Université Victor Ségalen Bordeaux 2

Année 2010 Thèse n°

THESE

pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITE BORDEAUX 2

Mention Sociologie

Les questions noires en France

Revendications collectives contre perceptions individuelles

Présentée et soutenue publiquement

Le 27 octobre 2010

Par Yoann LOPEZ

Né le 2 décembre 1979 à Cenon

Sous la direction de François DUBET

Membres du jury :

François DUBET, Professeur, université Victor Ségalen - Bordeaux 2, directeur.

Hughes LAGRANGE, Directeur de recherche, Sciences Po/CNRS, rapporteur.

Éric MACÉ, Professeur, université Victor Ségalen – Bordeaux 2, président.

Pap NDIAYE, Maître de conférences, EHESS.

Michel WIEVIORKA, Directeur d'études, EHESS, rapporteur.

Université Victor Ségalen Bordeaux 2

Année 2010 Thèse n°

THESE

pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITE BORDEAUX 2

Mention Sociologie

Les questions noires en France

Revendications collectives contre perceptions individuelles

Présentée et soutenue publiquement

Le 27 octobre 2010

Par Yoann LOPEZ

Né le 2 décembre 1979 à Cenon

Sous la direction de François DUBET

Membres du jury :

François DUBET, Professeur, université Victor Ségalen - Bordeaux 2, directeur.

Hughes LAGRANGE, Directeur de recherche, Sciences Po/CNRS, rapporteur.

Éric MACÉ, Professeur, université Victor Ségalen – Bordeaux 2, président.

Pap NDIAYE, Maître de conférences, EHESS.

Michel WIEVIORKA, Directeur d'études, EHESS, rapporteur.

RESUME/ABSTRACT

Sur fond de revendications sociales et culturelles, l'émergence d'une « conscience noire », mobilisant très activement la mémoire de l'esclavage et les thématiques de discrimination et de visibilité politique et médiatique, s'est produite dans les arènes publiques françaises au début de l'année 2005. Dans une société qui fait de son principe universaliste son crédo, cette apparition pose question. Identifiée par les médias comme étant l'expression d'une « question noire », ces mouvements revendicatifs, émis par un ensemble d'acteurs organisationnels, interrogent sur leur contenu, sur les raisons de leur émission et sur le profil des personnes qui les ont exprimés. Cette recherche sociologique, dont l'objectif est de mettre en évidence la diversité de cette problématique noire, repose sur une enquête de terrain menée sur cinq organisations ayant alimenté cette question et dont l'objectif était d'amener leurs revendications sur le terrain politique. Désignées comme noires, ces organisations, par leur auto-définition et par leurs discours, révèlent l'absence d'unification autour d'une « conscience noire » commune réfutant alors toute idée d'unité de la « question noire ». Les facteurs et les conflits qui opposent notamment les différentes mémoires noires, selon qu'elles concernent les Antillais ou les migrants africains, témoignent de l'existence de plusieurs questions noires. Ces mémoires sont différemment construites et valorisées selon les demandes et les critiques sociales émises par chacun des collectifs. De même, ces derniers, n'aspirant pas à représenter la même population selon qu'ils se revendiquent Antillais, Noirs, Africains ou descendants d'esclaves et de colonisés, combinent et hiérarchisent à leur manière des logiques d'action à partir de leur propre expérience sociale. Deux observations complètent alors cette étude : d'une part le hiatus qui s'est cristallisé entre ces collectivités militantes et les populations noires qu'elles affirment représenter, d'autre part la transformation de l'imaginaire national français qui est interrogé sur sa capacité à intégrer les spécificités propres aux populations noires françaises qui affectent le récit républicain national.

Mots clés : Noirs, mémoire, commémoration, justice, identité, reconnaissance, communauté, universalisme, mouvements sociaux, récit national.

In 2005, a black consciousness arise from social and cultural claims reaffirming "slave memory" and discrimination in public sphere and questioning political and media-related visibility of the ones mobilised. This movement, described as the expression of "la question noire", interrogates the protagonist's profile and their involvement. This sociological research underlines the diversity of this question. An investigation has been carried out on five organizations with political claims and reveals the non-unification around a common black "consciousness", disproving the idea of a "black question" unity. The different conceptions of "slave memory", according to French carribean or Africans migrants concerns, shows several black questions reality based on different social criticism. As a consequence, a diversity of actions exists according to the social experience of these groups. Finally, the study reveals two tendencies. Firstly, the presence of a hiatus between these activist groups and black populations they consider that they represent. Secondly, the transformation of French national imaginary and the reassessment of its capacity to integrate black French populations.

Keywords : Black, memory, memorialization, justice, recognition, community, universalism, social movements, national narrative.

REMERCIEMENTS[1]

Mes premiers remerciements vont à l'ensemble des personnes interviewées sans qui ce travail n'aurait pu voir le jour. Les membres du CRAN, du Collectif DOM et du Comité Marche 98 ont accepté de répondre à mes questions et de m'expliquer le fonctionnement de leur organisation ainsi que leurs motivations qui les ont amenées à se mobiliser. Patrice et Marjorie ont été d'un grand secours en me présentant une partie des personnes interrogées à Paris. Ma profonde gratitude va à toutes les personnes rencontrées à Paris et à Bordeaux qui ont pris sur leur temps personnel en m'accueillant chez eux ou en partageant avec moi un repas autour d'une table de café.

Que soit également remercié mon directeur de thèse, François Dubet, dont la confiance qu'il a bien voulu me témoigner en acceptant de diriger cette thèse a été un élément moteur dans sa bonne réalisation. Je lui suis reconnaissant de la liberté qu'il m'a accordée dans le choix de mon sujet de thèse et dans mes choix de mener à bien ce travail. Certains moments ont été bien plus difficiles que d'autres et il a toujours su trouver les mots justes pour me permettre de retrouver la motivation à poursuivre cette recherche lorsqu'elle me faisait défaut. Sa disponibilité et l'intérêt constant dont il a fait preuve durant ces années, à l'égard de mon travail, sont ceux que l'on attend de son directeur lorsqu'on débute une thèse, il n'a jamais failli à sa tâche. Ses

[1] Cette thèse a été financée par une allocation nationale de recherche du Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche (2005-2008).

conseils, ses remarques et ses critiques sont pour beaucoup dans la réalisation de ce travail. Il m'a appris qu'une recherche sociologique était avant tout une étude proche des individus, loin du jargon scientifique et théorique et qu'une thèse pouvait s'écrire « simplement », ce qui n'était pas gagné d'avance. J'espère ne pas avoir trop failli à ses attentes.

Anne-Laurence Penchaud, Fanny Lung, Pascal Ragouet, Béatrice Jacques et Benjamin Castets-Fontaine et Chloé Renaud ont relu de façon minutieuse certains passages de cette thèse, qu'ils en soient chaleureusement remerciés, de même que Sandrine Naudin pour la relecture complète qu'elle a effectuée. Je remercie Géraldine Bouchard pour nos pauses café durant lesquelles j'ai pu oublier les difficultés quotidiennes. Merci à Elsa Geneste avec qui j'ai longuement échangé sur la « question noire » autour de laquelle nous avons confronté nos idées et nos lectures. Je remercie enfin Corinne Laubert et Marie-Christine Dattas pour leurs encouragements et leur aide logistique.

Que Frédéric, Laureen et Antoine trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude. Sans leur accueil chaleureux et leur soutien, il m'aurait été bien difficile de réaliser l'ensemble des entretiens sur Paris. Un merci particulier à Laureen qui a relu de façon minutieuse et critique l'ensemble de cette thèse, à mes parents qui m'ont soutenu et m'ont permis de terminer la rédaction de cette thèse dans les meilleures conditions et à mes amis pour leurs encouragements et les bons moments passés en leur compagnie, durant lesquels j'ai pu « mettre de côté » mon travail.

Enfin, je remercie Angélique sans qui cette thèse n'aurait pu aboutir. Son soutien, sa confiance, son amour ont été une force inestimable notamment dans les moments les plus difficiles. Que cette thèse marque la fin d'une période et en ouvre une nouvelle.

INTRODUCTION

« Les revendications des Noirs de France »[1] : ce titre peut, à lui seul, illustrer l'axe principal de ce qui a été communément analysé, au début de l'année, 2005 comme l'émergence d'une « question noire » en France. Investie sous l'angle de la question coloniale et de la question de l'esclavage, la « question noire » a revêtu par la suite un habit aux multiples facettes. L'histoire et la mémoire ont d'abord été interpellées : l'esclavage et la colonisation connaissent alors un intérêt accru dans le champ scientifique, et la reconnaissance de leur mémoire est revendiquée par un certain nombre d'acteurs regroupés en organisations. Ces acteurs qui se définissent identitairement soit comme Antillais, Africains, Noirs, ou encore comme descendants d'esclaves et de colonisés, occupent le terrain mémoriel et historique puis celui du social correspondant aux discriminations raciales. Rapidement, la « question noire » rassemble, notamment pour les médias, tous les individus désignés comme noirs sans distinction d'origine ou de culture. Seule la couleur de la peau fait office de dénominateur commun puisque c'est à travers elle que les individus font l'expérience commune de la discrimination. À partir de là, une difficile course à la reconnaissance est engagée entre les organisations militantes ayant émergé : Antillais, Noirs, Africains, descendants d'esclaves et de colonisés, tous ces groupes revendiquent leur identité d'appartenance dans l'espace public tout en militant dans le même temps pour être reconnus comme des Français à part entière. Ainsi, derrière une « question

[1] *Libération*, 22 février 2005.

noire » en apparence homogène, se cache une pluralité d'identités « noires » à travers lesquelles les organisations mobilisées interpellent publiquement l'État-nation pour faire reconnaître à la fois leurs particularités identitaire et culturelle et leur appartenance nationale.

Le projet de cette thèse, qui est d'interroger cette « question noire », est né en ce même début d'année 2005. Alors que je préparais un DEA portant sur la transmission de la mémoire de la Shoah et du génocide arménien au sein des familles juives et arméniennes de Bordeaux, le scandale Dieudonné éclatait. Donnant une conférence de presse à Alger, le 16 février 2005, l'humoriste, à propos du soixantième anniversaire de la libération des camps d'extermination nazis, parlait d' « *overdose* » et de « *pornographie mémorielle* » pour qualifier les commémorations données pour l'occasion[1]. Il est alors accusé d'instaurer une hiérarchie entre les victimes dans laquelle, selon lui, les Juifs auraient l' « *unicité de la souffrance* » contrairement aux Noirs, dont la souffrance relative à la traite, à l'esclavage et à la colonisation ne préoccuperait personne.

Après avoir étudié dans le champ sociologique la transmission des mémoires de la Shoah et du génocide arménien, il m'est apparu opportun de travailler sur l'esclavage et d'élargir mon travail de thèse sur l'ensemble des maux dont peuvent être victimes les Noirs de France, non pas à travers l'étude des diverses associations culturelles, antillaises et africaines, présentes par centaine sur l'ensemble du territoire métropolitain, mais plus spécifiquement par l'analyse des organisations qui ont nourrie la « question noire » et dont l'un des objectifs était de parvenir à occuper les terrains médiatique et politique. Une telle occasion était inespérée tant nombre de débats, d'ouvrages, d'articles de presse faisaient état de cette « question noire » dans laquelle se retrouvent les problématiques liées à l'histoire et à la mémoire de l'esclavage et de la colonisation, celles tenant aux discriminations dont souffrent les Noirs de France et celles postulant de leur absence de visibilité au sein de la société

[1] Cf. *Le Monde* du 22 février 2005 qui édite un dossier de plusieurs pages sur ce scandale. Cf. notamment, le discours de Dieudonné, p. 8.

française. Il me faut préciser avant toute chose que je considère tout au long de cette thèse comme Noirs tous les individus qui sont vus comme tels et/ou qui se désignent comme tels parce qu'ils ont des caractéristiques physiques particulières qui les marquent physiquement comme noirs. La couleur de la peau est ce principal marqueur qui désigne tout individu comme noir lorsqu'il en est affublé et ce en dépit de son origine ethnique ou culturelle. Elle est, selon les individus noirs eux-mêmes, déclinée comme un attribut racial, ethnique, identitaire ou culturel et elle sert d'élément de base à la construction de groupes de revendications qui s'identifient ou au contraire se détachent de cette marque, pour s'affirmer dans les arènes publiques.

Ces acteurs, qui sont le plus souvent des collectifs, sont tous désignés comme noirs. Ils sont désireux de faire connaître leur opinion sur la « question noire » et investissent alors les arènes publiques qui sont une scène permettant d'être vu et entendu par les médias et par les acteurs politiques. L'humoriste Dieudonné, les Antillais du Collectif Dom et du Comité Marche 98, les Noirs du CRAN[1], les Afro-centristes et Panafricanistes de la Tribu Ka, en tant qu'organisations collectives, se sont présentés et auto-déclarés représentants d'une population noire particulière. Pour se faire, ils choisissent comme référent identitaire ou bien la couleur de la peau, ou bien la culture, l'histoire ou encore l'origine ethnique des individus et construisent, à partir de là, le groupe qu'ils affirment représenter.

Les mémoires de l'esclavage et de la colonisation mais aussi leur histoire connaissent durant cette année 2005 une place rarement atteinte dans les agendas politiques, médiatiques et intellectuels. À côté de ces questions mémorielles se greffent des problématiques plus sociales relatives à la reconnaissance pleine et entière des Français originaires des départements d'outre-mer et plus spécifiquement des Antillais. Ces problématiques portent également sur l'intégration des étrangers sans papiers, notamment des

[1] Conseil Représentatif des Associations Noires.

immigrés d'Afrique noire, elles se concentrent aussi sur la justice sociale devant être accordée aux populations vivant dans les banlieues. La « question noire » s'est révélée être un phénomène social et racial. Son émergence a confronté l'État-nation à sa minorité noire révélant une population noire plurielle aux origines et aux cultures diverses. J'adopte ici la définition que propose Pap Ndiaye de la minorité noire à savoir qu'elle « délimite minimalement un groupe en fonction du critère de l'expérience sociale partagée selon le marqueur social négatif de la peau noire [...]. Il existe ainsi une minorité noire en France en tant qu'il existe un groupe de personnes considérées comme noires et unies par cette expérience même […]. Ce lien n'est pas nécessairement fondateur d'une identité racialisée, mais il reconnaît le sort partagé d'être considéré comme noir, quelle que soit, par ailleurs, la diversité subtile des identités choisies. »[1] La notion de minorité noire est à comprendre comme une construction sociale dans laquelle les personnes issues du groupe noir font l'objet de discriminations en raison de la couleur de leur peau. Je considère également que les Noirs entendus sous l'angle d'une minorité sont une construction sociale. Ils sont objectivement définis et minorisés comme noirs, leur couleur est un construit social qui leur est extérieur. Autrement dit, elle est une marque sociale qui les renvoie à une appartenance ethno-raciale supposée, qui leur est assignée et dont certains font le choix ou pas d'intégrer à leur identification personnelle et collective.

Le spectre du communautarisme a été exhumé par les plus « républicanistes » qui ont vu une menace dans le regroupement associatif d'individus se définissant comme noirs. Cette accusation reflète l'amalgame typiquement français qui établit un lien direct entre les notions de communauté et de communautarisme, sans prendre la peine de différencier les groupes communautaires qui procèdent à un repli dans l'entre-soi pour résister aux épreuves du racisme sans pour autant remettre en cause les principes républicains et les groupes proprement communautaristes, dont la logique

[1] Pap Ndiaye, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, p. 56.

d'action relève de la radicalité et de la différence. Le thème de la diversité est aujourd'hui brandi comme une injonction répondant aux valeurs républicaines françaises. Derrière la place de la mémoire et de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation, derrière les problèmes de racisme et de discriminations dont les Noirs font l'expérience, derrière l'absence de visibilité des Noirs dans les sphères politiques et médiatiques notamment, se posent les questions de la dignité et la citoyenneté qui leur sont accordées au sein de la société française. Autrement dit, par l'étude des revendications des acteurs noirs, je cherche à savoir quelle place est accordée aux mémoires et aux histoires des différents groupes de noirs dans la mémoire et l'histoire nationale, quelle place leur est donnée au sein de la société et quelle place ils souhaitent se voir accorder selon qu'ils se revendiquent Antillais, Africains, Noirs ou descendants d'esclaves et de colonisés. Cela m'a ainsi amené à m'interroger sur l'ensemble des acteurs organisationnels noirs : qui sont-ils ? Qui sont les individus à la tête de ces organisations ? Que disent-ils ? Quelles sont leurs revendications ? Sur quoi se basent-ils pour établir un cahier de doléances afin de défendre au mieux leur population de référence ? Est-ce que toutes les organisations, ou du moins une partie d'entre elles, s'entendent sur le nom à donner à leur lutte, sur les moyens à mettre en œuvre ? Disposent-elles, toutes, des mêmes ressources pour mener à bien leurs mobilisations ? À côté de mon intérêt pour cet ensemble associatif mobilisé, il m'a semblé important de savoir comment étaient perçus les discours et les actions de ces organisations représentatives par des individus issus de la base des populations noires. Se sentent-ils effectivement représentés ? Accordent-ils leur confiance à ces groupes représentatifs ? Les thèmes débattus leurs apparaissent-ils légitimes et primordiaux ? De quelle manière vivent-ils le fait d'être désignés comme Noirs ?

L'ensemble de ces questions, de même que l'ensemble des acteurs noirs mobilisés autour de la « question noire », qu'ils soient d'origine antillaise ou africaine, m'ont amené à réfléchir à l'appellation de ce mouvement culturel noir à qui les médias ont donné le nom de « question noire ». Cette thèse part du

principe que les Noirs de France sont victimes de mépris mémoriel et historique, de racisme et de discriminations raciales. À partir de là, trois axes principaux délimitent mon travail : le premier axe s'attache à questionner les organisations noires et leur politique de mobilisation, laquelle renvoie aux moyens et aux ressources dont elles disposent, leur positionnement par rapport à la société et aux relations que ces organisations entretiennent entre elles. Le second axe s'intéresse aux revendications identitaires menées par les Noirs. Il s'articule essentiellement autour de leurs demandes de reconnaissance et de principes de justice que sont l'égalité et le mérite. En effet, les discriminations qu'ils vivent remettent en cause l'idéal de justice et leur reconnaissance au sein de la société française, pas seulement en tant qu'individus noirs mais également en tant que français libres et égaux en droits ayant des identités particulières comprenant des mémoires, des histoires et des cultures spécifiques peu reconnues par l'État-nation. Le troisième et dernier axe porte plus spécifiquement sur l'expérience sociale des discriminations. Il s'agit ici de s'intéresser aux traitements spécifiques que vivent les Noirs parce que noirs tout en étant pour certains pas seulement noirs mais aussi antillais, africains ou descendants d'esclaves et de colonisés. Il convient de comprendre ce que vivent les individus désignés comme noirs et la manière dont les torts qu'ils subissent sont analysés par les victimes. Cette réflexion originelle est primordiale afin de pouvoir répondre au mieux à notre question de départ qui sert de fil conducteur tout au long de notre exposé, à savoir quels sens donner à la problématique noire de 2005 ?

Qu'entendons-nous par « questions noires » ?

Les revendications et les actions des collectifs vus comme noirs, ont contribué à l'émergence, durant l'année 2005, de cette « question noire » dans laquelle ont été rassemblés l'ensemble des acteurs, qu'ils soient en accord ou non sur leurs luttes, qu'ils convergent ou non sur leur définition identitaire et sur l'ensemble des thèmes sur lesquels sont construites leurs revendications. Je

considère cependant, comme sociologiquement inappropriée cette dénomination pour désigner cet ensemble de manifestations. J'avance qu'il est plus juste de parler de « questions noires » en raison de l'absence d'unification entre les acteurs observés dont en découle, en partie, la non unité de cette problématique noire. Autour d'elle s'organisent plusieurs groupes d'acteurs, auto-proclamés représentatifs d'une stricte population : Dieudonné, la Tribu Ka, le Collectif Dom, le Comité Marche 98, le CRAN sont de ces organisations qui alimentent le mouvement de la « question noire ». Auto-proclamés, respectivement, représentatifs des descendants d'esclaves et de colonisés, des Africains noirs, des Domiens de métropole et des Noirs de France, ces acteurs mettent en avant leur identité particulière de groupe, soit dans le cadre d'une manifestation minoritaire comme expression particulariste due à une situation de domination, soit pour faire valoir leur volonté légitime à prendre part au récit national et à être pleinement intégré à l'espace national, tel que doit l'être l'ensemble des citoyens. Cependant, si extérieurement ces acteurs sont tous désignés principalement comme noirs, certains, en revanche, rejettent cette catégorisation racialisante. En effet, elle nuit à leur définition identitaire en les réduisant à une stricte couleur de peau et en les amalgamant à un groupe de personnes avec lequel ils n'aspirent pas à être confondus. Je pense notamment aux Antillais du Collectif Dom et du Comité Marche 98 qui, ne souhaitant pas que les Antillais et dans une plus large mesure, les Domiens, soient confondus avec les Africains sub-sahariens, rejettent toute idée d'être définis comme noirs et excluent en conséquence la notion de « question noire » qui pour eux n'a pas lieu d'être. Ainsi, ce mouvement de la « question noire » renferme une palette d'acteurs, aux identités bien définies, qui défendent les intérêts d'une population en fonction de son histoire, de sa culture, de sa couleur de peau, de son origine ethnique ou encore de son expérience sociale. Par ailleurs, cette question dresse une liste de thématiques sur lesquelles se positionnent ces collectivités, mises de fait en concurrence, pour l'obtention de mesures en faveur de leur population de référence. En tenant compte de la diversité des acteurs, de leurs programmes idéologiques, de leur auto-désignation identitaire

ainsi que des actions qu'ils mettent en place au moyen de ressources disparates, j'affirme alors la nécessité qu'il y a à parler de « questions noires ».

L'histoire des rapports sociaux entre Français et Africains notamment montre que ces rapports étaient avant tout construits sur la domination des premiers sur les seconds[1] instituant, à partir du 19ème siècle, une race noire comprise biologiquement et culturellement. Cette construction sociale qu'est la qualité de noir s'est transmise dans les imaginaires collectifs. Elle a été nourrie de préjugés et de stéréotypes à l'encontre de ceux désignés comme noirs résidant en France – peu importait leur origine ou leur culture. Tels des marqueurs dévalorisants, ces jugements humiliants ont fait de la peau noire un stigmate social encore prégnant dans les esprits blancs notamment, ayant aujourd'hui pour conséquence de mettre à la marge ces Noirs de France, comme en témoigne le mépris, le racisme et les discriminations dont ils font l'expérience lorsqu'ils postulent à une offre d'emploi ou lorsqu'ils recherchent un logement. L'absence de reconnaissance historique, le racisme, la non-visibilité dans les médias et en politique ont contribué à faire émerger une somme d'acteurs qui se sont alors positionnés, soit sur la rive communautariste, soit sur la rive républicaine afin de faire entendre leurs revendications.

Le principal reproche, au-delà du seul cadre sémantique, que je porte à la « question noire » relève ainsi de son approche unitaire qui ne reflète pas sociologiquement son extrême hétérogénéité. En effet, tous les acteurs, qu'ils se revendiquent Antillais, Noirs, Africains, descendants d'esclaves et de colonisés, ont été assimilés à ce mouvement de « question noire » qui renvoie à l'idée que tous ont été marqués en tant qu'organisations comprises dans une stricte minorité noire à laquelle ils adhèreraient et qui correspondrait à une seule et même question.

[1] William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.

Cependant, si comme je le considère, nous déplaçons la focale de manière à ne plus étudier les différents acteurs vus comme noirs seulement à partir de leur assignation raciale, mais à les comprendre également à partir de leur auto-définition identitaire, et donc selon un angle plus subjectif, j'estime que cette assignation à une seule et même « question noire » ne tient plus si l'on souhaite étudier avec justesse cette question qui mêle à la fois les problématiques sociale et raciale qui interpellent la société française[1]. En effet, sous le masque de la singularité de cette question, se cache une pluralité de groupes auto-définis pour qui la couleur de la peau ne constitue pas forcément l'unique référent identitaire en dépit qu'elle soit une source de racisme et de discrimination. Comprise sociologiquement, la « question noire » se doit de tenir compte de l'ensemble des positions individuelle et collective. Le discours de tous les individus se doit d'être retenu afin de rendre compte, au mieux, de la réalité de cette question.

À titre d'exemple, le CRAN estime que la minorité noire comprend l'ensemble des populations noires de France en tant que groupe social réunissant des individus qui font l'expérience commune des discriminations en raison de leur couleur de peau, ils partageraient ainsi une identité noire « fine » et une histoire commune[2]. Cependant, le courant porté par le CRAN est à comprendre comme un des mouvements des « questions noires ». Il pose une question noire parmi d'autres, dans laquelle les individus se définissent identitairement et positivement comme noirs parce que discriminés en raison de leur différence mélanique. À ses côtés ont émergé les prises de position des Antillais, des Afro-centristes – certes moins conséquents et forts minoritaires -, et des descendants d'esclaves et de colonisés qui sont assignés à une « question noire » parce qu'identifiés à partir de leur marque physique. Néanmoins, autant il existe une minorité noire socialement et objectivement construite et discriminée, autant il existe subjectivement une multitude d'identités,

[1] Éric Fassin, Didier Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.
[2] Pap Ndiaye, « Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques », *Le Mouvement Social*, octobre-décembre 2005, p. 91-108.

construites et affirmées par des individus, que nous appellerons noires, parce que ceux qui s'en revendiquent continuent malgré tout à être perçus comme noirs. Ici, les identités, aussi différentes soient-elles, restent racialement connotées. Ces identités sont forgées à partir de tout un ensemble d'éléments identitaires qui dépassent la seule couleur de la peau, ce qui suppose alors que tous ne font pas leur cette qualification identitaire, ils ne la partagent pas et ils ne l'expriment pas. Reconnaître sociologiquement la diversité qui constitue cette question, c'est reconnaître la pluralité de ses acteurs et des mouvements, et c'est avouer l'absence d'unité et d'unification qui la constitue. C'est également faire état de manière concrète de la pluralité des identités noires et de leurs composantes mémorielles, historiques, sociales et culturelles, c'est constater les multiples entrées qui les définissent, c'est reconnaître l'hétérogénéité des populations noires et donc attester de l'actualité, non pas d'une mais de plusieurs questions noires. Cela étant dit, je définis alors les « questions noires » comme étant *l'émergence dans les arènes publiques, de mouvements collectifs représentés par une multitude d'acteurs, individus ou groupes, désignés comme noirs*[1] *mais qui ne se reconnaissent pas tous identitairement comme tels. Ces différents acteurs affirment leurs particularités identitaires et interrogent la société française dans son ensemble sur les domaines dans lesquels ils estiment que la population qu'ils affirment représenter est, selon eux, exclue et dominée, notamment dans la reconnaissance de leur citoyenneté et de leurs droits sociaux et culturels.*

L'identité noire qui s'est imposée sur la scène politique française en prenant comme dénominateur commun l'expérience commune des discriminations a permis d'imposer, avec raison, dans l'espace public le vocable « Noirs ». Mais cette identité rassemble des populations qui ont des histoires collectives, des expériences personnelles et groupales fort éloignées les unes des autres. Les expériences du passé et du présent témoignent de l'actualité de questions et d'identités noires qui ne peuvent pas être entendues au singulier si

[1] Être vu comme noir n'empêche pas les individus de se revendiquer eux-mêmes comme noirs ou à l'inverse de refuser de se définir identitairement noirs au sens où ils considèrent que la couleur de leur peau ne constitue pas le référent premier dans leur construction identitaire. Cependant, dans tous les cas, leur couleur de peau noire les stigmatise comme noirs auprès d'autrui.

l'on tient compte à la fois de ces histoires et des discours des personnes. À titre d'exemple, les Antillais du Collectif Dom et du Comité Marche 98 défendent avec ardeur une identité antillaise qu'ils souhaitent complémentaire avec leur nationalité française. Leurs luttes contre les discriminations et pour la valorisation de la mémoire de l'esclavage au sein du récit national se font au nom des Antillais et non pas au nom des Noirs de France.

L'actualité des Noirs de France ne peut plus se lire aujourd'hui comme elle l'était dans la première moitié du 20ème siècle lorsque l'ensemble des Nègres, originaires des Antilles et d'Afrique, assimilationnistes ou révolutionnaires, ne remettaient pas en question, malgré leurs oppositions, « l'unité du monde nègre » en militant, chacun à leur manière, pour l'émancipation culturelle, sociale et politique des Nègres[1]. Ces mouvements se comprenaient dans l'unicité d'une « question nègre » mis en exergue par le mouvement communiste alors en vogue qui posait les jalons d'une « négritude socialiste »[2]. L'unité d'une question noire comprenant notamment une communauté noire construite sur l'expérience partagée des discriminations ne reflète donc pas l'actualité de cette question tant l'unification des luttes n'est pas inscrite à plus ou moins court terme, notamment entre les Antillais du Collectif Dom et du Comité Marche 98 et les Noirs du CRAN. Les « questions noires » permettent ainsi, entre autres choses, d'exprimer l'ensemble des particularités des divers mouvements noirs. Elles proposent une analyse plus fine entre les groupes radicaux pleinement communautaristes, fermés aux autres groupes sociaux et les groupes modérés non communautaristes et respectueux des règles républicaines, à l'image du CRAN ou des organisations antillaises.

Une littérature importante[3]

[1] Philippe Dewitte, *Les mouvements nègres en France. 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 390.
[2] *Ibid.*, p. 395.
[3] La présentation qui suit ne dresse pas une liste exhaustive des ouvrages et des articles de revues qui sont parus traitant directement de la « question noire » et des thématiques qui la composent comme la mémoire de l'esclavage ou la discrimination des Noirs de France. Il s'agit de rendre compte, par l'exposé d'une

Les questions noires ont eu ceci de positif, à savoir qu'elles ont permis d'entendre les Noirs dans les arènes publiques, de manière directe ou indirecte, par l'intermédiaire de la presse, des médias télévisuels, d'Internet mais également au moyen de la littérature à travers un grand nombre d'articles scientifiques de sciences humaines et sociales, d'essais et de romans. Un an après le scandale Dieudonné, il sort en librairie un premier essai de vulgarisation tentant de rendre compte de cette « année noire » qu'a connu la France. Il n'est pas l'œuvre ni de sociologues, ni d'historiens mais d'un couple de journalistes qui souligne dès la première ligne de la page d'avertissement : « Tout le monde l'admet à présent : il y a une "question noire" en France. »[1] Il ne s'agit en rien d'un ouvrage théorique mais plutôt d'une entrée en matière par la présentation de la présence des Noirs en France à partir du 19ème siècle, puis par une énumération des différents acteurs noirs occupant la scène publique, une présence noire tellement diversifiée qu'ils lui donnent le nom d'un « *big bang* de la galaxie noire » pour ensuite essayer de définir une citoyenneté française qui intégrerait sa communauté noire. En décembre 2005, Olivier Mongin publie dans la revue *Esprit* un article dans lequel il propose une analyse de la stratégie victimaire adoptée par Dieudonné et de sa tentative de s'attirer les bonnes grâces d'une partie des Noirs de France frustrés de leur manque de reconnaissance et entretenant une posture victimaire[2]. Le mois suivant, c'est au tour de Richard Senghor de présenter au lecteur une analyse sur les différents évènements qui ont permis à la « question noire » de jaillir en France, révélatrice d'une « cristallisation » de la communauté noire et d'une crispation identitaire créatrice d'« un nouveau sentiment d'appartenance commun, mélange de défiance et de revendication »[3]. Ce mouvement, selon l'auteur, n'est rien d'autre qu'une revendication identitaire et un appel à un besoin de reconnaissance créé par une situation économique difficile et par le

certaine somme d'écrits, de l'engouement que ces sujets ont provoqué et par quelle diversité cette question a été traitée.

[1] Géraldine Faes, Stephen Smith, *Noir et Français*, Paris, Édition du Panama, 2006, p. 11.

[2] Olivier Mongin, « L'affaire Dieudonné et la place de la communauté noire en France », *Esprit*, vol. 12, n° 320, décembre 2005, p. 142-146.

[3] Richard Senghor, « Le surgissement d'une "question noire" en France », *Esprit*, vol. 1, n° 321, janvier 2006, p. 9.

racisme et les discriminations qui humilient et rejettent des individus en raison de leur couleur de peau. Qu'elle soit traitée de front, par l'affirmation de sa réalité et d'une communauté noire en France ou de biais, par ses composantes mémorielles et historiques ou par celle des populations qui composent cette communauté (Antillais, Africains), la « question noire » fait débat et devient un sujet d'études pour nombre de chercheurs, d'universitaires, spécialistes ou non de la question. François Durpaire dépeint une France clivée entre une population blanche et une population noire créant une « fracture de couleur » entre des citoyens blancs et noirs « séparés mais égaux »[1]. La France selon lui se racialise. Il compare, pour le besoin de son analyse, les États-Unis à la France. Il note qu'aux États-Unis, la fracture de couleur est dépassée par « un mouvement social et politique » qui a vu le jour grâce à une conscience de couleur (*color conscious*) qui permet de croire à ce que, à terme, la couleur de la peau ne joue plus dans « l'attribution des positions de pouvoir ». À l'opposé, la France connaîtrait une situation inverse : elle se racialiserait et ressemblerait de plus en plus à l'Amérique de la ségrégation raciale. Sa politique de *color blind* est hypocrite et entraîne des mouvements noirs « de surface » dans lesquels des individus se mobilisent pour défendre l'égalité de leurs droits laissant entendre « une colère noire » dans une France vue, et qui se voit, comme essentiellement blanche.

À la suite de la publication de ses entretiens avec Aimé Césaire[2], Françoise Vergès aborde la « question noire » sous l'angle de la mémoire de l'esclavage qui a été respectivement abordée par les différents acteurs noirs du CRAN, du Collectif Dom, du Comité Marche 98, de la Tribu Ka, et par Dieudonné. Dans ce nouvel essai, Françoise Vergès lance un appel de vigilance à la tentation de communautarisation de cette histoire ainsi qu'une critique à toute tentative de victimisation par le biais de l'esclavage[3]. En remettant en cause la réalité d'une communauté noire, elle procède à l'accusation de toute

[1] François Durpaire, *France blanche, colère noire*, Paris, Odile Jacob, 2007.
[2] Cf. Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, entretiens avec Aimé Césaire, Paris, Albin Michel, 2005.
[3] Françoise Vergès, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006.

manipulation mémorielle de la part de certains acteurs qui font appel à cette communauté pour revendiquer leur légitimité à user de la mémoire de l'esclavage pour justifier des dérives extrémistes. Bien au contraire, elle affirme que « la mémoire de la traite et de l'esclavage est un enjeu social et culturel actuel »[1]. Bien que, souligne-t-elle, cette histoire de l'esclavage, mais aussi celle de la traite et du colonialisme, est revendiquée par une population antillaise qui la considère comme son histoire car faisant partie intégrante de sa culture, elle rappelle que les descendants ne souhaitent « plus en être esclaves ». L'esclavage doit cesser d'être ethnicisé et la France doit l'intégrer à son histoire nationale afin qu'il entre dans la mémoire collective nationale. La France doit se débarrasser de ses oripeaux de l'oubli et s'atteler à une réécriture de la vérité historique. L'esclavage ne doit plus seulement être le terrain de recherche des seuls Antillais et des seuls historiens, il doit s'ouvrir à tous et être étudié par tous.

Suivant la même trajectoire mais dans un contexte plus historique, l'historienne Myriam Cottias étudie la question noire en partant de l'histoire de l'esclavage et de l'esclave[2]. La période esclavagiste et la massification de la traite, laquelle a réveillé les consciences anti-esclavagistes, a vu s'établir tout un vocabulaire qui s'est peu à peu racialisé entre les 17ème et 19ème siècles. Les représentations du « noir », de l'esclave, du « nègre », se sont, nous apprend-t-elle, cristalisées à cette époque, séparant le Blanc du Noir. Ces représentations, selon l'auteure, « imprègnent encore aujourd'hui les relations entre les citoyens français ». Ainsi, pour comprendre la « question noire » actuelle, il faut en comprendre en amont les sources historiques qui nous permettent de saisir en aval les tensions sociales produites par les mouvements noirs.

Ainsi, l'histoire de l'esclavage et de la colonisation investit avec force les rayons des librairies. En octobre 2004, l'ouvrage d'Olivier Pétré-Grenouilleau, qui sera au centre d'une polémique durant l'année 2005, paraît et sera suivi par

[1] *Ibid.*, p. 28.
[2] Myriam Cottias, *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007.

beaucoup d'autres. L'esclavage et la traite, les Noirs, la colonisation deviennent des sujets discutés en masse par les historiens[1]. De même, l'histoire et la mémoire de la nation sont interrogées. Les sciences sociales ne sont pas en reste avec des ouvrages qui questionnent l'intégration des descendants de colonisés dans la société française, la réhabilitation de la mémoire coloniale en France, l'Outre-mer français, les Antilles, la place de l'islam en France, l'immigration et la diversité française, le racisme et les discriminations, la racialisation galopante de la société française ainsi que l'articulation de la question sociale à la question raciale que la question noire notamment a aidé à faire émerger[2].

Au-delà de la sphère des chercheurs et des universitaires, ce sont également les membres actifs d'organisations comme le président du CRAN ou un des anciens présidents du Collectif Dom qui publient des ouvrages afin de faire entendre leur position sur la « question noire ». Ainsi Patrick Lozès, président du CRAN, affirme l'existence au sein de la population française des populations noires qui se disent noires et « fières de l'être ». Sans faire état d'une communauté noire, il soutient que les Noirs sont unis par « l'expérience sociale commune de la discrimination, liée à une appartenance indirecte. Indirecte, au sens où elle n'est pas forcément choisie mais qu'elle est imposée par la société. »[3] Reprenant à son compte cette identification imposée, il milite au sein du CRAN pour que les Noirs puissent se vivre identitairement comme noirs, sans honte, et que soient reconnues et étudiées les discriminations dont

---

[1] Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004. Patrick Weil, Stéphane Dufoix (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après… France, États-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF, 2005 ; Érik Noël, *Être noir en France au XVIIIème siècle*, Paris, Tallandier, 2006 ; Frédéric Régent, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Grasset, 2007.

[2] Cf. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005 ; Didier Fassin, Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ?, op. cit.* ; Jean Boulègue, Jean-Pierre Chrétien, Agnès Lainé, Patrick Lozès, Pap Ndiaye, « Les Noirs de France, une invention utile ? », *Esprit*, juin 2006, p. 86-98; cf. également le numéro de la revue *Esprit* consacrée aux Antilles de février 2007 ou encore celui de la revue *Cités*, n° 25 de 2006 qui consacre un débat à « la mémoire de l'esclavage et ses dérives ».

[3] Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, Paris, Éditions Danger Public, 2007, p. 32. Patrick Lozès publie à la suite un second ouvrage qui interroge directement la citoyenneté reconnue des Noirs de France. Partant d'une enquête commandée par le CRAN à l'institut TNS/SOFRES, il dresse un portrait social des Noirs de France (poids des stéréotypes, confiance dans les institutions, situations familiales et professionnelles, invisibilité politique des Noirs…) pour qui la principale préoccupation est selon lui, l'acquisition de la citoyenneté pleine et entière. Patrick Lozès, Bernard Lecherbonnier, *Les Noirs sont-ils des Français à part entière ?* , Paris, Larousse, coll. « à vrai dire », 2009.

ils sont victimes. C'est pour cette raison qu'il revendique l'établissement en France de statistiques ethniques. Claude Ribbe, publie, au moment où il est président du Collectif Dom, un essai dans lequel il fustige toute idée de « question noire » en France ainsi que celle de « communauté noire » française, en stipulant que le seul critère de la couleur de peau ne suffit pas à former un groupe social et qu'une telle approche fait courir à la République le risque d'une fracture qui peut conduire à ce qu'il nomme « une guerre des couleurs »[1]. Revenant sur l'histoire de l'esclavage et sur la création du CRAN notamment, il rejette l'idée que la revendication pour la mémoire de l'esclavage soit associée à un problème « noir » ainsi qu'à toute démarche communautaire rappelant ainsi que l'Outre-mer, historiquement composé de « nègres », n'a pas à s'inscrire dans une problématique de « noirs » et encore moins dans les problèmes de la population immigrée d'Afrique sub-saharienne. Seule son intégration pleine dans la République et sa reconnaissance comme population française, qui lui revient de droit, préoccupe, selon lui, l'Outre-mer.

Peu avant d'occuper le poste nouvellement créé de secrétaire d'État aux affaires étrangères et aux droits de l'Homme, le 18 mai 2007, Rama Yade-Zimet, alors peu connue, ajoute sa voix aux débats sur la « question noire »[2]. Elle y discute la place des Noirs en France. Elle rappelle le peu d'importance qui leur est accordée ainsi que l'ensemble des préjugés dont ils sont victimes. Elle critique vertement les politiques d'immigration dont les Africains sont la cible et débat, sur un ton ironique, des stéréotypes qui sont rattachés aux Noirs avant de se pencher, à son tour, sur la mémoire de l'esclavage et sur la visibilité des Noirs dans le paysage télévisuel français.

Enfin, nous retrouvons la « question noire » abordée par les romanciers qui interrogent à leur manière l'intégration des Noirs dans la société française. Ils questionnent également les rapports entretenus entre les individus issus des populations noires et les sentiments de ces Noirs habités par des identités

[1] Claude Ribbe, *Les Nègres de la République*, Monaco, Éditions Alphée, 2007, p. 169.
[2] Rama Yade-Zimet, *Noirs de France*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

plurielles mais prisonniers d'une couleur qui les racialise et les stigmatise. Dans un roman inspiré directement de la réalité des questions noires, Léonora Miano dépeint, à travers le parcours de trois jeunes noirs, trois façons différentes de se penser noir et de vivre sa différence dans une France qui est normalement indifférente aux différences[1]. Les parcours croisés des trois personnages interpellent sur la manière dont naît la conscience de couleur et comment, une fois qu'elle est profondément ancrée dans les individus, elle participe à leur construction identitaire. Le radicalisme panafricaniste pour le premier, le nationalisme noir pour le deuxième et le rastafarisme pour le troisième sont trois mouvements identitaires issus du monde noir dont les trois héros s'imprègnent pour tenter de survivre dans un pays où être différent ne passe pas si inaperçu que cela. Alain Mabanckou, dans son dernier roman, aborde lui aussi à sa manière les Noirs de France[2]. Il y décrit les divisions existantes entre les Noirs, qu'ils soient d'Afrique noire ou des Antilles ainsi que les clichés qui leur sont accolés. Il stigmatise ces rapports dans lesquels se côtoient racisme et préjugés, à travers le récit d'un Congolais qui vit entre un bar où se rencontre toute la diaspora africaine du quartier, et son immeuble dans lequel il connaît une relation conflictuelle avec son voisin de palier, Antillais et raciste envers les Africains.

La condition noire

Beaucoup des travaux proposés ont eu pour ambition d'interroger la « question noire » par le récit des évènements, par l'analyse de tel individu ou tel groupe social mobilisé, par l'étude de la mémoire de l'esclavage ou par une approche strictement historique de la question. Cependant, aucune recherche n'avait réellement théorisé cette question jusqu'à la parution de l'ouvrage de Pap Ndiaye[3]. À partir d'une étude socio-historique des Noirs de France, l'historien analyse la situation sociale de ces individus en partant d'une

[1] Léonora Miano, *Tels des astres éteints*, Paris, Plon, 2006.
[2] Alain Mabanckou, *Black bazar*, Paris, Seuil, 2009.
[3] Pap Ndiaye, *La condition noire*, *op. cit.*

minorité représentante d'un groupe social dont l'ensemble des individus partagent le sort d'être considérés comme noirs. À son grand regret, il observe que les Noirs de France sont trop visibles de manière individuelle. Il s'appuie pour illustrer son propos sur l'exemple des joueurs de l'équipe de France de football dont les membres au taux élevé de mélanine ont fait les frais d'une vision raciste de la part d'intellectuels et de personnalités politiques ou sur celui des jeunes noirs qui font l'objet d'interpellations au faciès en raison de leur couleur de peau. En revanche, leur visibilité est moindre lorsqu'il s'agit de les comprendre comme un groupe social et comme objet d'études dans les sciences sociales notamment. Membre fondateur du CRAN, Pap Ndiaye soutient l'existence d'une « question noire » en France à partir de laquelle il construit une théorie structurée. Ce que l'auteur propose, en s'inspirant de travaux américains sur les *African-American*, c'est clairement d'ouvrir un champ encore inédit en France, à savoir celui de *Black Studies* à la française. Il s'agit ici d'une volonté forte et ambitieuse qui se manifeste par le postulat qu'il existe un groupe social noir qui n'est en rien une communauté, une caste ou une classe mais plutôt une minorité dans laquelle « un groupe de personnes […] partage l'expérience sociale d'être généralement considérés comme noirs. » Cette situation minoritaire correspond à ce qu'il nomme "la condition noire" à savoir, « la description dans la durée de cette expérience sociale minoritaire. »[1] Cette expérience sociale amène les Noirs à être exposés à des épreuves de discriminations raciales et de racisme en raison du critère de couleur. La couleur de la peau, rappelle Pap Ndiaye, est le dénominateur commun à tous les Noirs de France, parce que, quelle que soit leur attache culturelle, leur appartenance à un groupe ethnique ou leur condition sociale, ils ne peuvent échapper à une catégorisation par la couleur : « les Noirs sont noirs parce qu'on les range dans une catégorie spécifique, ils sont noirs parce qu'on les tient pour tels. »[2]

[1] *Ibid.*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 38.

Pap Ndiaye, dont la thèse pertinente, appliquée et solide, est la pierre angulaire de l'action du CRAN, ne nie pas l'existence de plusieurs identités noires présentes chez les Noirs de France[1]. Il reconnaît que les cultures et les origines ethniques se croisent et se mêlent, distinguant des groupes identitaires précis mais, comme il le rappelle, malgré ces différences, tous les Noirs sont à première vue désignés comme tels, et seulement comme tels, en raison d'une persistance dans les imaginaires, de distinctions raciales construites au fil de l'histoire. Son objectif n'est cependant pas de promouvoir une race biologiquement ou culturellement noire, d'où l'éviction de toute référence à une communauté noire ou à un groupe ethnique noir. Il promeut en revanche l'inscription, dans l'espace public français, d'un groupe social noir, réel et actif, puisque les Noirs sont de toute façon désignés comme tels en raison de leur apparence. Par conséquent, pourquoi continuer à ne pas nommer publiquement un groupe qui, de toutes les manières, existe officieusement dans les imaginaires ? Ainsi, « parler des Noirs est donc référer à une catégorie imaginée, à des personnes dont l'*apparence* est d'être noires et non point à des personnes dont l'*essence* serait d'être noires. »[2]

Il ne s'agit donc pas d'essentialiser l'apparence noire mais de la rendre concrète et utilisable par les Noirs de France puisqu'elle est déjà utilisée dans les pratiques discriminatoires. Les Noirs doivent pouvoir se dire et se revendiquer comme noirs dans la sphère publique et en être fiers. La thèse de Pap Ndiaye est renforcée par de multiples références afro-américaines, notamment celle qui rend compte des travaux de Tommie Shelby. Cette référence est certainement la plus précieuse dans son analyse puisqu'il s'en inspire pour penser ce qui est, au fond, une manière d'envisager une nouvelle solidarité noire à la française comme cela a déjà pu être fait avec le courant de la négritude dont sont à l'origine Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Gontran Damas lorsqu'ils fondent, en 1935, la revue *L'étudiant noir*. Comme l'explique Pap Ndiaye, Tommie Shelby, philosophe et spécialiste des études

[1] *Ibid.*, p. 39 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 37.

africaine-américaines, distingue l'identité fine (*thin blackness*) fondée sur une expérience commune, de l'identité épaisse (*thick blackness*)[1] fondée sur une culture. L'utilisation de l'identité fine permet une délimitation strictement sociale entre les Noirs et les Blancs. Les premiers sont unis par l'intermédiaire du plus petit dénominateur commun qui caractérise l'ensemble des populations noires, à savoir êtres désignées comme noires. Cette désignation est le liant identitaire, elle est cette identité qui unit l'ensemble des Noirs et qui permet de dépasser les différences que peut créer l'identité épaisse « fondée sur une culture, une histoire, des références communes, une langue, qui marquent une différence nette entre ceux qui en sont les porteurs et les autres. »[2]

À partir de là, l'historien dresse une histoire commune des populations noires françaises, antillaises et africaines, au demeurant riche et fort détaillée[3]. Bien que les Antillais et les Africains d'Afrique sub-saharienne aient des trajectoires historiques et migratoires particulières, leur parcours historique se recoupe si l'on considère qu'ils ont tous été considérés racialement comme noirs et que leur installation en métropole n'a fait que confirmer cette tendance malgré la citoyenneté des Antillais et un statut juridique moins stable pour les Africains : « les uns et les autres ont eu pour partage involontaire d'être considérés comme noirs, c'est-à-dire des personnes venues d'ailleurs et susceptibles de faire du tort. »[4] Un amalgame qui persiste encore aujourd'hui, au grand dam de certains Antillais, notamment des organisations du Collectif Dom et du Comité Marche 98, qui affirment leur mépris d'être pris pour des Africains et pour des Noirs. Un amalgame qui permet de faire état d'une « condition noire » et d'une « question noire » en France dont se fait l'écho le CRAN.

---

[1] Cf. Tommie Shelby, "Foundations of Black Solidarity : Collective Identity or Common Oppression ?", *Ethics*, n° 112, 2002, p. 231-266. Cf. également son ouvrage : *We Who Are dark : The Philosophical Foundations of Black Solidarity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
[2] Pap Ndiaye, *La condition noire*, *op. cit.*, p. 48.
[3] *Ibid.*, chap. 3 et 4.
[4] *Ibid.*, p. 188.

Néanmoins, on est en droit de s'interroger sur l'importance à donner aux discours des acteurs qui rejettent cette identité racialisée noire. Certes, il existe bien un racisme et des discriminations à l'encontre des individus désignés comme noirs parce que noirs, légitimant par renversement du stigmate, l'existence d'un groupe social noir pour notamment permettre une meilleure lutte contre ces maux. Mais l'affirmation de ce groupe, même en lui déniant toute connotation communautaire et raciale, reste vécue par une partie des Antillais rencontrés comme une assignation qu'ils refusent parce qu'ils estiment que leur identité *épaisse* antillaise est prioritaire à leur construction personnelle et collective. Sans ignorer la thèse de Pap Ndiaye, forte et novatrice, il me semble important d'entendre et de tenir compte de ces discours. C'est donc une positon intermédiaire que j'adopte dans cette thèse : il y a effectivement des Noirs en France, victimes de racisme et de discriminations parce que noirs et désignés comme tels, mais parmi ces individus, certains ont des envies, des identités propres, une culture et une histoire particulière qu'il convient de ne pas ignorer pour comprendre l'ensemble des mouvements et des positions contenus dans la « question noire » que je considére comme plurielle.

La recherche

Cette thèse se situe à la croisée de trois manières possibles d'appréhender les questions noires de 2005 : premièrement, par l'étude des mouvements que les organisations noires réalisent dans l'espace public, deuxièmement par l'étude des identités revendiquées dont certaines s'extraient de l'identification strictement noire pour faire apparaître les spécificités propres à chaque population noire, et enfin par l'étude de l'expérience discriminatoire à travers les sentiments qu'elle fait naître chez les victimes et les conséquences qui peuvent en résulter.

Pour mener au mieux ce travail de fin de cycle universitaire, j'ai fait appel bien entendu à ma discipline, la sociologie, tant dans ses travaux que

dans ses méthodes d'enquêtes. Cependant, en même temps que les questions noires relèvent de l'actualité, les acteurs qui y sont étudiés, leurs discours et leurs actions ainsi que les thématiques abordées m'ont amené à en appeler à la transdisciplinarité et à faire se rencontrer l'histoire, la philosophie politique et les sciences politiques. Les questions noires dressent des situations sociales diversifiées, notamment entre les responsables associatifs et les populations noires qu'ils affirment représenter. Elles interpellent des mémoires et des histoires plurielles, elles tutoient l'esclavage, la traite et la colonisation, elles interrogent la race et l'ethnie, elles soulignent le racisme et les discriminations dont les Noirs sont victimes, elles spécifient des identités particulières d'Antillais, d'Africains, de descendants de colonisés et d'esclaves, de Noirs aussi, elles interpellent l'État et la société française au sujet de l'intégration citoyenne de ses populations noires et du respect de ses valeurs. Toutes ces affirmations reflètent la problématique générale à laquelle j'essaie de répondre au travers de ce travail de thèse : en quoi les mouvements de 2005 sont des affirmations identitaires et citoyennes révélateurs d'une pluralité de questions noires auxquelles les populations concernées ne s'identifient pas forcément ?

L'objectif était de mener une enquête qualitative et donc de rassembler un nombre important d'entretiens de responsables associatifs et d'individus membres ou non, proches ou non, des organisations étudiées dans cette thèse. En même temps que la passation des entretiens, un grand nombre de lectures ont été effectuées. L'observation participante n'est pas en reste puisque j'ai assisté aux commémorations nationales de l'esclavage à Paris, en 2007 et 2008, célébrées au jardin du Luxembourg et en 2009 à Bordeaux, au musée d'Aquitaine, ainsi qu'à diverses manifestations données à Paris, les 10 mai 2007 et 2008. De même, j'ai assisté aux États généraux des populations noires en France durant les « Printemps de la diversité » programmés conjointement par le CRAN et le CAPDIV[1] en 2006 et en 2007, ainsi qu'à une commémoration des victimes de l'esclavage organisée par le Comité Marche 98, le 23 mai 2006 à

[1] Cercle d'Action pour la Promotion de la Diversité en France.

Sarcelles. À Bordeaux, j'ai réalisé le parcours de « la route des esclaves » organisé par l'association Divercités. Toutes ces manifestations m'ont permis, avant toute chose, de ressentir l'émotion et la volonté qui se dégageaient des personnes présentes. Pour beaucoup d'entre elles qui vivent viscéralement l'esclavage, cet évènement historique et sa mémoire ne se conjuguent pas au passé mais bien au présent tant la douleur est encore perceptible dans leur chair, toute marque de mépris étant vécue comme une violation de leur personne et de leurs ancêtres.

J'ai réalisé cinquante cinq entretiens à Paris et à Bordeaux. J'ai ainsi pu rencontrer les responsables associatifs du Conseil Représentatif des Associations Noires, du Collectif Dom et du Comité Marche 98. J'ai également interrogé des personnes qui n'étaient pas membres de ces associations, certaines sympathisantes et d'autres en total retrait, afin de connaître leur avis sur l'existence de ces organisations, tout particulièrement pour celles résidant à Bordeaux. J'ai souhaité connaître le lien qu'elles entretenaient avec la mémoire de l'esclavage et leur sentiment vis-à-vis de la place des Noirs, des Antillais et des Africains en France. De même, j'ai souhaité connaître leur vision de la France et le jugement qu'elles portaient sur les politiques menées par l'État en matière de mémoire et d'intégration des populations noires. J'ai fait le choix d'interroger principalement des personnes noires d'origine antillaise pour la raison essentielle qu'elles sont françaises tout en étant considérées comme étrangères en raison de leur couleur de peau qui les racialise et les catégorise dans une communauté noire homogénéisante aux côtés des Africains noirs. Il m'a semblé intéressant de rendre compte de leur avis sur la « question noire » et sur une association comme le CRAN qui dit représenter tous les Noirs de France sans distinction aucune de cultures.

En plus de vouloir discuter la notion de « question noire », trois autres raisons expliquent la réalisation de cette thèse. J'ai souhaité montrer les acteurs, rendre compte de leurs revendications, de leurs actions, de leurs discours, de

leurs différences et préciser ce qui les rapproche. J'ai cherché à rendre compte de leur désir d'intégration, d'égalité et de citoyenneté. Il existe un attachement à la France et à ses valeurs chez les individus interrogés qui, lorsqu'elles ne sont pas respectées, conduisent certains à se rapprocher des rives sombres du radicalisme et de l'extrémisme par déception ou par sentiment de trahison de la part d'une France qui ne les reconnaît pas dans leurs spécificités et dans leur citoyenneté. Enfin, j'ai voulu montrer la difficulté des organisations à s'entendre dans une lutte commune et à être idéologiquement proches des populations qu'elles affirment défendre. Un hiatus existe entre l'affirmation de représentativité de ces organisations noires et la réalité décrite par les personnes représentées.

Cette thèse affiche une volonté de s'inscrire dans la brèche des *Black Studies* françaises ouverte par Pap Ndiaye, bien que ce projet de thèse soit antérieur à la publication de ce livre. Ce que nous pouvons retenir de ce travail est qu'il y a des Noirs en France parce qu'ils sont désignés comme noirs mais qu'une partie d'entre eux rejettent cette assignation. Les mouvements collectifs étudiés offrent une déclinaison plurielle dans la manière d'appréhender, dans les sciences sociales, ce que nous nommons les Noirs. Peu de travaux proprement sociologiques ont étudié la « question noire » de 2005. Cela ne signifie pas qu'aucun écrit n'est paru mais ceux existants sont plutôt l'œuvre d'historiens, de philosophes, de politistes, d'anthropologues, d'intellectuels en tous genres que de sociologues. Cela est également vrai parmi les doctorants que j'ai eu la chance de rencontrer lors de colloques, de journées d'études ou d'universités d'été. Ceux qui travaillent sur les Noirs ou sur la « question noire » ne sont pas sociologues mais historiens ou philosophes[1]. C'est aussi pour apporter l'avis d'un sociologue que cette thèse a vu le jour. Elle est une contribution aux différents travaux déjà parus sur cette question. Pour cela, elle interroge l'autonomie des individus à se choisir une appartenance identitaire au

[1] Cf. par exemple les travaux d'Elsa Geneste qui étudie la « question noire » sous un angle historique, en France avec la question des « gens libres de couleur » au XVIIIème siècle et celle du statut des colonisés d'Afrique noire et aux États-Unis avec la ségrégation raciale. Elsa Geneste, « La question noire » *in* Pierre-André Taguieff (dir.), *Dictionnaire critique et historique du racisme*, Paris, PUF, 2010, à paraître.

sein d'une société où la diversité est devenue une réalité politique mais où la peur du communautarisme à outrance et la tentation d'un universalisme à l'excès ne sont jamais très loin. Entre des organisations militantes qui manient à la fois ces concepts d'universalisme et de communautarisme et qui font vœu à la fois de visibilité identitaire et d'invisibilité sociale et raciale, se situent des individus qui désirent simplement avoir le droit de choisir leur identité parce qu'ils sont d'abord des êtres humains libres et égaux.

Plan

Le choix des questions noires de 2005 en France comme sujet de thèse a été aussi simple et évident, motivant et excitant, que la manière d'aborder ce travail s'est révélée douloureuse et difficile tant j'ai eu très tôt conscience de la mosaïque identitaire, sociale, mémorielle et culturelle qui se dressait face à moi. J'ai compris qu'il me faudrait faire des choix, peut-être discutables, au sein des acteurs étudiés, des disciplines et des références interpellées, des thématiques abordées. J'ai cependant essayé de mener et de rendre compte de cette étude de façon la plus représentative et la plus fidèle possible, tout en tenant compte de mes souhaits dans la manière de mener à bien cette recherche. J'ai construit un plan progressif dans lequel les chapitres, au fur et à mesure de la lecture, offrent une vision sans cesse plus élargie et détaillée des questions noires, des individus et des acteurs, des actions et des faits qui les composent.

Le premier chapitre dresse un portrait des évènements antérieurs aux questions noires de 2005 relatif à la mémoire de l'esclavage et de la colonisation. Il présente également les évènements de 2005 qui ont conduit les médias notamment, à faire état d'une « question noire » en France. Il dresse comme liminaire à la naissance de cette question, l'émergence d'une explosion mémorielle suivie d'une concurrence des mémoires pour laquelle la mémoire de l'esclavage a été mise en confrontation avec la mémoire de la Shoah. Ce chapitre interroge l'unicité de la « question noire » tout en ayant pris soin de

présenter auparavant les principales organisations militantes noires qui se sont mobilisées (CRAN, Collectif Dom, Comité Marche 98, Tribu Ka, Dieudonné) dans l'espace public par leurs revendications et leurs actions afin de dire la souffrance des Noirs antillais, africains ou descendants d'esclaves et de colonisés et leur désir de citoyenneté et d'égalité. Ce chapitre ne serait pas complet s'il ne présentait pas, à l'aide des entretiens des individus interrogés, ce que je nomme « le poids de la contrainte de la couleur », à savoir la somme de préjugés qui sont construits sur la couleur de la peau noire et les conséquences qu'ils ont sur les individus.

Le deuxième chapitre a directement trait aux revendications posées dans les arènes publiques par les différents acteurs noirs militants. Il regroupe l'ensemble des revendications au sein de trois thématiques nommées « piliers », en ce sens qu'ils soutiennent les discours et les actions construits. Le premier d'entre eux est la mémoire qui, dans ce chapitre, est essentiellement abordée sous les traits de l'esclavage. Ce choix s'explique par le fait que l'esclavage a été sensiblement plus au cœur de la polémique mémorielle que la colonisation, et ce notamment au travers de la loi Taubira dont l'abrogation a été demandée - au même titre que les autres lois mémorielles. De plus l'esclavage a été inscrit au rang de commémoration nationale les 10 mai de chaque année, fait essentiel pour son inscription dans la mémoire et l'histoire collective de la nation. Enfin, les organisations noires se réclament de sa mémoire et de son histoire à partir de leur propre définition identitaire. Par l'analyse des entretiens, ce chapitre rend compte de la manière dont les individus interrogés prennent possession de l'esclavage pour se construire individuellement. Le deuxième pilier est formé par les discriminations ethno-raciales et le sentiment de trahison qui en émerge chez ceux qui en sont les principales victimes. Il présente notamment l'évolution de la politique anti-discriminatoire française en expliquant une des solutions pour y faire face qui, par ailleurs, est encouragée par le CRAN : les statistiques ethniques. Enfin, dernier pilier de la revendication des Noirs de France, leur visibilité politique et médiatique dont ce chapitre rapporte les

enjeux politiques notamment et l'importance du lien que les organisations doivent tisser avec les médias pour pouvoir s'inscrire durablement dans l'espace public.

Le troisième chapitre se concentre sur l'expérience sociale des Noirs dans laquelle ils vivent à la fois l'épreuve du racisme et des discriminations et dans laquelle ils se déplacent de manière à être en capacité de répondre au mieux à ces épreuves. Ce chapitre met particulièrement l'accent sur la notion d'expérience sociale. Elle correspond, premièrement, à l'emprise du social sur les individus qui se caractérise dans cette thèse par le racisme et les discriminations et deuxièmement, par la construction autonome des actions des individus afin de répondre aux épreuves émises par le social[1]. Pour cela les acteurs noirs se déplacent dans l'espace social autour de quatre pôles (communautarisme, universalisme, invisibilité ou visibilité des particularités) qu'ils combinent afin de construire des logiques d'action qui sont des tentatives de réponse à leur expérience sociale. Ces réponses, au moyen de l'action sociale, sont comprises comme la réussite autonome à développer et à combiner ces logiques révélant alors les « capabilités » des acteurs à se construire en tant que groupes autonomes ayant la capacité à être ou à faire quelque chose.

Le quatrième chapitre dresse le positionnement temporel et structurel des organisations militantes. Par le positionnement temporel, ce chapitre entend montrer la stratégie de relecture des évènements historiques développée par les organisations. Elles relisent, à partir de leurs identités, ces faits historiques en fonction des problématiques du présent qui les préoccupent. Au moyen de cette stratégie, ce n'est plus le passé qui vient expliquer le présent mais c'est le présent, à partir des épreuves que rencontrent les différentes populations noires, qui rend possible une relecture du passé en fonction des groupes identitaires que chaque organisation estime représenter et défendre. Le positionnement structurel concerne les représentants des organisations noires.

[1] François Dubet, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

Ce chapitre émet l'hypothèse que les dirigeants du CRAN et du Collectif DOM notamment, sont issus d'une élite comparativement aux bases noires qui se sentent alors relativement éloignées, idéologiquement, de ces personnes et des luttes menées par ces organisations.

Le cinquième chapitre aborde les questions de reconnaissance et de justice à travers les principes d'égalité et de mérite. Commençant par une présentation de l'émergence du statut de victime et de son explosion dans les années 1990, il expose par la suite ce que les organisations noires souhaitent voir reconnu par l'État-nation, particulièrement au niveau de l'histoire, de la mémoire et de la souffrance. Le chapitre se poursuit par les principes de justice, d'égalité et de mérite qui doivent s'appliquer à tous les Noirs de France. Cette demande de justice, revendiquée tant par les membres actifs des organisations que par certains individus non-membres, rend compte des exigences identitaires que les individus souhaitent se voir reconnaître. Ils désirent être reconnus à la fois dans leurs particularités d'Antillais, de Noirs, d'Africains, de descendants d'esclaves et de colonisés, et à la fois dans leur citoyenneté de français au nom de l'égalité de tous en tant qu'individus libres et égaux en droits. Ce chapitre suppose enfin l'émergence d'une nouvelle façon de se dire victime tout en s'affirmant noir. En prenant l'exemple du CRAN, la victime de discriminations et de mépris n'est plus passive face à ses souffrances, elle est, bien au contraire, active en étant capable de se déresponsabiliser de ses propres maux, en adoptant un visage victimaire positif et valorisant.

Le sixième chapitre porte sur la population antillaise qui est souvent désignée comme noire mais dont les organisations qui s'en disent les représentantes officielles excluent toute appartenance à un groupe social noir. En tant que Français, les membres de cette population nourrissent le sentiment de ne pas être reconnus, selon eux, comme des Français à part entière en se considérant seulement comme des « Français de papier ». L'étude de cette population est justifiée par le fait qu'elle est française tout en étant sans cesse

renvoyée, en métropole, à sa seule particularité de couleur. Beaucoup d'Antillais de métropole rencontrés ne souhaitent plus être rattachés à cette identification raciale, racisante et sigmatisante qui leur donne le sentiment d'être confondus avec les Africains, ce dont certains rejettent l'idée. Le chapitre, au regard des entretiens, fait apparaître les différences culturelles et historiques qui, selon les interviewés, empêchent tout rapprochement entre les Africains d'origine sub-saharienne et les Antillais dans une lutte commune de Noirs. Enfin, il aborde la question du métissage à une époque où le métis est représenté comme le symbole de la diversité et du mélange des peuples.

Le septième et dernier chapitre, traite de la volonté des individus, qui ne sont pas membres d'une des organisations noires étudiées, que les catégories raciales ne soient plus utilisées pour les identifier. Les raisons essentielles sont que ces catégories les enferment dans des identités et que le seul fait de les catégoriser nuit à leur autonomie au niveau de leur construction personnelle. Ces individus rejettent toute victimisation qui serait due à des évènements du passé ou du présent et ils ne sont en rien complexés par leur couleur de peau. Ils ne désirent pas être assignés à une identité, même à celle dont ils se sentent proches. Ils ne désirent pas non plus être défendus par une organisation qui s'auto-déclare les représenter sous couvert de leur assignation, à un groupe identitaire défini. Ils désirent s'identifier d'eux-mêmes à un groupe et pouvoir s'en extraire d'eux-mêmes lorsqu'ils le souhaitent. Seuls leur importe la reconnaissance de leur citoyenneté française ainsi que leurs droits et leurs devoirs en tant que Français. Ici, la priorité est donnée à l'individu, à l'être humain et à son autonomie. Les individus sont autonomes et doivent se construire à partir des cultures avec lesquelles ils se sentent le plus en accord. Les sociétés doivent devenir post-raciales et la société française doit être diverse et pluriculturelle en donnant toute son importance à l'être humain qui bénéficierait cependant d'un cadre de définition identitaire afin de pallier toute dérive remettant en cause les valeurs républicaines.

1

LA NAISSANCE D'UNE MOBILISATION[1]

« Les Noirs à la recherche de la mémoire enfouie », « Dieudonné s'empêtre dans l'antisémitisme au nom des Noirs », « Les revendications des Noirs de France », « Noirs, il y a de l'espoir »[2]. Ces quelques titres témoignent d'un thème qui a agité les arènes publiques françaises dès le début de l'année 2005 : la poussée identitaire noire, présentée plus globalement sous l'expression de « question noire ». L'étude des entretiens réalisés auprès des personnes concernées, militantes ou non, a permis de rendre compte de la simplification médiatique dont cette question a été l'objet. Mon objectif, dans ce premier chapitre, est d'en présenter les antécédents puis d'en exposer les principaux acteurs et leurs revendications, dans le but de démontrer que cette question ne se réduit pas à un seul mouvement mais bien à un ensemble de mouvements culturels menés par des acteurs qui, bien qu'identifiés comme noirs, n'acceptent pas tous cette - seule – définition d'eux-mêmes.

De tout temps, la société occidentale blanche a structurellement catégorisé une somme d'individus comme nègres puis comme noirs, sans prêter attention aux distinctions de cultures pouvant différencier l'ensemble de ces individus. Or, les différentes revendications énoncées par les collectivités de

[1] Le titre fait ici référence aux mobilisations de 2005 sans omettre le fait que par le passé d'autres mobilisations noires ont lieu notamment dans les années 1920-1930 avec les mouvements nègres.
[2] Titres d'articles parus respectivement dans les quotidiens nationaux suivants : *Libération*, 21 février 2005, *Le Monde*, 22 février 2005, *Libération*, 22 février 2005, *Libération*, 28 février 2005.

mon terrain d'enquête imposent à qui veut les étudier, de prendre en considération les spécificités culturelles de chacun des groupes mobilisés afin de comprendre toute la tension entre ce à quoi ils sont identitairement réduits et ce à quoi ils aspirent.

Afin de « coller » le plus justement aux propos et aux actions des différents acteurs, il importe de déconstruire le plus finement possible cette « question noire ». Cela contraint à ne pas considérer les évènements de 2005 comme l'émergence d'un grand mouvement social noir dans lequel l'ensemble des Noirs de France se serait mobilisé par solidarité. Il s'agit plutôt d'observer l'éclatement de ce mouvement en une pluralité de mouvements culturels identitairement définis et divisés entre les Noirs, les Antillais, les Africains, les descendants d'esclaves et de colonisés. À ces différents types de groupements, se croisent cependant des éléments communs de revendications. La mémoire de l'esclavage, les discriminations, la visibilité, sont au cœur des mobilisations qui ont investi l'espace public, mais il nous faut avant tout connaître les raisons et les conditions qui ont motivé la constitution de ces groupes d'acteurs.

I.- Noire mémoire

1998-2005 : une mobilisation progressive sur la mémoire de l'esclavage

a) La loi Taubira du 10 mai 2001

C'est le 27 avril 1848 que cesse officiellement l'esclavage par l'adoption du décret d'abolition signé par le gouvernement provisoire républicain alors récemment installé. Rappelons que l'acte abolitionniste n'aurait pu voir le jour

sans l'engagement personnel de Victor Schoelcher, ardent militant de la cause abolitionniste, sous-secrétaire d'État à la Marine et membre d'une commission nommée le 4 mars 1848 par le ministre provisoire de la Marine et des Colonies, François Arago, afin de préparer l'acte d'émancipation dans toutes les colonies de la République[1]. Le 10 mai 2001, soit cent cinquante trois ans après ce « grand acte de réparation d'un crime de lèse-humanité »[2], était adoptée à l'unanimité au Sénat, la loi dite Taubira, qui sera promulguée le 21 mai de la même année[3]. Celle-ci, « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité » est l'aboutissement d'un travail de longue haleine commencé en février 1998, lorsque la première proposition de loi portant sur la mémoire de l'esclavage a été déposée par le Parti communiste. L'année 1998, qui fête le cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'esclavage, est marquée par plusieurs événements qui lancent une vague progressive de mobilisation de la mémoire, tant du côté de l'État que du côté des médias et des associations militantes.

« *Les choses sont montées en puissance à partir de 98, quand il y a eu le cent cinquantième anniversaire parce que jusque-là, il y avait des manifestations dans des syndicats, dans des entreprises, dans des associations antillaises, mais qui restaient beaucoup à l'intérieur du groupe, il y avait peu de manifestations où on parlait de l'esclavage au peuple français en général. Et même en 98, ce qui a été quand même frappant, c'est qu'on s'est aperçu que pour beaucoup de gens, l'esclavage c'était les États-Unis, ça ne concernait pas la France. C'est là qu'on a commencé à faire, lors de ce cent cinquantième anniversaire, des débats dans pas mal d'endroits et dont certains étaient d'ailleurs musclés parce que la plupart des Français disaient : "Nous, on n'est pas responsables, on ne se sent pas concernés par ça", et une grande partie des débats était de leur dire : "Mais si, vous êtes concernés ". Donc c'est vrai qu'ensuite, je crois que c'est monté encore d'un cran parce qu'il y a eu cette revendication contre*

[1] Cf. Frédéric Régent, *La France et ses esclaves, op. cit.*, p. 286 ; Victor Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, chap. 5, p. 140-184.
[2] Victor Schoelcher, *Ibid.*, p. 141.
[3] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369&categorieLien=cid# http://www.assemblee-nationale.fr/11/dossiers/esclavage.asp

l'esclavage comme crime contre l'humanité. Mais ce que l'on ne dit pas assez me semble-t-il, c'est que c'est une revendication qui est partie de la base, c'est parti des gens, des manifestations que les gens ont faites avec Serge Romana notamment pour ça, et qu'ensuite Christiane Taubira a remis en forme et a porté au Parlement. Il faut quand même bien voir que quand Christiane a déposé son projet de loi fin 98 et que la loi a été votée en 2001, ça a quand même été trois ans de bagarre. Alors ce qu'il se passe, c'est mon point de vue, c'est qu'après on a assisté à une forme de surenchère, parce qu'une fois qu'on a avancé d'un pas, moi il me semble que si vous voulez l'essentiel c'était ça, il y a quand même eu une prise de conscience je crois, d'une partie importante de l'opinion, notamment des responsables politiques » George-Pau[1] (61 ans, avocate).

Dans le même temps, 1998 est l'année de l'espoir, celle où il est possible de demander et de croire en une reconnaissance réelle de la France qui oublie depuis trop longtemps son passé esclavagiste. Cela fait cent cinquante ans que la République a aboli l'esclavage, mais cela fait également cent cinquante ans qu'une chape de plomb a été posée sur l'histoire officielle de l'esclavage au lendemain des différentes déclarations d'abolition en Martinique, en Guadeloupe, en Guyane et à la Réunion[2]. Parallèlement, le cent cinquantenaire apparaît comme une opportunité à saisir pour le gouvernement de gauche alors en place. Avec cet évènement, il a la possibilité de remédier à la faible place accordée à l'esclavage dans l'histoire de France et de consolider ainsi son électorat antillais grâce à des mesures en faveur de la mémoire de l'esclavage. Cependant, il ne profite pas de l'occasion ou tout du moins il en profite mal. Conforté dans une logique de l'oubli de quatre siècles d'esclavagisme pour mieux mettre en avant celle de l'acte abolitionniste républicain, le gouvernement Jospin lance pour cette année de commémorations le slogan « Tous nés en 1848 ! », préférant ainsi un message d'union et de rassemblement où priment les valeurs républicaines.

---

[1] George-Pau est également députée socialiste de la 21ème circonscription de Paris, vice-présidente du groupe socialiste chargée des questions de justice. Nous avons souhaité l'interroger du fait qu'elle est la seule femme noire d'origine antillaise à l'Assemblée Nationale.

[2] L'abolition de l'esclavage n'a pas été effective à la même date dans les différents DOM. Ainsi, la date d'abolition en Martinique a été prononcée le 22 mai 1848, en Guadeloupe, le 27 mai 1848, en Guyane, le 10 juin 1848 et à la Réunion, le 20 décembre de la même année.

L'effet provoqué au sein de la population antillaise est contraire à celui espéré initialement. En effet, le gouvernement se retrouve accusé de récupérer la mémoire de l'esclavage et de l'instrumentaliser dans le but de glorifier la République. Serge, (49 ans, enseignant-chercheur en génétique et président du Comité Marche 98), nous fait part de son impression par rapport à l'action gouvernementale de l'époque : « *Tout se passe comme si la République est anthropophage, c'est-à-dire qu'elle va manger les évènements historiques pour se glorifier, pour se grandir elle-même. Elle se sert de ça, mais elle ne rend pas service, elle va se servir de ça. C'est ça, c'est une République cannibale. Elle est cannibale par rapport à ce genre de chose. Oui, elle est cannibale pour pouvoir grandir, dans l'apparence des choses. Elle est aussi égoïste, cette République est égoïste, elle est très égoïste, je pense qu'il y a beaucoup de malhonnêteté intellectuelle.* » Françoise[1], qui revient à cette époque des États-Unis avec un doctorat et décroche dans le même temps un poste d'universitaire en Angleterre, souligne l'extrême vitalité des recherches pluridisciplinaires sur l'esclavage dans ces deux pays. À l'opposé, « *en France, ce que je perçois, c'est encore l'incroyable retard de la France dans ce domaine-là, l'approche tout à fait orthodoxe, conservatrice. Je n'en reviens pas ! Et c'est le gouvernement socialiste de Jospin qui applique une approche vraiment très, très aveugle, on sent que ce sont des gens qui n'ont pas réfléchi, qui se disent : "Il faut faire ça". Alors ils le font. C'est à ce moment-là que je vais faire partie du Comité Marche du 23 mai et je participerai à la marche du 23 mai puisque le gouvernement avait choisi de faire ça le 17 avril, de nouveau la date de l'abolition !* ».

L'opposition au slogan gouvernemental a fait écho chez un grand nombre de personnes. Celles-ci, blessées et frustrées, ont alors fait part de leur colère envers l'État. Pour beaucoup, le sentiment de poursuite du déni républicain de l'esclavage confirmerait celui des Antillais de ne pas être pris en considération par la République. Alors que le gouvernement a l'occasion de satisfaire grandement l'opinion antillaise, il poursuit au contraire une politique

[1] Françoise est politologue à l'université Goldsmiths College à Londres et présidente du Comité pour le mémoire de l'esclavage depuis le 13 février 2008. Fortement impliqué dans les problématiques de l'esclavage colonial, elle est également directrice de la Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise. Depuis avril 2009, elle est experte transversale dans le cadre des États généraux de l'Outre-mer.

indirecte de non-reconnaissance et pousse le 23 mai 1998[1], sous l'appel de ce qui va devenir la principale association des descendants des victimes de l'esclavage, 40 000 personnes dans les rues parisiennes, rassemblées pour rendre hommage aux ancêtres morts durant l'esclavage. Cet événement reste, pour beaucoup, un moment fort, « *historique*», au cours duquel des milliers d'individus se sont réunis pour défendre leur mémoire : « *C'est vrai, le 23 mai, il s'est passé quelque chose d'extraordinaire, mais vraiment d'extraordinaire ! C'est qu'on avait jamais vu autant d'Antillais, de Martiniquais, de Guadeloupéens, de Guyanais. Je crois qu'on était 40 000, tu te rends compte ! On n'a jamais vu ça, on n'a jamais vu ça ! Mais si je pense à ma démarche, je peux dire que ce jour là il s'est vraiment passé quelque chose, parce que comme beaucoup je crois, je me suis dit le jour où j'ai su qu'il y avait ça : "Ça va être comme d'habitude, il va y avoir trois manifestants et quarante flics." Cependant, moi, personnellement je pense qu'on doit pas attendre qu'on fasse, je crois qu'on peut pousser à ce qu'on fasse, donc je me suis dit : "Je vais y aller même si on est quatre, tant pis." Parce qu'à un moment il faut dire ce qu'on est et donc il faut de l'action. Donc j'y suis allé, je suis arrivé par les chemins de traverse, du genre le mec qui passait par là, pour ne pas avoir l'air ridicule avec quatre manifestants et là, un monde ! C'était vraiment un moment historique !* » (Jean-Élizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol). Pour Serge, un des organisateurs de la marche, cet événement « *est un moment clé parce que ce jour-là il y a eu 40 000 personnes dans la rue, c'est unique, c'est unique ! Ça a été une manifestation pour dire à nos parents que nous sommes fiers d'être des descendants d'esclaves. Ça a été, si vous voulez, le point de départ massif, très fort de tout ce qui a suivi. C'est une véritable évolution conceptuelle, un nouveau rapport avec cette histoire de l'esclavage, c'était pas une histoire des esclaves, non, c'est l'histoire de nos parents et ceci a entraîné la marche, ceci a entraîné l'unité très large du groupe.* »

Deux mois avant cette marche, des élus communistes, à l'occasion de cette année de commémorations, avaient présenté un projet de loi visant à établir une date qui célèbrerait annuellement l'abolition de l'esclavage en

[1] *Libération*, 23 mai 1998 et 25 mai 1998.

France métropolitaine. Le 31 mars 1998 était déposée la proposition de loi n° 792 « relative à la célébration de l'abolition de l'esclavage en France métropolitaine », dans le but « d'aider nos compatriotes et les jeunes générations à ne pas oublier. »[1] Il s'agissait d'être convainquant tout en frappant fort. Il allait donc être fait référence à un point particulièrement sensible symbolisant la France dans le monde : les droits de l'homme. Dès les premières lignes de l'exposé des motifs, il était rappelé qu'« en matière d'esclavage, la France ne peut être quitte avec la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 », puisqu'elle en avait exclu les hommes de couleur. L'existence d'une date de commémoration servirait non seulement la France qui « s'honorerait en instituant une journée célébrant l'abolition de l'esclavage », mais elle rendrait également hommage aux victimes et à leurs descendants.

Dans la continuité de cette initiative, le même groupe d'élus communistes poursuit son travail d'inscription officielle de l'esclavage dans les textes en proposant, le 7 juillet 1998, la loi n° 1050 « tendant à perpétuer le drame du souvenir de l'esclavage[2] ». Dans l'élan du « succès des manifestations célébrant le cent cinquième anniversaire du décret Schoelcher », cette proposition de loi vise ici une certaine forme de réparation par l'édification, dans un lieu lié à la tragédie, d'un mémorial perpétuant la mémoire de l'esclavage auquel serait rattaché « un musée évoquant l'esclavage en France, dans toutes ses dimensions. » Les auteurs soulignent la responsabilité de la France dans la traite négrière et l'esclavage ainsi que l'importance de l'adoption d'une loi qui participerait au devoir de mémoire. Ils évoquent le pont reliant le passé et le présent que constitue la mémoire de l'esclavage qui « interpelle encore fortement les hommes et les femmes d'aujourd'hui » et ils en appellent à la notion de crime contre l'humanité pour qualifier cette tragédie humaine.

[1] http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion0792.asp
[2] http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1050.asp

Trois députés réunionnais déposent, à la suite des propositions de loi précédentes, la loi n° 1302 tendant « à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité[1] ». Cette loi présentée le 22 décembre 1998, reprend dans son exposé les grandes lignes de la traite et de l'esclavage et affirme la nécessité de la « Nation [à] s'interroge[r] sur le jugement qu'elle doit porter sur cette page sombre de l'histoire. » Elle souligne avec la même force la dimension symbolique qu'il y a pour la France à proclamer la traite et l'esclavage comme des crimes contre l'humanité. Dans ce sens, l'unique article de la loi stipule : « La République française proclame que la traite et l'esclavage, perpétrés du XVIe au XIXe siècle contre les populations africaines, malgaches et indiennes déportées aux Amériques et à la Réunion (île Bourbon), constituent un crime contre l'humanité. »

Le même jour, une proposition de loi similaire est présentée par le groupe socialiste et apparentés, avec pour rapporteure lors de l'examen en commission, Christiane Taubira-Delannon[2]. Cette loi n° 1297, là aussi « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crimes contre l'humanité », va néanmoins plus loin que celle des trois députés réunionnais puisqu'elle ne s'arrête pas à la seule reconnaissance symbolique de ces faits. En effet, après avoir rappelé les évènements historiques, l'exposé insiste plus particulièrement sur le passé esclavagiste de la France et sur l'importance du geste de reconnaissance : « La France, qui fut esclavagiste avant d'être abolitionniste, patrie des droits de l'Homme ternie par les ombres et les "misères des Lumières", redonnera éclat et grandeur à son prestige aux yeux du monde en s'inclinant la première devant la mémoire des victimes de ce crime orphelin. » Cette loi va plus loin que les précédentes en ce sens où elle porte un intérêt tout particulier à l'inscription de la traite et de l'esclavage dans les manuels scolaires (article 2), et notifie la façon dont l'Union européenne se doit de reconnaître ce sombre passé (article 3).

[1] http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1302.asp
[2] http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1297.asp

À la suite des examens des propositions de loi et des amendements en février 1999, cette dernière loi est adoptée par l'Assemblée nationale en première lecture le 18 février 1999. Face aux souhaits de modification du Sénat lors de la première lecture, le 23 mars 2000[1], concernant une commémoration annuelle et portant sur la suppression de l'article 2 qui vise à ce que « les manuels scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accordent à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent », la proposition de loi repasse et elle est à nouveau adoptée par l'Assemblée nationale le 6 avril 2000. Cependant, l'article 2 et l'alinéa stipulant que « la date de commémoration annuelle de l'abolition de l'esclavage est fixée par le Gouvernement après consultation la plus large » sont maintenus. Quasiment un an après cette adoption, soit le 10 mai 2001, le Sénat adopte en deuxième lecture et sans modification, la proposition de loi de Christiane Taubira-Delannon, faisant de la France la première nation à reconnaître la traite et l'esclavage comme crimes contre l'humanité. Cette loi « *est importante, parce qu'elle a permis une certaine visibilité de l'histoire des DOM* » (Gaëlle, 28 ans, ingénieure), elle a été saluée avec soulagement par les Antillais et les représentants associatifs qui relèvent une avancée dans les débats et une prise de conscience de la part de l'État. Cependant, beaucoup restent amers face à la difficulté avec laquelle celle-ci a été adoptée : « *Il y a l'intérêt de la reconnaissance, mais que cette loi ait trouvé autant de réaménagements, des fois elle a failli être vidée de sa substance même pour être votée ! Je dis d'accord, elle existe, tant mieux, c'est signe d'une certaine maturité mais à quel prix !* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif à Bordeaux).

Au-delà du cadre symbolique de la loi Taubira qui « *a fait passer l'histoire particulière des périphéries ultra-marines de l'ombre à la lumière* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi), de fortes critiques se cristallisent autour de la question des réparations et de la possible instrumentalisation de la mémoire de l'esclavage par l'État. C'est ce que soulève Daniel, (41 ans, membre du bureau

[1] http://www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion2277.asp.

du Collectif Dom) : « *La loi Taubira nous a fait du bien parce qu'elle a permis de porter ça au niveau national, mais la loi Taubira a été vidée de son sens, toute la partie réparation a été vidée de son sens donc en fait, c'est une loi inachevée. C'est une loi qui a suscité pas mal d'attentes légitimes chez les gens et qui n'ont vu jusqu'à maintenant aucun vrai résultat.* » L'inexistence d'un mémorial et la faible place occupée par l'esclavage dans les manuels scolaires participent à ce manque de résultats, à quoi se rajoute l'absence de toute référence quant à de possibles réparations, faisant dire à beaucoup de personnes que cette loi « *est utile mais extrêmement incomplète. Je vais vous donner un exemple très simple : la loi Taubira dans son article premier qui reconnaît l'esclavage comme un crime contre l'humanité contre les populations africaines, amérindiennes, indiennes et malgaches. Il n'y a ni les populations guadeloupéennes, martiniquaises, guyanaises et réunionnaises, il y a un problème ! Et oui, il y a un problème, premier problème ! Deuxième problème, cette loi ne tient pas compte de la question de l'évaluation comme elle était prise au départ des stigmates de l'esclavage, des préjudices. Moi je ne parle pas des préjudices matériels, c'est pas mon problème, mais je vous parle des sociétés anomiques qui dysfonctionnent. Et puis troisièmement, plus grave, cette loi ne nous protège pas ! (…). Avec la loi Taubira, c'est le premier pays à reconnaître que c'est un crime contre l'humanité et la République se sert de ça politiquement pour montrer qu'elle est grande. La République ne comprend pas que ces questions doivent avant tout être laissées aux descendants d'esclaves parce que c'est eux qui doivent se réparer* » (Serge, 49 ans, enseignant-chercheur en génétique, président du Comité Marche 98).

b) La concurrence mémorielle

Avec la loi Taubira, c'est la question de la reconnaissance de l'intégration des populations descendants des esclaves dans l'histoire nationale qui est posée à travers l'argument selon lequel, cette loi ne les protègerait pas contre des attaques négationnistes, à la différence d'autres minorités, mieux armées au niveau législatif. Ainsi, c'est aussi la question de l'égalité devant la loi qui est alors mise en cause : les Juifs, par exemple, ont la loi Gayssot qui leur assure une protection et une possibilité de recours en justice contre tous propos

négationnistes. Le défaut de reconnaissance et d'égalité dont les descendants d'esclaves se disent victimes engendre une compétition victimaire à sens unique où l'importance d'apparaître pleinement victime est primordiale. Cette posture implique la nécessité d'attirer la compassion tout en évitant que d'autres groupes ne la subtilisent à nos dépens. Les différents acteurs mobilisés pensent avant tout en termes de défense identitaire. Face à la mise au défi par la société qui selon eux les nie dans leur mémoire, ils répondent en faisant valoir leur liberté et leurs droits mais aussi leurs différences.

Il est intéressant de constater que la mobilisation mémorielle de l'esclavage a connu une accélération à la suite de la deuxième Intifada déclenchée le 28 septembre 2000. Le conflit israélo-palestinien, par effet de contagion en France, a favorisé les « communautés » juive et musulmane à un enfermement mémoriel et identitaire. De 2000 à 2005, la France voit renaître un climat antisémite[1] laissant dire aux États-Unis et à Israël qu'elle n'est plus un pays sûr pour les Juifs. En réponse à cette dérive antisémite réelle ou supposée, les classes politique et intellectuelle réagissent fortement par des condamnations immédiates et des mesures instantanées. Devant une telle prise de position, des voix venues des communautés noire, antillaise et maghrébine commencent à se faire entendre pour dénoncer le traitement de faveur attribué aux Juifs de France, élargissant le débat à la « mémoire juive contre la souffrance coloniale, à la Shoah contre la traite des Noirs[2] ». Très vite la polémique se projette sur les souffrances collectives qui servent alors de point d'appui à des affirmations identitaires où transparaît une surenchère mémorielle et victimaire. Les Noirs, les Antillais, les Maghrébins, les colonisés revendiquent les mémoires collectives des crimes perpétrés à leur encontre par la France. Des organisations en font leur cheval de bataille afin de légitimer leurs particularités identitaires. Ainsi voyons-nous des groupes de pression se former avec le Comité Marche 98 en 1999, le Collectif Dom en décembre 2004, le

[1] Cf. Michel Wieviorka, *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2005.
[2] *Le Monde*, 23 juin 2004.

Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN) en novembre 2005, des collectifs se créer, comme celui des « Indigènes de la République » suite à son appel en janvier 2005[1] qui « combat les inégalités raciales qui cantonnent les Noirs, les Arabes, les Musulmans à un statut analogue à celui des Indigènes dans les anciennes colonies[2] ».

La mémoire de l'esclavage, et en suivant, la mémoire de la colonisation, s'installent plus fortement sur la scène publique au fur et à mesure qu'elles apparaissent comme des instruments de pression, de revendications identitaires, culturelles et sociales. La manifestation la plus représentative se situe dans ce que les médias ont nommé « le scandale Dieudonné »[3]. Le 16 février 2005, l'humoriste, profitant d'une conférence de presse qu'il donne à Alger, parle de « *pornographie mémorielle* » pour décrire le travail de mémoire et les commémorations faites autour de la Shoah. Alors que les soixante ans de la libération des camps nazis viennent d'être commémorés le 25 janvier, Dieudonné s'inscrit dans une compétition des victimes en déclarant que « *le lobby sioniste cultive l'unicité de la souffrance. Il n'y a qu'eux qui souffrent sur cette planète. La souffrance des Noirs, c'est de la merde. Ça n'existe pas.* »[4] Il hiérarchise les souffrances et fait l'amalgame entre l'esclavage, le colonialisme, la traite négrière, les discriminations qu'il alimente en relançant la thèse du complot juif. Il s'auto-proclame porte-parole des Noirs, des Arabes et plus largement des jeunes de banlieues, ceux-là même qui font entendre leur colère quelques mois plus tard, à l'automne 2005, suite à la mort de Bouna Traoré et Zyed Benna, tous victimes de la ségrégation spatiale et scolaire, du racisme, de l'absence de reconnaissance politique et relégués à la marge par un système contre lequel ils se révoltent. Ne disposant pas d'autre forme d'expression face au système politique, ils s'en prennent à tout ce qui cristallise leur frustration et les

[1] *Le Monde*, 17 mars 2005.
[2] http://www.indigenes-republique.fr/statique?id_article=189. (Dernière visite le 24 février 2009).
[3] *Le Monde*, 22 février 2005. Sur cette affaire, cf. également *Libération* du 21 février 2005.
[4] *Ibid.*

inégalités qu'ils subissent[1]. Ils sont ceux dont la mémoire et les souffrances passées et présentes ne sont ni reconnues, ni prises en considération par un État français qui n'a d'yeux, selon les dires de l'humoriste, que pour « *les autorités sionistes* » et « *le CRIF à qui il faut toujours lécher le cul* »[2].

Peu à peu, les contours d'une « question noire » englobant les problématiques esclavagiste, coloniale, antillaise et africaine, se mettent en place. En son centre, les thématiques de la visibilité et des discriminations rattrapent celle de la mémoire de l'esclavage et de la colonisation. La journée du 19 février 2005 intitulée « Les Noirs en France. Anatomie d'un groupe invisible », organisée par le CAPDIV[3] à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales reflète, l'effervescence autour de la thématique noire et invite à examiner de plus près la réalité d'une « question noire » en France. Cette journée de réflexion réunissant des étudiants, des militants associatifs, des universitaires, des personnalités politiques à majorité noire, a pour but de débattre de l'invisibilité des Noirs et des discriminations dont ils sont victimes en France[4]. Elle vise surtout à amorcer l'émergence d'une population noire française dans l'espace public. C'est parce que les personnes de couleur seraient vues avant tout comme noires par la société que ce groupe reprend ce terme d'identification par la couleur pour définir cette population, englobant ainsi l'ensemble des individus ayant une peau définie comme noire, sans distinction de culture, d'histoire et de mémoire. L'antisémitisme, le communautarisme, le racisme, les enjeux de mémoire, l'esclavage, le colonialisme et l'intégration : le mois de février est médiatiquement balayé par ces thèmes qui interrogent la France sur la relation qu'elle entretient avec les minorités issues de ses anciennes colonies[5].

---

[1] Hugues Lagrange, Marco Oberti (dir.), *Émeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, Didier Lapeyronnie, « Révolte primitive dans les banlieues françaises. Essai sur les émeutes de l'automne 2005 », *Déviance et Société*, vol. 30, n° 4, 2006, p. 431-448.
[2] *Le Monde,* 22 février 2005.
[3] Cercle d'action pour la diversité en France.
[4] *Libération*, 21 février 2005.
[5] En témoigne *Libération* du 22 février, qui consacre plusieurs pages aux revendications des Noirs de France.

L'adoption le 23 février de la même année, de la loi n° 158 portant « reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés » vient enrichir les débats. Cette loi provoque une levée de boucliers dans les rangs de l'opposition, dans ceux des historiens, des intellectuels et de la population antillaise. La principale polémique vient de l'article 4 qui relève que « les programmes de recherche universitaire accordent à l'histoire de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, la place qu'elle mérite. Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit. » La riposte des historiens est instantanée. En effet, jusqu'à l'abrogation de la loi le 26 janvier 2006, plusieurs pétitions voient le jour qui condamnent cette loi et demandent sa suppression selon le motif qu'elle leur impose un cadre de travail. À travers cette loi, c'est la liberté des historiens qui semble remise en cause par une histoire officielle[1]. Les historiens pétitionnaires sont allés très loin en interrogeant notamment la légitimité des lois dites mémorielles, qui viennent entraver, selon eux, leur liberté de recherche[2]. Ils apparaissent alors, aux yeux de certains non militants, à l'image de Régine, (48 ans, fonctionnaire au ministère de l'éducation nationale), comme des « *corporatistes* ».

Alors que la Nouvelle Orléans est balayée par l'ouragan Katrina le 15 août 2005, révélant au grand jour la condition des *African-American* les plus précaires, trois incendies se déclarent dans Paris, entre les mois d'avril et août, au cours desquels cinquante deux personnes, toutes originaires d'Afrique de l'Ouest, trouvent la mort. Ces évènements, fortement médiatisés en France et à

[1] *Le Monde*, 25 mars 2005, *Libération*, 13 décembre 2005, *Le Monde*, 16 et 17 décembre 2005, *Libération*, 21 décembre 2005.

[2] Loi du 13 juillet 1990 dite « loi Gayssot » qui « tend à réprimer tout propos raciste, antisémite ou xénophobe », loi du 29 janvier 2001 qui affirme que « la France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 », loi du 21 mai 2001 dite « loi Taubira »qui reconnaît la traite et l'esclavage comme crimes contre l'humanité et la loi du 23 février 2005, (abrogée en janvier 2006), qui indiquait que « les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit ».

l'étranger, dévoilent « ces citoyens oubliés de la République »[1]. La frustration, l'exaspération et la colère montent au sein des populations « noires ». La revendication des droits fait son chemin, car elles ont le sentiment de ne pas être prises en considération par l'État. Cela débouche, le 26 novembre 2005, au lendemain des émeutes de banlieues, par la création du CRAN qui se donne pour but de fédérer les associations noires - antillaises et africaines - de France. Cette création est également un élément de réponse proposé aux Noirs de France dont les jeunes habitant les banlieues ont été, avec les jeunes d'origine arabo-musulmane, fortement stigmatisés pour leur participation aux émeutes[2] des mois d'octobre et de novembre, interprétées comme la révolte des minorités visibles. Les populations immigrées et, particulièrement les Africains subsahariens, ont été mis en cause dans l'éducation donnée à leurs enfants. Des intellectuels français en ont profité pour rendre ces populations responsables des émeutes, dont les pratiques culturelles ne seraient pas conformes à celles de la France[3]. En témoignent les propos d'Alain Finkielkraut qui voit dans ces évènements, non pas un problème social où ces jeunes des banlieues agissent en se soulevant contre un système et une société qui les rejettent, les discriminent et les racialisent, mais plutôt un problème ethnico-religieux dans lequel des jeunes noirs et arabes, à l'identité musulmane, dévoilent leur sentiment anti-France et anti-Blancs et leur position raciste envers l'Occident[4].

La création du CRAN attise les foudres des anti-communautaristes qui voient dans les actions de ce nouveau collectif, une instrumentalisation légitimant la création d'une communauté noire sur le territoire de la

---

[1] *Courrier International*, du 6 au 12 octobre 2005, p. 11.

[2] Cf. sur le sujet des émeutes de 2005 : Hugues Lagrange, Marco Oberti (dir.), *Émeutes urbaines et protestation*, *op. cit.*, Michel Kokoreff, *Sociologie des émeutes*, Paris, Payot & Rivages, 2008.

[3] Il n'y a qu'à lire les propos d'Hélène Carrère d'Encausse, secrétaire perpétuelle de l'Académie française, sur une chaîne de télévision russe : « *Ces gens, ils viennent directement de leurs villages africains. Or la ville de Paris et les autres villes d'Europe, ce ne sont pas des villages africains. Par exemple, tout le monde s'étonne : pourquoi les enfants africains sont dans la rue et pas à l'école ? Pourquoi leurs parents ne peuvent pas acheter un appartement ? C'est clair, pourquoi : beaucoup de ces Africains, je vous le dis, sont polygames. Dans un appartement, il y a trois ou quatre femmes et 25 enfants. Ils sont tellement bondés que ce ne sont plus des appartements, mais Dieu sait quoi ! On comprend pourquoi ces enfants courent dans les rues.* » *Libération*, 15 novembre 2005.

[4] *Le Monde*, 24 novembre 2005. Pour lire les explications qu'Alain Finkielkraut tente de donner à ses propos : cf. *Le Monde*, 27-28 novembre 2005.

République et symbolisant ainsi une vision racialisée de la société[1]. L'apparition de ce groupe de pression réveille publiquement les vieux démons qui font s'opposer Antillais et Africains quant aux interrogations sur « qu'est ce qu'être noir et français ? », « qu'est ce qu'être citoyens de la République et descendants d'esclaves ou de colonisés ? ». Avec la défense de la mémoire de l'esclavage prônée aussi bien du côté des organisations antillaises du Comité Marche 98 et du Collectif Dom que du côté de l'organisation noire du CRAN, c'est à une communautarisation de la douleur et à une compétition entre les populations noires françaises qu'il nous est donné d'assister. Cette opposition interne souligne les dissensions culturelles qui divisent les représentants des Noirs de ceux des Antillais. En pleine recherche de reconnaissance culturelle, un rapprochement avec le CRAN devient difficile, voire impossible pour les groupes antillais, qui, s'ils souhaitent représenter les voix antillaises, ne peuvent se permettre de se laisser étouffer dans une fédération d'associations noires. À partir de là émergent des accusations d'instrumentalisation et de récupération mémorielle prononcées par le Collectif Dom contre le CRAN. Charles (48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom) parle « *d'une instrumentalisation faite par les associations en particulier le CRAN, une association afro-centriste. Ce sont des opportunistes, ce sont des opportunistes purs et simples ! Parce que le CRAN, qu'est ce que le CRAN veut faire ? Le CRAN veut en s'appropriant la question de la mémoire de l'esclavage, lui donner la tournure qu'il veut, pour ensuite dénoncer la loi Taubira, pour dire que la loi Taubira n'a pas de sens, vous voyez ?* »

Les critiques émises à l'encontre de la récupération mémorielle effectuée par telle ou telle organisation ne vont cependant pas uniquement d'une association vers une autre, des Africains vers les Antillais et des Antillais vers les Africains. En effet, lors des interviews menées auprès de personnes non militantes, certaines d'entre elles se sont montrées très critiques envers cet ensemble associatif qu'elles accusent ouvertement de récupérer la mémoire de

[1] *Libération*, 2 octobre 2007. Cf. l'article à la page 20 particulièrement virulent contre le CRAN, et ce, deux ans après sa création.

l'esclavage à des fins d'intérêts personnels. En effet, les interviewés relèvent que ces groupes préfèrent s'affronter pour des intérêts particuliers au détriment d'une union générale qui serait bien plus constructive. Pour Michèle, 50 ans, responsable d'une petite association de femmes antillaises « Flore la négrière » installée à Bordeaux, l'existence du CRAN et du Collectif Dom ne représente « *qu'un intérêt propre et particulier. Pour moi ce sont des partis politiques, je me trompe peut-être mais pour moi, ces associations là, ce ne sont pas des associations qui ont d'intérêt mémoriel pur, ce sont des partis politiques déguisés. C'est pour ça que je dis que la mémoire de l'esclavage à l'heure actuelle, c'est juste un tiraillement politique sans fond, qui ne donne aucune démarche réelle. Le travail réel de cette mémoire n'est pas fait, il est juste survolé mais il n'est pas entamé réellement parce qu'en définitif il n'y a que des être humains qui s'en accaparent pour en faire leur chou gras et leur intérêt propre.* » Victor, (60 ans, formateur), pour sa part, juge plus sévèrement encore ces associations qui monopolisent les évènements : « *Ce qui aurait dû être intéressant, c'est que des citoyens eux-mêmes s'accaparent l'issue de ce mouvement, cette logique-là, et c'est ça qui n'a pas été fait, c'est ça qui n'a pas été fait ! On a laissé faire ceux qui aboyaient, ceux qui jappaient, ceux qui gueulaient !* » À travers les mots de Michèle et de Victor, c'est la dénonciation de la récupération de la mémoire de l'esclavage par les associations qui sont évoquées, lesquelles sont accusées d'être concentrées sur leur seule pénétration du champ politique. C'est l'apparition d'un fossé aussi profond que large qui se révèle, entre, d'un côté, des groupes sociaux auto-proclamés représentatifs, et de l'autre, une population cible qui, pour partie, ne se reconnaît pas dans les combats ou dans les manières de lutter. « *L'instrumentalisation, surtout quand elle n'est pas annoncée, l'instrumentalisation est pour moi un problème. Faire des réunions pour faire avancer la question de la mémoire de l'esclavage, c'est une bonne chose mais ça ne doit pas être un objectif politique ! Ni social, ni politique au sens large.* » (Wilfried, 34 ans, collaborateur du cabinet du maire de Libourne).

La fin de l'année 2005 se termine comme elle a commencé, à savoir dans un brouhaha de prises de position de la part de l'État, des historiens et des

associations. Nicolas Sarkozy, alors Ministre de l'Intérieur, adversaire de la repentance, qui a été contraint d'annuler un voyage aux Antilles début décembre face au refus d'Aimé Césaire de le recevoir, décide de mettre en place une mission sur la loi, l'Histoire et le devoir de mémoire sous le patronage d'Arno Klarsfeld[1]. Une mission *bis* de récupération, puisque quelques jours auparavant, Jacques Chirac confiait une mission similaire à Jean-Louis Debré[2]. De leur côté, les historiens continuent de protester contre l'ensemble des lois mémorielles en demandant leur abrogation. En cette fin d'année 2005, la société française est confrontée à ses différentes mémoires collectives parmi lesquelles l'esclavage et la colonisation reviennent de manière insistante dans les revendications. La problématique noire et ses composantes mémorielles investissent pleinement la place publique lors d'un discours de Jacques Chirac, le 30 janvier 2006 où il annonce que, dans la continuité de l'abrogation de la loi du 23 février 2005, il annonce que le 10 mai est retenue comme journée commémorative de l'abolition de l'esclavage[3], date qui correspond au jour de l'adoption définitive par le Sénat de la loi Taubira en 2001. C'est suite au rapport remis en 2005 au Premier ministre Jean-Pierre Raffarin, par le Comité pour la mémoire de l'esclavage (CPME)[4], créé conformément à l'article 3 bis de la loi Taubira, que le 10 mai a été fixé comme date du souvenir. Invitant la France à assumer son passé, Jacques Chirac signe ici un discours remarqué et applaudi de la même envergure que celui qu'il avait prononcé en juillet 1995. À l'image de Mario, (38 ans, ingénieur), qui aurait « *tendance à dire enfin !* », les bases noire et antillaise se montrent relativement enthousiastes et osent montrer un peu d'optimisme quant à leur prise en considération par l'État : « *Le problème, c'est qu'on n'arrive pas à reconnaître la petite chose qui fait que ça deviendra grand. La date du 10 mai, moi je trouve ça formidable ! C'est déjà un petit pas cette date, le fait que l'État reconnaisse, maintenant si les gens en prennent conscience tant mieux ou tant pis, mais c'est fait ! Maintenant si ça sert à quelque chose ? Je dirais oui !* » (Marcus, 47 ans, danseur).

---

[1] *Le Monde*, 25 décembre 2005.
[2] *Le Monde*, 9 décembre 2005.
[3] *Le Monde*, 31 janvier 2006, *Libération*, 31 janvier 2006.
[4] http://www.comite-memoire-esclavage.fr/spip.php?rubrique8. (Dernière visite le 25 février 2009).

La pluralité des acteurs

Au commencement de notre enquête, Françoise, (55 ans, universitaire), nous mettait en garde mi-amusée, mi-prévenante, contre les différents acteurs associatifs que nous serions amenés à rencontrer : « *Vous allez avoir affaire à des énervés. Il y a un vrai enjeu pour beaucoup de ces gens. Un énorme enjeu de tenir le terrain.* » Un terrain d'autant plus important que chaque responsable ou cadre associatif, se doit, s'il souhaite conserver sa position acquise sur le terrain, d'intéresser les médias qui sont un intermédiaire incontournable pour la visibilité publique de ces organisations. Les médias sont utilisés comme un outil qui publicise et diffuse la parole des associations dont l'objectif est d'attirer un maximum de sympathisants et de membres.

L'émergence de la problématique noire sur la scène publique française s'inscrit dans la continuité de l'irruption des identités particulières, amorcée en France dans les années 1960. Les mouvements qu'instituent les associations militantes sont avant tout une critique à valeur générale : il s'agit de détruire l'identification uniforme de la culture française; une identification qui enferme les autres dans un statut d'infériorité et de dépendance. La France n'est plus seulement blanche et les mouvements noirs se sont construits autour de cette réalité afin de la forcer à affronter sa question ethnique et sa diversité. Face à une absence de relais politiques et institutionnels, une intelligentsia noire a émergé en interrogeant l'identité et l'histoire nationale, la mémoire et la culture qui créent de nouvelles identifications révélant, si besoin est, la diversité de la France et rappelant ainsi que l'universel français ne s'incarne plus dans la seule figure de l'homme blanc. Ainsi voit-on des groupes de Noirs, d'Antillais, d'Africains, de descendants d'esclaves et de colonisés se former et se différencier à l'intérieur d'une vaste et hétérogène population noire. La pluralité des mouvements émergents témoigne de la difficulté des différents acteurs à agir à partir d'un discours consensuel, cela pour trois raisons distinctes : d'abord parce que le contenu même des revendications diffère d'un groupe à

l'autre : les normes que les acteurs veulent voir changer et les valeurs dont ils sont porteurs sont différentes au sein de chaque groupe. Ensuite, en tant que groupes organisés, les leaders se sont fixés des buts précis et des moyens pour les atteindre. Les stratégies de communication et d'action sont pensées différemment selon les ressources matérielles et symboliques dont chaque groupe dispose. Enfin, la difficulté de créer une direction commune est causée par la définition même de la population visée, qui se différencie selon les attaches identitaires des leaders et les intérêts poursuivis par chacune des organisations militantes.

La pluralité des acteurs révèle en second plan l'intense activité existant au cœur de cet ensemble organisationnel dans lequel tout le monde veut avoir sa place et si possible, la place la plus importante. Des associations, des regroupements et des rivalités se forment. Alors que la population noire se construit, les Antillais militants, défenseurs jaloux de la mémoire de l'esclavage, essaient de s'extirper d'une « question noire » qui les étouffe et affaiblit la portée de leurs demandes. Dans la France *intra muros*, le CRAN, le Collectif Dom, le Comité Marche 98, Dieudonné et la Tribu Ka, pour ne citer qu'eux, ont pris part à leur manière aux débats autour de cette question. Autant de parcours différents, de voies empruntées où les acteurs ont la particularité d'être perçus comme noirs mais dont certains refusent de faire de leur couleur de peau un élément constitutif majeur de leur identité. Entre rejet ou revendication de la couleur, fierté ou révolte, le panel d'acteurs qu'il nous a été donné d'observer interroge en parallèle la capacité et/ou la volonté – et donc les raisons d'agir ou de ne pas agir – de surmonter l'identité noire, de dépasser sans forcément la renier cette identité stigmatisante.

La diversité d'acteurs offre un riche éventail de positionnements qui éclairent sur les courants et sur les influences qui ont émergé dans les arènes publiques françaises. Noirs, Antillais, Africains, descendants d'esclaves et de colonisés, tous ont à cœur de faire valoir leurs droits parmi lesquels celui d'être

considéré comme l'égal d'autrui tout en lui étant différent[1]. Chaque groupe va faire entendre ses différences et ses particularités pour porter de la meilleure façon qui soit les revendications de la population dont il s'estime être le représentant. La concurrence va être forte sur un terrain où il est important de se positionner de façon à capter l'attention du plus grand nombre. Pour présenter de manière la plus claire possible l'ensemble de ces acteurs, j'ai fait le choix de les rassembler sur une échelle de mesure virtuelle dont l'extrémité gauche correspondrait à une position universaliste conforme aux principes républicains. L'extrémité la plus à droite regrouperait quant à elle les acteurs qui rejettent avec force cet universalisme, définissant la France comme une et indivisible dans laquelle tous les citoyens sont égaux en droits. Cet itinéraire sinueux, où chacun choisit sa propre direction, souligne la volonté d'une autonomie individuelle et collective. À l'évocation des Noirs de France, Antillais et Africains réunis, Gabin, (29 ans, étudiant en médecine), pense que « *c'est un groupe humain qui cherche sa route et qui va la chercher chez lui-même* ».

a) Les radicaux : La Tribu Ka et Dieudonné

La Tribu Ka

Je m'intéresse dans un premier temps aux groupes d'acteurs situés le plus à droite de l'échelle, à commencer par le plus extrémiste d'entre eux : la Tribu Ka. Ce groupuscule composé uniquement de membres se revendiquant Africains-Noirs a investi la scène publique en décembre 2004 avec à sa tête un jeune strasbourgeois né de parents originaires du Bénin. Cette organisation radicale est à l'image de l'idéologie pro-black, anti-blanche et anti-juive, de certains jeunes militants noirs des années 1960 aux États-Unis. Membre du *Nation of Islam* de Paris au tout début des années 2000, Kémi Séba, de son vrai nom Stellio Capo Chichi[2], en quête d'une revalorisation de la race noire passant

[1] Alain Renaut, *Égalité et discriminations. Un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, 2007.
[2] Kémi Séba signifie « l'étoile noire » ou « l'enseignant noir ».

par une séparation entre les Noirs et les Blancs, a construit son discours sur la haine du Blanc et du Juif et a poussé jusqu'à l'extrême les thèses de Cheick Anta Diop sur l'antériorité des civilisations noires. Naviguant entre panafricanisme, afrocentrisme et kémitisme[1], il est le leader, au cours de l'année 2005, d'un groupuscule composé d'une cinquantaine de personnes qui militent pour que les Noirs retrouvent la place hégémonique qu'ils occupaient avant d'être « écrasés par l'envahisseur Blanc ». Ce groupuscule se présente comme le défenseur du « peuple noir », dénonce le métissage et demande un dédommagement financier à l'Occident pour l'esclavage.

Il attribue aux populations noires la fondation de la civilisation égyptienne et prône la séparation raciale, n'hésitant pas à revendiquer ses liens avec des organisations d'extrême-droite suprémacistes blanches qui partagent le même projet racial. Pendant sa période d'activité, la Tribu Ka organise des réunions interdites aux Blancs (les leucodermes), aux Juifs et aux Arabes, elle provoque la Ligue de défense juive dans le quartier juif de la rue des Rosiers à Paris[2] et se livre à diverses actions à visée médiatique. Le 28 juillet 2006, Jacques Chirac, par décret pris en conseil des ministres, décide de dissoudre cette organisation dont le site Internet est fermé le 25 septembre de la même année[3]. L'activité de Kémi Séba n'est cependant pas réduite à néant puisque suite à la dissolution de la Tribu Ka, il crée l'organisation Génération Kémi Séba le 29 novembre 2006[4]. Il est actuellement le président du Mouvement des Damnés de l'Impérialisme[5], une association qui revendique 400 adhérents et dont le mot d'ordre appelle à lutter contre le sionisme, une précaution sémantique qui, aux yeux de certains observateurs, ne sert qu'à cacher l'antisémitisme de ce groupe.

---

[1] De l'ancien égyptien « kemet », ce courant de pensée fait le lien entre la culture africaine et la civilisation égyptienne antique qui, pour les « kémites », aurait été une civilisation de Noirs et non de Blancs comme le laissent entendre l'Occident. Les « kémites » se différencient des « leucodermes » qui, dans leur vocabulaire, correspondent aux Blancs occidentaux.

[2] *Libération*, 30 mai 2006 et *Le Monde*, 31 mai 2006.

[3] *Libération*, 26 septembre 2006. Pour une interview de Kémi Séba en réaction à la dissolution de la Tribu Ka : http://fr.novopress.info/5598/kemi-seba-«-je-lance-un-appel-a-tous-les-damnes-du-sionisme-»/.

[4] Pour consulter le site Internet de cette nouvelle organisation : www.seba-wsr.com/ .

[5] http://www.mdi2008.com/ .

Dieudonné M'bala M'bala

Dans la même veine radicale se situe Dieudonné M'bala M'bala. De père camerounais et de mère bretonne, Dieudonné connaît le succès en tant qu'humoriste lorsqu'au début des années 1990, il s'associe avec Élie Sémoun pour former le duo très populaire en France : Élie et Dieudonné. Sa popularité se poursuit lorsqu'il entame une carrière de *one man show* à partir de 1997. À côté de ses spectacles humoristiques dans lesquels on lui reconnaît une qualité de comique du social, il s'engage personnellement dans la lutte contre le racisme et l'exclusion dont sont victimes les Noirs et les colonisés en France. Son engagement est si important qu'il acquiert une reconnaissance dans les cités dont la jeunesse, particulièrement, voit en lui un porte-parole. Il se rallie à SOS racisme et au Collectif Égalité, créé à la fin 1997 sous l'impulsion de Calixte Beyala, dont il devient le porte-parole. Militant pour une meilleure représentativité des Noirs dans toutes les sphères de la société française, il s'engage alors dès 1997 en politique et présente une liste « anti-communautariste et anti-sioniste » aux élections européennes de 2009 pour laquelle il obtient 1,30% des suffrages en Île-de-France.

Cependant, si son entrée en politique s'est faite en se portant candidat à Dreux, en juin 1997, contre la candidate du Front National, Marie-France Stirbois, sa ligne partisane s'est au fil des années radicalisée, à tel point que ses compagnons de campagne actuels ne sont autres que ceux contre qui il luttait lors de ses premiers scrutins électoraux. À la suite de 1997, il se présente aux élections régionales de 1998 avec le parti qu'il a lui-même créé : les Utopistes. Le 30 novembre 2000, il se porte candidat à l'élection présidentielle de 2002, à la tête des Utopistes Motivé-e-s. Le 7 février 2001, de nouveau à Dreux, Dieudonné est candidat au scrutin municipal et il se présente en juin 2004 aux élections européennes en Île-de-France sur la liste Euro-Palestine dont il est le porte-parole. Cette liste vient confirmer le tournant extrémiste qu'il a amorcée lors de l'année 2000. Ses dérapages antisémites et antisionistes sont de plus en

plus fréquents, il affirme haut et fort son engagement pour la Palestine par solidarité entre colonisés, son anti-américanisme et son aversion pour les Juifs[1]. Le 22 décembre 2005, à la fin d'un de ses spectacles, il annonce son intention de se présenter à l'élection présidentielle de 2007[2]. Dorénavant, son entourage se compose de personnalités plus ou moins controversées, membres de l'extrême-droite ou ouvertement négationnistes à l'image de Bruno Gollnish et Alain Soral. Le 11 octobre 2006, faute d'avoir pu réunir les 500 signatures nécessaires pour la présidentielle de 2007, il annonce le retrait de sa candidature. Un mois plus tard, il se rend à la fête des Bleu-Blanc-Rouge (plus connus sous l'acronyme BBR) pour y rencontrer Jean-Marie Le Pen et Bruno Gollnish, cela dans un but, selon ses dires, « *de dédiabolisation et de sensibilité à la mains tendue par Jean-Marie Le Pen aux Français d'origine étrangère et plus particulièrement aux Français d'origine africaine.* »[3]

Ce n'est réellement qu'au début des années 2000 que les positions politiques de Dieudonné prennent une place de plus en plus importante dans ses spectacles humoristiques. Il y critique la position israélienne, l'impérialisme américain et le néocolonialisme français. Ses prises de position sur les Juifs et la Shoah l'amènent également à de nombreuses poursuites judiciaires dont la dernière en date est sa comparution au palais de justice de Paris le 23 septembre 2009. Lorsqu'en 2000, il souhaite écrire un film sur le Code noir, la demande d'une « aide à l'écriture » qu'il dépose au CNC[4] lui est refusée sous prétexte que le code noir n'est pas un bon sujet de film. Sa réaction n'en est que plus amère : il accuse « *les sionistes du CNC* » de vouloir taire le sujet de la traite négrière[5] et installe la thématique de la concurrence des victimes au sein de l'espace public.

---

[1] Cette dernière observation amène par ailleurs son ancien partenaire, Élie Semoun, à l'accuser d'être devenu une « *sorte de Le Pen de gauche* ». Cf. *Le Monde*, 22 février 2002.

[2] Selon lui la France traverse « *une crise démocratique, caractérisée par une privation croissante de liberté d'expression, une crise identitaire, avec la montée des communautarismes sur fond d'ultralibéralisme made in USA, une crise sociale avec la ghettoïsation des banlieues, l'exclusion croissante des minorités visibles et la paupérisation des classes populaires.* »

[3] *Libération*, 14 novembre 2006. Cf. également *Le Monde*, 14 novembre 2006, *Libération*, 20 novembre 2006.

[4] Centre National de la Cinématographie.

[5] En 2005, lors d'une conférence de presse donnée à Alger, il revient sur cet épisode : « *Quand je travaille pour faire un film sur la traite négrière et que les autorités sionistes – parce qu'aujourd'hui ce sont les autorités sionistes – qui me répondent : ce n'est pas un sujet de film. Avec l'argent public on fait 150 films sur la Shoah, moi je*

Entre ses prises de position pour la défense des Noirs[1] et des colonisés et ses envolées antisémites[2], Dieudonné accumule les plaintes à son encontre pour injures raciales et pour diffamation raciale et religieuse. Il s'enfonce toujours plus dans sa hantise du « complot juif et sioniste »[3], dans la victimisation et dans une concurrence des victimes nauséabonde[4]. En témoigne son intervention sur le plateau d'une émission télévisée au cours de laquelle il interprète dans un sketch, un activiste juif, portant un chapeau de juif orthodoxe et des papillotes, une cagoule et un treillis militaire. Comme appel aux jeunes des cités, il lance : « *Convertissez-vous comme moi. Rejoignez l'axe du bien américano-sioniste, qui vous offrira beaucoup de débouchés.* » Il conclue en criant « *Isra-Heil* » tout en parodiant en même temps le salut nazi du bras tendu.

Le 16 février 2005, lors d'une conférence de presse donnée à Alger, Dieudonné fustige les commémorations de la Shoah, importantes en ce début d'année puisqu'elles célèbrent le cinquantenaire de la libération des camps nazis. Il qualifie de « pornographie mémorielle » la célébration de cet anniversaire et crée ainsi un nouveau scandale que les médias nommeront le nouveau « scandale Dieudonné »[5]. Il s'empêtre dans l'antisémitisme au nom

---

demande à faire un film sur la traite des Noirs, et on me dit que ce n'est pas un sujet. C'est une guerre qui est déclarée (…) au monde noir (…) 400 ans d'esclavage, et je ne vous parle même pas de la décolonisation… » Cf. *Le Monde*, 22 février 2005.

[1] *France Soir*, 21 mars 2000.

[2] *Lyon Capitale*, 29 janvier 2002. Il y déclare notamment : « *Pour moi, les Juifs, c'est une secte, une escroquerie.* »

[3] Notamment dans le rôle supposé qu'auraient joué les Juifs dans l'esclavage.

[4] Interrogé sur l'amélioration de la visibilité des Noirs en France, Dieudonné se plaint en ces termes : « *Il existe toujours un lobby très puissant qui a le monopole de la souffrance humaine et qui ne nous reconnaît absolument aucune existence ! Je le vois particulièrement dans les médias. Lorsque j'ai commencé ma carrière avec Elie, qui est d'obédience juive, j'ai pu constater que cette communauté est particulièrement frileuse par rapport à la souffrance. Il y a une unicité de la souffrance juive qui fait qu'on n'a pas le droit, nous, de revendiquer quoi que ce soit. Les descendants juifs continuent à être indemnisés par rapport à ce qui s'est passé durant la Shoah. Nous, les Noirs, n'avons jamais rien eu à cause de certains Juifs qui refusent que notre souffrance soit mise au même niveau que la leur ! Je ne me permettrais pas de faire une échelle de valeur, car je pense que la souffrance humaine est la même dans toutes les tragédies, que c'est le lot de l'humanité. Mais je pense que le lobby juif déteste les Noirs, vraiment ! Etant donné que le Noir dans l'inconscient collectif porte la souffrance, le lobby juif ne le supporte pas, parce que c'est leur business ! Maintenant, il suffit de relever sa manche pour* montrer son numéro et avoir droit à la reconnaissance… » *In* http://web.archive.org/web/20021022134311/www.blackmap.com/contenus/art_culture/moment_dieudo.htm (Dernière visite le 20 septembre 2009).

[5] *Le Monde*, 22 février 2005.

des Noirs, ses anciens compagnons de lutte le lâchent un à un[1] et les médias se déchaînent sur « cet écorché vif » selon l'expression de Robert Belleret[2]. 2008 est l'année où Dieudonné fait baptiser sa fille par un abbé traditionaliste de Bordeaux avec pour parrain Jean-Marie Le Pen[3] . En décembre de la même année, Dieudonné donne la dernière représentation d'un de ses spectacles en présence de nombreuses personnalités dont Kémi Séba et Jean-Marie Le Pen. Point d'orgue du spectacle, il invite le négationniste Robert Faurisson sur scène et lui fait remettre le prix « de l'infréquentabilité et de l'insolence »[4] par un technicien habillé en pyjama, semblable à celui porté par les prisonniers des camps de concentration, avec une étoile jaune sur la poitrine et le mot juif inscrit dessus.

Le cas Dieudonné soulève un intérêt particulier dans le sens où ce personnage, qui a joué un rôle majeur et non contesté dans le soulèvement de la problématique des Noirs de France, est passé en une dizaine d'années de vedette du show-biz, militant politique farouchement opposé au FN, à une personnalité extrémiste ayant réussi à attirer une foule de sympathisants – ses spectacles font salle comble. Sa principale force est sa très grande habileté à manipuler les médias ; flirtant avec l'antisémitisme sans jamais y tomber de manière avouée, il se joue des notions d'antisionisme et d'antisémitisme en proclamant son droit à liberté d'expression[5]. Connaissant très bien les limites, il les repousse à chaque nouvelle sortie où il laisse supposer sa haine des Juifs sans cependant l'énoncer de vive voix. Sa pensée peut apparaître ambiguë et

---

[1] Calixthe Beyala, qui l'avait jusqu'alors soutenu, publie une tribune dans *Le Monde* critiquant ces « convoyeurs de la haine » dont fait à présent partie Dieudonné. Cf. *Le Monde*, *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Le Monde*, 16 juillet 2008. Il se défendra de ce parrainage en expliquant qu'il a voulu faire un « coup de pub » et en déclarant qu'il a voulu se moquer des médias dont il se dit victime de censure.

[4] *Le Monde*, 30 décembre 2008, 6 janvier 2009.

[5] Il a d'ailleurs fait de la liberté d'expression son principal axe de défense contre toutes attaques qui viennent dénoncer ses propos. Lors de son procès qui s'est ouvert le 23 septembre 2009 concernant l'affaire Faurisson de décembre 2008, Dieudonné se défend ainsi face à la question du président :

« - *Vous ne pensiez pas aller au-delà de la provocation et faire du mal ?*

- *La liberté d'expression est totale…* » Cf. *France Soir*, 23 septembre 2009.

Sa défense à ce procès reste la même à savoir qu'il a voulu « *provoquer et choquer* ». « *C'était un spectacle, une oeuvre humoristique, il y a un jeu avec les médias, je leur ai servi un attentat humoristique à ma sauce. Leur hystérie à voir de l'antisémitisme partout me paraît suspecte et obscène. (...) Je suis le baromètre de la liberté d'expression.* » *Le Monde*, 24 septembre 2009.

c'est justement ce doute qu'il laisse planer, qui, ajouté à son droit à la liberté d'expression, crée un malaise sur la façon de juger son action. En effet, beaucoup de personnes hésitent encore à confirmer son réel antisémitisme. Ils préfèrent penser qu'il pratique, en raison de son passé anti-frontiste, et de manière fort maligne, la provocation.

La Tribu Ka et Dieudonné sont deux acteurs importants dans la présentation de notre terrain. Ils ont manifesté à leur manière leur position, et par leurs actions, ils s'inscrivent, au même titre que les différents acteurs étudiés, dans une bulle active qui regroupe l'ensemble des mouvements de 2005. Cependant, c'est parce que ces deux acteurs se positionnent sur un registre particulièrement agressif, manifesté par un discours radical, communautariste et intolérant, que nous avons fait le choix de les regrouper dans une sous-catégorie à la bulle active qui est celle de la radicalité. Ce type de registre renferme les actes de provocations et de haine, les propos racistes, les connotations et dérives antisémites auxquels se sont livrés Dieudonné et la Tribu Ka. Leur fermeture aux autres communautés et leur refus de se plier aux principes républicains pour mener à bien leur vie de groupes les ont amené à s'isoler sur la scène publique tant médiatiquement que politiquement.

b) Les modérés : Le CRAN, le Collectif Dom et le Comité Marche 98

L'analyse des différents mouvements et des différents acteurs a nécessité la construction d'une deuxième sous-catégorie. À la radicalité de la première, vient s'opposer la modération de la seconde. Une modération qui se caractérise par la stratégie de pression orchestrée par trois principales organisations que nous avons précédemment introduites: le CRAN, le Collectif Dom et le Comité Marche 98 que j'ai positionnés au centre de mon échelle de mesure. Cette sous-catégorie témoigne de comportements beaucoup plus modérés dans les manières de répondre aux situations d'inégalités que vivent les Noirs et les

Antillais. Ces groupes sont définis comme des communautés souples qui n'imposent pas à leurs membres une ligne de conduite. Elles se déclarent républicaines et tentent de se défaire de l'amalgame souvent réalisé entre communauté et communautarisme. Leur repli communautaire s'explique ici comme une protection contre les attaques racistes et discriminatoires que leurs membres peuvent être amenés à subir. Cette tentative de repli est une manière de lutter contre la discrimination, la stigmatisation et le communautarisme à travers une affirmation de leur attachement à la République et aux principes qui l'incarnent. Cependant, les intérêts et l'acceptation phénotypique noire étant divergents, c'est une opposition particulièrement soutenue qui divise la première organisation aux deux autres.

Le CRAN

Au lendemain des émeutes de l'automne 2005, une nouvelle association voit le jour sous l'impulsion d'une élite noire : le Conseil représentatif des associations noires (CRAN). Celle-ci se donne pour objectif de parvenir à fédérer l'ensemble des associations noires de France – principalement africaines et antillaises – afin de lutter contre les discriminations que connaissent les Noirs, et de dire leur besoin de reconnaissance notamment au niveau mémoriel[1]. La création du CRAN ne s'est cependant pas réalisée de manière linéaire et instantanée. Deux étapes ont été nécessaires. Il faut remonter en 2002 pour comprendre les motivations des responsables du CRAN pour créer une telle association qui effraie les plus « républicanistes », horrifiés par tous mouvements au semblant communautaires. Patrick Lozès, (42 ans, pharmacien et président élu du CRAN), nous explique la première étape qui s'étend de l'année 2002 au 19 février 2005 : « *En 2002 je suis membre de l'UDF, membre du bureau politique de l'UDF de Paris et membre du bureau politique des jeunes jusqu'en 2002, où je suis président pour l'UDF de la première circonscription de Paris, celle dans laquelle nous sommes aujourd'hui, celle qui regroupe le 1er, le 2ème, le 3ème et le 4ème*

[1] Cf. www.lecran.org.

arrondissement. Je suis celui qui représente, qui défend l'UDF, les couleurs de l'UDF, je suis candidat aux élections législatives de 2001 et je suis surpris par ce que je vois. Je vois que viennent à moi beaucoup de jeunes, de jeunes noirs qui me parlent et qui ne parlent pas aux autres candidats, ça m'intrigue un peu. Mon côté républicain est un peu étonné qu'on vienne vers moi et qu'on ne vienne pas vers les autres candidats. En interrogeant un peu ces gens, en leur disant d'aller voter plutôt pour moi, ils me disent : « Oui mais on est français mais on n'est pas considérés comme vraiment Français, on veut pas aller voter ». On a parlé de leur difficulté à être noirs en France. Je répondais habituellement que la couleur de peau ne compte pas pour la République. L'ayant dit plusieurs fois, je voyais que je ne pouvais plus le dire sinon je faisais de ces gens-là de mauvais républicains, d'autant que ce qu'ils me disaient m'intriguait parce qu'ils m'ont amené à cette époque à une réflexion beaucoup plus pointue sur les choses que j'avais vécues, sur des choses que je connaissais mais qui se sont cristallisées à ce moment. La République n'a jamais dit à qui que ce soit que la couleur de la peau ne correspondait pas à la norme. Je commençais à leur dire des choses comme ça et eux me disaient que leur couleur de peau, elle comptait quand ils allaient chercher un logement ou un emploi ! À ce moment là, je me suis dis qu'il y avait là une question, on est en 2002, une question importante qui allait sourdre. Je me suis baladé dans la première circonscription et j'ai vu aux Halles certains éléments qui ont commencé à m'intriguer. J'ai vu des gens distribuer des tracts de Farakhan, des choses comme ça, donc je me suis dit : « Si on ne s'occupe pas de cette population, on risque d'aller vers des choses dramatiques, parce qu'elle va écouter ceux qui font mine de s'intéresser à elle et qui ne vont pas forcément l'entraîner dans la voix de la République ». Bon, je ne connaissais pas grand-chose à cette question, je suis donc allé voir ceux qui savaient, c'est-à-dire les chercheurs : Catherine Coquery-Vidrovitch, Philippe Dewitte aujourd'hui décédé. Philippe Dewitte m'a dit une chose intéressante « je comprends pourquoi vous venez me voir, en général les responsables politiques, ils ne viennent pas voir les chercheurs. » Je me suis dit : « Tiens, voilà quelque chose d'intéressant ! » Ce qu'il m'a dit m'a intéressé et je me suis dit qu'il fallait décloisonner, faire en sorte que des gens qui ne se rencontrent pas se rencontrent. J'ai téléphoné à différents chercheurs dont j'ai trouvé le nom et vers lesquels les uns et les autres m'envoyaient, ils me disaient : « On a envie de travailler sur ce sujet, comme vous, mais on est encore en réflexion, on ne sait pas trop

comment s'y prendre. » Il y avait donc là un terrain en friches et je suis arrivé à ce moment-là. Sur cette question des Noirs, je leur ai dit : « Mais venez, venez, on va y réfléchir ensemble, on va travailler à cette question noire ! » On a tout de suite dit à cette époque, 2002-2003, que c'était pas comme ça qu'il fallait mettre cette question dans le débat public, que « question noire » c'était trop violent, c'était trop brutal. Il fallait trouver une autre expression, plus acceptable, plus républicaine et donc on a trouvé en six mois, avec ces chercheurs quelque chose qu'on a appelé « Citoyens et résidants originaires d'Afrique sub-saharienne et de l'Outre-mer ». Une expression extrêmement longue, un peu cocasse aujourd'hui, j'en rigole mais à l'époque, j'en rigolais pas ! Ensuite, on a décidé de mettre en place une structure, une structure qu'on a appelé CAPDIV[1]. Il n'y avait pas du tout la notion de question noire même si c'était sur ça qu'on voulait travailler. Ce qui a été intéressant quand je parle de décloisonnement, c'est qu'on a fait en sorte que cette association repose sur quatre pieds. Le premier pied, le pied des chercheurs, des démographes, des historiens, des sociologues, tous ceux qui sont dans le spéculatif on va dire, dans le réflexif, tous ceux qui ont la connaissance, tous ceux qui ont la science, premier pied. Deuxième pied, les responsables associatifs, ceux-là sont plutôt dans l'opératif, ceux qui ont les pieds sur terre, qui sont dans l'action et qui savent comment mettre de l'huile dans les rouages. Troisième pied, les responsables politiques de tous bords, comme j'avais une couleur politique, il ne fallait justement pas qu'on dise que cette structure-là avait une propension politique particulière. Donc il y a eu beaucoup de gens de gauche que j'ai essayé de convaincre de me rejoindre. Et puis le quatrième pied regroupe toutes les personnes qui dans la société civile occupent des fonctions diverses : médecins, architectes. Ces quatre pieds-là ont amené une certaine stabilité comme les quatre pieds d'une table. Ce qu'on a fait d'intéressant, c'est qu'on a fait se rencontrer des gens qui d'ordinaire ne se rencontraient pas. Sur ces questions, on a avancé assez vite, on a compris beaucoup plus de choses. Au fond les mots ne sont pas fixés, cette réalité qui n'est pas fixée. Les femmes sont discriminées parce qu'elles sont femmes et on parle des discriminations à l'encontre des femmes, les Juifs sont discriminés parce qu'ils sont juifs et on parle de l'antisémitisme, les homosexuels sont discriminés parce qu'ils sont homosexuels et on parle de l'homophobie. Et bien tant qu'on n'aura pas parlé de la

[1] Cercle d'action pour la promotion de la diversité en France.

question noire, et bien on tournera autour du pot. Il fallait confronter, il fallait transgresser un peu la société française et donc on a dit : « oui, on veut travailler sur la question noire et donc il faut dire ce mot ! » mais on se demandait comment on allait procéder, on a donc décidé d'organiser un colloque prévu à l'EHESS[1] *pour le 19 février 2005.* »

Le 19 février 2005 marque la deuxième étape de la création du CRAN. Sous l'impulsion des membres du CAPDIV est organisé un colloque intitulé « Les Noirs en France : anatomie d'un groupe invisible ». Réunissant des artistes, des acteurs associatifs, des universitaires et des politiques noirs, cette manifestation connaît un succès certain aux dires de Patrick Lozès : « *On a refusé plus de 200 personnes, les débats ont été foisonnants.* » Suite à cette journée, les organisateurs se réunissent pour synthétiser les débats et pour dresser les points sur lesquels le futur CRAN aura à lutter. Ils sont au nombre de deux : « *La lutte contre les discriminations, rendre meilleur, rendre plus facile la vie des populations noires et deuxième point, la lutte pour la mémoire de l'esclavage et de la colonisation* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN). Le déclenchement des émeutes urbaines au mois d'octobre 2005 accélère l'officialisation du CRAN, initialement prévue pour le courant 2006. Le 26 novembre est donc créé à l'Assemblée nationale, par une soixantaine d'associations, le Conseil Représentatif des Associations Noires, qui devient la première fédération de mouvements représentant des Africains et des Antillais[2].

La création du CRAN renforce l'idée selon laquelle l'année 2005 restera une année « noire »[3] et elle amorce la construction progressive d'une communauté noire française. Cependant, ses fondateurs insistent et rejettent toute accusation de « repli identitaire »[4]. Car, si comme le rappelle Patrick

[1] École des hautes études en sciences sociales.
[2] *Libération*, 28 novembre 2005.
[3] *Libération*, 26-27 novembre 2005.
[4] Cf. les propos de Pap Ndiaye, historien à l'EHESS, qui anticipent l'officialisation du CRAN. *Le Monde*, 28 février 2005.

Lozès, « *la question noire explose en France* », l'objectif du CRAN n'est en rien « *une action anti-républicaine* », bien au contraire, « *la question qui nous intéresse est d'amener le regard de la société française sur une question qui est au cœur de cette même société française.* » L'action du CRAN, lequel se définit comme « *un groupe de pression [qui va] effectuer un travail républicain* »[1], repose sur un constat simple : les populations noires de France subissent des discriminations et des souffrances parce que les individus qui les composent sont avant toute chose identifiés sur leur couleur de peau. Le CRAN construit alors son argumentation et sa légitimité à exister sur le plus petit dénominateur commun aux individus noirs : leur expérience des discriminations en raison de leur couleur de peau. Toutes références à la culture ou à l'ethnie sont ici écartées pour la raison essentielle que les Noirs ne sont pas discriminés du fait de leur culture antillaise ou africaine mais seulement en raison d'une couleur de peau qu'ils ont en commun et qui leur fait vivre l'expérience commune des discriminations. C'est sur cette expérience commune susceptible de définir une identité commune que s'appuie le CRAN pour faire des Noirs un groupe social en tant que tel[2]. Partant du postulat que les races n'existent pas et que, par conséquent, le Noir ne constitue pas une notion raciale en tant que telle mais relève plutôt d'une construction sociale, « c'est en tant que notion sociale, en tant que facteur de souffrance et de discriminations, que [le Noir] fonde et légitime l'action du CRAN. »[3]

Le CRAN fonde sa base théorique à partir du vécu commun à tous les Noirs de l'expérience des discriminations et de l'inégalité en raison de leur couleur de peau, qui en cela, constitue une identité noire fine partagée par tous et propre à ce groupe social[4]. Une position qui lui permet ainsi de se tenir

[1] Propos de Louis-George Tin, universitaire, porte-parole du CRAN. *Libération*, 26-27 novembre 2005.
[2] Pap Ndiaye, « Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques », *Le Mouvement Social*, *art. cit.*
[3] Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*, p. 31.
[4] Cette théorie est présentée par Pap Ndiaye, membre fondateur du CRAN et membre du conseil scientifique du CRAN. Il reprend la thèse du philosophe américain Tommie Shelby lequel distingue une identité noire fine (*thin blackness*) d'une identité noire épaisse (*thick blackness*) : « I want to approach these two questions by making a distinction between "thin" and "thick" conceptions of black identity. (…). On a thin conception of black identity, "black" is a vague and socially imposed category of difference that

éloigné de la problématique identitaire distinguant les Africains des Antillais. Néanmoins, si cette base théorique constitue la force fédératrice du CRAN, elle n'en est pas moins dans le même temps sa principale faiblesse puisque c'est précisément sur elle que les critiques se concentrent[1]. Comme je l'ai avancé en introduction le problème en France tient à ce que les termes de communauté et de communautarisme renvoient tous deux à une logique exclusive de la différence où les règles républicaines seraient rejetées au profit de principes communautaires et de fermeture identitaire. Ce à quoi s'oppose le CRAN qui voit dans la communauté une manière de lutter contre les discriminations et le communautarisme. La communauté noire ainsi créée remplit seulement la fonction de refuge tout en permettant d'identifier les maux dont sont victimes les membres afin de mettre en place des mesures permettant d'y mettre fin. Si l'action du CRAN se construit sur la base d'une notion sociale construite, constitutive d'un groupe social, le mouvement de cette organisation relève avant tout d'un mouvement culturel plus que d'un mouvement strictement social. En effet, celui-ci est engagé dans le but d'agir sur les consciences culturelles françaises blanches encore entachées d'une vision négative du Noir, résidu de siècles d'esclavagisme et de colonisation. Son action se réfère à cet enjeu culturel de bouleversement des consciences qui a pour finalité de bousculer les pratiques sociales qui, à terme, verrait la fin des discriminations raciales, la reconnaissance de leur expérience particulière et l'accès universel des Noirs aux droits républicains.

Le CRAN se donne pour objectif de forcer la France à regarder ce qu'il se passe et à agir pour que les Noirs ne restent plus à la marge de la société

---

serves to distinguish groups on the basis of their members having certain visible, inherited physical characteristics, and/or a particular biological ancestry. The prevailing thin conception of black identity in the United States holds that blacks are those persons who have such inherited physical traits as dark skin, tightly curled or "kinky" hair, a broad flat nose, and thick lips, and/or those persons who are descendants of people that are presumed to have such characteristics. (…). A thick conception of black identity always requires something more than a common physical appearance or shared ancestry. Drawing on the history of black social thought, four familiar versions of thick blackness can be distinguish : the *racialist* conception of blackness, the *ethnic* conception, the *cultural* conception and the *kinship* conception. » *In* Tommie Shelby, « Foundations of Black Solidarity : Collective Identity or Common Oppression ? », *art. cit.*, p. 231-266.

[1] Cf. Philippe Rygiel, « Histoire des populations noires ou histoire des rapports sociaux de race », *Le Mouvement Social*, vol. 2, n° 215, 2006, p. 81-86.

française. Toute la difficulté de son action tient en deux points : parvenir à créer un consensus au sein des populations noires et démontrer qu'il est possible en France d'affirmer une identité particulière dans l'espace public sans pour autant remettre en cause l'idéal républicain[1]. Pour le dire autrement, il lui faut montrer qu'il est possible de se définir comme égaux et différents à la fois, car s'il est avéré que le CRAN ne demande pas de droits particuliers – ses revendications portent sur des droits universels – il revendique cependant l'inscription dans les arènes publiques d'une population noire qui ne souhaite plus se cacher, fière de ce qu'elle est et qui n'aspire qu'a être traitée comme les autres[2]. Pour mener ses projets à bien, le CRAN, à l'image de la NAACP[3] et des *African-American*, compose avec une identité noire positive et non plus seulement avec une souffrance victimaire. Cela passe par la valorisation des populations noires au moyen d'actions comme la création du mois des cultures noires chaque mois de mai. De la même manière, dès 2006, des « États généraux des populations noires » sont organisés : la première tenue s'est déroulée le 29 avril 2006 à la Maison de la Mutualité en présence de personnalités politiques, toutes tendances confondues. En quatre années d'existence, le CRAN s'est ainsi positionné comme le représentant auto-proclamé des Noirs de France en prenant position aussi bien sur des sujets de société[4], que sur des sujets attenants à la représentativité des Noirs en politique et dans la sphère médiatique.

Le Collectif DOM

En avril 2003 est fondé par Patrick Karam, docteur en sciences politiques et ancien chef d'entreprise aujourd'hui délégué interministériel pour l'égalité

[1] Cf., sur ce dernier point, l'article de Michel Wieviorka dans *Libération*, 19 décembre 2005.
[2] Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*, p. 63.
[3] National Association for the Advancement of Colored People.
[4] C'est ainsi qu'on a pu voir le CRAN prendre position en septembre 2006 contre les définitions que le dictionnaire *Le Petit Robert* proposé des termes de « colonisation » et de « coloniser ». Cf. *Libération*, 5 septembre 2006. De la même manière, il s'est fortement impliqué dans les demandes de démission concernant Georges Frêches et Pascal Sevran lors de leurs dérapages sur les Noirs. Cf. *Le Monde*, 18 novembre 2006, *Libération*, 16 décembre 2006.

des chances des Français de l'Outre-mer[1], l'association Collectif Dom, autrement appelé Collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais et Mahorais. Ce collectif se définissant comme un lobby apolitique est créé à l'origine « *pour lutter contre les hausses abusives du prix des billets d'avion à destination des DOM* » (Patrick, 46 ans). En tant qu'organisation militante, ses revendications portent essentiellement autour de l'égalité des droits et contre les discriminations qui touchent les Français originaires de l'Outre-mer et seulement de l'Outre-mer. C'est par ce choix de la population représentée qu'il s'est auto-proclamé représentant des Ultra-marins en métropole, assurant les défendre sur cinq thèmes majeurs : la continuité territoriale, les discriminations, le devoir de mémoire, la citoyenneté et la visibilité[2].

Le 11 décembre 2004, le Collectif Dom, qui revendique à l'époque 10 000 membres, organise une marche dans les rues de Paris pour protester contre les discriminations que les Français d'Outre-mer disent subir en métropole[3]. Le succès de cette manifestation a encouragé le Colelctif Dom à poursuivre son action : « *Notre réussite a poussé très fortement notre combat puisqu'on a quasiment triplé nos membres, le Collectif s'est retrouvé en train d'exploser, on a donc décidé d'aborder différents thèmes parce qu'à partir du moment où vous avez du poids, vous pouvez vous permettre d'intervenir sur des sujets plus sensibles* » (Patrick, 46 ans, président du Collectif Dom). De la lutte sur les prix des billets d'avion entre Paris et les DOM, le Collectif élargit peu à peu son champ d'action, ses thèmes abordent les violences policières dont sont victimes les originaires d'Outre-mer. Lors de l'entretien en février 2007, Patrick nous explique que « *le Collectif dépose aussi des plaintes sur des problèmes de discriminations, à ce jour on a plus de trois cent actions judiciaires entamées, sur des problèmes de discriminations et de violences policières, on fait aussi des interventions.* » Peu à peu le Collectif se bat au nom des Domiens sur la question du logement, « *puisque les principales discriminations,*

[1] Il a été nommé à ce poste, créé par un décret le 5 juillet 2007, le 7 juillet 2007 par Nicolas Sarkozy.
[2] www.collectifdom.com.
[3] *Le Monde*, 11 décembre 2004.

c'est la caution outre-mer. La loi a été promulguée et à la suite de cet amendement, on a commencé des procès sur cette question. »

L'importance de la diversité dans la vie politique et la reconnaissance de la mémoire de l'esclavage sont par la suite venus grossir les thématiques de lutte de cette association. Concernant la mémoire de l'esclavage, l'organisation va marquer les esprits lorsqu'en novembre 2005, elle assigne en justice l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau devant le tribunal de grande instance de Paris[1]. La raison tient en ce que l'historien, dans un entretien paru dans *Le Journal du Dimanche*, déclare que la loi Taubira pose « *problème* » et que « *les traites négrières ne sont pas des génocides.* »[2] Face à ces propos, le Collectif estime que l'historien « *tient des propos révisionnistes d'une rare violence sur les traites négrières et l'esclavage* » car ils nieraient le caractère de crime contre l'humanité qui a été reconnu à la traite négrière par la loi du 23 mai 2001 (loi Taubira) ainsi que « *la réalité de l'existence de descendants d'esclaves.* »[3]

La particularité du Collectif Dom tient justement dans sa volonté de défendre sa particularité identitaire antillaise contre toute tentative de fédération comme celle pratiquée par le CRAN. Les intérêts et l'acceptation phénotypique noire étant divergents, c'est une opposition particulièrement virulente qui oppose la première organisation à la seconde. Ainsi, les membres actifs du Collectif jugent nulle et non avenue la création du CRAN qu'ils assimilent à une association africaine et qu'ils accusent de prosélytisme au sein de la population antillaise. De même, ils nient toute référence à une pseudo « question noire » qui, selon eux, n'a pas lieu d'exister en France en vertu du droit républicain : « *le peuple noir, la communauté noire, non ! non ! Les Antillais n'ont pas les mêmes problématiques que les Africains et on voudrait faire croire que c'est le cas ? Non !* » (Patrick, 46 ans, président du Collectif Dom). « *Le CRAN, une association afro-centriste, a cru bon d'instrumentaliser les problèmes de*

[1] *Libération*, 30 novembre 2005.
[2] *Le Journal du Dimanche*, 12 juin 2005.
[3] Cf. la déclaration du Collectif Dom : www.grioo.com/info4864.html.

discriminations. Surfant là-dessus, surfant sur les problèmes de banlieues et de mémoire, le CRAN a cru bon d'instrumentaliser ces problèmes en parlant de question noire. Je dis non ! C'est extrêmement grave parce que du point de vue du droit, on ne peut pas favoriser une personne parce qu'elle est noire, c'est inacceptable ! » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom).

L'antienne de la différenciation entre Antillais et Africains est ressortie pour l'occasion, particulièrement lorsqu'il s'agit de défendre la mémoire de l'esclavage, considérée par les membres du Collectif comme une propriété antillaise. Ici, les particularités identitaires les plus épaisses sont exprimées pour expliquer l'impossibilité d'une fédération d'associations noires qui est dénoncée comme une pure instrumentalisation : « *dans cette population du CRAN, ils se sont aperçus qu'ils étaient noirs que le jour où ils y ont vu un intérêt !* » (Claude, 53 ans, essayiste, membre du bureau du Collectif Dom) « *Il y a des gens qui sont légitimes pour parler de l'esclavage, légitimes pour parler de tout ce que vous voulez et puis il y en a d'autres qui essaient de tromper leur monde, le CRAN par exemple. Il n'a aucune légitimité à parler au nom du peuple antillais et au peuple antillais ! Aucune ! Il faut que ce soit martelé, écrit au burin dans la tête des gens s'il le faut, le CRAN n'a aucune légitimité ! Le CRAN n'a rien à voir avec les Antillais, rien, les Antilles, c'est fermé pour eux, c'est verrouillé, ils n'ont rien à foutre aux Antilles.* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom).

La position du Collectif Dom tient en ce qu'elle rejette vigoureusement toute catégorisation de la population antillaise, et plus largement domienne, comme une population noire. Soulignant son attachement aux valeurs républicaines, son principal défi est de défendre une identité antillaise et domienne dont ses membres sont trop souvent renvoyés à une seule identité de couleur qui les empêche d'exister culturellement et socialement. Auto-proclamée représentante des Antillais en métropole, la problématique noire est selon cette organisation avant tout une problématique d'Africains en mal de

reconnaissance sur laquelle le CRAN, désigné comme une organisation afro-centriste « *soucieuse de sa représentativité dans les médias* », s'est positionnée. Aux yeux des membres du Collectif, le CRAN ne défend, sous couvert de défendre l'ensemble des Noirs de France, que les intérêts des Africains en dénonçant le racisme de la France et en reprenant des thématiques qui sont la propriété exclusive des Antillais : « *Maintenant, on ramène les choses à une question de couleur de peau, c'est extrêmement grave ! Le CRAN a peu à peu glissé vers la question de la mémoire de l'esclavage puis vers une instrumentalisation des souffrances des individus, il use de ce sentiment de victimisation pour dire : "parce que tu es noir, tu es discriminé, la France est raciste". Non ! Le CRAN ce sont des opportunistes purs et simples ! Le CRAN est en train de dire que finalement les Africains sont aussi victimes de l'esclavage. Non ! C'est à une gigantesque manipulation à laquelle on assiste. Le CRAN s'est engouffré sur toutes ces thématiques en disant "l'État n'a pas pris ses responsabilités" et malheureusement tu vas pas empêcher un antillaise de dire "ils ont raison", c'est ça le côté vicieux du CRAN* » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom). Des propos particulièrement virulents qui se font l'écho de ceux du président du Collectif de l'époque : « *Pour qu'il y ait une communauté noire, il faut qu'il y ait une conscience commune, il n'y a pas de conscience sur les luttes. Je n'ai jamais vu en antillais monter au créneau quand les Africains brûlaient, eux, ils se plaignent que les Africains leur prennent des logements. Le CRAN a copié nos combats, la continuité territoriale, l'esclavage, il a pris nos combats, des combats qui sont menés, il a pris nos combats. C'est une imposture totale ! C'est une manipulation totale !* » (Patrick, 46 ans, président du Collectif Dom).

Le Comité Marche 98

Lors de la commémoration des cent cinquante ans de l'abolition de l'esclavage, en 1998, un certain nombre de manifestations sont prévues sur l'ensemble du territoire métropolitain sous le slogan, annoncé par le premier ministre Lionel Jospin, « Tous nés en 1848 ! ». Opposées à ce slogan accusé de

glorifier la République au détriment des victimes de l'esclavage, un ensemble d'associations antillaises, réunies sous le Comité pour la commémoration unitaire du cent cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage des nègres dans les colonies françaises, organisent, le 23 mai à Paris, une marche pour commémorer la mémoire de leurs aïeux disparus sous le fouet du maître blanc et lutter contre l'oubli. Réunissant 40 000 personnes, cette marche est un succès pour les organisateurs même si la couverture médiatique est faible[1] ; ils créent, le 30 octobre 1999, le Comité Marche du 23 mai 1998 présidé par Serge Romana[2]. L'objectif de cette organisation va être de « faire respecter la mémoire de leurs aïeux victimes de l'esclavage colonial » et de militer pour que la date officielle nationale de commémoration de l'abolition de l'esclavage soit les 23 mai et non les 10 mai selon la proposition du Comité pour la mémoire de l'esclavage[3]. Cette association se donne pour objectif de prendre en charge « les problématiques identitaires et mémorielles des Antillais, des Guyanais et des Réunionnais dans le but d'améliorer leur insertion au sein de la République. » Les missions du CM98 s'organisent autour de quatre thèmes :

- **AIDER** les originaires d'outre-mer à mieux connaître leur identité au moyen d'une recherche généalogique axée sur la découverte de leurs ascendants esclaves et de conférences sur l'histoire, l'économie et l'anthropologie des sociétés issues de l'esclavage colonial.
- **ORGANISER**, tous les 23 mai, la commémoration nationale des victimes de l'esclavage colonial en partenariat avec les associations antillaises, guyanaises et réunionnaises.
- **MOBILISER** les originaires d'outre-mer pour qu'ils deviennent des citoyens actifs et prennent leur place au sein de la République.
- **PARTICIPER** à des manifestations, à des actions, ou à toute autre initiative contribuant à lutter contre le racisme, l'antisémitisme et l'esclavage.[4]

[1] En effet, parmi les grands quotidiens nationaux, ni *Le Monde*, ni *Libération*, ni *Le Figaro* n'annoncent ou n'évoquent cette marche dans leurs éditions du 22 mai au 25 mai 1998.
[2] www.cm98.fr.
[3] L'obtention du 23 mai – en supplément du 10 mai – est annoncée par Nicolas Sarkozy, le 10 mai 2008, lors de la commémoration nationale de l'abolition de l'esclavage, au jardin du Luxembourg.
[4] http://cm98.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=56.

Ainsi, le CM98, axé principalement sur la mémoire de l'esclavage, tente à travers cette problématique de structurer la communauté antillaise autour d'une identité de descendants d'esclaves. Opposé à toute catégorisation dans une identité de Noirs, le combat de ce comité est de faire accepter cette mémoire, propre à la population domienne, par la République.

c) Une base méfiante

Si le nombre des acteurs dévoile une diversité de l'offre identitaire, celle-ci ne parvient cependant pas à satisfaire l'ensemble des individus non militants ciblés. Certains d'entre eux se montrent même assez critiques quant aux manières d'agir des différents groupes actifs. Ils estiment, à l'image de Stéphane (26 ans, étudiant, membre d'Africamaat), que les Noirs de France ne sont pas suffisamment en révolte : « *Je trouve que les Noirs Français sont trop dociles. Nous nous plaisons beaucoup dans l'idéal républicain. Nous nous contentons de ça parce qu'il y a beaucoup de gens parmi nous qui ont peur d'élever la voix au risque de perdre ce qu'ils estiment être des privilèges. Je trouve la communauté noire francophone trop docile comparée à la communauté noire britannique.* » Face à ce sentiment d'aveuglement, résultat d'une assimilation trop importante où tout sentiment de révolte a disparu et a plongé les individus dans une inconscience de la domination, d'autres ont un jugement plus neutre sans qu'il soit pour autant absent de tout reproche quant à l'instrumentalisation supposée, pratiquée par les organisations : « *Toutes les grandes associations veulent être reconnues, pour bénéficier de tout ce qui est subventions et de tout ce qui est financement. Il ne faut pas avoir peur de le dire. Toutes ces associations, c'est un moyen détourné de récupérer des fonds, toutes ces associations, il ne faut pas se leurrer, ce sont des partis politiques déguisés. Leur seul intérêt est de faire du tapage médiatique, ça n'apporte pas grand chose parce qu'en fin de compte il n'y a pas de travail en profondeur.* » (Michèle, 50 ans, responsable d'une association de femmes antillaises à Bordeaux). C'est également cet espace, ce cadre communautaire en lui-même, plus que les organisations internes qui le composent, qui provoque de la méfiance et une attitude de recul chez la population non militante, à l'image de Michèle (33 ans,

styliste) : « *Moi j'ai du mal avec les mouvements noirs, les mouvements ceci, les mouvements cela. Je trouve que c'est sectaire, c'est tout, c'est sectaire.* »

Les modérés et les radicaux agissent avec pour principal objectif de fédérer un maximum d'individus issus de la base des différentes populations noires. Les leaders de chaque groupe doivent faire preuve de « magie performative » au sens de Bourdieu[1]. En cela, le leader endosse la casquette de porte-parole, il représente le groupe, il parle et agit à travers le groupe. L'existence de cet interprète est la preuve de la construction du groupe qui s'est cristallisé autour de lui et qui l'a choisi, tant pour ses qualités d'orateur que pour sa capacité à s'adresser, à la fois aux institutions et au peuple. Aidé par les autres membres de son groupe, le leader doit également être en capacité de savoir quand parler et avec qui. Plus il maîtrise les mots et les manières, plus sa légitimité est reconnue tant du côté institutionnel que du côté de la population de base. En effet, le porte-parole est nécessaire et obligatoire pour une population qui n'arrive pas à se mobiliser par elle-même. C'est ce que souligne Jean-Marc (35 ans, danseur) à propos de la population antillaise : *« S'il n'y a personne dans un groupement antillais, si la personne n'est plus là, ça part en couille ! Il faut toujours un leader chez nous !* »

Les mobilisations observées au travers de la pluralité des acteurs ont mis en avant une infinité d'inégalités et d'identités mobilisées dans les revendications, où ces inégalités et l'absence de reconnaissance apparaissent comme d'autant plus injustes que tous les individus sont tenus pour libres et égaux. Ce traitement inégalitaire en raison de la différence entraîne alors une critique de la société républicaine qui, alors que les individus peinent de plus en plus à se considérer comme des semblables[2], ne cesse de faire de l'égalité son credo. La perte de confiance mêlée à un sentiment de trahison est alors mise en valeur par les acteurs de la bulle active qui sont dans la capacité de construire un discours mettant en avant la culpabilité de l'État et la panne de son modèle

[1] Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 157.
[2] Alain Renaut, *Égalité et discriminations*, *op. cit.*

d'intégration. L'espace public laissé vacant par le pouvoir politique est alors récupéré par les acteurs radicaux et modérés qui prônent tous une reconnaissance de la différence, soit pour s'écarter toujours plus des chemins du modèle républicain soit au contraire dans l'objectif de mieux s'y projeter.

Une question noire ?

Les tensions révélées entre les organisations militantes témoignent de la nécessité de repenser l'appellation même de question noire, principalement si l'on tient compte de la plus importante d'entre elles : les désignations plurielles de la population de référence que les groupes militants estiment représenter. S'il apparaît légitime de pouvoir parler d'une « question noire » pour ce qui concerne le mouvement organisé par le CRAN, pour qui la couleur de la peau sert d'élément fédérateur, il est en revanche difficile d'y inclure le mouvement antillais du Collectif Dom ainsi que ceux issus de la ligne radicale de Dieudonné ou de la Tribu Ka. La raison en est la suivante : si pour l'observateur extérieur tous ces acteurs ont la particularité d'avoir la peau noire, tous en revanche ne s'appuient pas sur leur seule couleur de peau pour engager leurs actions. Cela rend ainsi peu légitime, si nous nous référons aux discours des acteurs, de parler d'une question noire exclusive. Je réfute ainsi l'utilisation trop englobante qui a été faite de cette notion. Tout au plus, je propose la notion de questions noires, révélatrice d'une pluralité d'épreuves auxquelles sont confrontées les différentes populations définies, par l'observateur blanc, comme noires. Une unicité de la « question noire » ne peut pas être représentative selon moi de l'ensemble de ces mouvements qui ont émergé, tant les identités et les populations de références visées se distinguent les unes des autres. On comprend alors que la seule couleur de peau ne peut suffire à réunir dans une même problématique l'ensemble des mouvements. À une question noire s'ajoute une question antillaise, une question africaine, une question des descendants d'esclaves et de colonisés. Parce que pour certains « *le critère de noirceur n'est pas pertinent* » (Max, 45 ans, médecin), je considère le fait qu'il y a

autant de questions qu'il y a d'identités déclarées et par là, autant de mouvements. La multiplication des affirmations identitaires rend utopique toute idée d'unification de la lutte dans un grand mouvement noir. La suite des propos de Max nous éclaire là-dessus : « *À partir du moment où on commence à rentrer dans cette question de couleur, il n'y a pratiquement plus de race pure aujourd'hui, donc pour moi c'est pas pertinent le critère de noirceur du CRAN. Ça enlève de la pertinence et ça risque même selon moi de limiter un peu leur action. Ils auraient pu faire beaucoup plus de choses, la logique de leur action qui est donc de défendre les populations noires, ils auraient pu la faire sur les populations immigrées, ça ne les aurait pas empêcher de s'occuper beaucoup des Noirs, de tous les Noirs. En vous occupant des immigrés, au moins, vous n'êtes pas dans le racialisme. J'ai préféré la formulation du Collectif Dom, qui a une démarche selon moi plus de projet. Dom c'est une identité qui est plus claire, on est originaires des Dom. C'est plus pertinent à mon avis mais en même temps quand on se dit Collectif Dom, ça veut dire qu'on ne va pas non plus s'occuper de la question des Maghrébins. Le problème strict de l'Africain qui est en train de se faire expulser ça ne sera pas non plus le domaine du Collectif. Son projet est plus précis et limité. C'est plus clair, mais c'est limité.* »

Ainsi, force est de constater que différents discours s'affrontent autour de l'histoire et des mémoires de l'esclavage, des luttes à mener, où transparaît « *une individualisation des choses à travers un "j'ai le droit". D'une manière générale, chacun défend son truc. Il y a un repli où les gens se battent pour avoir une existence* » (Françoise, 54 ans, universitaire) À partir de là, « *tu peux avoir le discours antillais ou la question noire mais tu peux aussi avoir un discours sur les banlieues. Avec ces questions-là, tu as plusieurs chemins différents, sur les différents évènements avec par exemple Dieudonné. Avec lui, la question noire, c'est carrément une question d'immigration je pense. Il y a un repli sur soi !* » (Lionel, 24 ans, étudiant). C'est précisément ce repli que les différentes questions noires laissent entrevoir : on s'aperçoit de l'existence de groupes prêchant chacun pour leur propre paroisse en visant une identité ou trop large, ou trop restreinte. Noirs de France, Antillais, jeunes de banlieues, colonisés, Noirs d'Afrique, autant de minorités dans la minorité qui dressent des murs entre chaque définition, rendant le

positionnement identitaire difficile : « *La question noire en France aujourd'hui, elle est plurielle. Avec ces associations, il y a quelque chose d'exclusif à chaque fois et ça effectivement, ça prouve bien qu'il y a quelque chose qui ne peut pas se faire sur une seule communauté d'une part. D'autre part et c'est ce qui fait globaliser la question, je ne sais pas, je ne peux pas aller partout et nulle part. C'est pour ça que je ne peux pas me reconnaître ni dans l'un ni dans l'autre ou alors je ne suis dans aucune.* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

Je fais l'hypothèse que certaines revendications culturelles énoncées par les acteurs sont avant tout une manière d'imposer des identités, au nom de l'universalisme, dans une société où les populations noires sont encore globalement niées culturellement et structurellement discriminées. Les mobilisations permettent de faire entendre avec plus ou moins de force ce que la société n'a jusqu'à présent pas fait pour ces populations. Ainsi les Antillais du Collectif Dom militent pour que soit reconnue leur identité et leur culture, les membres du CRAN agissent pour faire reconnaître une population noire jusqu'à présent invisible dans l'espace institutionnel mais trop visible au regard des discriminations qu'elle subit. La société devient le centre des critiques et c'est contre elle que les mouvements se dirigent. Les questions identitaires émergentes sont aussi, de l'avis de certains, une tentative d'élaborer à terme un contre-pouvoir : « *certains voudraient imiter un petit peu les États-Unis ou l'Angleterre, où il y a un vote noir. Certains pensent pouvoir en tirer une carrière politique ou en tout cas asseoir les débuts de carrière politique là-dessus. Une volonté d'asseoir une carrière politique qui dépasse le petit groupe du début* », souligne Françoise. L'énergie déployée par une intelligentsia identifiée comme noire fait que nous assistons aujourd'hui à une tentative de formation d'électorats basés sur les singularités des individus. Pour le dire autrement, nous assistons de plus en plus à un phénomène d'ethnicisation sinon de racialisation de la participation politique qui trouve son terreau notamment dans des enjeux de mémoire. La mémoire de l'esclavage est apparue comme un élément fédérateur autour duquel, des groupes construits sur une identité particulière prennent

position pour tenter de s'installer durablement sur la scène politique. Présente au sein des différentes questions identitaires, elle a été placée en exergue par les groupes mobilisés. Ces derniers se sont réappropriés la légitimité de la défense de cette mémoire en présentant des manières différentes d'aborder et de commémorer ce crime : par l'émotion, le recueillement ou comme le suggère Pap, (42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN) : « *À mon avis, il faut vivre le 10 mai. Faire vivre le 10 mai, c'est pas faire un truc avec le président, mais c'est organiser des choses plus populaires et pas seulement à Paris, mais aussi faire en sorte que localement les gens puissent organiser ici une conférence, là un bal. Voilà, ça peut prendre des formes tout à fait festives, on n'est pas obligés de se réunir pour pleurer, on peut faire des choses sympas.* »

II.- Le poids des contraintes liées à la couleur

La force des préjugés

a) L'évolution des préjugés

« Le préjugé de couleur n'est rien d'autre qu'une haine irraisonnée d'une race pour une autre, le mépris des peuples forts et riches pour ceux qu'ils considèrent comme inférieurs à eux-mêmes, puis l'amer ressentiment de ceux contraints à la sujétion et auxquels il est souvent fait injure. Comme la couleur est le signe extérieur le mieux visible de la race, elle est devenue le critère sous l'angle duquel on juge les hommes sans tenir compte de leurs acquis éducatifs et sociaux. Les races à peau claire en sont venues à mépriser les races à peau sombre, et celles-ci se refusent à consentir plus longtemps à la condition effacée qu'on entend leur imposer. »[1] Cette citation faite par Franz Fanon éclaire sur les différents sentiments que le Blanc peut être amené à exprimer vis-à-vis du Noir. Il est nécessaire de s'interroger sur la construction des préjugés qui ont stigmatisé la couleur par l'intermédiaire du racisme. La traite et l'esclavage ont

[1] Sir Alan Burns, *Le préjugé de race et de couleur*, Paris, Payot, 1949, p. 14 cité par Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, « coll. Points/Essais », 1971 [1952], p. 95.

été légitimés par l'importance des préjugés qui existaient à l'époque, sur les nègres d'Afrique. Ce sont ces mêmes préjugés qui ont été transmis dans l'imaginaire blanc, chaque siècle apportant avec lui son lot de clichés. L'idée de préjugé renvoie à l'existence d'un jugement préconçu négatif, à une opinion toute faite. Le préjugé de couleur renvoie à une appréciation péjorative où la couleur n'est pas pensée d'une manière qui viserait à confirmer le Noir dans une position d'égalité par rapport au Blanc. La couleur est considérée comme un marqueur social de différence servant à identifier l'individu. Une fois cette identification réalisée, il est possible de faire intervenir une somme d'idées préconçues catégorisant de manière négative l'individu ou le groupe d'individus marqués comme noirs. La couleur devient un stigmate au sens où « le mot stigmate [sert] à désigner un attribut qui jette un discrédit profond. »[1] Comme le souligne Alan Burns, « la couleur est le signe extérieur le mieux visible de la race », facilitant l'identification et la stigmatisation. Lorsqu'un inconnu nous est présenté, sa couleur en tant que premier signe identitaire visible, nous permet de le catégoriser à partir de cette « identité sociale virtuelle » selon les mots de Goffman. La construction du préjugé de couleur vise à nier, ou plus modestement, à minorer le statut d'égalité aux individus de couleur. En assignant une somme de préjugés au Noir, le discriminant lui fait part de sa différence, l'empêchant ainsi d'accéder à une totale affirmation identitaire : tu es peut-être Français mais tu es noir et à mes yeux ta couleur désigne un ensemble de signes négatifs qui te font apparaître comme inférieur à moi, blanc. La couleur de peau le désigne comme un étranger : « *Le Noir, on va le montrer encore plus parce qu'il y a la peau qui joue, s'il n'y avait pas cette peau, on ne saurait pas d'où viennent les gens (…)* » (Marcus, 47 ans, danseur).

Vers le XVIIe siècle, une vision négative du Noir et plus précisément de l'Africain s'installe en Europe, précisément à la suite des avancées européennes sur le continent africain et de la diffusion de récits[2]. C'est le début d'une infériorisation des « Nègres » décrits comme des êtres peu intelligents,

[1] Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 13.
[2] Cf. Érick Noël, *Être noir en France au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 16.

sauvages voire bestiaux, paresseux ; une vision qui ne fera que se renforcer durant l'esclavage et plus tard, lors de l'époque coloniale[1]. Les Européens esclavagistes ont dû tout d'abord trouver une parade à l'incompatibilité du christianisme avec la pratique esclavagiste. En effet, pour les Chrétiens, les Africains parce que noirs, sont alors identifiés comme les descendants de Cham, fils de Noé. Cham, parce qu'il a eu le malheur de voir son père nu, a été maudit par ce dernier, lequel jeta une malédiction sur son petit-fils, Canaan, à travers ces mots : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères l'esclave des esclaves ! »[2] Le noir étant symbole du péché dans la tradition chrétienne, les Africains ne peuvent donc être que des descendants du fils de Cham, un peuple de fait maudit destiné à l'esclavage. De cette manière, l'esclavage trouve toute sa légitimité sans remettre en question les principes de la religion chrétienne. Les XVIIe et XVIIIe siècles révèlent des explorateurs « pour la plupart, aveuglés par les préjugés qu'ils ont emportés dans leurs bagages. »[3] Le XVIIIe siècle est marqué par l'officialisation de la « race noire » à laquelle est accolée l'image du Nègre intellectuellement déficient. La hiérarchie des races se cristallise. La « race » noire se situe au bas de l'échelle sociale et n'est théoriquement constituée que par des êtres sauvages mais robustes, capables de travailler dans des conditions difficiles. L'esclavage réduit les esclaves à des meubles par le biais de la haine raciale fondée sur l'évidence de la différence de couleur. Le XIXe siècle voit l'apogée du discours sur les races avec les théories évolutionnistes – en témoigne celle de Gobineau, chantre du discours sur l'inégalité des races humaines - et le danger du métissage pour la race blanche. Le Noir déchaîne les passions à cette époque. Son corps devient un objet d'étude pour la science dont l'objectif premier est de démontrer son appartenance à une race inférieure[4]. Il devient cet être à la libido insatiable, doté

[1] Cf. à ce sujet le livre très riche de William Cohen qui propose une étude historique sur la manière dont étaient perçus les Africains par les Français du début du 16ème siècle jusqu'à la fin du 19ème siècle. William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.
[2] *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998, p. 51. Gn **9** v. 25. On donna comme nom à cet épisode biblique celui de « malédiction de Cham ».
[3] Philippe Dewitte, « Le "Noir" dans l'imaginaire français », *in* Pascal Blanchard (dir.), *L'autre et nous : "scènes et types" : anthropologues et historiens devant les représentations des populations colonisées, des ethnies, des tribus et des races depuis les conquêtes coloniales [colloque, février 1995, Marseille]*, Paris, Syros, 1995.
[4] *Ibid.*, p. 29.

d'un organe sexuel démesuré. Les clichés sur le Noir, liés à sa sexualité, trouvent en ce siècle toute leur expression. La fin de l'esclavage lance les missions civilisatrices en Afrique qui maintiennent le cliché du Noir-enfant que l'Européen chrétien se doit de civiliser afin de le rendre meilleur et de le faire accéder à l'humanité. Il se dessine par la suite, tout au long du XXe siècle, une multitude de clichés et de préjugés sur le Noir qui alimentent les inconscients français et occidentaux.

L'image de l'Africain et plus largement du colonisé ne cesse d'être celle du primitif. En témoignent les zoos humains ainsi que les expositions coloniales de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe organisés dans les grandes métropoles européennes[1]. Cependant, les clichés évoluent, le Noir devient dans les années 1920 un « grand enfant » pour qui il faut avoir de la sympathie et qu'on se doit d'aider à grandir. Il est rieur, danseur, blagueur ; dans le même temps une deuxième image s'interpose à celle-ci avec la présence à Paris d'artistes noirs américains de renom en qui l'on reconnaît un génie certain : Joséphine Baker, James Baldwin, Richard Wright. On les admire, on vient les voir et les écouter, on les lit. Comme le souligne fort justement Mar Fall, « alors qu'aux Etats-Unis le Noir reste un Noir, en France, on note une forte valorisation du Noir américain et non de l'Antillais et de l'Africain noir. »[2] Les années 1950 marquent une nouvelle ère, il faut être « négrophile » et ainsi éviter toute allusion au traditionnel paternalisme. L'auto-flagellation et la culpabilité française investissent la sphère publique[3], « le sanglot de l'homme blanc » est partout présent mais ne dure pas. Les années 1960 approchent à grands pas et avec elles les migrants noirs, originaires des Antilles et d'Afrique s'installant massivement en métropole dans l'espoir d'un avenir meilleur, enivrés par les promesses et les valeurs d'une France où tout y est possible.

---

1 Sur ce sujet : cf. notamment, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire, *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte/Poche, 2004.
2 Mar Fall, *Le destin des Africains noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.60.
3 Philippe Dewitte, « Regards blancs et colères noires », *Hommes et Migrations*, n° 1132, 1990, p. 3-14.

Au cours des années 1980, les préjugés et les clichés réinvestissent les esprits, « les trois stéréotypes : le brave Mamadou, niais, gentil et roublard, assis entre son ancêtre, le féroce cannibale et son cousin d'Amérique à la sexualité débordante reviennent en force. »[1] Le Noir d'origine africaine est renvoyé aux clichés du « bruit et de l'odeur », de sans-papiers, à la pratique de la polygamie[2], aux squats et aux logements indécents dans lesquels une dizaine d'enfants s'entassent par familles. Le Noir antillais, lui, est renvoyé aux préjugés de fainéantise, d'assistance, du triptyque accras-boudins-zouk, du doudou et des emplois de catégorie C.

b) Un problème de Blancs avant tout

Les militants mobilisés autour du débat sur les Noirs de France ont mis en avant la nécessité de combattre les préjugés afin de parvenir, à plus ou moins long terme, à modifier le regard d'autrui. Marjorie, (23 ans, étudiante), a conscience de cette nécessité du changement : « *Il y a une volonté d'être accepté tel que l'on est et sans préjugés. Il faut qu'on soit accepté comme on est et qu'on ne soit pas jugé. Il faut que ça évolue par rapport à ça, qu'on arrête de juger par rapport à la couleur de peau.* » Par cette nécessité d'évolution, c'est la définition de la couleur elle-même qui doit être repensée. Les préjugés sont partie prenante dans tout acte de discrimination, et toute discrimination n'est ni plus ni moins que l'effet social de ces préjugés[3]. La population identifiée comme noire est minoritaire dans une population à majorité blanche mais elle est rendue visible par sa différence de couleur, laquelle a de tout temps rappelé une origine étrangère, aussi lointaine soit-elle. Elle peut être ainsi utilisée comme arme de défense par l'autochtone blanc qui infériorise le Noir par les mots mais également par

[1] *Ibid.*, p. 11-12.
[2] Des clichés qui sont encore particulièrement vivaces de nos jours comme en témoigne la polémique sur la polygamie qui a vu le jour au lendemain des émeutes de 2005. Gérard Larcher, ministre délégué à l'emploi lors des évènements, déclare que la polygamie pratiquée par des familles originaires d'Afrique de l'Ouest, est l'une des causes des émeutes. Cf. *Le Monde*, 18 novembre 2005.
[3] Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1987.

l'image, à travers la culture populaire[1] en vogue notamment durant la période coloniale.

Pour les individus qui n'accordent pas à leur couleur de peau une part importante dans leur construction identitaire, à l'image des membres du Collectif Dom, la question de la couleur s'impose à eux de manière contraignante. Selon Frédéric, (38 ans, informaticien, membre du bureau du Collectif Dom) : « *La question noire, c'est pas nous qui la définissons, c'est tous ceux qui sont en face.* » Autrement dit, ce sont les Blancs, les médias et le CRAN qui créent cette question, en ayant la certitude que tous les individus catégorisés comme noirs s'y reconnaîtront. Les individus qui rejettent la catégorisation par la couleur condamnent avec force cette situation dans laquelle ils ont le sentiment d'être otages de déterminismes qui les réduisent à une simple couleur de peau : « *Ce sont les gens qui m'en parlent, moi je ne me lève pas le matin en me disant "Je suis noir". Je le deviens par rapport à la façon dont on me regarde ! Les jeunes aujourd'hui, ils sont Français, archi-Français et puis un jour ça va tomber comme un couperet : "Non t'es pas Français, toi tu es noir !". On a dit ça à ma gamine, elle y était pas préparée, tout se passe très bien et on décide qu'elle n'est pas française, qu'elle est plus noire que française. Là, il faut faire avec, si t'es un peu costaud tu fais une réflexion, là tu tombes de haut parce que tu t'y attendais pas ou tu pètes les plombs !* » (Frédéric).

Pour les opposants à la catégorisation par la couleur que sont les organisations antillaises, le regard de l'autre participerait à la prise de conscience par les individus noirs de leur couleur, au point que la couleur

[1] Par la culture populaire matérielle, nous entendons les objets de la vie quotidienne sur lesquels sont dépeints les Noirs de manière infériorisante, stéréotypée et dégradée. Nous pensons par exemple aux affiches et produits dérivés (boîtes à chocolat en poudre, boîtes à sucre, statuettes en plâtre, épinglettes) de la marque de cacao sur lesquels était représenté un Noir, tout sourire, portant un fez rouge des tirailleurs sénégalais, lequel dégustant un bol de chocolat chaud s'écriait « Y'a bon Banania ». Prenons également l'exemple des bonbons à la réglisse de la marque Haribo « Tête nègre ». Cf. Steven C. Dubin, « Symbolic Slavery : Black Representations in Popular Culture », *Social Problems*, vol. 34, n°2, 1987, p. 122-140. Dans cet article l'auteur étudie les représentations des Noirs aux États-Unis à travers les objets de la culture populaire, entre 1890 et 1950, sur lesquels les Noirs sont représentés de manière caricaturale et stéréotypée. Il en conclu que l'existence de ces objets sont une forme de domination cachée mais également une manière pour les Blancs des classes populaire et moyenne de rabaisser symboliquement la population noire, considérée comme une menace du fait de l'amélioration de sa position socio-économique.

deviendrait performative au sens d'Austin, elle finirait par faire ce qu'elle dit, rendre réel ce qu'elle ne fait que désigner au départ[1]. La construction des préjugés tire sa force de ce même regard de l'autre, c'est en cela que Richard Wright précise en son temps : « Il n'y a pas de problème noir aux États-Unis, il n' y a qu'un problème blanc »[2]. Pour de nombreux Antillais militants ou non qui refusent de se construire identitairement sur un critère de couleur de peau, l'autre est la source des problèmes, c'est lui qui développe tout un ensemble d'images dévalorisantes du Noir et qui englobe sous l'appellation de Noirs les Africains et les Antillais. En paraphrasant Sartre sur la question juive, nous pouvons dire que le Noir est en situation de Noir parce qu'il vit au sein d'une collectivité qui le tient pour Noir[3]. Ce sont « les regards blancs (…) qui dissèquent »[4] et qui contraignent l'individu de couleur à se définir comme Noir, à faire de sa couleur son identité sociale première : « *Ca ne me dérange pas, mon propre regard sur moi ne commence pas par ma négritude. C'est ça qui me caractérise d'abord, je suis un être humain de sexe féminin d'abord et avant tout et puis si on veut le reste. C'est pour ça que je parle du regard de l'autre parce que s'il veut que je sois noire, d'accord, mais de toute façon on l'est aussi, ce rappel de sa couleur, on l'a par le regard de l'autre. Bon ok ça ne me gêne pas, ça me pose pas plus de problème que ça. De mon propre point de vue, je ne suis pas d'abord une noire. Je le suis mais pas d'abord. (…). Si j'accepte de me définir comme noire, je l'accepte pour l'autre en fait mais pas personnellement. C'est par le regard de l'Autre qui vous rappelle que vous êtes noire, que vous êtes différent. C'est forcément par le regard de l'Autre que la question noire s'est posée.* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

La force des déterminismes est particulièrement pesante pour les Antillais qui revendiquent avant toute chose la reconnaissance de la culture antillaise. Toute la difficulté tient à ce qu'ils ne peuvent pas échapper à une

[1] Cf. John L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1991
[2] Cité par Jean-Paul Sartre dans *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1985, p. 183.
[3] Jean-Paul Sartre, *Ibid.*, p. 88. C'est d'ailleurs sur cette pensée sartrienne que le CRAN construit l'identité noire.
[4] Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc, op. cit.,* p. 93.

identification extérieure de noirs, au détriment de leur antillanité : « *Les Antillais font partie d'une catégorie de gens facile à discriminer parce qu'ils font partie de ce qu'on appelle la minorité visible. Ils appartiennent à une communauté visible. Moi je ne peux pas tricher quand on me voit ! On est reconnaissable, c'est humain, c'est humain, on est une minorité et ça se voit !* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris). Ainsi, ils seront souvent vus au pire comme des étrangers, au mieux comme des Français « venant d'ailleurs ». Il n'est pas utile de leur demander leur lieu de naissance en France puisqu'ils sont noirs, ils viennent forcément d'ailleurs, hors de France : « *Le regard des autres doit évoluer. Par exemple, il n'y a pas longtemps, j'étais dans le métro et il y a une dame de soixante ans environ avec une grosse valise, elle avait du mal à la porter, alors je lui demande si elle voulait que je l'aide. Elle était tout étonnée que je lui demande et à la fin elle me remercie en disant : " Merci, vous savez ce sont des gens comme vous qui viennent pas d'ici qui sont gentils comme ça !" J'avais envie de lui dire " Oui mais moi je viens d'ici, je suis née à Paris", bon j'ai rien dit, j'ai souri, c'était pas méchant, mais c'est vrai que c'est typique de ce que pensent les gens. Tout de suite on n'a pas la couleur de peau blanche, alors on n'est pas d'ici, on n'est pas Français, je pense que ça, ça doit changer ! C'est vrai que le regard des gens parfois est difficile mais je fais avec, bon après on va se sentir mal à l'aise, mais je fais avec.* » (Sabine, 20 ans, étudiante).

c) La conséquence des préjugés

Les préjugés construits à l'encontre des Noirs visent à minimiser, selon les interviewés, leurs capacités intellectuelles pour ne valoriser que leurs compétences physiques : « *Je pense qu'il y a trois, quatre domaines, l'art, la musique, la danse et le sport où il n'y a pas ces barrières-là. Bien que le sport, c'est un peu chiant : "T'es black, t'es bon en sport ", c'est un peu chiant ! Il y a plein de clichés comme ça, des préjugés très forts. Il y en aura toujours, je pense, on aura beau remuer les esprits, les mondes, il y aura toujours des préjugés !* » (Michèle, 33 ans, styliste). Des clichés auxquels les médias ne sont pas totalement étrangers selon Annabelle (27 ans, en recherche d'emploi) : « *Quand tu regardes les Noirs qui sont médiatisés, c'est quoi ? C'est des comiques, c'est des sportifs, enfin toujours un peu les*

domaines qu'on attribue aux Blacks : le Noir il est marrant, le Noir il court bien, et ça conforte un peu les gens dans leurs préjugés. » Ludovic relève lors de l'entretien le même problème d'a priori qui subsiste sur le domaine de compétence des Noirs : « *Aujourd'hui, les choses n'ont pas tant évolué que cela. Il y a des personnes qui considèrent encore aujourd'hui que les Noirs, ils sont bons pour danser, ils sont bons pour faire du sport. Si tu cherches un boute-en-train, quelqu'un pour faire rire, il n'y a pas de soucis, il faut un Noir ! Par contre pour gérer, c'est un peu plus juste. Pour obtenir des postes à responsabilités, c'est un peu plus tendu, ils ne sont pas faits pour cela.* »

L'existence de préjugés participe à la constitution d'une expérience vécue par le Noir qui est de supporter « *un certain nombre de clichés, des choses qui sont tellement ancrées et établies dans les esprits* », comme le souligne Jean-Jacques, (47 ans, expert comptable), qui parfois ne supporte plus ce comportement de la part « *des gens de couleur blanche.* » Cette expérience met au défi la compétence des individus qui doivent redoubler d'efforts pour prouver leurs aptitudes, « *à en faire plus qu'un Blanc* ». Jean-Marc souligne cette mise en doute des compétences du Noir dans un milieu très fermé comme celui de la danse : « *Il y a vraiment quelque chose d'inconscient qui est resté en France et qui mérite d'être purgé pour qu'on puisse accepter que la couleur de la peau ne soit pas synonyme d'un manque d'intelligence, de créativité. Nous, on évolue dans le milieu artistique, je vois comment on est vu, perçu. Juste à travers ce milieu-là, on voit que c'est un combat de tous les jours, sur les compétences notamment.* » Nous retrouvons Ludovic, qui au fil de l'entretien ne cherche pas à cacher sa colère envers une société qui ne l'accepte pas malgré ses efforts pour apparaître compétent. Attablés autour d'un ti punch dans son jardin, il m'explique qu'il est le seul noir de son village. Il a fait le choix avec sa femme – blanche – de s'éloigner de Paris « pour se mettre au vert ». Un choix qui n'est pas bien accepté par un de leur voisin qui voit d'un mauvais œil le fait d'avoir pour voisinage une personne de couleur. Préférant se définir avant tout comme un Antillais, nous comprenons dans ses propos que la couleur de la peau prime dans le regard d'autrui et joue en défaveur de

la compétence des Antillais noirs : « *Le regard qu'inconsciemment l'on jette, que l'on porte sur l'Antillais n'est pas le même regard que l'on porte à quelqu'un appartenant effectivement à un autre groupe, tel que le groupe dominant blanc, par exemple. À l'Antillais, on va lui demander beaucoup plus de choses, on va lui demander d'être excellent partout. On va lui demander de faire preuve de ses capacités par-delà la logique parce qu'il aura à prouver plus, qu'il n'est pas cette brute, ce monstre, celui que l'on montre du doigt, qu'il n'est pas cela. Même si aujourd'hui cette société a une volonté de changer, c'est plutôt une velléité, une velléité de battre en brèche certains poncifs, mais on retrouve ces préjugés, dans la vie de tous les jours.* »

Pour les militants du CRAN, ce qui fait le Noir, c'est sa situation inégalitaire vécue tant au niveau culturel que social, ce qui l'unit aux autres Noirs ce sont les discriminations qu'il vit et qu'il partage avec eux, c'est son expérience de Noir qui crée, à terme, ce que Pap Ndiaye nomme « la condition noire »[1]. Les discriminations et les préjugés, le partage de « l'identité de situation »[2] dirait Sartre, rendent légitime aux yeux des responsables du CRAN son existence. Une position qui ne passe pas pour les membres du Collectif Dom, comme en témoigne Frédéric, très virulent sur la question de l'enfermement identitaire basé sur la couleur de la peau auquel serait contraint l'ensemble des Noirs de France et tout particulièrement les Antillais : « *On ne peut parler, nous, les Noirs ne pouvons parler que de la question noire. Alors on s'enferme, malheureusement, moi je m'intéresse à plein de choses et je connais mieux d'autres sujets que celui-là. La question noire je la connais par la force des choses. Voyez ce que je veux dire ? C'est l'enfermement par la couleur de la peau et c'est vous même, vous êtes conditionné comme ça, parce que dans tous les débats on invite les Tchicaya, les Taubira : "Que pensez-vous de la question noire ?" Il y a des Noirs qui n'ont aucun avis. Un basque à qui l'on pose la question basque, le mec il n'y connaît absolument rien à la question basque, il vit dans le pays basque, mais vous tombez sur des gars qui n'y connaissent rien, qui s'y intéressent pas, il a le droit de ne pas connaître, et bien chez les Noirs c'est pareil ! Nous, on nous enferme dans cette question*

[1] « La condition noire est donc la description dans la durée de cette expérience sociale minoritaire. » *In* Pap Ndiaye, *La condition noire, op. cit.*, p. 24.
[2] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 176.

et le CRAN, il a joué là-dessus, puisqu'on veut que les Noirs représentent les Noirs et bien ils ont monté ce truc et ça a pris au quart de tour parce que les gens attendent, pas les gens noirs, mais c'est ce que les Français blancs attendent, quelque chose de repérable, comme ça on sait où on est, on sait à qui on a affaire ! ».

Enfin, il arrive qu'une compétence reconnue initialement envers un individu de couleur se retourne contre le groupe de couleur dans sa totalité. Cela est rendu possible lorsque l'un de ses membres vient à échouer dans la tâche pour laquelle ses compétences initiales ont été reconnues et appréciées. L'échec de celui-ci peut venir confirmer le préjugé du « ils sont tous pareils » et ainsi bloquer des portes d'accès aux autres membres de la population : « *On a tendance à penser que ce qu'un Noir fait mal peut faire du tort à tous les autres. Un Antillais qui fait une connerie dans une entreprise, on s'imagine que le patron ne voudra pas embaucher un autre Antillais, on se sent un peu responsable d'une étiquette, d'une identité, d'une aptitude, on ne se sent pas totalement libre.* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif). L'ensemble de notre population d'étude non militante s'accorde sur l'importance de la disparition des préjugés et de la catégorisation par la couleur de la peau, à l'image de Michel, (60 ans, artiste peintre) : « *Il y en a marre des préjugés, s'il y avait que la couleur, mais on s'en sort pas avec les préjugés, il faut réussir à dépasser les couleurs, qu'il n'y ait plus de couleur.* ». La puissance des déterminants sociaux est telle que le renversement des préjugés reste une utopie laissant la place à une fortification des cloisonnements identitaires. L'avenir est incertain et sombre, et une amélioration des relations entre les individus apparaît d'autant plus difficile, que le lien social est sans cesse remis en question par le racisme qui l'use chaque fois un peu plus : « *Je crois que je vais être assez pessimiste, je crois que finalement les gens sont assez racistes, mais c'est très, c'est un racisme non-dit. Le Noir, c'est une différence qu'on ne connaît pas, dont on a peur. Je pense pas que les choses s'amélioreront* » (Michèle, 33 ans, styliste).

La transformation corporelle

a) Le blanc contre le noir

Fanon, lorsqu'il vient à parler de la couleur noire, la dépeint comme le « poids d'une malédiction corporelle », pire, d'« une maladie »[1]. Il exprime avec une extrême violence les connotations négatives qui sont accolées à la peau noire pouvant, à terme, agir sur l'acceptation de soi comme être de couleur. C'est l'être noir, l'enveloppe physique décrite par Myrdal[2], qui vient à être rejetée ou sacrifiée. C'est ce que nous explique Serge, (49 ans, enseignant-chercheur en génétique, président du Comité Marche 98) : « *C'est une honte qui prend plusieurs, plusieurs formes. C'est la honte d'être nègre, la honte d'être noir de peau, la honte d'avoir des cheveux crépus.* » Mais la honte pour Serge dépasse le seul champ du physique pour pénétrer l'ensemble de la vie historique et sociale, c'est aussi « *la honte de travailler la terre* ». Mais c'est aussi l'esclavage, non pas, comme il poursuit, au sens « *d'avoir eu un parent esclave* », mais d'avoir été mis en esclavage. Un vécu qui a créé « *une véritable blessure narcissique* » qui ne s'est pas cicatrisée avec le temps et qui est aujourd'hui à l'origine, selon lui, de « *l'extrême facilité à faire disjoncter un Antillais ou une Antillaise sur les questions raciales, parce que très vite elle va se sentir humiliée. C'est le regard des Blancs mais c'est aussi le regard des Antillais sur eux-mêmes, cette facilité à lier vient très vite, très vite. Dans tous les secteurs de la vie, très rapidement elle peut se sentir humiliée. Tout ça vient de ce stigmate de l'esclavage qui est justement cette faille narcissique et puis une honte, une honte que vous retrouvez dans tous les proverbes antillais, enfin dans beaucoup : "Les nègres sont la dernière nation après le crapaud", "Avec les Nègres on*

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 90 et p. 107.

[2] Gunnar Myrdal dans un chapitre traitant des caractéristiques raciales rapporte avec précision les différents traits physiques qui sont accolés à l'homme Noir moyen (*the average Negro man*) : « Compared to the average white man, the average negro of the present day seems to exhibit the following physical traits : head slightly longer and narrower ; cranial capacity slightly less ; interpupillary distance greater ; nose broader ; lips thicker ; external ear shorter ; nasal depth greater ; nose and head shorter ; torso shorter ; arms and legs longer ; pelvis narrower and smaller, stature shorter ; skin with greater amount of black pigment ; hair wavy, curly, frizzly or wooly ; distribution of hair less thick ; more sweat glands. (…). The traits vary greatly among different groups of Negroes and in the total population of Negroes at different times (…). (…). Some of the traits are outstanding and easily visible in the average Negro – although nearly or entirely lacking in many individual members of the Negro group – such as dark skin, woolly hair, broad nose, thick lips and prognathism. They are basic traits that account for the negro's « social visibility. » *In* Gunnar Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New Brunswick, London, The Transaction Publishers, 1996 [1944], p. 139.

est capable de rien faire ». De toute façon quel être humain serait fier d'être naît d'un crime contre l'humanité ? »

Si la couleur noire renvoie encore aujourd'hui au pêché, au mal, à l'obscur, le blanc, lui, est symbole de paix, de pureté, de sainteté et de clarté. Le blanc et le noir ont été construits en parfaits opposés. Ces représentations accolées au blanc et au noir ont traversé le temps, elles se sont transmises et ont été assimilées par l'ensemble des individus, conduisant une partie des Noirs à copier le schéma dominant : « *Parce que, quand on vous dit tout jeune que tout ce qui est blanc est beau, forcément plus tard vous voudrez avoir de beaux cheveux lisses, vous n'allez pas aimer votre gueule de noir, vous allez vouloir avoir un modèle blanc.* » (Stéphane, 26 ans, étudiant). La faute à pléthore de clichés, d'écrits, d'images qui dévalorisent la couleur noire et qui agissent directement sur l'estime et la confiance en soi : « *(…) ça a l'air de rien, mais ça joue sur le moral d'être insulté, humilié, méprisé comme nous le sommes en France à longueur d'affiches, à longueur de spots publicitaires merdiques, à longueur de films putassiers, à longueur de feuilles de chou poisseuses, c'est vrai à force, ça tape sur le moral d'être représenté en permanence en caricatures grotesques et vils.* »[1]

b) L'effacement des stigmates physiques

Il se peut qu'un certain nombre de personnes noires tentent l'expérience de se « blanchir », d'effacer les traits visibles qui font d'eux des Noirs à proprement parler[2]. L'intériorisation de la croyance collective qui fait de la peau claire un gage de simplification en terme d'intégration joue ici un rôle de tout premier plan[3]. Le choix d'un « blanchiment » au sens de la perte volontaire d'un ou de plusieurs attributs physiques propres aux personnes de couleur

[1] Propos de Julius Amédée Laou *in* « La chronique du fou », *Black*, n° 36, 1987, cités par Philippe Dewitte *in* « Regards blancs et colère noire », *art. cit.*, p. 13.
[2] Cf. Christopher A. D. Charles, « Skin Bleaching, self-hate and Black Identity in Jamaica », *Journal of Black Studies*, vol. 33, n° 6, 2003, p. 711-728.
[3] Cf. Richard Dyer, *White*, New York, Routledge, 1997. L'auteur y présente l'ensemble des impensés entourant la couleur de peau blanche. Il montre comment la blancheur de la peau a été construite comme une normalité, un symbole d'invisibilité alors que la couleur de peau noire renvoie automatiquement à l'idée de race, à une catégorisation péjorative.

relève de l'idée d'un sacrifice identitaire. Ludovic est né à la Martinique en 1969, arrivé en France en 1991 pour poursuivre ses études de philosophie, il change de voie après le DEUG « *compte tenu de la situation économique et de la place qui est donnée à la philosophie.* » Il poursuit dans l'animation, obtient un BEATEP[1], puis un DUFA[2] pour lequel il a une mention très bien. Par la suite, consultant en français-lettres modernes et responsable pédagogique dans un institut de formation aux métiers du commerce et de la vente dont il est licencié, il entame et obtient en 2003 un master en gestion des ressources humaines. Il nous avouera que « *comme je ne trouvais pas de travail principalement pour la raison que je suis noir, j'ai fait l'objet d'une discrimination à l'embauche, pour toutes ces raisons, j'ai décidé de faire comme les aînés, de passer un concours pour entrer dans la fonction publique et donc d'exercer le métier de conseiller à l'emploi au sein de l'ANPE.* » Ludovic a toujours cru à l'instruction qu'il considère comme « *la véritable clef qui nous permettra, nous les Noirs, d'ouvrir des portes* », mais la seule instruction ne suffit pas car « *la dimension subjective qui intervient dans l'appréciation que l'on porte sur moi m'a renvoyé le plus souvent à ma qualité de noir, d'antillais, que je suis autre, que je ne suis pas le même, que je ne suis pas comme tout le monde, que je suis autre.* » Il a donc décidé de sacrifier une part de sa personne physique, une partie de son identité de « nègre » pour correspondre à l'injonction de la norme blanche dans le but de paraître plus « normal » : « *Avant j'avais des locks, j'avais des locks qui m'arrivaient pratiquement sous les fesses, je me suis rendu compte que quand j'ai fait mon master dans la gestion des ressources humaines, il étaient particulièrement regardant sur le paraître, donc je me suis dis que le premier entretien que j'aurai, je me couperai les cheveux. Quand j'ai eu cette promesse d'entretien, j'ai appelé mes filles pour leur demander de me couper les cheveux, elles l'ont fait…* » Malheureusement sans plus de succès car « *Je n'ai pas été retenu. C'est moi qui pose un problème, c'est moi dans ce que j'ai de différent, dans ce que je représente comme différence. J'ai changé, j'ai fait des efforts sur le paraître, j'ai accepté de perdre un peu de moi parce que les locks, j'y croyais, moi les locks c'est une identité véritablement intériorisée, c'est vraiment une manière de montrer que je suis*

[1] Brevet d'État d'Animateur Technicien de l'Éducation Populaire et de la jeunesse.
[2] Diplôme Universitaire de Formateur d'Adultes.

libre par rapport au diktat d'une société qui me veut uniforme. J'ai fait des concessions là dessus. Aujourd'hui quand je sais que j'ai été rejeté pour mon accent, ma couleur, j'ai véritablement compris que c'est moi qui pose un problème. C'est moi dans ce que j'ai de différent, dans ce que je représente comme différence. Ils ne me veulent que comme eux et être comme eux, c'est être blanc ! Je ne ferai plus de concessions ! Je ne ferai plus de concessions ! J'occuperai des postes de subalternes, je peux me targuer d'avoir deux bac +5 et aujourd'hui je ne suis que conseiller mais je ne ferai plus de concessions sur ce que je suis. Je suis nègre, et fier de l'être ! »

L'effacement d'un attribut physique, qu'il soit partiel ou total, durable ou non, est vécu comme la conséquence du regard extérieur qui viendrait sanctionner la différence physique. Coupe de cheveux pour les hommes, rajouts de cheveux longs et droits, souvent blonds, pour les femmes, perte de l'accent africain ou créole. L'effacement de ce qui « fait le Noir », de ce qui renseigne sur l'appartenance identitaire peut également se faire de manière plus radicale et mettre en danger les individus les plus fragilisés. Les possibilités d'avoir recours à des opérations chirurgicales pour un désépaississement des lèvres ou un rétrécissement des narines ainsi que celle, plus extrême, de la dépigmentation de la peau[1] existent. Cette dernière pratique qui vise à éclaircir le teint de la peau devient de plus en plus courante par le développement d'un marché illégal en pleine croissance qui se caractérise par la vente de lait hydratant, de crème, de savon ou de gélules éclaircissant la peau[2]. Dès les années 1960, des produits dépigmentant ont fait leur apparition comme l'hydroquinone, un agent décolorant puissant que certaines industries peu scrupuleuses se sont empressées de commercialiser sans se soucier des dangers sanitaires que cela pouvait causer[3]. Majoritairement pratiqué par des femmes à

[1] Cf. à ce sujet l'article d'Antoine Petit, « La dépigmentation volontaire. Réalités, interprétations, résistances », *L'Autre*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 95-108.
[2] Cf. l'article dans *L'Express* traitant de ce sujet : http://www.lexpress.fr/actualite/societe/blanchiment-de-la-peau-les-ravages-d-un-commerce-illegal_707125.html. (Dernière visite le 19 février 2009).
[3] Le dermatologue Antoine Petit indique que « l'hydroquinone est responsable d'irritations et d'eczémas », avec la possibilité d'une addiction à ces produits. Par ailleurs, un rebond pigmentaire est envisageable « qui confère à la peau en cas d'arrêt brutal, une couleur plus sombre que la teinte naturelle. » *In* Antoine Petit, « La dépigmentation volontaire. Réalités, interprétations, résistances », *art. cit.*, p. 99-100.

la peau foncée, l'effacement de ce principal trait de l'identité noire apparaît comme nécessaire voire obligatoire pour celles qui désirent faciliter leur évolution au sein d'une société dans laquelle prédomine l'idéal de la peau claire. En témoignent les propos de cette personne d'origine camerounaise qui a utilisé des produits à base d'hydroquinone : « *Je me disais que si j'étais plus claire, je serais plus belle.* »[1]

Le stigmate social que peut représenter une peau trop sombre, en tant que « faille honteuse dans l'identité »[2] se doit d'être surmonté, dépassé par ceux pour qui la couleur de peau est trop lourde à porter, tel un fardeau que l'on refuse d'assumer. C'est le récit que nous conte Philip Roth à travers la vie de Coleman Silk. Ce dernier, durant toute sa vie, cache à sa femme et à ses enfants ses origines réelles. Né dans une famille afro-américaine, ce dernier naît avec la peau suffisamment claire et des traits physiques si peu négroïdes qu'il se fait très tôt passer pour un Blanc afin de mieux réussir dans la vie. Ce qu'il parvient à faire. Professeur des universités, marié à une blanche, sa réussite s'est faite au prix de sacrifices insupportables, comme celui de renier sa propre famille, de s'inventer une enfance et une vie de Blanc tout en vivant toute sa vie durant dans la peur d'être rattrapé par ses racines au travers de la naissance de ses enfants et de ses petits-enfants[3].

c) L'avantage d'une peau claire. L'exemple états-unien.

Au début des années 1990 des études américaines[4] ont montré qu'il était plus avantageux d'être noir à la peau claire que noir à la peau foncée. Keith et Herring exposent dans leur étude des résultats faisant état des désavantages sociaux vécus par les Noirs les plus foncés (*darker blacks*), désavantages émanant

[1] Extrait tiré du site http://www.lexpress.fr/actualite/societe/blanchiment-de-la-peau-les-ravages-d-un-commerce-illegal_707125.html.
[2] Erving Goffman, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 59.
[3] Philip Roth, *La tâche*, Paris, Gallimard, 2002.
[4] Cf. Verna M. Keith, Cedric Herring, « Skin Tone and Stratification in the Black Community », *American Journal of Sociology*, vol. 97, n° 3, 1991, p. 760-778 ; Michael Hughes, Bradley R. Hertel, « The Significance of Color Remains : a Study of Life Chances, Mate Selection, and Ethnic Consciousness Among Black Americans », *Social Forces*, vol. 68, n° 4, 1990, p. 1105-1120.

de discriminations sociales plus fortes à leur encontre qu'envers les Noirs à la peau claire (*fair-skinned blacks*). Un traitement inégal causé par une différence mélanique pour lequel les auteurs nous expliquent que ce décalage découle de l'esclavage où les Noirs à la peau claire, qui avaient souvent des géniteurs blancs, étaient « protégés » par ces derniers. Cet avantage a été maintenu envers les mulâtres jusqu'à aujourd'hui, laissant apparaître une stratification au sein même de la communauté noire américaine dans laquelle se distinguent les *very dark* ou *dark-dark*, des *dark brown*, des *medium brown*, des *light brown* et les *very light*. Les premiers attachant plus d'importance à l'identité noire et à un séparatisme communautaire noir plus évident que chez les très clairs[1].

Keith et Herring se sont servis pour leur étude d'une base de données, allant de 1979 à 1980, portant sur 2 107 individus qui se sont auto-identifiés comme étant des citoyens noirs américains[2]. L'objectif de l'étude était de rendre compte de l'existence d'un lien significatif entre la tonalité de la couleur de peau noire et le niveau d'éducation, l'emploi occupé, le revenu personnel et le revenu de la famille. L'étude montre que dans les quatre domaines, les Noirs à la peau claire sont nettement avantagés par rapport à ceux ayant une couleur de peau foncée. Les premiers vont plus loin dans les études, ils ont plus de chance d'occuper des emplois de classe moyenne voire supérieure et leurs revenus personnels et familiaux sont plus élevés – les revenus pour les plus clairs de peau étant approximativement plus élevés de 65 % que ceux à la peau foncée[3]. Le teint de la peau apparaît être un déterminant social fort favorisant les individus à la peau plus claire qui ont alors accès à des statuts sociaux économiques plus élevés.

---

[1] Michael Hughes, Bradley R. Hertel, *Ibid.*, p. 1110.

[2] « Values for skin tone were based on interviewers' observations of respondents' complexions. Interviewers rated respondents' skin color on a scale from one to five, with one indicating a very dark brown skin color and five denoting a very light skin complexion. Interviewers classified 8.5% of the respondents as having very dark brown complexion, 29.9% as having dark brown, 44.6% as having medium brown, 14.4% as having light, and 2.6% as having very light skin complexion. » *In* Verna M. Keith, Cedric Herring, *Ibid.*, p. 766.

[3] *Ibid.*, p. 769.

Qu'en est-il de la France ? À l'heure où les débats sur les statistiques ethniques semblent s'être réduits au seul champ strictement scientifique suite au refus du conseil constitutionnel d'autoriser des études portant sur la mesure de la diversité des origines des personnes[1], les méthodes d'enquêtes visant à connaître les phénomènes de ségrégation et de discrimination touchant les minorités dites visibles restent de l'ordre du bricolage[2]. Des études similaires en France métropolitaine, faute d'outils appropriés, manquent à la sociologie française, et les débats autour des statistiques ethniques ont eu pour bénéfice de relancer le questionnement de la nécessité et de la légitimité de telles données pour une société qui, pour l'heure, ne reconnaît que des individus libres et égaux en droits sans distinctions aucune de religion ou d'appartenance ethnique. Néanmoins, ce vide dans les sciences sociales françaises n'empêche pas certains individus d'avoir des certitudes sur les conditions des populations « noires » en France. Ludovic a déjà son avis sur l'existence possible d'une discrimination selon la tonalité de la peau noire en France : « *Aujourd'hui, l'homme noir aux cheveux crépus sera moins bien accueilli que l'homme noir aux cheveux ondulés. Vous verrez que dans cette société, en France, le mode d'accession à la totale citoyenneté se fait du plus blanc au moins blanc, donc des traits qui se rapprochent le plus du blanc aux traits qui se rapprochent la plus du noir.* » Si la stratification par la couleur n'a pas été étudiée en métropole, il a été montré qu'elle existe au sein de la population antillaise, en Martinique et en Guadeloupe[3], où, comme nous le rappelle Rosa (50 ans, institutrice) : « *C'est pas tout simple là-bas, c'est pas tout simple. Il y a une graduation de la négritude, il y a des gens qui se revendiquent plus noirs que d'autres, des gens qui se revendiquent plus blancs que d'autres. Il y a des discriminations par rapport à la couleur de la peau. Je me souviens, j'avais une amie qui était plus brune que moi, plus foncée que moi et qui me jalousait. On se jalouse parce que toi t'es plus blanche que moi.* »

[1] *Le Monde*, 17 novembre 2007.
[2] Cf. l'enquête de Georges Felouzis, Joëlle Perroton, Françoise Liot, *L'apartheid scolaire. Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris, Seuil, 2005.
[3] Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992.

*

* *

La mémoire de l'esclavage occupe dès 1998 les agendas politique, associatif et intellectuel pour définitivement s'installer dans l'espace public en 2006 lors de la première journée de commémoration nationale de l'esclavage. Les différentes questions noires, quant à elles, n'ont réellement émergé qu'au début de l'année 2005, lorsqu'une pluralité d'acteurs s'est révélée dans l'espace public au moyen de mouvements culturels propres à leurs identités. Par cette présentation des mobilisations noires en France, j'ai voulu montrer que les acteurs développent une activité normative au sein même de la société qu'ils considèrent comme inégalitaire à la vue des discriminations que les populations noires continuent de subir. J'ai également voulu montrer que cette activité était le résultat d'une interprétation permanente de la part de la société envers les populations noires. Pour le dire de manière plus simple, ces mouvements culturels ont vu le jour en raison du manque de considération dont sont victimes, selon les acteurs engagés, les populations noires de France. Un manque de considération qui s'exprime notamment par une interprétation abusive de la « question noire » qui ne correspond pas à l'ensemble des acteurs mobilisés. Comme je le propose, il serait préférable de parler de questions noires, une notion qui reflète avec un minimum de rigueur la diversité des différentes populations dites noires engagées dans des luttes identitaire et culturelle. L'individu de nos jours a trop tendance, dans un souci de simplification, à vouloir tout globaliser dans un ensemble homogène et cohérent, or les mouvements noirs, si tant est qu'ils se forment sous la pression du racisme et des discriminations, ne visent pas tous la même population de base, et ne peuvent donc pas être dilués dans un grand mouvement noir à la française.

La distanciation réelle ou supposée qui semble se révéler entre les populations noires et la société pousse un certain nombre d'individus aux capacités de mobilisation certaines à devenir des acteurs. Ils sont conduits à critiquer la société dans laquelle ils vivent et à faire l'effort de mettre en commun au sein de leur groupe d'appartenance leurs points de vue. Parce qu'ils ont le sentiment que la société ne répond pas à leurs attentes et ne fournit pas les outils nécessaires à leur pleine intégration, ils construisent leurs identités et créer un lien biographique entre l'ensemble des membres de la population qu'ils estiment représenter. La société ne leur apparaît plus comme pleinement capable de les intégrer et n'est plus conçue comme tenante d'une culture homogène. Face à ce constat, les questions noires vont s'organiser autour d'un ensemble idéologique composé de trois thématiques, servant de base à la mobilisation et à la construction des revendications : la mémoire de l'esclavage, les discriminations, la visibilité politique et médiatique. Chacun des groupes mobilise, tour à tour, ces trois thèmes avec des moyens et des méthodes différents dans le but de favoriser ses intérêts propres tout en faisant le pari de fédérer un maximum de personnes.

2

LES TROIS PILIERS DE LA REVENDICATION

Pour l'ensemble des militants des causes noires, il ne fait aucun doute, les Noirs de France vivent des situations inadmissibles dans trois domaines : la mémoire, les discriminations et la représentativité qui leur est accordée[1]. C'est donc à partir de ce cadre que les questions noires investissent l'espace public afin de dire les épreuves auxquelles sont confrontées les populations noires de France. Parce qu'ils ont la double capacité d'analyse et de mobilisation, les leaders construisent alors leurs actions autour du triptyque : mémoire, discriminations, visibilité. Par l'intermédiaire des organisations qu'ils dirigent, ils ciblent et dénoncent les adversaires qu'ils soupçonnent être à l'origine des inégalités de traitement que connaîtraient les populations qu'ils représentent. L'État, le système, la société sont souvent, à défaut de mieux, désignés comme les principaux adversaires contre qui il importe de se mobiliser.

Ces organisations estiment que la situation sociale des Noirs relève de la domination. Elles expriment leur volonté de changement qui doit passer par une égalisation des conditions à l'aide notamment du « mouvement culturel »[2].

[1] Cf. Fred Constant, « Pour une relecture des revendications mémorielles "victimaires" », *Esprit*, vol. 2, n° 332, février 2007, p. 105-116.

[2] Nous donnons au mouvement culturel la définition qu'en fait Touraine, à savoir : « Des actions collectives tendant à défendre ou à transformer une figure du Sujet. Ces mouvements sont traversés de conflits sociaux entre les défenseurs de ce qu'on peut appeler la libéralisation culturelle et ceux ou celles qui affirment les droits spécifiques d'un acteur culturel, mais ils sont centrés sur l'affirmation de droits culturels plus que sur le conflit avec un adversaire qui peut rester défini de manière vague. En revanche,

Lorsqu'on écoute les leaders respectifs de chacune des organisations, les difficultés que connaissent les populations noires découleraient, selon eux, de rapports culturels, identitaires et raciaux. Ce n'est pas la couleur de la peau ou tout autres signes phénotypiques ou culturels en soi qui établiraient une hiérarchie entre les individus, mais plutôt, la construction sociale de ces traits et de ces signes perçus comme déviants par rapport à la norme du groupe dominant. La couleur de la peau est lue comme un attribut de race par les individus de ce groupe. Toutes les identités et les cultures sont considérées comme déviantes dès lors qu'elles sortent du cadre normatif que le groupe dominant a établi. Les acteurs des mouvements noirs, légitimes dans leurs actions en termes de droits et d'égalité, tendent alors à dénoncer ces rapports sociaux construits sur la domination. Ils veulent abolir les discriminations et les inégalités dont ils estiment les populations noires victimes, en s'identifiant comme Noirs, comme Antillais, comme Africains ou encore, comme descendants d'esclaves et de colonisés. La couleur ou l'origine identitaire et culturelle deviennent alors des symboles de revendication.

Par leur inscription dans les arènes publiques, les organisations militantes font de ces rapports sociaux des lieux de conflits où se croisent une contestation de la domination et une très forte affirmation identitaire. Ainsi, voit-on se former des identités contestataires et affirmatives sur la base d'un retournement du stigmate. La couleur de la peau ou l'origine ethnique sont brandies avec fierté, la mémoire est mobilisée comme une composante identitaire. De cette manière, la lutte contre les discriminations, la reconnaissance des mémoires de l'esclavage et de la colonisation et l'appel à une meilleure visibilité politique et médiatique sont érigés comme les piliers des mobilisations noires, où les uns et les autres défendent une expérience particulière tout en faisant appel aux principes universalistes de liberté et d'égalité.

---

en eux-mêmes, la défense de l'acteur et la référence à un enjeu culturel sont étroitement liés (…). » *In* Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, p. 133.

Les associations noires tendent à s'imposer de plus en plus comme des intermédiaires entre les populations qu'elles représentent et l'État. Dans un premier temps, elles s'adressent à la base des populations ciblées. Le principal objectif étant de leur faire comprendre qu'elles ne sont plus seules dans la lutte contre les inégalités. Elles sont à présent représentées et entendues dans leurs souffrances quotidiennes. Dans un second temps, elles s'adressent à l'État et à la société dans son ensemble. Il est alors dit que les populations noires désirent être reconnues dans leurs singularités et pleinement intégrées aux valeurs républicaines. Les catégories qui se mobilisent sont définies avant toute chose par une origine ou une appartenance identitaire, plus que par une activité a proprement parlée, conférant d'autant plus de sens à ces mouvements culturels qui privilégient la diversité.

L'ensemble des groupes revendicatifs interroge dans le même temps l'importance que prend de plus en plus la dimension raciale dans les questions culturelle et sociale. Les mouvements noirs révèlent des acteurs militants aux identités diverses et posées comme telles, postulant que le citoyen français, aujourd'hui est identitairement et culturellement multiple et à égalité. Cependant, au nom de leurs luttes contre la domination du groupe dominant blanc, les Noirs de France cherchent aussi à effacer les rôles et les statuts identifiés à leurs particularités, cela au nom d'une société où règnerait une égalité qui effacerait les différences naturelles. L'affirmation identitaire et culturelle des groupes minoritaires vus comme noirs dans l'espace public présente la difficulté de désigner ces populations qui sont à la fois victimes de non-reconnaissance et de mépris[1] dans les trois domaines que sont la mémoire, les discriminations et la visibilité.

[1] Didier Fassin, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », *in* Didier Fassin, Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 19-36.

I.- La mémoire : le cas de l'esclavage

Une recherche personnelle

Il est 14h lorsque je sors de la bouche de métro, place du Châtelet à Paris. Je cherche Jenna qui, comme convenu, doit m'attendre près de la fontaine au centre de cette place. Une jeune femme, seule, patiente : je me dirige alors vers elle. Une fois confirmé que nous étions bien réciproquement les personnes attendues, nous nous dirigeons vers un des nombreux cafés qui entourent la place. Jenna a 23 ans ; au cours de l'entretien, je remarque ses nombreux bijoux en or et tout particulièrement ceux représentant la Guadeloupe. Étudiante en master 1 action commerciale, Jenna est née en France métropolitaine, plus précisément dans l'Oise. Elle vit avec sa mère, fonctionnaire à la Caisse nationale d'assurance maladie (CNAM) ; son père, fonctionnaire en tant que juriste des douanes, est resté en Guadeloupe. Une année sur deux elle fait un aller-retour : « *Je préfère là-bas, c'est plus authentique. (…). Là, je suis ici forcée parce qu'il n'y a pas de master là-bas, enfin il y a en a mais pas qui m'intéressaient. J'ai fait mon BTS là-bas, après il n'y avait pas grand chose qui m'intéressait donc j'ai été obligé de revenir ici.* » Lors de l'entretien, elle est très critique envers la France. Pour elle, « *la France, c'est que pour les études, c'est tout ! C'est pas l'Eldorado ! Pour la vie de tous les jours, c'est pas bien, la France est un pays raciste !* ». Elle souhaite, dès qu'elle le pourra, retourner vivre de manière définitive en Guadeloupe, une dynamique migratoire de plus en plus fréquente chez les Antillais depuis les années 1990[1]. Très attachée à ses origines guadeloupéennes, elle accorde une importance toute particulière à la mémoire de l'esclavage et regrette l'absence

[1] Claude-Valentin Marie, « Les Antillais en France : une nouvelle donne », *Hommes et Migrations*, n° 1237, mai-juin 2002, p. 26-39. Ce constat fait pour les années 1990 trouve son origine dans les années 1980 lesquelles ont vu le nombre des départs pour les Antilles deux fois moins élevé que dans les années 1960-1970 et ont vu le nombre d'arrivées, en provenance de métropole notamment, se renforcer. Avant les années 1980, l'essentiel du solde migratoire total de la Martinique et de la Guadeloupe s'expliquait par l'émigration massive des natifs. Un renversement se produit à partir de 1982 avec l'arrêt du BUMIDOM : alors que le solde migratoire pour les personnes nées en métropole émigrant vers la Guadeloupe était de 7,9% entre 1974 et 1982, il bondit à 13,7% entre 1982 et 1990. Bien que moindre pour la Martinique, il passe de 8,4% à 10,1%. *In* INSEE, « Migrations : moins de départs, plus d'arrivées », *AntianeÉco*, n° 22, septembre 1993.

de transmission dans sa famille et chez les Antillais de manière générale : « *Honnêtement, chez les Antillais, c'est pas un truc qui se dit, qui se transmet. C'est pas une fierté pour eux de parler de l'esclavage. Honnêtement, moi, mes mamies elles sont ouvertes, très ouvertes mais pour elles le passé, c'est le passé, on n'en parle pas quoi. Moi, je me suis documentée par moi-même, je me suis renseignée moi-même, j'ai fait des recherches sur ce qu'il s'est passé, j'ai vu des documentaires. C'est pas une tradition antillaise de parler de ça, vraiment pas. En tout cas dans ma famille, non. C'est plutôt une tare en fait l'esclavage.* »

Par sa décision personnelle d'aller chercher des informations sur l'esclavage, Jenna agit comme bon nombre de personnes interviewées. Elle aussi, face à ce « silence de la mémoire »[1], a décidé de ne plus tourner le dos à son histoire. Elle va « *faire des recherches personnelles pour savoir comment ça s'est passé* », avec pour objectif d'enrichir une identité antillaise amputée de sa partie esclavagiste. Sur l'esclavage, la jeune génération de Jenna comme celle de ses parents n'a eu d'autres choix que de se faire sa propre opinion, victime d'un effacement des mémoires trop profondément inscrit dans les pratiques des anciens : « *Moi je n'ai pas de mémoire de l'esclavage. Même si mon arrière-grand-mère était descendante d'esclaves, on n'en a pas dans la mesure où au bout de trois générations, je crois que les choses se sont effacées* » (Michèle, 50 ans, responsable d'une association de femmes antillaises à Bordeaux). Alors, « *il faut que tu fasses toi-même ta quête, que tu ailles chercher. Les gens ont honte de dire : "J'ai eu un arrière grand-père esclave", ça gêne, c'est gênant.* » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris). Cette quête, comme le dit si bien Charles, se fait au moyen de différents outils et supports disponibles à divers moments de la vie. Lorsque la mémoire familiale s'est tue ou ne souhaite pas s'exprimer, les livres, énormément, la télévision également qui « est utilisée comme un palliatif éducatif »[2], viennent étancher une soif de curiosité. Plus indirectement, la langue avec le créole « *qui est restée l'archive orale, l'archive*

[1] Nous empruntons cette expression à Nicole Lapierre et au titre de son très bel ouvrage : cf. Nicole Lapierre, *Le silence de la mémoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.
[2] Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1997, p. 81.

vraiment forte de ces peuples. » (Françoise, 54 ans, universitaire), vient combler en partie le fossé de l'oubli. S'agissant de la télévision, Max (45 ans, médecin), se souvient du film *Racines* : « *Quand il est sorti à l'époque, j'étais au lycée et de ça, on en parlait tous les jours, ça été quelque chose quand-même qui a marqué une génération* ». Quant à George-Pau, c'est par la lecture que le fossé a pu être comblé : « *En grandissant, j'ai lu pas mal de choses. Petit à petit on pouvait lire un certain nombre de choses pour se renseigner et puis adolescente, j'ai commencé à lire de manière plus systématique, j'ai lu des choses, ce qui fait que je me suis intéressée et je me suis fait ma propre opinion.* »

Aussi faut-il voir derrière la recherche historique, le signe d'une liberté que l'individu sait mettre à profit lorsque des dysfonctionnements apparaissent dans son groupe d'appartenance, ou plus largement, lorsque la société n'assure plus l'unité de la vie culturelle et sociale. Ainsi, en cherchant à comprendre les raisons pour lesquelles ils essaient de combler l'absence d'une transmission mémorielle – mais également celles qui font que certains ne s'embarrassent pas d'un tel travail de collectes d'information – nous tentons de saisir le sens de l'action individuelle dans la construction identitaire. La société ne permettant pas l'épanouissement culturel et identitaire désiré, l'individu est amené à se faire acteur pour parvenir à une meilleure réalisation de soi. Ainsi, « [il] découvre son individualité et l'histoire de sa personnalité à travers ses pulsions, ses rapports parentaux et ses mécanismes d'identification »[1]. Il doit être autonome voire solitaire dans sa quête de mémoire. Il doit faire ce qu'on ne fait pas pour lui, quitte à s'opposer au mode de fonctionnement de son groupe d'appartenance, à l'image de Jean-Élizabeth et de Jean-François. Tous deux sont âgés respectivement de 59 et 50 ans, nés en Guadeloupe et en Martinique, ils n'ont connu aucune transmission de l'esclavage. Décidés à approfondir leurs connaissances sur leur histoire familiale et sur l'histoire antillaise, ils font des recherches et décident de se confronter directement à leurs familles respectives, silencieuses et/ou peu instruites sur le sujet en raison d'un trop long silence

[1] Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, *op. cit.*, p. 134.

intergénérationnel : « *C'est moi qui ai commencé en arrivant ici avec ma mère. C'est moi qui ai commencé à mettre ce sujet là dans la famille. Ma mère m'écoutait davantage, mon père était plus réticent, je lui en parle quand l'occasion se présente mais je ne crois pas qu'il adhère.* » (Jean-Élizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol). Du côté de Jean-François, la confrontation a été plus brutale puisque sa mère « *avait tiré un trait sur le passé. Il fallait oublier comme beaucoup de gens d'une certaine génération, je pense jusqu'à la génération de ma mère. Parce que pour elle, c'était du passé, c'était enfoui, elle nous disait : "Vous n'êtes pas des nègres de terre, vous êtes des nègres porte-plumes". Elle était contente de voir que ses enfants avaient connus une certaine progression sociale. D'où le fait aussi que la France était une terre idyllique. Donc en 1998, quand j'ai commencé à échanger, c'était pour m'affronter avec elle et pour lui dire que c'était notre histoire et qu'il ne fallait pas l'oublier. Sur la question de l'esclavage, quand on en parlait, c'était pour s'affronter et pour lui dire qu'il ne fallait pas oublier.* » (Jean-François, 50 ans, chef de projet à France Télécom).

C'est à un véritable « travail » auquel se livrent les individus. L'héritage, lorsqu'il est défaillant, doit être « bricolé ». La connaissance et l'approfondissement sont primordiaux pour certains, au sens où la connaissance du passé permet une meilleure connaissance de soi et de son groupe identitaire : « *Il faut que tu saches qui tu es d'abord, et c'est en sachant qui tu es que tu peux être à l'aise partout. Le seul problème de nous, Antillais, c'est qu'on a l'impression qu'on a une dette envers nous à cause de l'esclavage, non ! Sachons d'abord qui on est, construisons-nous d'abord ! Le travail que j'ai fait pour connaître l'esclavage, je l'ai fait ailleurs, parce que personne ne m'a appris l'esclavage, ce travail je l'ai fait avec des Haïtiens, parce qu'eux ont travaillé sur qui ils sont.* » (Béatrice, 40 ans, chargée de la communication du Collectif Dom). Ce travail passe nécessairement par une prise en main personnelle, Béatrice, Jean-Élizabeth et Jean-François se font individualistes, ils accordent une importance toute particulière à l'individu qui est valorisé par rapport à une totalité sociale qui ne répond pas à leurs attentes mémorielles.

Nous aurions cependant tort de croire que l'oubli dont sont victimes, malgré elles, les différentes générations soit un oubli total, Ricoeur parlerait d'un « oubli profond », conséquence supposée double d'une assimilation contraignante et de l'aliénation coloniale. Michel Giraud refuse l'idée de l'oubli et avance, au contraire, l'idée selon laquelle ce refoulement n'est que le refus de cette mémoire dans le but d'affirmer une égalité citoyenne que le ressassement permanent de l'esclavage empêcherait[1]. Critiquant le schéma de la domination qui suppose que les Antillais ayant fait vœu d'égalité et d'« intégration citoyenne » ne seraient que des victimes inconscientes de l'aliénation, Giraud insiste sur le souci permanent des Antillais d'accéder à une pleine citoyenneté et à une intégration réelle. Les acteurs sociaux conçoivent alors leur action comme le produit de leur propre liberté. Parce qu'ils se considèrent libres et égaux, ils font le choix de se débarrasser de déterminismes sociaux qui constituent des obstacles à une pleine réalisation d'eux-mêmes. Ce faisant, ils n'ont cependant pas fait le choix plein et entier d'oublier l'esclavage dans sa totalité, ils le conservent dans un pan de leur mémoire, il est mis de côté tel un « oubli de réserve »[2] qui préserve de la souffrance, du fardeau, mais qui préserve avant tout leur intégration et leur identité citoyenne. Ce comportement se retrouve chez une partie des Antillais non militants que j'ai rencontrés. Bien que ne souhaitant pas oublier l'esclavage qu'ils considèrent comme une part héritée de leur identité, ils souhaitent « tourner la page », car « *à un moment donné il faut passer à autre chose. Ce que je cherche à faire c'est de continuer ma vie telle que je la veux et je n'ai pas de suppliques à apporter, je n'ai pas de souffrances, j'ai des souffrances mais en tant que citoyen et c'est déjà beaucoup ! Nous sommes d'abord citoyens !* » (Victor, 60 ans, formateur). L'esclavage est ainsi revendiqué comme « *faisant partie de mon histoire, mais de mon histoire de Française, comme mon histoire d'Antillaise et mon histoire du monde aussi. Je sais que c'est arrivé mais je me sens solidaire de la même manière que je me sentirais solidaire des Juifs et de la Shoah. Pour moi c'est la même chose, ça s'est passé il y a longtemps, je*

[1] Michel Giraud, « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », *in* Patrick Weil, Stéphane Dufoix (dir.), L'*esclavage, la colonisation et après…*, *op. cit.*, p. 533-548.
[2] Paul Ricoeur, « Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve », *Esprit*, août-septembre 2000, p. 32-47.

n'ai pas de rancœur. Pour moi c'est assez, c'est une partie de l'histoire et je m'y intéresse comme je m'intéresse à d'autres parties de l'histoire » (Aurélie, 26 ans, chargée de communication).

La façon d'aborder la mémoire de l'esclavage diffère d'un individu à un autre. Dans tous les cas, que celui-ci choisisse de travailler cette mémoire ou au contraire, qu'il décide de la mettre de côté, l'esclavage reste une part héritée et non niée de son identité, seule subsiste l'interrogation quant à la manière de transmettre le souvenir de l'esclavage[1].

C'est précisément sur le thème d'une transmission efficace que les organisations militantes ont choisi de se positionner. Face à l'absence d'une transmission familiale forte et aux hésitations de l'État quant aux actions tendant à promouvoir la mémoire de l'esclavage, les acteurs mobilisés se présentent comme des instances socialisatrices qui viendraient combler le vide laissé par l'éclatement des instances premières de socialisation. Les questions noires ont mis en lumière les importants enjeux identitaires qui se jouent autour de l'esclavage. Ces enjeux expliqueraient la violence, parfois extrême, des échanges et des actes entre les organisations et leur leader respectif. Entre une ethnicisation des conflits de mémoire, les amalgames, la concurrence des mémoires, leur instrumentalisation et la victimisation, tout ou presque apparaît légitime dès lors qu'il s'agit de rassembler le plus grand nombre de personnes. Ainsi, certains n'hésitent pas à revisiter l'histoire. Puisque l'enjeu de l'esclavage est identitaire, il faut, au choix, en faire pour les uns une histoire des Noirs, pour les autres une histoire des Antillais ou bien une histoire des Africains. Le but étant d'être représentatif d'un maximum de personnes, les discours les plus universels et les plus englobants sont de rigueur afin que le message de chaque leader touche le plus grand nombre. Les thèmes sur lesquels les actions doivent porter ont la nécessité de remporter les suffrages, ils se doivent d'être les plus

[1] Jean-Luc Bonniol, « Comment transmettre le souvenir de l'esclavage ? Excès de mémoire, exigence d'histoire… », *Cités*, n° 25, 2006, p. 181-185.

partagés. Bien entendu, l'émotion est un élément fort pour un sujet tel que l'esclavage qui touche les individus au plus profond d'eux-mêmes.

Au fond de soi

Pour les individus qui font de la mémoire de l'esclavage une part constitutive de leur construction identitaire, héritée, présente et à venir, il faut qu'ils se sentent investis et possédés par cette mémoire, puisqu'« *aujourd'hui notre manière d'agir entre nous est directement issue de l'esclavage* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi). « *Il y a comme quelque chose de viscéral à l'intérieur de nous, qui revient et on ne sait pas pourquoi.* » (Chantal, 37 ans, chorégraphe et danseuse). Tout se passe au fond de soi, avec le sentiment permanent d'être « habité » par l'esclavage. Ludovic et Chantal témoignent de ce besoin de mémoire qui devient quasi transcendant en s'imposant à eux de manière permanente : « *On aimerait en changer, mais il y a quelque chose qui fait qu'on en a besoin. On a besoin de concrétiser quelque chose par rapport à cette mémoire, à cette histoire* » (Chantal). Suivant la même ligne de pensée, Ludovic poursuit : « *Je me sens toujours autant concerné par cette partie de mon histoire, ce n'est pas une partie de mon histoire, c'est moi ! C'est mon histoire, c'est ce que je suis ! Ma manière d'agir est liée à cela, mes réactions sont liées à cela, ma manière d'être avec ma femme, ma manière d'être avec mes enfants est liée avec cette histoire et je ne peux y échapper. Donc moi, en tant qu'individu, j'appartiens à cette histoire, je suis un élément de cette histoire, cette histoire me crée, cette histoire me construit.* »

Aux yeux de certains observateurs, Chantal et Ludovic apparaîtraient résignés et dominés par un système qui les emprisonne dans des déterminismes culturels et sociaux dont ils ne peuvent, seuls, se défaire. Cependant, en prêtant attention à leurs propos, leur capacité à analyser leur situation et à retourner à leur avantage une domination, réelle ou supposée, est particulièrement lisible. Pour Ludovic, c'est au contraire, ceux qui affirment qu'« *aujourd'hui [l'esclavage] c'est le passé, qui ignorent la puissance des déterminismes qui les poussent à agir*

aujourd'hui. Ils ignorent la puissance des déterminismes qui les poussent à faire des choix, ce choix plutôt qu'un autre. » On retrouve ici la thèse précédemment combattue par Giraud selon laquelle les dominés seraient ceux qui refoulent l'esclavage. En pensant repousser les déterminismes, ils ne seraient en fait que plus dominés par une injonction à l'assimilation. Pour éviter la « ruse de la domination »[1], ceux qui vivent au fond d'eux l'esclavage doivent faire preuve de responsabilité. Ils assument le poids de l'épreuve qu'il y a de vivre avec l'esclavage, ils « *font avec* », ils l'acceptent en tant que composante identitaire à part entière. Seule l'acceptation de cette tâche leur permettrait de prouver leur capacité à dépasser le stade d'acteurs, pour devenir des individus pleinement autonomes dotés d'une aptitude à critiquer une société qui les dominerait. Ainsi, certains ne manquent pas de critiquer avec force le manque d'ambition de l'État et le traitement qui est fait de l'esclavage par les organisations militantes noires qui sont perçues comme « *des partis politiques concernés par leurs propres intérêts* » (Michèle, 50 ans, responsable associatif).

Cette capacité critique met en valeur la volonté des individus à ne pas être identifiés comme des victimes passives de forces sociales qu'ils ne contrôleraient pas, ou du moins qu'ils ne percevraient pas. L'acteur est capable de prendre position contre des instances socialisatrices, et selon lui hiérarchiquement dominantes, pour parvenir à exister. Cette aptitude lui permet d'agir comme bon lui semble et d'aborder l'esclavage sous l'angle qui lui semble le plus juste. Chantal défend la mémoire de l'esclavage au niveau culturel, elle a monté des pièces « *qui parlent profondément du problème de la mémoire et de comment on peut faire pour aller de l'avant.* » L'acteur est sans cesse dans le travail de soi où la redéfinition de sa place et de son identité, elle-même composée de multiples identités à soi, fait partie intégrante de son quotidien. Lorsque Gaëlle, (28 ans, ingénieure), aborde l'esclavage qui « *fait partie de moi, il fait partie de mon identité* », c'est sous l'angle d'un pont entre le passé et le présent. Entre la place et l'identité de ses ancêtres et parents et sa place et son

[1] François Dubet, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

identité personnelle qu'elle ne cesse de réécrire : « *Aujourd'hui quand je vois ce que je fais, parce que j'ai un diplôme d'ingénieur, je suis en train de me spécialiser dans une école réputée dans son domaine, je pense que ça me rend d'autant plus fière de le dire qu'il y a 150 ans, même cent ans, mes ancêtres n'étaient pas reconnus comme personnes capables d'accéder à de hauts postes. Je suis fière parce que ça montre quand même que notre peuple a réussi à se reconstruire et plutôt vite et ça, j'en suis fière.* »

Le 10 mai

a) Un sentiment de satisfaction incomplet

Le 30 janvier 2006, le président de la République Jacques Chirac, annonce dans un discours adressé au Comité pour la mémoire de l'esclavage, qu'il retient le 10 mai comme journée nationale de commémoration de l'abolition de l'esclavage. Cette date correspond à l'adoption définitive par le Parlement en 2001, de la loi Taubira. Répondant avec plusieurs mois de retard à une préconisation du Comité pour la mémoire de l'esclavage (CPME) inscrite dans son rapport rendu en 2005, Jacques Chirac suit ainsi les conseils de la présidente du comité, Maryse Condé, qui au travers de cette date, souhaite « *sortir cette commémoration de son confinement ultramarin.* »[1] Le président invite la France dans son ensemble à assumer toute son histoire, ses pages de gloire comme ses pages les plus sombres. C'est sa capacité à assumer l'histoire et à en faire un moyen de lutte contre toutes les formes de racisme - le réveil des mémoires en est un parmi d'autres – qui est salué. Cependant, reconnaître l'esclavage est un fait, agir pour sa mémoire en est un autre. L'instauration de cette journée, derrière la satisfaction a beaucoup étonné : « *Quand j'ai allumé la radio et que j'ai entendu la décision de mettre en place une journée de l'esclavage je me suis dit : "Qu'est-ce qu'il se passe ? et puis en France ?" Ça m'est tombé dessus, je me suis dit : "La France se réveille, il était temps*" » (Jennifer, 25 ans, employée de banque).

[1] *Le Monde*, 31 janvier 2006, *Libération*, 31 janvier 2006.

Les personnes que j'ai interrogées sont partagées sur l'instauration de cette journée nationale de commémoration et sur le choix de la date. Une première catégorie de personnes non-militantes juge que l'instauration d'une journée était nécessaire. Pour elle, la date importe peu à partir du moment où il y a quelque chose qui est fait. C'est le cas de Christian, 28 ans, qui, lors de l'entretien, achevait ses études pour repartir en Guadeloupe afin d'y monter une entreprise dans les énergies renouvelables : « *C'est une bonne chose. Le 10 mai est une date nationale pour la commémoration, après même s'il y a eu beaucoup de débats sur la date, moi la date je m'en fous, peu importe. Pourquoi ? Parce que l'esclavage date de plus de 150 ans et on n'est pas à un mois près. Leurs débats c'était du délire. Le mois de mai, c'est très bien, il ne faut pas chercher à tergiverser sur une date. C'est une bonne chose.* » Un nombre non négligeable d'individus voit cet événement « *comme une manière de réveiller les mémoires* » (Jean-Jacques, 47 ans, expert comptable) même si c'est une date qui vient se greffer au nombre de dates de commémoration déjà existantes. Pour le dire de manière brutale, « *c'est une date parmi d'autres dates* », poursuit Jean-Jacques. Mais il s'agit ici de la métropole et il est « *très important d'instaurer une date au niveau national. Qu'il y ait une date nationale, c'est très important et ça doit être amplifié chaque année et s'accompagner d'informations, d'éducation. Il faut que le 10 mai soit une ouverture à la fois intellectuelle, historique, un travail de mémoire.* » (Max, 45 ans, médecin).

Une deuxième catégorie, issue des organisations militantes, n'approuve ni la journée, ni la date. Parmi elles se trouvent les responsables du Collectif Dom et du Comité Marche 98. Pour ce qui concerne les représentants associatifs antillais, la charge contre l'État est rude. Considérant l'établissement d'une journée commémorative comme une faible consolation face au crime perpétré, ils estiment que si cette journée voit le jour, c'est avant tout grâce à leurs luttes. Alors que l'État a suivi la proposition du Comité pour la mémoire de l'esclavage, les deux organisations antillaises militent pour le 23 mai. À cela, trois raisons invoquées : premièrement, c'est le 23 mai 1848 que les esclaves Martiniquais ont vécu leur premier jour de liberté, deuxièmement, c'est le 23

mai 1998 que 40 000 antillais ont défilé dans Paris et c'est le 23 mai 2001 que la loi « Taubira » a été publiée au journal officiel. « *L'ensemble des associations s'est battu pour ça et Jacques Chirac, dans son infinie bonté, l'État, nous a donné le 10 mai, et l'intitulé du truc, c'est pour commémorer les abolitions des esclaves, bref, commémorer encore une fois l'État. L'État s'est encore fait plaisir, alors que nous, nous voulions une date pour nous souvenir des victimes de l'esclavage.* » (Daniel, 42 ans, membre du bureau du Collectif Dom). En dénonçant le choix de l'État, les acteurs n'expriment rien d'autre que le sentiment de spoliation dont ils s'estiment être victimes. L'État, en décidant de la date de commémoration, leur envoie un message dans lequel il est dit que leur pouvoir d'action reste limité et que leur liberté d'action et de revendication est mesurée. C'est le sentiment d'une situation de quasi-ingérence dans les affaires antillaises que les militants donnent à voir, auquel se rajoute ceux d'une perte d'autonomie et de la confirmation d'une situation de domination. Les propos de Philippe, (52 ans, syndicaliste et fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom), viennent l'illustrer : « *On nous a imposé une date ! C'est à nous de choisir notre date, ce n'est pas aux autres à la choisir !* » La mémoire de l'esclavage leur appartient et ils n'ont même pas la possibilité de s'exprimer dessus. L'opposition à la date du 10 mai, bien qu'en apparence sommaire, sert de porte-voix au sein de mouvements où tout est sujet à revendication dans l'objectif principal de se rendre le plus visible possible. Toute décision émanant d'un autre groupe que le sien se doit d'être discutée et critiquée. Tels sont les efforts à fournir pour avoir une part d'audience, au risque d'être accusé d'une instrumentalisation réelle ou supposée.

Une troisième catégorie d'individus ne voit dans cette journée que faux-semblant et poudre aux yeux : « *Ce n'est juste que de la médiation, ce n'est que médiatique. C'est juste pour dire une date comme ça, c'est juste un effet médiatique, c'est politique* » (Marjorie, 23 ans, étudiante). Pire, c'est un mensonge parmi d'autres, au même titre que l'égalité de traitement ou l'absence de discriminations. Des promesses, des faits de presse qui ne servent qu'à grandir

l'État français et à faire croître les désillusions et la frustration du côté des populations noires. Ces populations ont d'autant plus de raison d'être méfiantes que, jusqu'à ce jour, la journée de commémoration du 10 mai n'a été qu'un simulacre, tant dans le fond que dans la forme, qui a atteint des sommets en 2007. Si la presse s'intéresse depuis 2006 à cet événement, nous avons pu observer que le nombre d'articles dans la presse nationale s'amoindrit chaque année. En effet, si 118 articles portant sur l'esclavage ont été rédigés entre le 8 mai et le 15 mai 2006, le nombre tombe à 73 en 2007 et à 43 en 2008. De plus, on s'aperçoit que si l'esclavage est abordé dans la presse entre le 8 et le 15 mai, le seul 10 mai n'en est pas l'unique raison, cela est particulièrement vrai pour 2007. C'est parce que cet événement est lié à la présence du président sortant et du président élu, qui soulève la polémique depuis son élection, que nombre d'articles voient le jour. La cérémonie de l'esclavage, jusqu'à présent, apparaît aux yeux de certains comme un événement servant de base de lancement à des effets d'annonce de la part de l'État, une estrade permettant « d'être vu ».

Commémoration et respect : la cérémonie du 10 mai 2007

Pour cette deuxième commémoration nationale de l'esclavage et de la traite négrière, qui se déroule le 10 mai 2007 au jardin du Luxembourg à Paris, le président de la République, Jacques Chirac, doit présenter une œuvre du sculpteur Hyber baptisée « *Le cri, l'écrit* ». Mon arrivée au dit jardin n'est pas des plus périlleuses qui soit, et ce malgré la foule abondante aux portes de l'entrée principale. Dans un brouhaha général, personnalités, journalistes, représentants associatifs, « simples citoyens », tous sont là impatients, de pénétrer les lieux afin d'obtenir les places les plus proches de l'oeuvre. C'est dans une cohue générale que je me présente à mon tour aux forces de l'ordre, gardiens du temple, et c'est avec étonnement que je me vois demander un carton d'invitation. Ma surprise est alors grande et identique à celle des dizaines de personnes étant dans le même cas : pas de carton, pas d'entrée.

Plusieurs membres du Collectif Dom avec qui je me suis déjà entretenu s'apprêtent à vouloir entrer. Il m'est possible d'entendre des plaintes, le service d'ordre à l'entrée est dépassé par la masse de personnes désirant obtenir à leur tour un droit de passage ; les gens se bousculent, le ton monte, les esprits s'échauffent. Je salue les différents membres du Collectif avec en tête l'idée forte qu'ils pourront m'être d'une aide certaine, ce qu'ils acceptent de faire en me proposant de passer avec eux. Ce n'est sans compter sur l'extrême sévérité des gardes dont la venue du président Chirac et de son successeur fraîchement élu renforce les mesures sécuritaires. Face à ce nouveau refus, je commence à me faire à l'idée que je ne verrai rien de cette commémoration, lorsqu'il m'est proposé d'intégrer un groupe de journalistes. Voyant là mon unique et dernière chance, j'accepte sans hésitation aucune. On nous dirige vers une grille en contrebas, nous sommes une dizaine que les gardiens laissent alors passer retenant des personnes qui espéraient se fondre dans le groupe. Un grand soulagement s'empare de moi une fois la grille franchie. Je traverse le jardin situé à l'opposé du Sénat, au milieu d'une allée excentrée, j'atteins mon but. Il ne me sera toutefois pas possible d'atteindre le carré VIP. Je reste alors en arrière, rejoignant la masse de gens d'origine antillaise et africaine ignorant la manière dont ils sont parvenus à entrer. Un flot de personnes se range derrière une mince barrière, on aperçoit la sculpture de Hyber autour de laquelle les personnes invitées s'agglutinent. Nous sommes compressés tant la foule est importante. Un sentiment de colère est perceptible. Une atmosphère électrique flotte au-dessus de nos têtes. Pendant ce temps, des personnalités arrivent, passant à un mètre, parfois moins, des personnes massées derrière la barrière, cela sous les regards de plus en plus écoeurés de certains qui laissent entendre leur mécontentement par des commentaires empreints d'amertume : « *C'est moi qui aurait dû être devant* », lance une dame visiblement émue de se retrouver, elle comme le reste des personnes, parquée, interdite « *comme toujours* ». La même dame lance avec une voix rongée par les sanglots : « *Ce sont nos ancêtres qu'on commémore et nous ne pouvons même pas le faire dignement !* » Le *pathos* de cette commémoration est alors à son paroxysme ;

sous l'effet des pleurs, les protestations continuent de monter. Une amie de cette dame, en pleurs elle aussi, émet le souhait de partir, dégoûtée : « *Ne pars pas, il ne faut pas leur laisser ça, même dans ça ils ne nous respectent pas !* » lui lance-t-on, révélant un profond sentiment d'injustice. Beaucoup sont là, dans le dit carré, pour « *se montrer* », voir Mrs Chirac et Sarkozy. La première dame lance : « *Je croyais pas que j'allais pleurer autant aujourd'hui !* ». « *Il ne faut plus pleurer !* » lui répond-t-on. L'attente se fait longue, un homme franchit la barrière et se fraye péniblement un chemin dans la foule compacte en pestant : « *C'est atterrant ! Toute la première compagnie, ils sont tous devant. Tous les fachos. Je m'en vais !* » Pendant ce temps, en face de nous, la sculpture, dont seul le troisième anneau brisé, symbole de liberté et d'abolition est visible, se dresse impassible ; paradoxe ici où la majorité des personnes concernées ne sont pas libres de commémorer « leurs morts », où un carton d'invitation efface toute légitimité. Des bruits se font alors entendre, des applaudissements, des cris se font de plus en plus proches. Les deux présidents arrivent, se rapprochent sous les hourras et les « Chirac ! Chirac ! ». Nous les apercevons furtivement, certains tendent les mains, les plus près exhaussent leur souhait : une poignée de main, une photo. La cérémonie commence quelques minutes plus tard, la lecture d'un discours de Delgrès, un poème et un chant émouvant, lequel est applaudi mais sera critiqué dans la presse[1], puis vient la découverte de la stèle par Jacques Chirac. La fin de la cérémonie intervient peu de temps après, une cérémonie qui au final n'aura duré qu'une vingtaine de minutes. La foule, impatiente, attend le nouveau passage présidentiel qui s'attardera plus qu'à l'aller, brève consolation pour beaucoup de gens. Un mini-phénomène de foule se crée à leur arrivée : on veut les voir, les toucher. Peu de temps après la nuée de personnes s'évapore, l'air redevenant alors plus respirable ; la sculpture, située dans un emplacement d'ordinaire discret, est prise d'assaut par certains, les autres ne prendront même pas la peine d'aller la voir, soit par désintérêt, soit par écœurement pour une cérémonie au cours de laquelle ils ont le

[1] Beaucoup diront – en particulier les responsables d'associations antillaises à l'image de ceux du Collectif Dom - que ce chant était tout particulièrement adressé aux Africains dans lequel de fait les Antillais ne se reconnaissent pas.

sentiment d'avoir été niés. Commence alors un défilé de « stars » du monde politique, du show-biz et du sport, ne portant que peu d'attention à la sculpture « *Le cri, l'écrit* ». Lilian Thuram passe, assailli par les journalistes, de même que Basile Boli, Raymond Domenech, Jean-Pierre Raffarin, Elizabeth Guigou, Manu Dibango. Le summum du pathétique humain sera représenté par la finaliste de la Nouvelle Star 2006, d'origine Guadeloupéenne, qui sous le regard de quelques jeunes fans, s'exhibe, pose devant l'œuvre, en total décalage avec le message de l'œuvre elle-même et ne trouvant comme seul et unique commentaire : « *Oh, c'est joli comme ça !* ». À mes cotés, une jeune *métro* lance à une amie : « *Bon alors, il y a qui à voir d'autre encore ? Dominique ! ma sœur va être trop jalouse !* ». Nous continuons à déambuler parmi les personnes quand nous entendons un homme dire à sa femme (couple blanc) : « *On a bien fait de venir !* ». J'interviens alors : « *La commémoration était quand même plus importante non ?* », ils nous répondront, propos qui reflètent le sentiment général laissé par cette matinée : « *Oui, mais c'est à dire que nous on est venu pour voir Sarko et puis voir les stars c'est mieux.* » Une « peoplelisation » de la mémoire reflétée par une importance d'être vu et de paraître – et ce aussi bien du côté « noir » que du côté « blanc » - s'est accrue de manière certaine ce jour-là, ne laissant que peu de place à la mémoire vraie et aux intentions réelles.

b) Une date pour tous

Pour une dernière catégorie de personnes, le choix d'approuver le 10 mai se justifie à travers les mots de Maryse Condé. Selon elle, cette date ne doit pas être une date propre aux Ultra-marins mais une date pour tous. Le CRAN penche vers cette position, se détachant de la posture militante antillaise. Son discours tente d'aller dans le sens du plus grand nombre par la volonté de fédérer sur l'expérience commune de la discrimination en raison de la couleur de la peau, et c'est là une de ses forces : être dans la capacité de véhiculer des thèmes forts qui peuvent fédérer un maximum de personnes, réunies autour de l'identité la plus fine qui soit. Ce positionnement est d'autant plus universel

qu'en ce qui concerne l'esclavage, il importe pour son président de « *désacraliser* » cette mémoire et de faire du 10 mai l'histoire de tous les Français : « *Pour la première fois dans ce pays, on est sur la voie de la mémoire-réconciliation. Moi je ne suis pas de ceux qui veulent une mémoire-combat, une mémoire des uns contre les autres en voulant des avantages, moi je ne veux aucun avantage pour la population noire. Le 10 mai doit être un jour extraordinaire pour arriver à faire que tous nos concitoyens, que 61 millions d'habitants, parlent de cette histoire, parlent de leur histoire sans honte, sans culpabilité. Le 10 mai contribue à ça, l'expression doit être mis entre guillemets, à « banaliser » cette histoire, qui est devenue christique, cette histoire qui est devenue nodale mais dont on doit parler pour la désacraliser, pour que ce soit notre histoire, pour que plus jamais ça ne recommence* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN).

Des ponts sont ainsi créés entre différents événements historiques. L'appel à une *mémoire-réconciliation* évoque la *vérité-réconciliation* sud-africaine. Pour le dire plus simplement, c'est un appel au pardon dans l'unité auquel tente de s'employer le CRAN. De la même façon, l'antienne du « Plus jamais ça ! », maintes fois évoquée en référence à la Shoah est ici reprise, évoquant l'utilisation de la mémoire comme un moyen de prévenir les tensions du présent et du futur sur la base du passé. La mémoire de l'esclavage est ici voulue comme *exemplaire* plutôt que *littérale* pour parler comme Todorov[1]. Cependant, derrière le souhait énoncé par le président du CRAN à ce que l'esclavage « *soit notre histoire à tous*», ne faut-il pas y voir l'ultime réponse d'une organisation qui ne parvient pas à trouver une quelconque légitimité aux yeux de certaines organisations antillaises dans la revendication de l'esclavage ? Dans tous les cas, l'appel à la désacralisation émanant du CRAN souligne sa volonté à ne pas reproduire le même schéma que la Shoah. L'exemple de la Shoah a montré que la sacralisation d'une mémoire peut avoir des effets considérablement négatifs tant en matière de transmission mémorielle qu'au

[1] Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, *op. cit.*, p. 30 et suiv.

niveau du travail historique, tant pour les professionnels de l'histoire que pour les écrivains, essayistes ou romanciers[1].

La Shoah comme mètre étalon : de la frustration à la concurrence

11h. Attablés à la table d'une brasserie, j'écoute Daniel, (41 ans, membre du bureau du Collectif Dom), dont les propos se font prolixes lorsqu'il vient à parler de la mémoire de l'esclavage. Nous sommes quasiment les seuls dans la salle. Dehors, le temps est à la pluie, les nuages sont bas, des cordes s'abattent sur la gare du Nord située à moins d'une centaine de mètres. Daniel s'interrompt, commande deux autres cafés et reprend : « *On a hiérarchisé dans l'inconscient des gens, on a hiérarchisé les crimes. Ça, on ne le dit pas, mais on a hiérarchisé les crimes, on ne peut pas parler de l'esclavage, on parle de la Shoah. Ils refusent de comparer l'esclavage et la Shoah. Voyez ? C'est tout simple !* » « *Ils* », c'est l'État français et sa suite de représentants, c'est aussi, on le devine, une partie de ces Juifs qui refusent que l'on traite de la Shoah, ne serait-ce que pour l'étudier aux côtés d'autres génocides ou crimes contre l'humanité. Les questions noires, par l'intermédiaire des différents acteurs engagés, ont fait émerger une situation quasi-obsessionnelle de mise en comparaison de l'esclavage et du génocide juif. Un comportement similaire m'avait été donné à observer lors de mon mémoire de Master 2 portant sur la transmission de la mémoire du génocide arménien. Les Arméniens comparaient automatiquement la situation de leur mémoire génocidaire à celle des Juifs, en soulignant que ces derniers étaient favorisés par rapport à la médiatisation toujours plus importante donnée à la Shoah[2].

Le même processus se dessine avec les Noirs de France et tout particulièrement avec les Antillais, dont le Collectif Dom et le Comité Marche 98 tentent d'écrire l'histoire de l'esclavage sous l'angle identitaire et de faire de

[1] Il n'y a qu'à voir la polémique lors de la sortie du roman *Les Bienveillantes* de Jonathan Littel, accusé d'héroïser un officier SS en se servant comme cadre narratif de la Seconde Guerre mondiale et de la Shoah. Cf. Jonathan Littel, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006.
[2] Yoann Lopez, *La transmission de la mémoire d'un génocide : les Juifs et les Arméniens de Bordeaux*, *op.cit.*

l'esclavage une des composantes essentielles – strictement ? – de l'identité antillaise. Confrontée à une identité antillaise métropolitaine en pleine recherche d'elle-même[1], la mémoire de l'esclavage réunit toutes les facettes pour unir l'ensemble d'une communauté autour d'elle[2]. Un enjeu de taille. Ainsi, cette mémoire devient constitutive de l'identité antillaise. Elle envahit l'espace public de manière parfois violente, résultant d'une frustration quant à la prédominance de la Shoah : « *Il faut bien arriver à faire comprendre aux gens que ce n'est pas en faisant la concurrence des mémoires qu'on va bâtir une société, c'est en reconnaissant en quelque sorte ce que chacun a connu, a vécu dans son histoire mais en se disant que ce qui compte, c'est pas ce qu'on a connu mais ce qu'on va pouvoir faire ensemble.* » (George-Pau, 61 ans, avocate).

Toutefois, le réflexe de la comparaison apparaît naturel dès lors que l'on s'estime victime d'un manque d'attention. C'est parce que j'estime que la mémoire de mon groupe d'appartenance ne fait pas l'objet d'une attention suffisante, que je vais alors dénoncer ce qui me semble être une injustice, en dénonçant l'ensemble des inégalités dont mon groupe et moi-même nous estimons victimes. Pour donner plus de crédit à ma plainte, mon argumentation compare alors le statut de la mémoire de mon groupe à celui de la mémoire d'un autre groupe identitaire, à mes yeux plus favorisé. Pour ce faire, je vais appuyer ma réclamation sur l'interrogation suivante : « Pourquoi eux et pas nous ? ». « *Pourquoi le dire pour l'un et pas pour l'autre ? C'est choquant quand même !* » (Jean-Élizabeth, 60 ans, professeur d'espagnol). La montée en force de la protestation attise la frustration, la colère et le sentiment d'agacement dont le point culminant a été atteint, on l'a vu, avec Dieudonné qui n'a pas hésité à ressortir la thèse du complot juif pour critiquer l'intérêt porté à la Shoah et aux Juifs. Ainsi, sans jamais l'absoudre de tous ses propos, certains, comme Ludovic, avouent comprendre son agacement : « *Concernant Dieudonné, on peut effectivement lui jeter la pierre, crier au diable, mais on doit lui reconnaître que c'est*

[1] Claude-Valentin Marie, « Les Antillais en France : une nouvelle donne », *art. cit.*
[2] Cf. Audrey Célestine, Leïla Wuhl, « Comment peut-on être Antillais hors des Antilles ? », *Hommes et Migrations*, n° 1256, 2005, p. 76-88.

grâce à lui que la question noire a émergé, il a mis les pieds dans le plat. On s'est rendu compte qu'on pouvait dire certaines choses concernant une communauté et pour une autre communauté être taxé de pas mal de choses. » Le sentiment qui émerge est celui qui laisse penser qu'il est possible de dire - ou de ne pas dire - ce que l'on veut sur les Noirs sans risquer d'être mis en accusation d'un quelconque racisme et révisionnisme. En revanche, la moindre critique sur les Juifs et sur la Shoah peut très rapidement être traduite comme de l'antisémitisme et du négationnisme. On peut se permettre de mettre en doute l'esclavage mais dès qu'une quelconque position sur la Shoah dévie de la ligne directrice, les boucliers anti-négationnistes se lèvent : « *Il faut respecter la Shoah, il faut faire très attention, on dit aux descendants des Juifs : "Il ne faut pas oublier". Nous pour l'esclavage on nous dit qu'il faut oublier, vous voyez, il y a un truc qui se passe. Je veux comparer ce qui est comparable, on trouve toujours quelque chose à dire sur l'esclavage, sur les commémorations sur l'esclavage, jamais, jamais on a mis en doute la Shoah. C'est quelque chose qui me surprend.* » (Jean, 52 ans, membre du Collectif Dom).

Les associations militantes antillaises se donnent pour rôle de dénoncer ouvertement la primauté donnée à la Shoah. Dans une société égalitaire où la multiplication des moyens de communication ne cesse de se développer, il serait légitime que la Shoah ne soit pas la seule à occuper le trône des génocides et des crimes contre l'humanité : « *On veut que l'État reconnaisse, que l'État fasse le travail qu'il doit faire. Je demande que quand arrive le mois de mai, on passe des documentaires sur ça. C'est ce qu'il se passe à chaque anniversaire de la libération des camps de concentration. On aimerait que le même traitement nous soit fait, qu'il y ait une équité, simplement.* » (Daniel, 42 ans, secrétaire général du Collectif Dom).

L'inégalité de traitement mémoriel a inexorablement entraîné une concurrence des mémoires et une « concurrence des victimes » de la part de certaines organisations militantes noires. L'excès et le défaut demeurent, creusant des inégalités de mémoires et d'historiographie. La position hégémonique tenue par la Shoah, et la nécessité de devenir acteur afin de

contrer les inégalités de traitement, ont amené les associations à soulever la question de la responsabilité de la société et de l'État. Face à sa lenteur à mettre en place des actions concrètes de reconnaissance, des individus se réclamant de cette mémoire ont agi dans le but de pallier à ce silence. La mémoire de l'esclavage a ainsi été prise d'assaut par une élite noire qui a évalué tous les enjeux d'une réappropriation identitaire où la mémoire servirait à rendre légitimes certaines revendications identitaires et culturelles. À travers elles, la victimisation a servi d'une part à mettre en accusation la mémoire officielle et, d'autre part, à revendiquer le droit et le devoir de mémoire. Au refus des générations d'assumer le fardeau de la mémoire de l'esclavage succède la recherche personnelle, entre lesquels se sont imposées des organisations qui revendiquent identitairement la mémoire de l'esclavage en faisant de l'aliénation coloniale et de l'injonction à l'assimilation les responsables d'une absence de reconnaissance de cette mémoire et de son écriture dans l'histoire nationale.

II.- Les discriminations raciales

État des lieux

On parle de discrimination lorsque dans une situation donnée, un ou plusieurs individus voient le principe d'égalité auquel ils ont droit remis en cause en raison de leur couleur de peau, de leur origine ethnique, de leur sexe, de leur handicap, de leur âge, de leur lieu de résidence, de leur religion ou encore de leurs convictions. Les discriminations existent sur les lieux de travail, lors de l'embauche d'un candidat à un emploi répondant pourtant aux critères de qualification, lors de l'évolution des carrières ou au niveau du traitement salarial. Elles existent également lorsqu'un individu cherche à acheter ou à louer un bien immobilier, lorsque ce même individu subit régulièrement des

« contrôles au faciès » par la police, un secteur dans lequel les policiers deviennent racistes par effet de saturation et d'exaspération[1].

Parler de discriminations raciales suppose que les individus soient assignés à une identité particulière et réductrice, dévalorisant leurs conduites, leurs sentiments et leurs personnalités. Pour étudier ces discriminations, il faut que soient d'abord précisés les publics qui sont victimes d'un tel traitement inégalitaire lors duquel, la couleur de la peau et l'origine ethnique, réelle ou supposée, jouent en leur défaveur. Les victimes du racisme sont perçues comme une menace mettant en péril l'intégrité culturelle et raciale. Les discriminations et le racisme constituent le mal essentiel parmi les populations noires de notre étude, même si à l'image des Antillais militants, certains nient vivre ce genre de situations d'une part, dans un souci de refus de la victimisation et d'autre part, parce que cela constitue un moyen de se différencier de la population immigrée et étrangère d'Afrique noire dont les problématiques diffèrent : « *Je suis fondamentalement convaincu que la France n'est pas raciste. Il y a à mon avis une instrumentalisation faite par les associations en particulier le CRAN et de toute évidence c'est une instrumentalisation des souffrances des individus. Il y a une minorité d'Antillais qui vit une situation de discrimination mais c'est très marginal. Alors quand on dit : "Nous on est noirs et discriminés, sous entendant vous, blancs, vous êtes racistes", on ne peut pas accepter ça ! Je ne peux pas accepter que l'on dise que mon pays est raciste, je ne le supporte pas. Le problème, c'est qu'on a affaire à des gens impatients. Je prends l'exemple des sans-papiers. Ils veulent être regroupés et souvent ils refusent systématiquement les offres de relogement parce qu'ils veulent être regroupés entre eux, comment peut on accepter de telles choses ? Les problèmes, ils sont chez les Africains. Les gens qui posent des problèmes sont majoritairement les Africains, ils ne parlent pas français et puis il y a un vrai problème par rapport à l'excision et à la polygamie. Il faut quand même que ceux qui se disent victimes acceptent de prendre leurs responsabilités ! Je veux dire que quand tu vois un type qui arrive avec une djellaba ou avec deux boucles d'oreilles dans la tête, qui parle musulman*

[1] Cf. Michel Wieviorka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.

et qui te dit : "Recrute-moi, sinon tu es raciste", je ne peux pas accepter ça. » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris).

a) Les discriminations raciales à l'embauche

Nier les discriminations et rejeter la faute sur les victimes sous prétexte que les discriminations qu'elles vivent ne sont que le reflet de leur non intégration à la société française ne fait pas avancer le problème. Cela le renforce bien au contraire et confirme l'idée que le racisme est toujours dirigé vers les groupes en voie d'assimilation, « lorsque les barrières tombent et les distances se réduisent »[1]. Il y du racisme et des discriminations raciales en France et bien souvent, celles qui en sont victimes sont des personnes intégrées, citoyennes et qualifiées. La jeunesse noire ou maghrébine témoigne de ce constat de refus de lui donner une égalité des chances pour accéder au marché de l'emploi et cela quelque soit son niveau de qualification en raison d'attributs identitaires qui favorisent un jugement social construit sur l'expression de clichés, de stéréotypes et de préjugés. Si les jeunes d'origine maghrébine sont parmi les plus exposés aux pratiques discriminatoires en raison de leur appartenance à un groupe peu considéré du fait de valeurs culturelles et religieuses peu acceptées au sein de la société[2], les jeunes noirs sont également stigmatisés en raison de leur couleur de peau. Qu'ils soient originaires d'Afrique noire ou des Antilles, ils sont vus comme des personnes étrangères à la France[3].

---

[1] François Dubet, Didier Lapeyronnie, *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 1992, p. 149.

[2] Dubet et Lapeyronnie relèvent qu'en 1990, 42 % des Français déclaraient éprouver de l'antipathie pour les Maghrébins et 37% pour les beurs. 70% des Français estimaient qu'il y a trop d'Arabes ou de musulmans dans le pays. *Ibid.*, p. 147-148. Le rapport pour l'année 2007 de la Commission nationale consultative des droits de l'homme rapporte que malgré une tendance générale à la baisse concernant les sentiments racistes chez les personnes interrogées et une hausse de la tolérance, la méfiance voire le rejet envers les musulmans est toujours prégnante dans la société. 48% des interrogés pensent que les musulmans forment un groupe à part dans la société française et les personnes d'origine maghrébine sont les plus touchées à la fois par les actes racistes (68% de la violence raciste est dirigée contre la communauté maghrébine) et les menaces racistes (60% du volume global des menaces racistes). *In* CNCDH, *La lutte contre le racisme et la xénophobie : rapport d'activité 2007*, Paris, La documentation Française, 2008.

[3] Mohammed Rebzani, *Des jeunes dans la discrimination*, Paris, PUF, 2002.

Une enquête du CIREQ portant sur les générations de 1998 montre par exemple que les jeunes issus de l'immigration maghrébine et de l'Afrique subsaharienne sont ceux qui rencontrent le plus de difficultés sur le marché de l'emploi. Si l'on prend en compte la variable « jeunes dont l'un des parents au moins est né en Afrique subsaharienne », 21% des jeunes entrés depuis trois ans dans la vie active est au chômage. Le pourcentage est de 20,1% pour ceux dont au moins un des parents est né au Maghreb. La tendance leur est plus favorable lorsque les deux parents sont nés en France mais il demeure tout de même que, malgré l'amélioration de leur niveau de formation et une meilleure conjoncture économique à la fin des années 1990 ayant entraîné un chômage moindre pour la génération qui a quitté les études en 1998, ces jeunes issus de l'immigration sont victimes de pénalité à l'embauche en raison de caractéristiques « visibles ». Une hypothèse renforcée par le constat que 40% des garçons d'origine maghrébine et 40% des garçons originaires d'Afrique subsaharienne disent avoir été victimes de discriminations en raison de leur nom ou de leur couleur, laissant penser que ces traits caractéristiques jouent un rôle dans la relation employeur/candidat[1]. D'ailleurs, une étude récemment parue en septembre 2009 montre que la consonance étrangère du prénom et du nom, plus que la nationalité, sont des facteurs de discriminations. Ce « testing » portant sur l'accès aux entretiens d'embauche au sein de la profession de serveurs de restaurant révèle que les candidats de nationalité française ayant un nom et un prénom français ont en moyenne 1,6 fois plus de chance d'obtenir un entretien d'embauche que les candidats de nationalité française ayant un nom « marocain » et un prénom français. Ils ont 2,8 fois plus de chance d'obtenir un entretien que les candidats de nationalité française ayant un nom et un prénom « marocains »[2]. On comprend alors qu'un certain nombre d'entre eux soit tenté

[1] CEREQ, *Enquête « Génération 98 »*, 2006. Consultable en ligne sur www.cereq.fr, rubrique « Bases de données ».

[2] DARES, « Les facteurs de discrimination à l'embauche pour les serveurs en Île-de-France : résultats d'un testing », *Premières Synthèses Informations*, n° 40.1, septembre 2009. Consultable en ligne sur : http://www.travail-solidarite.gouv.fr/etudes-recherche-statistiques-dares/etudes-recherche/publications-dares/premieres-informations-premieres-syntheses/2009-40.1-facteurs-discriminations-embauche-pour-serveurs-ile-france-resultats-testing.html.

de vouloir changer de nom ou de franciser leur patronyme afin de stopper cette stigmatisation nominale[1].

Les employeurs avancent différents motifs au refus d'embauche d'un candidat issu d'une minorité visible. Si l'absence d'autorisation est valable pour les travailleurs sans papiers, cela l'est moins lorsque le motif invoqué est celui d'un profil inadéquat du candidat avec le poste à pourvoir. Bien souvent, une telle attitude masque une situation de discrimination motivée par la pression de clients ou de salariés qui refusent de travailler avec « des gens de couleur », par la peur des employeurs à engager des personnes d'origine maghrébine ou d'Afrique noire supposés d'obédience musulmane[2], ou encore du fait de la préférence des recruteurs à embaucher des membres de la famille ou des relations amicales des employés[3]. C'est ce que montre Philippe Bataille dans son enquête sur le racisme au travail où, confrontés aux préjugés et aux stéréotypes présents dans les inconscients collectifs des membres de l'entreprise, les Maghrébins voient leur situation d'embauche bloquée au bénéfice des proches des actifs connus[4].

Bien entendu, les motifs discriminatoires ne sont jamais avoués. L'individu qui a le pouvoir d'embaucher et qui repousse des candidats sur critères raciaux ne précise jamais la vraie raison de son refus. Celle qui est la plus souvent invoquée, portant sur l'absence du bon « profil », installe le doute sur les réelles intentions racistes et sur celles qui ne le sont pas, laissant demeurer la suspicion à l'image de Marjorie, (23 ans, étudiante), qui s'est retrouvée confrontée à un important nombre de refus lors d'une demande de stage : « *Cette année j'ai envoyé quatorze dossiers. Des dossiers où la commission n'est même pas passée, j'avais déjà la réponse au bout de deux jours pour des dossiers où on demandait une photo obligatoirement. C'est ce genre de petits trucs mais on ne peut*

[1] Cf. Nicole Lapierre, *Changer de nom*, Paris, Stock, coll. « Folio/Essais », 2006, chap. 6.
[2] La peur de l'Islam et de l'islamisme radical peut expliquer un tel comportement. Il n'y a qu'à lire ou écouter les propos émanant du débat actuel sur l'identité nationale pour comprendre la méfiance de la société française envers l'Islam.
[3] Mohammed Rebzani, *Des jeunes dans la discrimination*, *op. cit.*
[4] Philippe Bataille, *Le racisme au travail*, Paris, La Découverte, 1997.

rien dire parce que comme on dit, il faut avoir des preuves tangibles et à partir du moment où on dit les choses, on va dire qu'on se fait des films. J'ai envoyé quatorze dossiers, j'ai eu des entretiens pour quatre et sur les quatre j'ai été prise sur trois. »

b) Une prise de conscience

Les discriminations à l'embauche sont de loin celles qui sont le plus souvent observées lorsqu'on étudie les discriminations dont sont victimes les minorités visibles. Cependant, d'autres études sont réalisées dans d'autres secteurs de la société qui témoignent, outre l'existence certaine de racisme et de discrimination envers ces minorités, d'une prise de conscience des Français face à ce problème. Ainsi, au niveau politique, une enquête commandée par l'Institut Montaigne au CSA montre que 63% de la population interrogée (n=960 personnes âgées de 18 ans et plus) reconnaît qu'une personne appartenant à une minorité visible a plus de difficulté qu'une autre personne à accéder à des responsabilités politiques[1].

Les minorités visibles souffrent de discriminations et 59% d'entre elles reconnaissent, dans une enquête commandée par le CRAN à l'Institut CSA et parue en avril 2009[2], avoir vécu au moins une situation discriminante en raison de leur couleur de peau. La même enquête précise que 63% de l'ensemble des Français interrogés (n=1006 personnes âgées de 18 ans et plus) est favorable à des enquêtes statistiques sur le ressenti d'appartenance des Français pour mesurer leur diversité et mieux connaître les discriminations et 69% de l'ensemble des minorités visibles interrogées (n=493 personnes déclarant appartenir à une minorité visible) y est également favorable. Si les discriminations et le racisme demeurent, on note néanmoins un changement des mentalités où la multiplication des recherches et la reconnaissance de ces maux par les politiques, les chercheurs et la population française oblige à des

[1] Institut Montaigne, *Les Français et les discriminations dans le monde politique*, Institut CSA, décembre 2008. Consultable en ligne sur : www.institutmontaigne.org/medias/documents/sondage_csa.pdf.
[2] CRAN, *Les Français, les minorités visibles et les discriminations*, Institut CSA, avril 2009.

réactions et à des solutions. Les Noirs font l'expérience douloureuse d'une domination raciale qui se rajoute à une domination de classe que les générations précédentes ont connue[1], encourageant certains à mener une lutte contre ces discriminations au nom de tous les Noirs de France. Les entreprises tendent à lutter plus fortement contre ce mal en s'y engageant notamment par la signature de la Charte de la diversité qui rassemble à ce jour 2 602 entreprises signataires. L'appel à la diversité est sur toutes les lèvres mais une question demeure néanmoins, à savoir si cette volonté de diversité à tout va ne sert pas une politique visant à se donner bonne conscience en rendant perméable au minimum la société française aux minorités visibles ?

Vivre avec les discriminations

Subir des discriminations raciales revient à faire l'expérience de vexations et d'exclusion puisque par définition, l'acte discriminatoire vise à exclure les membres d'un groupe considéré comme extérieur au nôtre[2]. L'individu devient le destinataire de mots et de gestes qui blessent en raison de traits phénotypiques et de signes culturels considérés comme déviants à une norme. Ce vécu relève de moments de tous les jours, de situations somme toute banales qui se font témoins d'interactions discriminantes et de traitements inégalitaires. Sortir en discothèque, aller au restaurant, chercher un appartement, passer un entretien d'embauche, ces quelques exemples participent de ce vécu au cours duquel, les populations noires sont victimes d'un racisme latent, dilué dans les inconscients mais non moins présent, consistant en une opération de stigmatisation et de déviance à la norme[3]. Les interviewés se positionnant en analystes de leur propre vécu se montrent fatalistes face à cette réalité qui ne dit pas son nom : « *Pour y arriver il faut toujours se battre plus que les autres, c'est dur !* » (Jenna, 23 ans, étudiante) et

[1] Cf. l'article de Pap Ndiaye, « Les Noirs et leur perception de la discrimination raciale dans le monde du travail en France depuis les années 1960 », *in* Éric Fassin, Jean-Louis Halpérin, *Discriminations : pratiques, savoirs, politiques*, Paris, La documentation Française, 2008, p. 69-82.
[2] Pierre-André Taguieff, *La force des préjugés*, *op. cit.*, p. 254.
[3] Erving Goffman, *Stigmate*, *op. cit.*

« *Franchement il faut avoir la force de continuer, parce qu'il faut batailler tout le temps* » (Marjorie, 23 ans, étudiante). Ce sentiment de la nécessité de devoir en faire plus que les autres, entendons par là, plus que les Blancs, les Français dits « de souche », renvoie les individus à une appartenance minoritaire basée sur des différences « naturelles » et « culturelles », créant à terme un rapport asymétrique entre des groupes sociaux[1]. Cette situation de dépassement de soi souligne la différence de traitement entre les individus, pour le dire autrement, elle met en avant une inégalité de traitement.

Vivre des discriminations relève de l'épreuve à laquelle fait référence Martuccelli. L'individu qui agit dans une société aux facettes multiples doit se faire acteur pour pouvoir renverser les obstacles qui se dressent face à lui[2]. Cependant, la force des individus est d'être dans la capacité de dire de quoi ils souffrent : absence de reconnaissance, trahison, mépris, force des préjugés, refus de la différence… . Au-delà de ça, ils sont également capables de désigner la source de leurs souffrances et donc d'identifier l'origine de l'obstacle, lequel fonctionne comme un « *filtre* » social selon Charles (48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom). Il agit comme un frein dans l'épanouissement personnel et dans la réalisation de soi. Cette conscience de l'épreuve et de l'instance qui en est à l'origine révèle un individu conscient de sa situation, entravé dans sa quête de soi et dans sa recherche d'autonomie[3]. Néanmoins, les épreuves personnelles qui gangrènent le quotidien des individus ont ceci de constructif qu'elles leur permettent de se réaliser comme des acteurs s'opposant à une situation qui les assigne à des rôles et à des statuts sociaux. À travers ces épreuves, les acteurs se construisent individuellement et collectivement dans l'adversité. Ils établissent des moyens de protection face aux obstacles les plus difficiles à franchir : « *On se fait une carapace* » (Marjorie, 23 ans, étudiante), ils mettent en place des stratégies de contournement, à l'image de Michel, (60 ans, artiste peintre) : « *Un*

[1] Éric Macé, « Comment mesurer les discriminations ethnoraciales à la télévision ? », *in* Isabelle Rigoni (dir.), *Qui a peur de la télévision en couleur ?*, Montreuil, Aux Lieux d'Être, 2007, p. 241-264.
[2] Danilo Martuccelli, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.
[3] François Dubet, *Le travail des sociétés*, *op. cit.*

jour, je téléphone chez Lamy pour louer un appartement, je m'étais dit que j'allais bien nettoyer mon accent, pour en avoir un bien propre. Donc j'appelle et la personne me donne rendez-vous. J'arrive là-bas, elle lève la tête, elle rabaisse la tête tout de suite. Je lui dis bonjour, elle ne me répond pas et me dit : "C'est à quel sujet ?", "J'ai rendez-vous avec vous", "Vous avez rendez-vous avec moi ?", "Oui, je vous ai téléphoné et vous m'avez dit qu'il y avait un appartement que je peux visiter aujourd'hui même", "C'est à quel nom ?" , "Michel L.", "C'est vous ? Attendez, je vais regarder. C'est une erreur, l'appartement a été loué il y a deux jours". Je lui dis : "Ah bon". J'étais préparé. Je redescends et j'appelle un copain, blanc. Il téléphone et il prend un rendez-vous. Il est reçu et là : "Oui, nous allons le visiter." Là, ils redescendent, je me cache, elle ouvre la portière avant, elle s'installe et là j'ouvre la portière arrière : "Mais qu'est ce que vous faites ? ". Je monte dans la voiture : "Mais qu'est ce qu'il y a ? " Je lui dis : " L'appartement, on va le visiter, il est libre", "Ah mais attendez ! " Je lui dis : "Oui on y va, c'est mon beau-frère, on y va." Alors je lui demande pourquoi elle a fait ça et elle me dit qu'elle a reçu des directives. »

Les diverses épreuves sociales que vivent les individus poussent ceux qui possèdent les capacités à le faire à critiquer une domination sociale réelle ou supposée. Car, s'il est clair que tous les individus sont des êtres doués de la parole et qu'ils ont tous droit à cette même parole pour protester contre telle assignation ou contre telle injustice, il est également clair que tous n'ont pas les capacités de le faire : « *Si on décide de s'accepter et de combattre et bien il faut avoir une force et je ne pense que tout le monde a cette force là* » prévient Marjorie. La distance entre l'analyse de la situation individuelle et collective et la capacité à agir peut apparaître, pour certains individus, comme abyssale. Le franchissement des épreuves a ceci d'intéressant qu'il révèle l'inégalité de la répartition des biens sociaux premiers, parmi lesquels les libertés de base. L'individu discriminé en raison de la couleur de sa peau ne peut combattre les discriminations subies, si et seulement si, il possède les outils appropriés à sa lutte. La liberté d'action en fait partie : elle est rendue possible par une volonté et une capacité de se prendre en main, une conscience de la domination, les connaissances sur les moyens de protestation et la possession de ces dits

moyens. Pour aller plus loin, c'est parce qu'il ne possède pas les « capabilités de base » lui permettant d'accomplir certains actes fondamentaux[1], que l'individu est alors prisonnier de sa condition sociale. Sans cet ensemble, il n'est pas libre d'agir, il n'est pas autonome, et la défense de ses intérêts n'est pas assurée. Ainsi, si les épreuves sont inégalement réparties et qu'elles semblent toujours plus nombreuses pour ceux qui sont les moins favorisés ou qui accumulent les marques de déviances, les « capabilités » sont elles aussi inégalement réparties, au sens où les plus pénalisés socialement ont moins de chances d'avoir en leur possession ces outils qui leur permettraient de renverser les épreuves. On voit alors se dessiner l'importance que les associations mobilisées sur les questions noires prend dans la lutte contre les discriminations. En s'auto-proclamant représentatives des minorités noires, antillaises, africaines, des descendants d'esclaves et des colonisés, elles adressent un message clair et prévenant aux différentes populations noires : « vous n'êtes plus seules, nous sommes là pour vous défendre car nous, nous possédons les outils et les moyens de combattre les discriminations ».

Lorsque des organisations décident de prendre comme objectif de lutte les discriminations, c'est dans une optique d'affirmer un vécu commun à tous qui, comme le souligne Sabine : « *rapproche inconsciemment, on va avoir plus de points communs.* » C'est précisément un point central du CRAN qui désire fédérer les Noirs de France, discriminés en raison de leur couleur de peau. Le CRAN combat les discriminations afin de construire une nouvelle catégorie sociale. « *En fait, la question noire, elle existe à mon sens parce que les gens vivent des brimades identiques mais aussi différentes. Il est vrai que la façon dont s'est créé le CRAN, ça peut faire penser à du communautarisme, peut-être, mais c'est une réalité que beaucoup de gens vivent parce qu'ils sont noirs. Ce sont les brimades, les discriminations, ce mal être qui a créé une question noire* », concède Jean-François, (50 ans, chef de projet à France Télécom), bien que non militant du CRAN.

[1] Amartya Sen, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

Les discriminations rendent le quotidien particulièrement pesant. Sans cesse renvoyés à une somme de déterminismes sociaux et à une assignation identitaire parfois écrasante, les individus sont victimes de leur excès d'intégration et vivent leur mise à la marge comme particulièrement injuste. Plus les individus sont intégrés et assimilés à la société française, plus leur stigmatisation leur devient intolérable au nom des valeurs de démocratie et d'égalité communes à tous les membres de la société[1]. Invisibles institutionnellement et trop visibles culturellement et racialement pour rentrer dans les cadres normatifs, les Noirs peuvent vivre leur couleur de peau comme un handicap : « *On part toujours avec un boulet au pied. On voudrait être comme tous les autres mais on part avec un handicap, c'est compliqué à vivre et j'en ai un petit peu assez !* » (Frédéric, 38 ans, informaticien, membre du bureau du Collectif Dom). Tout le pouvoir normatif et performatif du mot noir se retrouve ici, et avec lui, tous les préjugés qui lui sont accolés. Ainsi faut-il voir dans la lutte contre les discriminations exercée par les associations, un moyen d'interpeller le pouvoir politique et la société française. Il est vital de dénoncer cette discrimination bâtie sur l'appartenance à une population visible et à laquelle ils ne peuvent échapper : « *Moi, je ne peux pas tricher quand on me voit* ! » rétorque Jean-Jacob, (42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom), antillais noir refusant d'être catégorisé comme noir.

Un sentiment de trahison

Dans les sociétés modernes, l'individu n'est plus strictement attaché à une identité traditionnelle, héritée et établie dès sa naissance. Il apprend à composer avec des identités multiples, réajustées tout au long de la vie. Être maître de son identité implique la nécessité d'une reconstruction permanente. Malgré tout, l'identité subjective dans laquelle je me reconnais peut être en opposition avec l'identité qu'autrui m'attribue véritablement. D'origine antillaise, Jocelyn, (41 ans, responsable associatif), se vit comme français

[1] Cf. Didier Lapeyronnie, « Les deux figures de l'immigré », *in* Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 251-266.

originaire des Antilles. Sa couleur de peau n'est pour lui pas primordiale, il n'y pense pas et ne se vit pas comme un Noir. Cependant, il reconnaît que l'image qu'autrui lui attribue est parfois trompeuse et en total décalage avec sa propre construction identitaire : « *Vous fréquentez les gens, vous voyez quelqu'un, vous vous faites une image positive de ce quelqu'un et puis un beau jour quelque chose se passe qui trahit, qui vous rappelle que vous êtes quand même vu comme noir.* »

Les discriminations sont une atteinte à la personne, au sens où elles la nient, la rabaissent et la catégorisent à partir du moment où elle est traitée différemment selon des critères d'appartenance ethnique ou raciale présumée[1]. Elles créent également un sentiment de trahison chez les personnes interrogées qui les vivent. Ce sentiment est d'autant plus fort qu'elles sont pratiquées par « *la France* », qui incarne ici à la fois l'État, les Français blancs, les employeurs, les politiques, les présidents de télévision, les propriétaires d'appartements ou les agences de location. L'attitude de cet adversaire, désigné et vague à la fois, donne le sentiment aux discriminés d'être des Français amputés de la reconnaissance et de la considération à laquelle ils ont droit. J'ai droit à un logement, mais pas n'importe où, là où ma couleur ne fait pas « tâche » et ne dérange pas ou n'effraie pas. J'ai droit à un travail mais sans toutefois espérer un poste à responsabilité : « *La promotion sociale, pour beaucoup, n'existe pas. Ils passent 40 ans en catégorie C, c'est lamentable ! L'évolution ne se fait pas et ça, je ne trouve pas ça normal. On est plus ou moins aussi compétents que les autres, il n'y a pas de raisons pour nous, on n'évolue pas ! Il y en a qui rentrent en catégorie C et ils partent à la retraite en étant catégorie C, attendez !* » (Jeannie, 35 ans, fonctionnaire à la CNAM). Marie-Hélène, (47 ans, fonctionnaire à la CNAM), arrivée en métropole de la Martinique en 1976, ne s'est rendue compte que tardivement de l'existence des discriminations et du « plafond de verre » dont elle a été victime : « *À l'époque, comme je quittais les Antilles, je ne connaissais pas encore toute l'histoire des Noirs de France, donc sur le coup ça ne m'a pas vraiment choqué, mais après avec du recul, j'ai compris que s'ils ne m'ont pas pris, c'était à cause de ma*

[1] Pierre-André Taguieff, *La force des préjugés*, *op. cit.*, p. 254.

couleur de peau, c'est tout ! Au niveau des promotions, c'est pareil ! Ils privilégient tous les autres sauf les noirs, jusqu'au jour où on demande quelque chose et on vous dit : "Oui mais, mais…" et on n'avance pas. Contrairement aux autres, on n'avance pas ! Des promesses non tenues, je l'ai vécu ça ! » Cette sensation est d'autant plus invivable, que les individus ont joué le jeu proposé par la métropole : « *On a joué la carte de l'assimilation et on se rend compte qu'au final, on est squizzé dans l'affaire* » (Jean-Élizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol).

La France apparaît comme une société aux valeurs contradictoires : d'un côté, elle vante son attachement aux droits de l'homme, au respect de l'égalité et du mérite entre les individus ; de l'autre, elle ne parvient pas à endiguer les pratiques de discriminations, notamment raciales, qui font d'elle un des pays d'Europe où les discriminations selon l'origine ethnique sont perçues comme les plus répandues.

Perception de la discrimination en Europe et en France[1]

Entre février 2008 et mars 2008, un sondage portant sur la discrimination dans l'Union européenne est réalisé par les instituts du réseau TNS Opinion & Social. Ce sont en tout 26 746 personnes issues des 27 pays de l'Union qui sont interrogés notamment sur leur perception de la discrimination dans leur pays. Il en ressort un pourcentage élevé d'Européens qui estiment que la discrimination est répandue dans leur pays : 62% pour l'origine ethnique, 51% pour l'orientation sexuelle, 42% pour l'âge, la religion et les convictions, 36% pour le sexe. Il ressort de cette enquête que la discrimination ethnique est perçue comme la source la plus répandue.

Pour ce qui concerne la France, et c'est là où le bas blesse, elle est perçue par l'ensemble des Français interrogés (n=1054) majoritairement comme un pays où la discrimination est fortement répandue. 76% des Français interrogés juge la discrimination ethnique répandue dans leur pays, contre une moyenne européenne de 62% Ils sont 61% en ce qui concerne le handicap (UE : X=45%), 62% pour ce qui de l'orientation sexuelle (UE : X=56%), la discrimination sur l'âge est jugée répandue par 46% d'entre eux (UE : X=42%). Ils sont 57% à juger que la discrimination concernant la religion est répandue (UE : X=42%) et enfin 46% juge que la discrimination en fonction du sexe est répandue (UE : X=36%).

Source : Eurobaromètre Spécial 296/Vague 69.1 – TNS opinion & social
Consultable sur http://halde.fr/IMG/alexandrie/3787-1.PDF

[1] Cf. annexes pour une représentation cartographiée des résultats.

On peut supposer que ces contradictions se sont révélées avec l'affaiblissement du modèle républicain qui, à partir des années 1960, n'a pas su répondre aux multiples revendications identitaire et culturelle qui émergeaient et ne pouvaient plus être tues entre les « murs des sanctuaires »[1]. La machine institutionnelle, poussée dans ses derniers retranchements, a alors explosé. Ne pouvant plus assurer la pleine fabrication de ses citoyens, les individus aux identités particulières se sont peu à peu révoltés contre les conditions de domination auxquelles ils étaient soumis. La modernité qui a participé à la chute du programme institutionnel les a poussés à la révolte, les obligeant à réaliser par eux-mêmes ce qui leur était refusé par le bloc institutionnel. Ainsi, là où tout rejet ou refus était autrefois au cœur du programme en étant considéré comme une décision venant du sacré et donc indiscutable, aujourd'hui toutes sortes d'exclusions sont aujourd'hui vues comme des injustices[2]. Il n'y a plus rien de sacré, lorsque tel sous-système me rejette à cause de ma couleur. Bien au contraire : « *On se sent trahi par les institutions parce qu'on est Français* » (Chantal, 37 ans, chorégraphe et danseuse). Le sentiment de trahison est d'autant plus fort que le processus discriminatoire nie à la fois l'effort d'intégration dicté par la force du modèle et l'identité citoyenne de chaque individu. Il nie également le mérite de chacun : « *Moi je veux être jugé sur mes compétences, sur mes connaissances et non pas sur ma couleur de peau ou sur mon origine* » (Mario, 38 ans, ingénieur). Les discriminations sont vécues comme la trahison d'un modèle qui ne respecte pas les valeurs républicaines par des individus qui, malgré leur désir de reconnaissance de leurs particularités, agissent sous le poids de ce même modèle pour y être intégré.

L'un des effets pervers de la discrimination renforçant ce sentiment de trahison est l'idée de déclassement. À l'origine, le système promet l'égalité entre tous les individus et une reconnaissance du mérite récompensant leurs talents. Pour le dire simplement, faites des études et vous accèderez à une situation sociale et économique confortable parce que vos efforts seront récompensés.

[1] François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.
[2] *Ibid.*

Cependant, il n'est précisé nulle part que la quantité de diplômes obtenue, aussi importante soit-elle, ne protège en rien des discriminations. Certains sont mis à l'écart pour cause de traits physiques et de signes culturels considérés comme déviants. Cela les oblige donc à envisager une réorientation, souvent par dépit, vers des postes sous-qualifiés. C'est l'épreuve qu'a traversé Ludovic, (37 ans, conseiller au pôle Emploi), et ce malgré deux bac +5 et de nombreux autres diplômes : « *Comme je ne trouvais pas de travail principalement pour la raison que je suis noir, j'ai fait l'objet d'une discrimination à l'embauche ; pour toutes ces raisons, j'ai décidé de faire comme les aînés, de passer un concours pour entrer dans la fonction publique et donc d'exercer le métier de conseiller à l'emploi au sein de l'ANPE. Aujourd'hui, il y a des personnes en France, en 2007, qui ne veulent voir d'hommes noirs ou tirant leur origine de cette couleur, que dans des métiers subalternes, que dans des postes proches du larbinat, voilà la vérité !* »

À écouter les interviewés, les raisons inhérentes à ce sentiment de trahison apparaissent comme une des plus grandes injustices, au sens où ils sont trompés mentalement et physiquement par leur pays. Une injustice qui ne fait que confirmer l'idée que la nationalité française ne protège pas les Noirs des discriminations raciales. Cette trahison est d'autant plus injuste, « *qu'on va juger la personne par rapport à sa couleur de peau. Beaucoup ont du mal à admettre, à accepter, qu'une personne de couleur soit à un poste à responsabilités, ça c'est injuste. Pourquoi ? Parce qu'on serait noir, on n'aurait pas les mêmes capacités et les mêmes qualités que des personnes blanches ? Ça, c'est injuste !* » (Sabine, 20 ans, étudiante) Ce sentiment de trahison peut en amener certains à adopter une attitude de rejet envers la France. Plus il leur est difficile de se définir comme citoyen, plus il leur apparaît tentant de se définir par leur ethnie héritée, même s'ils n'entretiennent pas, jusqu'alors, de liens forcément évidents avec leur communauté culturelle. Trompé, rabaissé, mésestimé, l'individu noir, lorsqu'il ne possède ni la force, ni les outils de lutte, peut alors se retourner contre ce pays qui ne le reconnaît pas comme un de ses membres à part entière.

Les statistiques ethniques : une réponse aux discriminations

Depuis la fin des années 1990, le thème des discriminations ethniques et raciales occupe les différents agendas de la recherche, du politique et du juridique. Cette prise en considération relativement récente reflète la difficulté, de la part des autorités françaises, d'inscrire cette problématique sur la liste des luttes nationales prioritaires. Trois raisons peuvent expliquer cela : combattre ce type de discriminations implique nécessairement de reconnaître l'existence même de celles-ci. C'est aussi, parallèlement, reconnaître qu'un pan de la population française souffre d'un traitement inégal en raison de son origine ethnique réelle ou supposée, de sa couleur de peau ou encore de sa religion. Enfin, c'est reconnaître la défaillance d'un système d'intégration qui ne respecte pas les valeurs que les individus dont il enjoint à l'assimilation sont eux-mêmes contraints d'intégrer.

Tout au long du XXe siècle, la France s'est distinguée par sa double capacité à être à la fois une terre d'immigration au sein de laquelle tous les individus sont égaux devant la loi, et à la fois un pays rongé par les tentations de racisme et de discriminations qui en découlent[1]. Malgré Vichy et sa politique antisémite, l'après-guerre a vu s'esquisser une politique d'immigration basée sur la sélection ethnique, visant officieusement à contrôler l'entrée des étrangers sur le territoire français. Ce projet est au final abandonné mais une politique aux relents racistes est relancée en 1977 sous Valéry Giscard d'Estaing, avec notamment une mesure qui est elle aussi annulée en 1978[2]. Niées avant et après la Seconde Guerre mondiale, les discriminations raciales n'ont commencé à être inscrites sur l'agenda politique qu'à partir de 1972 lors de l'adoption de la loi n° 72-546 qui condamne notamment les propos à caractères racistes. Bien que symbolique, cette loi, qui sanctionne pénalement les actes de discrimination, est considérée comme une référence dans la lutte contre la discrimination pour les

[1] Cf. à ce sujet Patrick Weil, *Liberté, égalité, discriminations. L'« identité nationale » au regard de l'histoire*, Paris, Grasset, 2008.
[2] *Ibid.*

années à venir[1]. Il faut attendre les années 1990 pour assister à un investissement réel de la part des pouvoirs publics dans la reconnaissance des discriminations raciales. En effet, si les discriminations dans les actes existent bien avant cette date, ce n'est qu'en 1998 qu'on ose faire usage du terme pour dénoncer tout traitement inégal envers des personnes ayant une origine ethnique réelle ou supposée, et tenter de comprendre les processus sociaux qui les produisent[2]. La reconnaissance du terme et des faits a ouvert la voie à une ère d'égalité et de justice pour les victimes. Des organismes comme le GELD[3] - future HALDE[4] - voient le jour et témoignent de la volonté du gouvernement de gauche d'être actif sur le front des discriminations.

Les années 2000 sont celles de l'adoption d'un certain nombre de lois, faisant de la France un des pays européens les mieux armés au niveau législatif. La loi du 16 novembre 2001, relative à la lutte contre les discriminations, témoigne des premiers changements conséquents depuis la loi de 1972. Celle-ci, par son article 1, stipule qu' « aucune personne ne peut être écartée d'une procédure de recrutement ou de l'accès à un stage ou à une période de formation en entreprise, aucun salarié ne peut être sanctionné, licencié ou faire l'objet d'une mesure discriminatoire, directe ou indirecte, notamment en matière de rémunération, de formation, de reclassement, d'affectation, de qualification, de classification, de promotion professionnelle, de mutation ou de renouvellement de contrat, en raison de son origine, de son sexe, de ses moeurs, de son orientation sexuelle, de son âge, de sa situation de famille, de son appartenance ou de sa non-appartenance, vraie ou supposée, à une ethnie, une nation ou une race, de ses opinions politiques, de ses activités syndicales ou mutualistes, de ses convictions religieuses, de son apparence physique, de son

[1] Érik Bleich, « Histoire des politiques françaises antidiscrimination : du déni à la lutte », *Hommes et Migrations*, n° 1245, 2003, p. 6-18.
[2] Didier Fassin, « L'invention française de la discrimination », *Revue Française de Science Politique*, vol. 52, n° 4, 2002, p. 403-423.
[3] Groupe d'Études et de Lutte contre les Discriminations.
[4] Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Egalité.

patronyme ou (…) de son handicap. »[1] Cette loi, considérée par beaucoup comme remarquable, instaure pléthore de dispositions visant à la fois à protéger les victimes et à combattre les discriminations[2]. L'année 2002 est celle où la lutte contre les discriminations raciales est sacrée « grande cause nationale » ; suit le 31 mars 2006, au cours duquel, en réponse aux émeutes du mois d'octobre 2005, est votée la loi pour « l'égalité des chances » qui inclut l'article 47, lequel notifie la nécessité de la diversité dans les programmes audiovisuels[3].

La poussée toujours plus forte des identités particulières, dans laquelle s'inscrivent les questions noires de 2005, a, ces dernières années, contribué à repenser la lutte contre toutes formes de discrimination. Penser la discrimination raciale implique de mobiliser les catégories raciales qui font l'objet d'un traitement inégal au sein de la société française. C'est la raison pour laquelle, le CRAN se revendique comme l'association des Noirs de France, partant du fait que les Noirs sont discriminés avant tout sur leur couleur de peau : « *Les Noirs subissent des discriminations précisément parce qu'ils sont noirs !* » (Patrick, 46 ans, pharmacien, président du CRAN). C'est dans ce contexte et afin de rassembler, d'identifier et de quantifier les discriminations raciales, que l'organisation revendique le comptage des Noirs, avec pour second objectif de les rendre statistiquement visibles. Dénonçant l'invisibilité politique et médiatique dont ils sont victimes, le CRAN précise que l'absence d'une comptabilité statistique des Noirs est un frein dans la connaissance des discriminations qu'ils subissent. Pire, « c'est un refus de connaître les discriminations dont ils sont l'objet »[4]. Avec l'apparition du CRAN, c'est le débat sur les statistiques ethniques et la catégorisation des minorités visibles

[1]http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=AF28A2D708A9FC38F23FB5206DE34C06.tpdjo09v_3?cidTexte=JORFTEXT000000588617&categorieLien=id
[2] Cf. Érik Bleich, « Histoire des politiques françaises antidiscrimination : du déni à la lutte », *art. cit.*
[3] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000268539&dateTexte=
[4] Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*, p. 50.

qu'elles entraînent qui est relancé, donnant une suite à la « controverse des démographes » qui a eu lieu entre 1998 et 1999[1].

Le 31 janvier 2007, le CRAN fait publier un sondage réalisé à sa demande par la Sofres. Cette enquête est une première en France puisqu'elle fait intervenir des statistiques ethniques rendues publiques portant sur des personnes auto-définies comme noires[2]. Ce sondage, réalisé peu de temps avant les élections présidentielles, a provoqué une grande polémique. En prenant comme dénominateur commun la couleur de la peau, elle va à l'encontre de l'article 1 de la Constitution, lequel exclu de prendre en considération les différences de type racial ou ethnique. Préférant parler de statistiques de la diversité plutôt que de statistiques ethniques[3], le CRAN estime que l'absence d'une comptabilité des Noirs revient à nier la diversité française. Si la réalisation de ce sondage a soulevé un tollé dans les domaines du politique et de la recherche, c'est que l'utilisation de statistiques ethniques met à mal l'idéal républicain d'égalité, qui se fonde sur l'indifférence aux différences entre les individus ; c'est également en raison de l'idée selon laquelle de telles pratiques sont une porte ouverte au communautarisme et à une fragmentation de la société française que la polémique prend forme. Les débats rendus publics dans la presse sur l'utilisation et la constitution de statistiques ethniques ont connu leur apogée courant 2007, lorsqu'un groupe de pétitionnaires, en réaction au sondage du CRAN, a lancé un « engagement républicain contre les discriminations » en dénonçant l'inutilité et la dangerosité de ce type de statistiques[4]. À l'heure où l'idée de diversité s'inscrit de manière durable au

[1] Cf. Alexis Spire, Dominique Merllié, « La question des origines dans les statistiques en France. Les enjeux d'une controverse », *Le Mouvement social*, n° 188, p. 119-130. Pour une présentation de l'enquête à l'origine de la controverse : cf. Dominique Schnapper, *Qu'est ce que l'intégration ?*, Paris, Gallimard, « Folio/actuel », 2007, p. 87-110.

[2] *Aujourd'hui en France*, 31 janvier 2007. Sur un échantillon représentatif de 581 personnes noires, nous y apprenons notamment que 12% de cet échantillon dit subir souvent, dans la vie quotidienne, des discriminations raciales.

[3] Le CRAN nie toute existence de race ou d'ethnie sur le territoire de la République et ne revendique que la diversité identitaire dont la France est composée.

[4] *Libération*, 23 février 2007.

sein de l'espace public[1], la société française est plus que jamais confrontée à ses minorités qu'elle a jusqu'à aujourd'hui réduit au domaine du privé. La pluriculturalité semble se faire toujours plus insistante, en ces temps où l'avènement d'une société métissée est annoncé. La revendication de statistiques ethniques tend vers une reconnaissance pleine et entière, non seulement des minorités qui composent la France, mais également des discriminations qui les privent de l'accession à une pleine égalité. Les enjeux scientifiques et politiques que les statistiques soulèvent[2] interrogent la catégorisation et la nomination des individus, la comparaison de ces catégories et la mesure des conséquences des pratiques discriminatoires[3].

Le 15 novembre 2007, le Conseil constitutionnel, en charge d'examiner le projet de loi sur l'immigration, rejette l'article 63 relatif au comptage ethnique[4]. S'appuyant sur l'article 1 de la constitution de 1958, il souligne que la mesure des origines ne peut s'appuyer sur l'origine ethnique ou sur la race. Bien qu'ayant, par cette décision, détendu les débats, la question reste entière quant à l'utilisation d'un tel outil dans les sciences sociales, dont l'emploi par les États-Unis reste l'exemple à suivre pour les fervents défenseurs de telles données quantitatives. C'est ainsi qu'est prônée une politique de l'égalité[5] devant être mise en œuvre le plus rapidement possible, sous peine de voir se reproduire, dans des espaces temporels sans cesse rapprochés, les marques de mécontentement nourries par une accumulation de frustrations telles que nous avons pu en voir lors des émeutes de 2005. Si la France apparaît de moins en moins complexée dans la reconnaissance des discriminations et dans l'acceptation des particularités identitaires, elle se doit néanmoins de rompre avec une attitude d'incohérence quant à la gestion de sa lutte contre les

[1] Michel Wieviorka, *La diversité. Rapport à la Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche*, Paris, Robert Laffont, 2008.
[2] Dominique Schnapper, « Les enjeux démocratiques de la statistique ethnique », *Revue Française de Sociologie*, vol. 49, n° 1, p. 133-139.
[3] Georges Felouzis, « L'usage des catégories ethniques en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, vol. 49, n° 1, p. 127-132.
[4] *Le Monde*, 17 novembre 2007.
[5] Patrick Weil, *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations*, Paris, La République des idées/Seuil, 2005.

discriminations[1]. Les mouvements noirs se traduisent comme une énième demande adressée à la France de (re)connaître la diversité qui la compose.

III.- La visibilité

L'enjeu de la visibilité

Autre point considéré comme un pilier aux revendications noires : la visibilité. Cette problématique est double au sens où les acteurs sociaux luttent, dans un premier temps, pour une visibilité organisationnelle qui permet aux groupes militants de s'inscrire dans l'espace public afin de se faire connaître. À cette première forme de visibilité recherchée, se superpose celle de la lutte pour la visibilité des populations dont chaque organisation s'estime la représentante. Il s'agit, ici, de lutter contre toute forme de visibilité péjorative à laquelle peuvent être soumises les populations noires et de militer pour une meilleure représentativité de ces populations dans les instances politique et médiatique. Cette recherche de visibilité a pour objectif final, aux dires des organisations, de parvenir, à plus ou moins long terme, à une invisibilité de ces populations. Elles souhaitent que la couleur de peau des Noirs ne soit plus jugée comme un attribut physique que l'on remarque, afin qu'ils soient considérés comme des citoyens lambda intégrés dans une société diverse et pluriculturelle.

a) Une recherche permanente de la visibilité

Le premier travail des organisations est la mise en place de l'action collective. Ce n'est qu'en se rendant visibles publiquement, au moyen de mobilisations, qu'elles peuvent détourner vers elles les projecteurs médiatiques et ainsi faire entendre et connaître leurs revendications pour espérer atteindre les sphères publique et politique. La thématique de la visibilité est relativement

[1] Patrick Simon, Joan Stavo-Debauge, « Les politiques anti-discrimination et les statistiques : paramètres d'une incohérence », *Sociétés Contemporaines*, n° 53, 2004, p. 57-84.

présente dans les mouvements collectifs puisqu'en soi, la création d'un mouvement social est constitutive de cette recherche de visibilité[1]. Elle est incluse dans le calcul coût/avantage que les leaders et les militants établissent au sein de leur groupe : qu'est ce que nous coûte notre action en termes de risque(s) et pour quel(s) avantage(s) ? L'attitude privilégiée consiste à ce que le minimum de risque(s) produise un maximum d'avantage(s) parmi lesquels figure en bonne place la visibilité[2]. Elle fait partie de ces symboles qui permettent d'exprimer les revendications, l'importance du groupe mais également l'identité collective qui anime le groupe.

Lorsque les Noirs du CRAN décident de créer cette organisation, ils prennent le risque d'être voués aux gémonies par les « républicanistes » et les anti-communautaristes, mais ils savent également que leur action va attirer l'attention des médias. La mobilisation soulevée par ce nouveau groupe, qui investit l'espace public en se revendiquant comme l'organisation fédératrice des Noirs de France, ne peut pas être ignorée par les médias. L'espace médiatique qui leur est offert leur permet d'exposer leurs plaintes, de s'imposer identitairement et d'être publicisés. Ainsi, leur sphère d'influence s'étend aux bases populaires noires révélant en même temps la force quantitative supposée de ce groupe qui affirme fédérer, dès sa création, soixante associations.

La recherche de la visibilité publique sous-entend une volonté d'exister physiquement et idéologiquement dans les débats publics. Elle apparaît comme un excellent moyen de construire une autonomie jusqu'alors peu accessible en offrant aux leaders et aux militants la possibilité d'exprimer leur désir de

---

[1] Cf. par exemple Daniel Mouchard , « La mobilisation des "sans" dans la France contemporaine : l'émergence d'un "radicalisme autolimité" ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 52, n° 4, 2002, p. 425-447.

[2] Oberschall dresse une présentation de cette équation coût/avantage (*risks/rewards*) dans laquelle il souligne : "Rewards might consist of social status, prestige, personal satisfaction, and so on, in addition to financial and economic rewards. Nor does it refer to rewards in an absolute sense, but to the rewards of participation in a social movement relative to the rewards and satisfactions enjoyed in the normal, everyday course of life. Risks of participation include not only economic risks such as loss of one's job but prosecution, imprisonment, and loss of life and limb of the participant, and sometimes even danger to his family and kin." *In* Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1973, p. 161-162.

citoyenneté et d'égalité. La visibilité fait office de passerelle menant à la reconnaissance. L'action renforce de surcroît le sentiment d'existence et d'inscription dans le social. Elle offre une occasion inespérée de s'entendre et de se voir par l'intermédiaire des médias qui rendent une copie plus ou moins conforme des actions et de leurs contenus. Les médias permettent ainsi de renforcer l'estime du groupe et celle de chacun des individus qui le composent. Ainsi, l'existence des organisations est une fois de plus nécessaire lorsqu'il s'agit de rendre visible une population qui n'a pas les moyens de le faire. Les leaders à la tête des groupes militants ont conscience des coûts et des avantages, ils possèdent les clefs pour mettre en place des actions tout en y cherchant leurs propres intérêts, le premier d'entre eux étant la recherche de légitimité à exister par le plus grand nombre de personnes.

Comme nous l'avons suggéré, la visibilité organisationnelle nécessite un appui médiatique important pour à la fois rendre visible et se rendre visible. Parce qu'ils sont des outils de communication qui investissent la sphère privée, la presse, la télévision, Internet, sont toujours plus sollicités par les acteurs sociaux. Béatrice, (40 ans, membre du bureau du Collectif Dom), insiste sur cette vision très utilitariste des médias : « *Pour nous, c'est par la télé que ça doit passer.* » Encore faut-il que les actions mises en place soient suffisamment fortes, parlantes, novatrices, bref qu'elles « fassent vendre », pour avoir un certain poids médiatique. Il est donc nécessaire d'organiser avant tout des « manifestations pour journalistes »[1]. C'est ce que fait le CRAN avec un type d'action baptisé le ZAP, que nous décrit Louis-George, (33 ans, universitaire, porte-parole du CRAN). Il explique la nécessité des médias et souligne la réflexion faite par le CRAN dans la mise en place d'une méthode censée les attirer : « *La méthode pour nous est essentielle, l'outil médiatique évidemment, on essaie de l'utiliser autant que possible et le Collectif Dom nous reproche de l'utiliser mieux que lui. Mais non, il faut utiliser les médias quand on sait le faire, c'est tout ! Ils essayent, ils ne réussissent pas, mais ça c'est pour des raisons qui tiennent à eux, c'est*

[1] Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, Paris, Les Éditons de Minuit, 1990, p. 232.

pas à moi d'en débattre mais s'ils pouvaient utiliser les médias comme nous, ils seraient contents, c'est tout. Par exemple, une méthode originale pour agir, c'est ce que j'appelle le ZAP. Lorsqu'il y a eu l'affaire avec notre ami Pascal Sevran, j'ai proposé que nous fassions un ZAP. Qu'es- ce qu'un ZAP ? C'est une action éclair, avec peu de gens mais violente symboliquement, c'est toujours pacifiste mais c'est symboliquement violent. J'ai proposé que nous donnions rendez-vous aux journalistes devant le kilomètre zéro des routes France, c'est à dire devant Notre-Dame et je leur ai dit : "Rendez-vous à 12h tel jour, nous allons faire une action d'éclat, on ne vous dit pas où mais vous allez voir" et nous avons donné à nos membres rendez-vous devant France Télévision pour faire une petite manif éclair devant France Télévision. Normalement faire une manif devant France Télévision c'est impossible, c'est un bunker. Si vous dites je vais faire une manif vous n'aurez pas l'autorisation, évidemment, donc on ne peut la faire que dans l'illégalité, je n'ai pas dit où aux journalistes : "Vous le saurez suffisamment tôt". Bref, ils sont quand-même venus, et ils nous ont accompagnés vers le RER, et à mesure que l'on s'approchait de la destination finale, ils ont fini par identifier le lieu. Nous, on craignait que cette action illégale, c'est pas grave de faire une manif non autorisée mais enfin il y avait de fortes craintes pour qu'il y ait des fuites, que les RG soient au courant et que nous soyons entravés dans notre démarche. C'est pour ça qu'on a demandé aux journalistes de nous accompagner dès le début et non pas de nous rejoindre à la fin. Qu'est ce qu'il s'est passé ? Nous sommes sortis du RER où nous attendaient des policiers à la sortie : "Mr Lozès, Mr Tin, que faites vous là ?", "On se promène", "On sait que vous allez faire une manifestation", "Ah bon, comment savez-vous ça ? Vous avez espionné ?", "Non, non". Du coup, ils voulaient nous empêcher de rejoindre nos troupes qui étaient déjà sur place, les journalistes étaient à côté de nous, ils ont commencé à filmer. C'est intéressant, la police arrête des Noirs, des responsables du CRAN. Les policiers sont emmerdés donc ils s'arrêtent, ils appellent leur chef : "Il y a les caméras, qu'est ce qu'on fait ?" J'entends pas la réponse mais ils nous laissent passer. Effectivement Patrick et moi, on a continué, on est allé rejoindre nos troupes qui étaient arrivées par l'autre bout et du coup on a fait la manif à ce moment-là et les journalistes qui au début étaient agacés par notre méthode, et bien là ils se sont trouvés de l'autre côté puisque eux aussi on leur interdisait de filmer, du coup ça c'est très bien passé. La manif a pu avoir lieu, la presse était là avec nous, on était pas très nombreux

parce que c'est le principe, si vous voulez ramener du monde, plus il y a de gens et plus il y a de fuite, c'est pas bon, donc il faut un petit groupe solide, et cette manif on était 30 ou 40 mais Libération était là, ils ont fait leur une avec « Colère noire », je crois, sur la manif du CRAN. Évidemment, il faut pas abuser de ça et les journalistes sur le retour nous ont dit qu'ils avaient apprécié, ils étaient réticents au début et ils ont été charmé après par cette méthode en nous disant : "Vous nous avez baladés dans tous les sens du terme, on nous avait jamais fait ça, on reviendra". Mais vous voyez, ça c'est une méthode innovante, pas complètement, mais un peu innovante quand même et qui permet d'avoir des résultats politiques et médiatiques qu'on n'obtiendrait pas autrement. C'est comme ça que le CRAN a fait la « une » deux fois en deux ans. C'est pour ça que si les Noirs veulent avoir plus de visibilité, ça passe entre autre par les médias mais cela implique une réflexion fondamentale sur la méthode. Je pense que c'est la méthode qui a fait son succès plus que le fond qui lui n'est pas original. »

b) Du bon usage des médias

Les médias ont la capacité de révéler et de réduire au silence un mouvement social[1], de mettre en avant les acteurs qui y prennent part, soit de manière élogieuse ou, et c'est un risque à courir, de manière très critique. La méthode proposée par le CRAN suppose un jeu avec les médias dans lequel ils prennent part à l'action directe. Ce nouveau type d'action dit toute la nécessité d'aller vite dans une société où les informations circulent toujours plus rapidement, contraignant à la recherche de moyens d'action sans cesse plus innovants. Les médias et plus précisément les journalistes sont ainsi de « véritables leaders d'opinion »[2] qui fabriquent ou démontent des groupes sociaux. Le CRAN, le Collectif Dom ou encore Dieudonné, entre autres, ont su percevoir cette force médiatique, avec des résultats différents pour chacun d'eux. Auto-présentés comme représentatifs d'une opinion publique précise, ils sont devenus des acteurs collectifs qui ont délaissé le siège du spectateur pour

[1] Cf. sur ce sujet Philippe Juhem, « La participation des journalistes à l'émergence des mouvements sociaux. Le cas de SOS racisme », *Réseaux*, n° 98, 1999, p. 120-152.
[2] Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, *op. cit.*, p. 68-69.

s'installer sur celui d'acteur social de plein droit. Cependant, si les organisations militantes ont besoin des médias pour pouvoir exister et être publicisées, les médias ont également besoin de ce type d'organisations pour enrichir l'actualité sociale. C'est une interdépendance entre les médias et les organisations dans la création d'un fait médiatique qui est ici évoquée. Une relation qui peut être perçue comme une association du complot lorsqu'un ou plusieurs acteurs ne sont pas invités à y prendre part. Prenons le cas du CRAN : suite à sa création le 26 novembre 2005, il a été vu par les journalistes comme le principal informateur et représentant de la base noire française, laissant à la marge notamment les associations antillaises du Collectif Dom et du Comité Marche 98. Elles ont alors assisté dans la douleur au succès médiatique de leur rival qui est parvenu à occuper la « une », s'ouvrant ainsi une liberté d'action sur le champ politique[1]. Patrick, (46 ans, fondateur et président du Collectif Dom), souligne, pour expliquer le succès médiatique et immédiat du CRAN, le fait « *que les médias avaient absolument besoin de créer une question noire.* » Patrick dénonce la confusion faite par les journalistes « *entre la couleur et l'identité. (…). C'est une manipulation et c'est une vraie confusion entre l'institution et une association et bien sûr, le CRAN joue de ça. Les journalistes sont alors des gens soit mal informés, soit des gens qui ont une idéologie parce qu'ils ont envie de voir une communauté noire, ils ont envie de mélanger tout le monde.* » Au final, il n'hésite pas à crier à un complot orchestré dans le but de réduire au silence Dieudonné mais également le Collectif Dom : « *Les médias ne nous donnent pas l'écho qu'ils donnent au CRAN parce qu'ils ont absolument besoin de créer une question noire. Il fallait trouver un contrepoids à Dieudonné, et le CRAN et les médias ont joué sur la politique du pire, ils ont créé de toutes pièces le CRAN sur quelque chose qui n'existe pas. Nous, ce qu'on demandait, c'était une prise de conscience par rapport à l'esclavage et on est devenu une sorte de paria. Il fallait être contre le Collectif et contre Dieudonné. Il y a eu une conjonction de calendrier qui fait qu'avec le CRAN, les journalistes ont voulu y voir l'idée d'une question noire. Ils ont voulu créer de toute pièce une question noire,*

[1] *Ibid.*, p. 233-234. L'auteur indique : « Espace rare et particulièrement visible, la première page des quotidiens ou les journaux télévisés constituent des lieux stratégiques que les groupes sociaux et leurs représentants se disputent pour agir sur le champ politique. »

Lozès joue de ça. Il est africain, s'il parle au nom de 250 000 Africains, d'ailleurs qui ne le rejoignent pas, il n'a aucune chance de se faire entendre, donc il faut qu'il parle au nom des millions d'originaires d'Outre-mer. » Régine, (45 ans, assistante de direction et membre du bureau du Collectif Dom), dénonce de la même manière l'affinité créée entre le CRAN et les médias. Ses propos laissent transparaître une somme de sentiments où se mêlent à la fois la jalousie, l'étonnement et la colère. Elle est forcée de reconnaître que là où le Collectif a échoué, le CRAN, lui, a pleinement réussi, obtenant la « une » de *Libération*[1] : « *Ils sont soutenus pas les médias en plus, j'en reviens pas ! Le journaliste, lui, il dit "Les Noirs veulent parler, on les laisse parler." Mais ils ne voient pas le mal que ça fait que de mettre tout le monde dans un même panier. (…). Pour le CRAN, je ne sais pas comment ils communiquent, eux, ils ont les médias pour eux, ils ont eu une « Une » dans Libération.* »

Exister à travers les médias confère une inscription pleine et entière dans l'espace public. Cela est d'autant plus vrai que, plus le support médiatique a de l'importance, que ce soit au niveau de la renommée ou au niveau de la zone de couverture, plus l'impact sera grand en raison d'une couverture quantitative et qualitative importante. La stratégie de la visibilité médiatique consiste à être relayé par les médias qui, si possible, tiennent le haut du pavé. Ils servent de « hauts-parleurs »[2] aux revendications collectives qui doivent être annoncées de manière rapide, dans la quasi-immédiateté, voire dans l'instantané, de façon à rajouter du crédit et de la primauté à l'organisation mais également de la légitimité en cas de concurrence. L'intérêt médiatique porté aux questions noires semble avoir été pensé tant du côté des médias que du côté des acteurs sociaux qui ont rapidement saisi tout le côté « médiatisable » du sujet. Cette facette des questions noires a fait de la visibilité un véritable enjeu social où la concurrence entre les différents acteurs noirs s'est transformée en une « lutte

[1] *Libération*, 26-27 novembre 2005.
[2] Érik Neveu, « Médias, mouvements sociaux, espaces publics », *Réseaux*, n° 98, 1999, p. 17-85.

pour la visibilité »[1] dans le but de tirer la couverture médiatique à soi. Ceci explique en partie l'importance pour les acteurs sociaux de « faire du bruit », d'être dans l'originalité et pour certains, sans limites. L'attrait médiatique pour Dieudonné prouve que l'excès est susceptible d'attirer les médias, ce qu'il a au demeurant très bien perçu. Dans un contexte où les revendications de groupes vont de paire avec la « lutte pour la visibilité », les médias deviennent une cible privilégiée. Tout ou presque est permis afin de rendre visible à la fois l'organisation, la population dont elle s'estime représentative et ses attentes, faisant de la présentation des motifs de revendication et de leur contenu un impératif nécessitant une bonne communication. C'est cet ensemble qui fait que la visibilité tient, au même titre que la mémoire et la lutte contre les discriminations, le haut du pavé idéologique.

La double invisibilité

Lorsqu'on évoque la question de la visibilité des Noirs, il convient de s'interroger dans un deuxième temps sur l'invisibilité dont ils seraient victimes au sein des institutions. C'est pour y remédier que les organisations mettent en place des actions de lutte afin que les institutions, notamment politique et médiatique, soient plus respectueuses de la diversité française. Les militants associatifs ont face à eux des individus capables d'une finesse d'observation et d'analyse qui facilite grandement l'établissement d'un cahier de doléance : « *En France, bon, on est visibles, oui quand on nous voit dans la rue, quand on allume la radio avec certains accents, dans le sport. Mais dans les trucs concrets, on n'est pas visibles. Dans la politique, je n'en vois pas, à la télé pas trop non plus. Je parle en tant que noirs en général, des emplois avec des postes importants on n'en voit pas beaucoup non plus, de même que des intellectuels, il y en a chez nous aussi. Il y a des auteurs antillais, africains* » (Jena, 23 ans, étudiante). Ces mots prononcés sous le coup de

[1] Olivier Voirol, « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, n° 129-130, 2005, p. 90-121. L'auteur y définit cette lutte pour la visibilité comme « une dimension spécifique de l'agir qui, partant d'un vécu de l'invisibilité ou de la dépréciation symbolique, déploie des procédés pratiques, techniques et communicationnels pour se manifester sur une scène publique et faire reconnaître des pratiques ou des orientations politiques. » p. 108.

la colère dénoncent à la fois une visibilité exclusivement raciale et discriminante et une invisibilité institutionnelle frustrante. La visibilité des Noirs tient essentiellement, selon l'avis des interviewés, à leur couleur de peau et à une catégorisation stéréotypée qui les maintient dans les domaines de la musique et du sport. L'invisibilité, quant à elle, tient à leur absence dans les sphères politique et médiatique et au non-dit de leur situation en France, du fait de l'absence de données statistiques[1].

a) La sphère politique

Lors des dernières élections législatives en France, le CRAN déplorait la sous-représentation des candidats noirs présentés par les principaux partis politiques. Son porte-parole, Louis-Georges Tin, soulignait que sur 3 777 candidats, seulement 19 d'entre eux étaient noirs[2]. Si l'invisibilité politique des Noirs en France est de plus en plus contestée, notamment depuis l'arrivée du CRAN, il convient de rappeler que l'absence noire en France au sein de la sphère politique n'a pas toujours été aussi prégnante. La première moitié du 20ème siècle a été marquée par la présence de Félix Éboué au rang de gouverneur de la Guadeloupe en 1936 et du Tchad en 1938, devenant ainsi le premier Noir à accéder à un grade aussi élevé. Félix Houphouët-Boigny, quant à lui, a participé à tous les cabinets ministériels de la France de 1956 à 1959 et à la construction de la Vème République. N'oublions pas Léopold Sédar Senghor et sa présence dans le cabinet d'Edgar Faure de février 1955 à janvier 1956 ainsi que son poste de ministre conseiller du gouvernement de la République française en juillet 1959. Aimé Césaire, et plus récemment Roger Bambuck et

[1] Joan Stavo-Debauge, *La double invisibilité : à propos de l'absence d'un objet sociologique et de l'atonie d'un sujet politique*, rapport pour le CRAN, 2005. Je remercie ici Patrick Lozès, président du CRAN, qui m'a communiqué ce rapport.

[2] *Le Monde*, 4 juin 2007. L'enquête menée par le CRAN portait sur les candidats supportés par le PS, les Verts, l'UMP, le MODEM et le PRG. Au final, l'UMP a présenté deux candidats noirs, trois pour le PS, cinq pour les Verts, six pour le MODEM et trois pour le PRG.

Kofi Yamgnagne[1] marqueront, du fait, entre autres, de leur particularité de couleur, la politique française.

Le respect de la diversité française tant désiré par les minorités noires a semble-t-il des difficultés à se concrétiser au sein des instances politiques françaises. Cette difficile réalisation renvoie ceux qui en sont victimes à un statut d'individus minoritaires, victimes de leur altérité, construite par les majoritaires[2]. Le souhait, pour une majorité de nos interviewés, est « *que le peuple noir doit avoir sa place parce que les médias comme la politique, c'est pas représentatif du peuple français. C'est pas représentatif ! On voit quand même quand on descend dans la rue, on voit la couleur du peuple français, la couleur du peuple français, c'est plus blanc !* » (Marcus, 48 ans, danseur). L'invisibilité se traduit par ce manque de représentativité. La diversité française n'est pas respectée et cela crée une souffrance qui est essentiellement due à un manque de reconnaissance sociale. Alors que l'ensemble du monde politique français se félicite de l'élection de Barack Obama au poste de président des États-Unis[3], une question qui ne cesse de revenir dans les débats est celle de savoir si la France est-elle même prête à élire un président noir. Dans un pays, où aucun cadre noir n'est sorti d'un parti politique, où les candidats noirs ne sont qu'à de rares cas positionnés en tête de liste, dans un pays où aucun Noir n'a occupé un portefeuille ministériel d'importance, la chance de voir un noir occuper la plus haute fonction étatique peut ne pas être d'actualité[4]. De même, aux municipales de 2008, si de nombreux candidats d'origine maghrébine, africaine ou antillaise ont été élus, ils ne l'ont été bien souvent qu'à des postes de conseillers et d'adjoints et non pas de maires[5].

[1] Roger Bambuck a été secrétaire d'État à la Jeunesse et aux Sports de 1988 à 1991. Kofi Yamgnane a été secrétaire d'État chargé de l'Intégration de 1991 à 1993.
[2] Didier Lapeyronnie, « Les deux figures de l'immigré », *art. cit.*
[3] Selon un sondage CSA publié le 6 novembre 2008 par *Le Parisien-Aujourd'hui en France*, 84 % des Français se déclarent « satisfaits » de la victoire de Barack Obama.
[4] Cf. *Libération*, 7 novembre 2008 dont la « une » porte le titre de « L'introuvable Obama français ».
[5] Cf. sur la discrimination dans les partis politique : Vincent Geisser, El Yamine Soum, *Discriminer pour mieux régner*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2008.

ÉLUS DE LA DIVERSITE PAR GRANDE VILLE

	Marseille	Lyon	Toulouse	Nice	Nantes	Strasbourg	Montpellier	Bordeaux	Lille
Adjoint(s) au maire	1	1	1	1	2	1	1	0	3
Conseillers municipaux délégués	0	1	4	2	1	0	4	3	3
Conseillers municipaux	5	4	2	1	0	8	2	0	1
Élus municipaux de la diversité (%)	5,94	8,22	10,14	5,79	4,61	13,84	11,47	4,91	11,47
Nombre total d'élus au conseil municipal	101	73	69	69	65	65	61	61	61

Source : Éric Keslassy, *Ouvrir la politique à la diversité*, CSA/Institut Montaigne, janvier 2009.

Cependant, les espoirs sont forts de voir la situation s'améliorer : « *La résistance va tomber d'elle-même parce que le temps fera son œuvre* » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom). En effet, les temps changent et les nominations de Rachida Dati, de Fadela Amara et de Rama Yade participent à cet élan d'espoir où les minorités ethniques apparaissent à des postes jusque-là réservés strictement à des hommes blancs. Jean-Jacob, (42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom), est d'autant plus enthousiaste en ce qui concerne les candidats antillais : « *Je suis satisfait qu'aux dernières élections législatives, il y ait eu des candidats de la communauté antillaise : Jean Claude Beaujour, George-Pau Langevin, Claude Ribbe à Sarcelles.* » Ces mêmes personnes, antillaises pour le Collectif Dom et Noires pour le CRAN, représentent une ébauche de la diversité à la française, où les affiches électorales semblent prendre une teinte moins monochrome, où « *le citoyen est représenté* » selon les termes de Chantal.

L'invisibilité politique des minorités visibles

L'élection de Barack Obama a sans conteste obligé les Français à jeter un regard lucide sur la place faite en France aux minorités visibles en politique. Tel est le constat que dresse Éric Keslassy dans son enquête parue en janvier 2009 sur l'ouverture de la politique française, commandé par l'Institut Montaigne à l'Institut CSA en décembre 2008. Sur l'ensemble des Français sondés, 57% jugent insuffisant le nombre de personnes issus d'une minorité visible parmi les hommes et les femmes politiques du Parlement français. Cette donnée confirme la réalité d'un parlement français encore trop « monocolore ».

Kislessy met en avant la contradiction de la France qui proclame l'égalité sans toutefois pouvoir la réaliser concrètement. Ainsi, les députés de l'Assemblée nationale ne sont pas à l'image de la diversité de la société française. Sur 555 élus de la métropole, seulement trois députés sont issus des minorités visibles, soit 0,54%. De même, au Sénat, sur les 305 sièges métropolitains, quatre seulement sont occupés par des minorités visibles, soit 1,31%. Au total, l'auteur note que la représentation nationale compte sept parlementaires issus des minorités visibles, soit 0,81% du total des parlementaires métropolitains.

Il est intéressant de constater que cette sous-représentation des minorités visibles parmi les parlementaires va à l'encontre des personnes interrogées qui sont 85% à déclarer qu'elles seraient prêtes à voter pour un candidat appartenant à une minorité visible lors d'une élection législative. Cependant, elles sont, dans le même temps, 58% à dire que les Français ne sont pas prêts à voter pour un candidat issu d'une minorité visible lors d'un scrutin législatif. On voit ici le décalage très net entre l'intention individuelle et la perception de la volonté collective où la faute est rejetée sur les autres.

Si l'absence de diversité politique est principalement due aux partis qui limitent l'insertion des minorités dans l'accès au pouvoir donnant seulement l'illusion de la diversité, il convient de rappeler la fermeture extrême des partis qui restent très conservateurs et ont du mal à s'ouvrir aux minorités quelles qu'elles soient. L'exemple de la parité l'illustre bien. Le marché politique est rongé par la concurrence, le nombre de places est limité et celles-ci sont surprotégées à tel point que n'importe quel parachutage est créateur de tensions extrêmes.

Source : Éric Keslassy, Ouvrir la politique à la diversité, Institut Montaigne, janvier 2009. Consultable sur http://institutmontaigne.org/medias/documents/note_keslassy_1.pdf

b) La sphère médiatique

Néanmoins, la scène politique n'est pas l'unique endroit où les acteurs sociaux luttent pour la visibilité des populations noires. En effet, la scène culturelle, et plus précisément la télévision, est un support qui témoigne de l'absence des Noirs dans certains espaces sociaux[1]. La socialisation se faisant par l'identification aux modèles sociaux, la télévision en tant que support de diffusion massive, est qualifiée d'instance de socialisation qui se doit de proposer l'ensemble de la diversité qui compose la société[2]. En 1998, l'association *Collectif Égalité* voyait le jour sous l'initiative de la romancière d'origine camerounaise Calyxthe Beyala. Face à l'invisibilité audiovisuelle des

[1] Cf. à ce sujet Anna Eriksen Terzian, « La représentation des minorités à la télévision française », *in* Isabelle Rigoni, *Qui a peur de la télévision en couleur ?*, Montreuil, Éditions Aux Lieux d'Être, 2007, p. 209-239.
[2] *Ibid.*

Noirs, l'écrivaine et plusieurs autres personnes réunies autour d'elle, créent ce collectif avec pour objectif de répondre à la faible représentativité des « Noirs » et ainsi essayer de mettre un terme à leur sous-représentation télévisuelle.

Des rencontres sont organisées avec des politiques, des présidents de chaînes ainsi qu'avec le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel (CSA)[1]. Elles sont appuyées par des communiqués de presse visant à imposer la thématique de la représentation des « minorités visibles » sur la scène publique. Dès lors, plusieurs actions voient le jour en faveur de la représentation de la diversité dans le paysage audiovisuel français.

Notons parmi elles la publication de la *Lettre* du CSA rapportant l'étude sur la présence et la représentation des « minorités visibles » à la télévision française[2] ainsi que la réunion organisée à la suite des émeutes de 2005 par Jacques Chirac, en faveur d'une meilleure représentation de la diversité de la communauté nationale dans les médias. Des initiatives tardives mais efficaces, puisque les premières années 2000 ont vu la télévision française « se colorer »[3]. Le point d'orgue est la nomination d'Harry Roselmack comme présentateur remplaçant de Patrick Poivre d'Arvor du journal télévisé de 20h sur TF1, le 17 juillet 2006. Une nomination applaudie par le CRAN et son président : « *Sa nomination est une bonne nouvelle pour la France et les Français : c'est un symbole, qui montre à nos concitoyens que les Noirs sont des citoyens comme les autres, et qu'il n'y a pas de domaine réservé, comme le sport, où ils peuvent briller. Je compare ça à l'acquisition du droit du vote des femmes, ou à la première fois où une femme a présenté le journal télévisé. Ce qui était un événement est devenu la norme, et ça a été une avancée pour tous, car la réduction des inégalités est un gain universel.* »[4] L'annonce

[1] Rencontre qui a lieu le 5 octobre 1999.
[2] Cf. à sujet Marie-France Malonga, *Télévision française et intégration. Présence et représentation des minorités visibles à l'écran*, Mémoire de DEA, Université Paris 2, Institut Français de Presse, 2002.
[3] Nous reprenons ici l'expression de Marie-France Malonga, *in* Marie-France Malonga, *Minorités ethniques et télévision française : de la représentation à la réception*, Thèse de doctorat, Université Paris 2, Institut Français de Presse, 2007.
[4] *Le Parisien*, 23 juillet 2006. À l'inverse le Collectif Dom, par la voix de son ancien président Patrick Karam, va critiquer cette nomination ainsi que toute tentative de discrimination positive fondée sur la couleur de la peau : « Nous sommes contre la discrimination positive, parce que c'est stigmatiser le talent des gens.

fait l'effet d'une bombe, d'autant que cette mesure est clairement taxée d'acte de discrimination positive ayant poussé le présentateur blanc remplaçant habituel, Thomas Hugues, à la démission. Cependant, le geste est fort et offre de la visibilité à un Français noir. Il transforme légèrement la télévision en un miroir[1] dans lequel beaucoup peuvent se reconnaître, tant il est vrai que l'individu se construit identitairement par l'image qui lui est renvoyée de lui-même. « *Les gens, ce qu'ils veulent, c'est se voir dans la lucarne, se reconnaître, donc il faut mettre des gens qui ressemblent aux gens qu'il y a dans la rue* » (Régine, 45 ans, assistante de direction et membre du bureau du Collectif Dom). Propulser un Noir à la tête du premier journal télévisé de France n'est pas rien en terme d'audience et de valorisation des compétences des Noirs. Jennifer (25 ans, employée de banque), relève que « *Le cas de Roselmack prouve que les Antillais ne sont pas seulement doués dans la chanson ou dans le sport. Il est non seulement au JT mais en plus il est compétent. Il y a à la fois de la visibilité et de la compétence. Afficher une image positive d'un homme noir, qu'il soit antillais ou africain, donne une image positive d'une personne noire, je pense que ça peut faire changer les mentalités et amener les gens à se dire que finalement un homme noir peut être aussi compétent qu'un Blanc* ».

L'apparition croissante de Noirs à la télévision dans des rôles valorisants permet de faire (re)naître un sentiment d'appartenance à la nation, de pouvoir être enfin perçu « *comme tout le monde* », de ne plus être exclu des rôles dominants et donc d'être dans la capacité de donner à l'égalité un sens plus concret. La télévision est un lieu de reconnaissance où il importe « de se voir », conduisant certains individus à ne « consommer » que des programmes dits

---

C'est quelque chose qui va poursuivre Harry Roselmack toute sa vie : dire qu'il est compétent, cela revient à le marginaliser ! Il est arrivé là où il est parce qu'il a les qualités requises, c'est tout. (…). Je trouve que cet événement a été présenté de façon raciste. Harry Roselmack n'est pas noir, il est antillais. Effacer les identités derrière une couleur de peau, c'est un vrai scandale. » *Idem.*

[1] Notre propos reste toutefois mesuré. En effet, si des efforts se sont fait sentir ces dernières années en matière de représentativité des minorités à la télévision, la télévision reste majoritairement un média aux représentations symboliques de certains aspects de la réalité et non pas un miroir reflétant l'exacte réalité sociale. Cf. Éric Macé, *La société et son double*, Paris, Armand Colin/INA, 2006.

« ethniques » ou « communautaires »[1]. Si la télévision évolue de manière positive dans le donné à voir des Noirs, il reste que l'avancée est lente, l'émergence timide, où les images stéréotypées restent encore vivaces, faisant de la télévision un lieu de représentation et de pouvoir[2] au sens où « les matériaux télévisuels, (…) nous disent de la réalité contemporaine des rapports sociaux et des conflits de définition propres aux sociétés contemporaines. »[3] D'où la nécessité, nous dit Éric Macé, de considérer la télévision comme un objet sociologique à part entière, qui renvoie les rapports sociaux du monde social en nommant, en interprétant, en représentant de manière autonome et qui dit la réalité sociale[4]. Ainsi, la réalité sociale dans laquelle les Noirs sont immergés se reflète dans la télévision où « *en France, que ce soit au cinéma ou à la télé dans les feuilletons, les Noirs ont toujours des rôles de sous-fifres* » (Jean-Élizabeth, 60 ans, professeur d'espagnol).

La représentation des minorités visibles dans les programmes de télévision

Suite aux émeutes de l'automne 2005, Jacques Chirac a appelé à une intensification de la lutte contre les discriminations et à la promotion de la diversité française notamment au sein des programmes de télévision. C'est en cela qu'il rencontre le 22 novembre 2005 les patrons de chaînes de télévision afin d'en appeler à la modification de la loi de 1986 sur l'audiovisuel afin de mieux lutter contre les discriminations. Le 31 mars 2006, la loi « relative à l'égalité des chances » est adoptée chargeant notamment le CSA de veiller à la diversité de la société française dans les programmes télévisuels.

Un certain nombre d'études se sont intéressées, avant et après cette loi, à l'observation dans les programmes de télévision des minorités aux niveaux quantitatif et qualitatif. Nous nous intéressons ici à la plus récente d'entre elle*. Dirigée par Éric Macé, elle a été rendue publique le 3 novembre 2008 et a été réalisée à la demande du CSA sur l'initiative de l'Observatoire de la diversité dans les médias audiovisuels. Son objectif est de mesurer statistiquement la diversité perçue dans les programmes télévisés.

Pour cette étude, 16 chaînes sont concernées et la méthode consiste à indexer les

[1] Marie-France Malonga, « Les stratégies identitaires des minorités noires face à la télévision française », *in* Tristan Mattelart (dir.), *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université/INA, 2007, p. 57-71.
[2] Marie-France Malonga, *Minorités ethniques et télévision française : de la représentation à la réception*, *op. cit.* Cf. également le récent rapport remis à l'observatoire de la diversité dans les médias audiovisuels du CSA. Rapport qui met en évidence la lente introduction de la diversité et de la visibilité des « minorités visibles » dans la télévision française : « Plus les programmes sont proches de la société française, plus la diversité est limitée ; plus les programmes sont fondés sur une forte relation d'identification avec le public, plus la diversité est faible. » *In* Éric Macé (dir.), *Étude de la perception de la diversité dans les programmes de télévision*, Rapport pour l'observatoire de la diversité dans les médias audiovisuels du CSA, 2008.
[3] Éric Macé, *La société et son double*, *op. cit.*, p. 12.
[4] *Ibid.*

personnes qui apparaissent au premier plan à l'écran et qui ont accès à la parole. 600 heures d'émissions compose ce corpus où les personnes et les personnages sont indexés en fonction de trois types de marqueurs sociaux : socioprofessionnels, de genre et d'ethnoracialisation. Le dernier marqueur qui nous intéresse particulièrement ici concerne les personnes et les personnages apparaissant à l'écran et classés dans les catégories suivantes : « Blanc » et « non-Blanc », cette dernière étant elle-même distinguée entre les personnes vues comme « Noires », « Arabes », « Asiatiques » et « Autres ». Un premier résultat permet d'observer que la diversité est plus favorable aux Noirs et moins favorable aux arabes en tenant compte ou non de la publicité bien que celle-ci fasse baisser le taux de présence des personnes vues comme non-blanches (la part des Noirs est de 10% contre 3% pour les arabes si l'on ne tient pas compte de la publicité, elle passe respectivement à 8% et 2% lorsqu'elle est conservée). On retient également que la proportion des personnes vues comme noires baisse à mesure qu'augmente le statut télévisuel. En effet, elles sont 9% des rôles secondaires (pour 16% de l'ensemble des personnes vues comme non-blanches) et seulement 6% des héros (pour un total de 11% pour l'ensemble des non-blancs). L'auteur relève que la publicité et les fictions sont moins favorables à la diversité (respectivement 8% et 16% des non-blancs) et parmi les fictions, les productions françaises sont moins diversifiées que celles provenant des Etats-Unis (19% de non-blancs pour les fictions étatsuniennes contre 11% pour les françaises).

En conclusion, Éric Macé nous informe que la diversité dans les programmes télévisés est liée aux perceptions stéréotypées des personnes vues comme non-blanches : divertissement, sport, musique, information internationale et fictions américaines. En revanche, la diversité est moins favorable aux personnes vues comme non-blanches pour les programmes relatifs à la France et au public français : publicité (8%), fictions françaises (11%), journaux télévisés (15%), présentateurs et animateurs (7%). « Plus les programmes sont proches de la société française (fiction et actualité), plus la diversité est limitée ; plus les programmes sont fondés sur une forte relation d'identification avec le public (publicité et présentateurs - animateurs), plus la diversité est faible. Autrement dit, plus les programmes de télévision concernent de près la société française et moins ces programmes laissent place aux personnes vues comme non blanches. »

* Éric Macé (dir.), *Étude de la perception de la diversité dans les programmes de télévision*, Rapport remis à l'Observatoire de la diversité dans les médias audiovisuels du CSA, novembre 2008.

*

* *

Après avoir présenté dans un premier chapitre les différentes composantes, passées et présentes, propres aux mouvements noirs, j'ai souhaité présenter dans ce deuxième chapitre les fondations idéologiques communes à ces principaux mouvements. S'ils se distinguent par leur auto-désignation identitaire et par les moyens d'action proposés, il n'empêche que les fondations sur lesquelles ces mouvements culturels reposent sont, dans leur globalité, identiques. Je leur donne comme représentation imagée celle de piliers dont la

fonction première serait celle d'être des murs porteurs sur lesquels les acteurs sociaux s'appuieraient pour parvenir à rendre concrètes leurs revendications.

La mémoire, la lutte contre les discriminations ethniques et raciales ainsi que la demande de visibilité composent ces trois piliers de soutien et offrent ainsi une large palette revendicative aux acteurs mobilisés. Prônant une ligne de conduite radicale ou plus modérée, ces acteurs s'inscrivent à la fois dans une attitude de contestation d'une domination et dans l'affirmation revendicative d'une identité. Ces trois piliers sont une somme d'enjeux culturels dont se servent les organisations pour parvenir, d'une part à imposer leurs droits spécifiques en tant que groupes identitaires, d'autre part pour parvenir à modifier les consciences culturelles blanches qui sont un obstacle à l'accession à une stricte égalité dans l'accès aux droits universels.

Toutefois, si les trois piliers de la revendication sont communs aux organisations noires, toutes ne s'appuient pas avec la même insistance sur chacun d'eux pour mener à bien leurs actions. Selon leurs intérêts collectifs, elles vont plus faire appel à la mémoire ou bien à la lutte contre les discriminations selon que leurs revendications se situent plus fortement dans une visée strictement républicaine ou à l'inverse plus communautaire. De la même manière, l'expérience sociale que les Noirs sont amenés à vivre va les conforter dans la nécessité de développer des logiques d'action qui leur permettent de passer de leur stricte expérience collective, située dans une sphère privée, à la société en tant que sphère publique.

3

L'EXPERIENCE SOCIALE DES NOIRS ET L'ACTION*

La notion d'expérience sociale relève de deux significations : la première correspond à l'emprise du social sur les individus. Ils sont envahis par des émotions et des sentiments qui découlent de codes sociaux qui s'imposent à ceux qui les ont intégrés. La seconde signification revêt l'idée que les individus construisent de manière autonome leurs actions. À partir de codes et de moyens proposés par le social, ils répondent aux épreuves émises par la société[1]. Cette double signification, où l'emprise du social et l'autonomie individuelle se complètent, amène l'individu à agir en mobilisant plusieurs logiques d'action. Il apparaît dans un espace où se côtoient plusieurs logiques d'action qu'il assemble, coordonne, « bricole », afin de mener à bien ses conduites[2]. Il est un acteur qui participe à la construction sociale de la réalité, faisant de l'expérience sociale « une façon de construire le monde. »[3] Acteur mi-socialisé et mi-autonome, l'individu présente son expérience en se positionnant dans un entre-deux identitaire : d'une part, à travers son identité personnelle qui correspond au statut qu'il s'attribue ; d'autre part, au moyen de l'identité qui lui est attribuée par autrui. Dans ce cas, l'identité est sujette à une assignation par un

* Ce chapitre s'inspire des travaux de François Dubet sur l'expérience sociale : cf. François Dubet, *L'expérience sociale*, Paris, Seuil, 1994.

1 François Dubet, *Le travail des sociétés*, *op. cit.*

2 François Dubet précise ainsi : « L'expérience sociale est alors définie par la présence de plusieurs logiques d'action et par l'activité du sujet qui les articule. » *Ibid.*, p. 176.

3 François Dubet, *L'expérience sociale*, *op. cit.*, p. 93.

processus de catégorisation qui fige les situations[1]. C'est dans cette posture peu confortable que l'individu, conscient et critique, rationnel et émotif, agit dans son intérêt propre et en direction d'autrui, à la fois dans la valorisation de sa personne et à la fois dans son rapport aux autres.

La couleur de la peau assigne les Noirs à une race ou à une appartenance dans laquelle l'expression « Noirs » représente un bloc de stéréotypes et les confronte à l'expérience du racisme et de la discrimination. Elle qualifie les comportements des populations noires considérées comme une entité homogène et exclut ses membres du partage de certains biens sociaux. C'est cette expérience qui leur fait dire : « *comme je suis noir, je suis discriminé* ». C'est à partir de ce discours que les organisations militantes construisent leurs actions au moyen de logiques d'action plurielles qui visent à affirmer leur identité au sein de l'espace public. Les revendications identitaires produites par les différents mouvements noirs révèlent des individus fiers de leur identité de Noirs, d'Africains, d'Antillais ou de descendants d'esclaves et de colonisés. Elles mettent à jour la promotion d'une diversité culturelle comme source d'épanouissement et la défense de particularités identitaires. La distance entre le statut identitaire des acteurs noirs et leur assignation, entre l'auto et l'hétéro-définition, constitue l'épreuve centrale de leur construction individuelle et collective. C'est une expérience de l'intime et du privé au cours de laquelle les éléments constitutifs de leur identité sont à la fois des outils essentiels à la construction de leur statut, et des handicaps qui favorisent l'assignation à des identités stigmatisées et discriminantes au motif d'une couleur de peau qui ne correspondrait pas à une certaine norme établie par le modèle dominant[2]. Là où elle correspond à un élément premier dans leur construction individuelle et collective, dans le sens où les individus se construisent en acceptant ou en niant cette couleur, elle les dessert lorsqu'elle est appréciée par les individus blancs.

---

[1] Jacqueline Costa-Lascoux, « L'ethnicisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n° 2, 2001, p. 123-138.

[2] C'est en ce sens que Marcus, (49 ans, danseur), précise que « *l'Antillais, le Noir, on va le montrer plus parce qu'il y a la peau qui joue. S'il n'y avait pas cette peau, on ne saurait pas d'où viennent les gens.* »

Ainsi la tolérance à l'assignation devient possible seulement lorsque le statut de l'individu parvient à être oublié, tout du moins lorsqu'il est consciemment mis de côté par l'individu. Elle est présentée comme une mise à distance de soi, d'intériorisation permanente, on laisse dire, on laisse faire tout en sachant réellement ce que l'on est et ce que l'on vaut. Inversement, le statut que l'individu s'octroie agit comme un garde-fou défensif, il protège de toute dévalorisation que l'individu peut être amené à subir. Face au rôle dévalorisant auquel la couleur de la peau est assignée, le statut protège l'estime que le Noir a de sa personne et de son groupe d'appartenance. Les mouvements noirs laissent entendre que cette tolérance à l'assignation n'est plus d'actualité ; bien au contraire, il y a une volonté forte de protestation et d'affirmation qui fait suite à une longue période de silence de la part des populations noires.

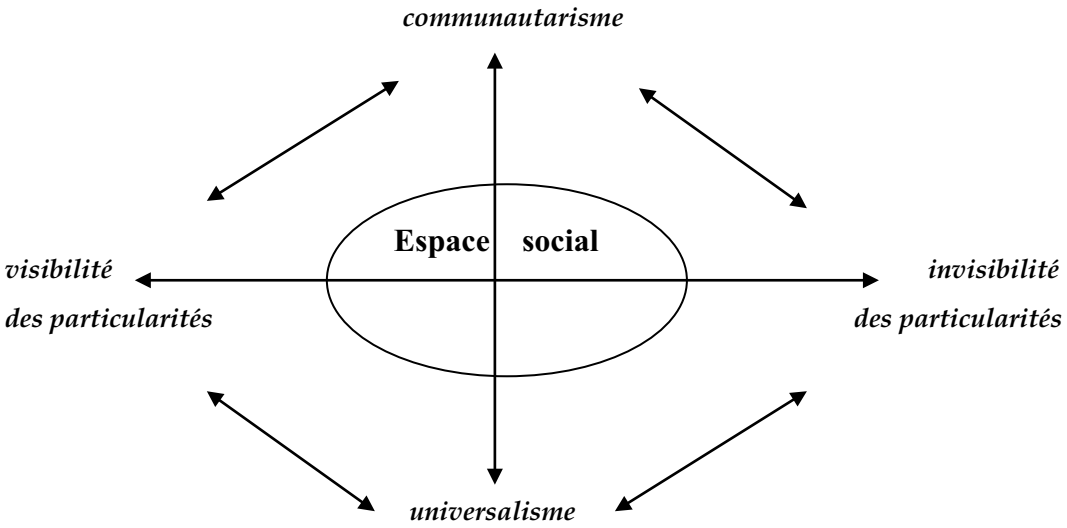
À partir du moment où l'indignation devient trop pesante, des mouvements culturels se forment par la mobilisation des acteurs qui investissent l'espace public. Ils s'opposent à une domination des rôles imposés pour affirmer une identité révélatrice de la réalité de la diversité sociale et culturelle. « Les acteurs collectifs se forment en montrant que ceux-ci ne se réduisent pas à ce que le système (…) fait d'eux. »[1] La mobilisation joue un rôle essentiel en dégageant une énergie basée sur l'émotion[2] et sur l'utilisation d'outils sociaux permettant de retrouver une fierté perdue ou oubliée, en dévoilant une solidarité non supposée jusque-là. L'expérience sociale des acteurs noirs suppose qu'ils y répondent en s'engageant dans un processus actionniste multiple. Ils combinent des logiques d'action pour transformer leur expérience sociale en action sociale. L'objectif de ce chapitre est d'expliquer le mécanisme de construction et d'articulation de ces logiques par les différents groupes noirs engagés dans les mouvements culturels et de comprendre

[1] François Dubet, *L'expérience sociale*, *op. cit.*, p. 97.
[2] Polletta et Jasper soulignent dans leur article relatif à l'inter-dépendance entre l'identité collective et la formation des mouvements sociaux, l'importance des émotions qui accompagnent et façonnent l'identité collective. Cf. Francesca Polletta, James M. Jasper, « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 283-305.

comment ils les combinent et les hiérarchisent entre elles pour parvenir à passer de l'expérience collective à l'action politique.

I.- L'expérience sociale.

Les Noirs de France font l'expérience du racisme et de la discrimination au sein de la société française. Ces maux correspondent à l'emprise du social sur les Noirs qui subissent le jugement dévalorisant d'une société qui les domine. Les organisations noires mobilisées au sein de l'espace social s'engagent alors dans un processus de défense de leur population de référence, résultat de la somme des émotions qui envahissent leurs membres à la vue du traitement accordé aux Noirs, aux Antillais, aux Africains ou aux descendants d'esclaves et de colonisés. Prises dans cet espace social dominant, ces organisations se positionnent, à partir des codes et des repères que cet espace leur propose, autour de deux axes aux extrémités opposées. Ainsi, quatre possibilités de positionnements « purs » s'offrent à elles pour construire des éléments de réponses à l'expérience du racisme et de la discrimination subie par les populations noires. Le premier axe propose aux organisations de se stabiliser soit autour du pôle strictement communautaire ou, à l'inverse, autour de celui de l'universalisme républicain. Le second axe propose à ces mêmes organisations de privilégier soit la revendication de leurs particularités identitaires dans l'espace public, soit, au contraire, la mobilisation afin de favoriser l'invisibilité de ces singularités qui les caractérisent.



Ces quatre pôles ne sont que des formes pures de positionnement organisationnel. Dans l'idéal, les organisations militantes choisissent, de manière autonome, de se stabiliser strictement autour d'un seul de ces pôles. Cependant, l'analyse de chacun d'eux révèle que les acteurs noirs ne peuvent pas trouver un équilibre suffisant lorsqu'ils font le choix de se positionner seulement autour de l'un d'entre eux, en raison notamment d'une pression sociale trop contraignante. En effet, une telle posture produit un plus grand nombre de contraintes que de bénéfices, autrement dit, les coûts sont supérieurs aux avantages pouvant en être retirés. Pour parvenir à répondre à leur expérience sociale, les organisations qui désirent agir socialement au sein de l'espace public doivent au préalable se stabiliser non pas autour d'un pôle mais autour de deux. Cela leur permet de trouver un équilibre plus confortable grâce auquel elles peuvent produire des logiques d'action qu'elles devront ensuite mobiliser et hiérarchiser. Néanmoins, avant d'expliquer ces logiques, il est important de présenter un à un ces quatre pôles constitutifs de l'expérience sociale noire.

Le communautarisme

Le communautarisme renvoie ici à l'idée que l'acteur noir s'identifie plus fortement à sa communauté particulière qu'à la cohésion nationale. La

communauté se comprend comme une société parallèle, une « société ghetto » dans laquelle des individus se reconnaissent. Elle est construite en dehors de la société nationale considérée comme dominante en raison des sentiments d'infériorité et de mépris dont elle témoigne et qui sont ressentis avec déplaisir. Le communautarisme est une réaction de révolte et d'hostilité. Plus qu'une définition basée sur sa position conflictuelle avec la société, il se définit par son rejet de cette société qui est construite sur un discours de la domination. Dans le communautarisme, les acteurs militent pour la rupture qui est une stratégie de la critique, du refus de la soumission, à la manière de la définition des « révoltés » qu'en donne Pascal Duret[1]. Il s'agit d'une pensée radicale dont les discours sont dirigés contre la société et ses institutions représentatives, protectrices des intérêts dominants dont seule une séparation d'avec elles peut protéger les membres de la communauté. En son sein, les rapports y sont forts, il y existe une volonté de rester lié et la force communautaire est justement fondée sur la volonté collective d'être représenté par cette communauté. Les acteurs qui font le choix du communautarisme souhaitent établir un lieu de protection, d'entraide véritable, de soutien et d'équilibre dans lequel les individus pourraient avoir le sentiment d'être « chez eux ». Le communautarisme crée un groupe dont les membres se reconnaissent parce qu'ils sont unis par les mêmes liens et par le partage d'une lutte commune contre une société intolérante à la différence. Le communautarisme est ici à la fois une communauté d'amitié prônant « la reconnaissance et la fidélité [ainsi que] la confiance et la foi réciproques »[2] et une communauté de parenté dans laquelle les individus sont liés par un ensemble de souvenirs historiques et par un culte des ancêtres victimes de l'esclavage et de l'oubli. Le communautarisme repose aussi pour beaucoup sur la compréhension entre les individus. Cette compréhension est une force qui les rassemble car elle leur permet de partager les mêmes buts pour les mêmes raisons, elle leur permet de se reconnaître, elle est, comme le soutient Tönnies, « tout ce qui appartient à la signification d'un

[1] Pascal Duret, *Les larmes de Marianne*, Paris, Armand Colin, 2004.
[2] Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1944, p. 17.

rapport communautaire, ayant un sens en elle et pour elle-même, représente son droit, c'est-à-dire est respectée comme la volonté réellement existante de la majorité des associés. »[1] La compréhension est « l'expression la plus simple de l'existence intime et de la vérité (…) de toute action commune. »[2]

Ainsi, les acteurs du communautarisme vantent leur anti-conformisme et leur attachement à leur autonomie de pensée, à ne plus être « mené en bateau »[3]. Il y a une réelle volonté de liberté, tant dans les mots que dans les actes, qui relève du désir de rester authentique, « vrai », conforme à soi-même et à ses idées. Par cet esprit de liberté, les acteurs ont le sentiment de franchise. Ils estiment dire ce que beaucoup pensent sans être dans la capacité de le dire : l'hypocrisie du système, la domination, la main mise d'un petit groupe d'individus sur l'ensemble de la société, la post-colonialité toujours en œuvre dans la société, l'impérialisme occidental sur les populations noires… Un tel discours amène ces acteurs à sortir du champ démocratique. L'outil de la rupture les entraîne à tenir une posture de crise, de guerre contre un pouvoir vu comme arbitraire. Il est nécessaire, selon eux, de s'en éloigner dans l'objectif de créer une société homogène dans laquelle les traîtres, les ennemis et toutes les personnes non conformes aux critères d'acceptation établis au sein de la communauté sont exclus. De même, toutes les personnes, pourtant identitairement ou racialement similaires aux membres de la communauté, qui s'opposent à l'existence de celle-ci sont accusées de trahison[4]. La rupture communautaire dessine un avenir commun entre les membres du groupe qui se considèrent comme des victimes parce qu'ils osent dire la vérité. Auto-confirmés comme des porteurs de la parole « vraie », ils se définissent ironiquement comme des infréquentables, mis à l'écart par les menteurs et les

[1] *Ibid.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 21.
[3] C'est notamment ce que laisse entendre Dieudonné lorsque celui-ci affirme qu'il n'est pas dupe « *de la main mise des sionistes sur les médias et sur les instances politiques.* » Il rajoute par ailleurs : « *Je pense que la communauté sioniste gangrène la République, la France et les valeurs républicaines.* » Cf. www.dailymotion.com/video/x99v4x_dieudonne-vs-elisabeth-levy-14_news.
[4] C'est en cela que Kémi Séba, leader de l'ex-Tribu Ka, souligne : « *Nous combattons tous ces macaques qui trahissent leurs origines, de Stéphane Pocrain (ex-Vert) à Christiane Taubira (PRG) en passant par Mouloud Aounit (MRAP).* » *Libération*, 18 janvier 2007.

dominants à cause, justement, de leurs discours qui diffusent la juste parole[1]. Le communautarisme, en rompant avec la société dominante, se propose d'être une nouvelle offre politique pour tous ceux qui sont « écoeurés » et « dégoûtés » par la société en place et par le système politique qui la dirige. Cependant, se positionner sur le seul pôle communautariste est contre-productif dans le sens où il renvoie les organisations dans une ligne de pure radicalité qui ne peut que les exclure de la sphère publique et médiatique. Elles doivent investir l'espace social en alliant leur position communautaire à un des deux autres pôles composant le second axe, notamment pour ce qui les concerne, celui de la visibilité de leurs particularités identitaires rendant visibles leurs revendications pour toute recherche d'alliés potentiels et de moyens nécessaires à leur lutte. La rupture communautaire s'allie alors à la rupture de l'invisibilité des singularités à travers notamment l'utilisation d'un discours extrémiste et raciste pour imposer, dans l'espace social, ces particularités identitaires[2].

L'universalisme

Lorsque les organisations noires se positionnent strictement sur le pôle universaliste, elles respectent le principe républicain d'intégration interdisant aux minorités visibles d'exprimer, dans l'espace public, leurs pratiques culturelles ou religieuses qui sont les reflets de leurs particularismes. L'intégration républicaine ne reconnaît que des individus qui adhèrent de manière libre et rationnelle au modèle politique français. Tous les individus sont des citoyens libres et égaux en droits et en devoirs et la doctrine

[1] C'est en cela que Dieudonné se définit et définit Jean-Marie Le Pen ou Robert Faurisson comme des infréquentables dont les propos disent la vérité de ce qui est de la condition des Noirs ou des Juifs mais dont les tenants du pouvoir souhaitent rendre muets.

[2] Dieudonné trouve ainsi un écho auprès de Jean-Marie Le Pen. Il a, de même, la possibilité de présenter sa « Liste antisioniste » aux côtés d'Alain Soral, ancien membre du Front National, aux européennes de 2009. Ancien militant de gauche, ses échecs et ses frustrations politiques l'ont mené vers l'extrême opposé, passant, pour reprendre les notions de Pascal Duret, d'un « provocateur » à un « révolté », *in* Pascal Duret, *Les larmes de Marianne*, *op. cit.*. De la même façon, l'ancien leader de la Tribu Ka, par le biais du groupuscule politique qu'il a créé vantant l'ethno-différentialisme, s'est lui, allié à différents groupes extrémistes comme l'organisation d'ultra-droite d'inspiration néo-nazie, la « Droite socialiste » (cf. *Le Figaro*, 27 juin 2008) ou comme le groupe juif ultra-orthodoxe, *Naturei Karta*.

républicaine n'est pas supposée prendre en compte leur appartenance à des groupes culturels. C'est ainsi que les acteurs noirs qui se positionnent sur ce pôle souhaitent avant toute chose être reconnus comme des citoyens entièrement français. Derrière cette revendication, ils désirent aussi exprimer leur mécontentement vis-à-vis de la République française qui ne respecte pas, selon eux, sa doctrine d'indifférence aux différences puisqu'elle ne reconnaîtrait pas une partie de ses membres comme faisant intégralement partie de sa communauté de citoyens. En effet, elle traiterait certains d'entre d'eux en fonction de leur altérité de couleur et en fonction de leur appartenance ethnique supposée. Les organisations noires utilisent alors leurs droits de citoyens français pour se stabiliser sur ce pôle universaliste en affirmant leur aspiration à s'inscrire au sein de la société sous couvert de patriotisme : « *Je trouve injuste que l'on soit perçus comme Antillais avant d'être vus comme Français. C'est ça qui m'agace et qui m'énerve, voilà notre vrai combat. Le combat de ma génération et des générations futures, il est là, c'est qu'on est avant tout français ! Il faut dépasser cette notion de couleur. Il y a un amour pour la mère patrie, il y a cet amour pour la patrie sans vouloir s'assimiler à la couleur blanche. Il y a cet amour qui est une vraie réalité* » (Patrice, 38 ans, en formation au CNAM, membre du Collectif Dom).

L'universalisme du modèle républicain est fondamental dans la culture politique française. La nation française est « une et indivisible », elle est composée d'individus libres et égaux dont l'ensemble constitue une communauté de citoyens partageant les mêmes valeurs. Le choix de se stabiliser sur ce seul pôle contraint les organisations noires à taire toutes revendications de droits spécifiques. En effet, bien que libres et égaux, les Noirs ne peuvent pas accéder, en restant centrés sur ce pôle, à la reconnaissance de la diversité dans l'espace public puisqu'ils se stabilisent comme des individus citoyens respectueux de la doctrine républicaine qui fait d'eux des individus émancipés de toutes déterminations objectives. On comprend ainsi que si ces organisations souhaitent, par exemple, revendiquer des droits particuliers sans toutefois renier leur attachement républicain, elles devront se stabiliser entre le pôle

universaliste et celui tendant à la visibilité des particularités identitaires. Ainsi pourront être formulées les demandes de reconnaissance des discriminations et du mépris dont les populations noires sont victimes, reflet de l'ethnicisation de la société, et celle de l'égalité de leurs droits afin d'accéder à la reconnaissance de leur place dans la société.

Invisibilité ou visibilité des particularismes ?

La question du rendu visible des particularismes dans les arènes publiques constitue le deuxième axe autour duquel les organisations noires évoluent. Cet axe se compose de deux pôles opposés qui offrent aux organisations la possibilité de se stabiliser soit sur celui qui leur propose de militer pour que leurs singularités identitaires soient reconnues dans l'espace public, soit à l'inverse, pour que ces particularités restent invisibles dans cet espace afin que les populations noires ne soient pas considérées à partir de leur altérité et de leur appartenance ethnique supposée. Dans ce cas, seule l'identité citoyenne est privilégiée, faisant de tous les Noirs des citoyens « ordinaires ».

Lorsque le seul pôle de la visibilité est privilégié, les organisations noires procèdent à un repli identitaire défensif, elles font alors pression sur les instances publiques afin de défendre les intérêts de la population qu'elles représentent. La revendication de la visibilité des particularités est ainsi un moyen de lutter contre une domination sociale et politique, réelle ou supposée. Les actions menées permettent de légitimer, sous couvert de l'histoire par exemple, la nécessité qu'il y a pour ces acteurs à s'organiser afin de plaider pour cette visibilité sociale : « *Il est nécessaire en effet que les minorités s'organisent. Les minorités ethno-raciales de même que jadis, les femmes se sont organisées ou que la communauté homosexuelle s'est organisée dans les années 1980* » (Pap, 42 ans, universitaire, membre scientifique du CRAN). Ces actions fondées sur l'existence d'intérêts communs émergent afin d'obtenir des mesures en faveur

de chacune des populations noires représentées que seule la visibilité permet de « faire connaître »[1].

Qu'elles fassent ou non le choix de revendiquer publiquement leurs particularismes, les organisations « jouent » avec l'apparence physique de leurs membres et du groupe qu'elles représentent. En effet, leurs décisions sont dictées par les intérêts qu'elles jugent bon de défendre : mettre en avant les singularités pour obtenir des droits particuliers à plus ou moins long terme ou, au contraire, taire ses particularités pour se fondre dans la « masse » citoyenne dont, selon le principe républicain, tous les membres sont égaux en droits et en devoirs tout en étant émancipés de toutes déterminations objectives. Les acteurs rationnels inscrits dans ce modèle choisissent une stratégie visant à privilégier en premier lieu l'identité particulière ou l'identité citoyenne au moyen de la pression et de la négociation avec le système.

Néanmoins, le seul positionnement sur l'un ou l'autre des pôles constitutifs de l'axe des particularités n'est pas tenable au sens où les organisations ne peuvent s'abstenir de dire au nom de quoi ou de qui elles souhaitent se mobiliser afin de rendre leurs actions légitimes. Ainsi, la nécessité de faire le choix de se stabiliser tour à tour sur le pôle universaliste ou communautaire afin de se mobiliser comme organisations républicaines ou à l'inverse comme proprement communautaires s'impose à elles. À ce niveau, on s'aperçoit de la difficulté qu'elles rencontrent à se stabiliser autour d'un seul des quatre pôles de même que leur impossibilité à mobiliser les quatre pôles à la fois. La revendication ou non de la visibilité ne peut se faire qu'en se positionnant autour de l'un des deux autres pôles. Si, par exemple, les acteurs

[1] Ainsi, allons-nous voir le CRAN mener un combat pour une plus grande diversité dans les partis politiques français. Pour se faire, cette organisation doit s'affirmer sur la scène publique en tant qu'organisation noire qui souhaite voir des Noirs occuper des postes à responsabilité politique. Lors des législatives de 2007, l'organisation relevait que l'Assemblée nationale ne comptait aucun député noir issu de l'Hexagone. Son rôle était alors de « faire pression sur les politiques » pour que davantage de candidats noirs soient en lice au sein des différents partis afin de multiplier les chances qu'il y ait des Noirs à l'Assemblée. Selon Louis-Georges Tin, porte-parole du CRAN, l'absence de candidats noirs relève d'une vérité toute simple : « *Beaucoup de partis se drapaient derrière l'universalisme. Ces arguments pseudo-universalistes cachaient mal une réalité plutôt raciste.* »

organisationnels respectueux de la doctrine républicaine jugent que leurs droits civiques notamment ne sont pas une garantie suffisante pour un traitement équitable, faisant du système une structure non représentative de la diversité qui la constitue, ils revendiqueront une visibilité de leurs particularités en faisant pression sur celui-ci afin de l'influencer dans l'intérêt du groupe. Le jeu des apparences est ici stratégiquement utilisé comme une affirmation des particularités à visée républicaine et non communautaire. Leurs revendications émergent au nom de la promotion et de la valorisation du groupe au sein du territoire républicain.

Ce jeu permet de « bricoler » avec le principe universaliste qui est revisité dans l'intérêt du groupe. Le CRAN a ainsi pour objectif « *de faire du mois de mai un mois de la culture noire. C'est ça l'idée, un peu comme aux États-Unis et le Black History Month ou au Canada. Mais dans ces pays là, c'est au mois de février. Voilà, faire le mois des cultures noires en mai, parce que comme cela, ça permet d'inclure le 10 mai dans une série de manifestations* » (Pap, 42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN). Le Collectif Dom, lui, est plus défensif identitairement afin de rendre encore plus visible la population antillaise qu'il souhaite extraire de la « masse » noire : « *Si on perd notre identité "mémoire antillaise", on va se fondre dans cette masse noire, c'est pas beau hein ! Dans cette masse noire totalement informe, sans odeur, ni couleur, ni rien du tout ! Il était urgent que la communauté antillaise se réveille, on informe pour prévenir qu'il ne faut pas être englobé* » (Régine, 45 ans, assistante de direction, membre du bureau du Collectif Dom). La visibilité sert ici à se rendre visible aux yeux de la société et des pouvoirs publics mais également des individus issus de la population que l'organisation représente. L'organisation resserre les liens avec une population de base qui s'ignore ou qui est trop dispersée au moyen d'un « bricolage communautaire »[1] qui rend visibles des particularités ayant trait à l'histoire, à la mémoire, aux traditions, à la culture ou encore à l'expérience commune des

[1] Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997.

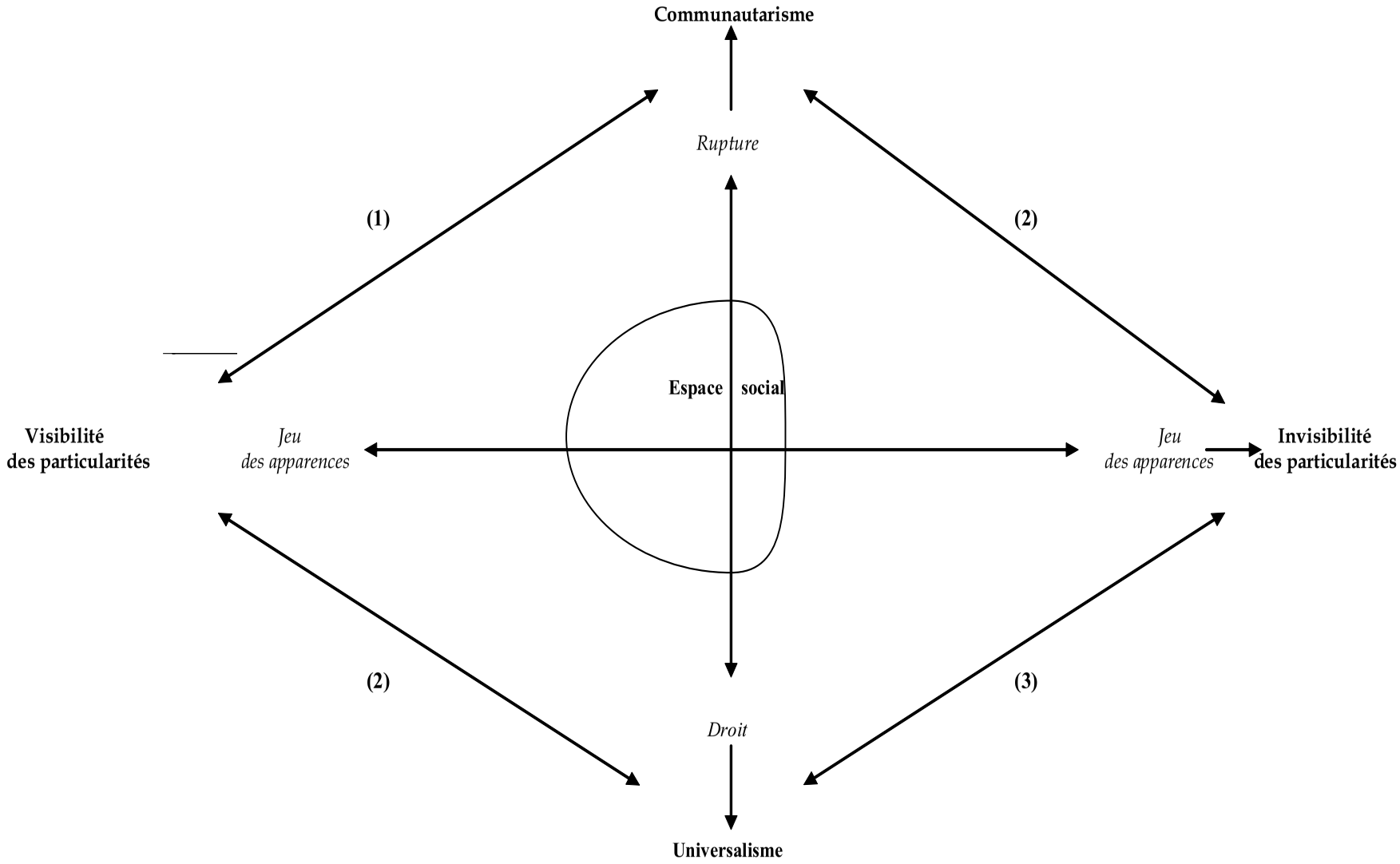
discriminations[1]. Cet exemple illustre le fait que les organisations noires souhaitant agir socialement au sein de l'espace public et ne pouvant se stabiliser sur un seul pôle, doivent composer avec des logiques d'action qui en réunissent deux issus de chacun des deux axes. Par la suite, ces logiques seront combinées et hiérarchisées par les acteurs collectifs selon leurs attentes.

II.- Les logiques d'action. Des réponses à l'expérience sociale.

Au sein des sociétés modernes, les identités qui composent les individus ne découlent plus seulement de la communauté d'appartenance, elles sont également construites par ces derniers. Il devient donc nécessaire pour les acteurs sociaux qui souhaitent construire une action de tenir compte des diverses composantes identitaires de la population dont ils s'estiment être les représentants. L'étude des mouvements noirs nous a permis de montrer que leurs acteurs évoluent autour de deux axes dont les pôles sont en tension permanente, sans que les acteurs eux-mêmes ne puissent se stabiliser autour de l'un d'entre eux en raison de leur volonté de défendre à la fois leurs particularités identitaires et le groupe d'individus qu'ils représentent, et à la fois de répondre au principe universaliste républicain. Pris dans cet espace de tension difficilement surmontable, les acteurs, pour parvenir à agir concrètement dans l'espace social, n'ont pour élément de réponse que celui d'un « bricolage » revenant à mobiliser et à articuler trois logiques d'action qui sont des réponses à la tension existante entre les extrémités de chacun des axes constitutifs de leur expérience sociale. Ces logiques d'action sont par définition des types purs de l'action que les acteurs travaillent à leur convenance. La première d'entre elles **(1)** relève de la radicalité lorsque les acteurs se situent entre un désir de rendre visibles leurs particularités et celui de défendre leur

[1] Rappelons que le CRAN, bien que niant et refusant toute idée de communauté au sens du partage de normes, d'une culture et d'une histoire commune à tous les Noirs de France, « bricole » néanmoins la construction d'un groupe identitaire sur la base d'une expérience sociale commune à tous les Noirs qui est celle de la discrimination : « C'est à cause de le couleur de la peau que les Noirs de France subissent des discriminations […]. Quand on parle de Noirs, on ne parle pas d'une communauté. Nous n'avons pas de normes communes. Ce n'est pas un schéma valable pour les Noirs. Ce qui nous unit, c'est une expérience sociale commune de la discrimination, liée à une appartenance indirecte. Indirecte au sens où elle n'est pas forcément choisie, mais qu'elle est imposée par la société. » *In* Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*, p. 31-32.

« communauté » de référence au prix, s'il le faut, d'un séparatisme « racial » contradictoire avec le principe universaliste français. La deuxième logique **(2)** renvoie au républicanisme. Ici, les organisations se positionnent entre leur volonté d'être invisibles au sein de la société, identitairement et culturellement parlant, tout en adhérant au principe d'universalisme républicain faisant de la France une république une et indivisible dans laquelle tous les citoyens sont libres et égaux en droits. Enfin, la troisième logique **(3)** a trait au lobbying. Les organisations sont des groupes de pression. Elles se positionnent d'une part entre un désir de visibilité qu'elles revendiquent tout en étant profondément universalistes, et, d'autre part, elles se situent entre une volonté d'invisibilité tout en adoptant une posture « communautaire » dans le sens où elles défendent et revendiquent la reconnaissance de leur population de référence.


Communautarisme
Rupture
(1)
(2)
Espace social
Visibilité des particularités
Jeu des apparences
Jeu des apparences
Invisibilité des particularités
(2)
(3)
Droit
Universalisme

La mécanique républicaine s'est enrayée, et avec elle, tout un édifice longtemps sacralisé s'est écroulé. Les populations noires adhèrent aux valeurs républicaines tout en faisant aujourd'hui encore, selon elles, l'expérience douloureuse du racisme, de la discrimination[1], de la stigmatisation[2] et de la domination, au sens où elles sont assignées essentiellement à une couleur de peau dévalorisée[3], et ceci malgré leur inscription dans une société normalement « aveugle à la couleur » (*color-blind*). Les organisations mobilisées autour des questions noires dénoncent les injustices et les inégalités que connaissent les populations noires. Elles énoncent leur volonté d'égalisation des conditions et de reconnaissance des différences, elles expriment leur désir de diversité et de séparatisme. Là où la société ne propose que des obstacles, les individus deviennent des acteurs dans l'objectif de renverser les épreuves auxquelles ils sont confrontés. Une obligation d'autant plus nécessaire qu'ils sont toujours enclins à vouloir faire reconnaître tout un ensemble de valeurs et de particularités qui leurs sont chères, rendant ainsi visibles les tensions entre les différents pôles analysés précédemment. Les individus agissent parce qu'ils sont convaincus que leur action permettra un épanouissement individuel et collectif. Ils agissent, dans le même élan, pour signifier à autrui leur statut d'individus libres et égaux. De ce fait, les logiques d'action sont définies comme des éléments de réponse à leur expérience sociale du racisme et de la discrimination.

Si l'action collective est perçue comme un « projet volontaire »[4] au sens où elle permet à un ensemble d'individus d'agir collectivement, elle est aussi et avant tout un « construit » qui n'existe que par la capacité des individus à créer

[1] L'actualité vient à nous le rappeler avec l'agression d'un Français originaire du Cameroun en raison de sa couleur de peau : cf. *Le Monde*, 3 novembre 2009.
[2] Récemment certaines photos, sur lesquelles apparaissent des Noirs, ont été utilisées par la presse ou par le parti de l'UMP pour illustrer la mise en place d'un système de surveillance ou un thème de campagne sur la délinquance des mineurs. Le CRAN, notamment, s'est élevé contre une telle pratique d'amalgame qui stigmatise un peu plus les Noirs de France. Cf. annexes pour les photos. Pour consulter les réactions concernant la pratique de l'UMP : cf. http://www.lepost.fr/article/2010/01/27/1909041_photo-de-noirs-delinquants-ce-n-est-pas-digne-du-premier-parti-de-france.html.
[3] Cf. sur la dévalorisation de la couleur de la peau noire comparée à l'idéal de la blancheur : cf. Richard Dyer, *White*, *op. cit.*
[4] Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, « Repères », 2002 [1996], p. 6.

cet événement. Pour ce qui concerne les acteurs noirs, ils mobilisent au choix des logiques d'action tenant à la radicalité, au lobbying ou au républicanisme pour parvenir à peser sur le système politique. Parce qu'ils sont à la fois dans l'*in-group* par leur groupe d'appartenance et dans l'*out-group* par leur appartenance à la société française, parce qu'ils sont à des moments « eux » et à d'autres moments « nous », ils manipulent ces logiques, ils les hiérarchisent selon leur degré de sentiment d'appartenance au « nous » et au « eux ». Ainsi, avec la logique radicale, l'acteur noir se positionne sur un versant extrême, en total retrait de la population désignée comme blanche et de la société dans son ensemble. La perspective proprement politique est faible ou lorsqu'elle existe, elle tient exclusivement dans la volonté de rivaliser avec le système politique en place. La radicalité vise avant tout à maintenir, voire à renforcer son groupe au travers de faits et de propos particulièrement violents, marquants et provocateurs. L'absence de limites est alors particulièrement prégnante. Il y a comme un désir nécessaire de se mettre à la marge et de rompre avec les classiques de la mobilisation sociale à travers une pensée radicale dirigée contre des institutions protégeant des instances dominantes que seule la violence semble pouvoir renverser.

Dans la logique républicaine, les acteurs valorisent leur intégration au sein de la société française. En tant qu'individus libres et égaux en droits, ils revendiquent l'égalisation des conditions, notamment pour ce qui est des droits universels, tout en souhaitant l'invisibilité des identités individuelles et collectives. L'acteur s'inscrit clairement comme un sujet critique à la recherche de cette invisibilité sociale, il cherche à se construire tout en étant confronté à une société dont le système politique produit de la domination qui se traduit par une sous-représentation de ces individus marqués comme différents. Pour ce qui est de la logique de lobbying, l'acteur est engagé pour faire fructifier ses propres intérêts de groupe tout en revendiquant son intégration au sein de la République. Il fait de la société un immense terrain identitaire sur lequel s'affrontent différents groupes pour l'accès à la reconnaissance. Les acteurs se

définissent comme des groupes de pression agissant sur le pouvoir politique, ils visent à assurer la représentation de leur communauté et à faire reconnaître son existence par l'instance politique.

La radicalité

Cette logique de l'action relève de la rupture en rompant avec les codes universalistes. Elle correspond à l'enfermement identitaire pur mené à son niveau le plus élevé.

a) L'identité fédératrice

La logique d'action radicale nécessite une appartenance communautaire forte dans laquelle les acteurs se reconnaissent et adhèrent. Dans ce registre, la seule identité citoyenne ne suffit plus au sens où elle ne fait plus office de ciment identitaire entre l'ensemble des individus. Lorsque le lien social fait défaut, c'est vers une identité héritée ou (re)construite rassemblant à plus petite échelle qu'une somme d'individus préfère se tourner pour retrouver une attache sociale. S'estimant insuffisamment représentés politiquement, ils se détournent du processus politique et remettent en question sa légitimité. L'individu se définit et se présente aux autres essentiellement sous les traits de l'identité communautaire qui s'affiche comme un héritage retrouvé. Avec la radicalité, c'est l'identité la plus personnelle qui est mise en avant, c'est la couleur de la peau sous sa forme raciale et culturelle qui est valorisée face au groupe dominant dont il faut se séparer. Il n'y a pas d'identité de classe ou de genre, c'est plutôt une identité inscrite dans la chair, celle qui incarne une histoire, qui est conçue comme essentielle à toute construction individuelle et collective. Elle est celle vers quoi les acteurs reviennent le plus facilement soit par nécessité, par révolte ou par contrainte, tout en essayant de la rendre visible au sein de la sphère publique au moyen des particularismes qui la composent. Elle les entraîne dans des conduites de repli sur soi, de séparatisme, voire cas extrême d'indépendance nationaliste comme ça a été le cas avec le mouvement

lancé en août 1914, aux Etats-Unis, par Marcus Garvey lorsqu'il crée la *Universal Negro Improvement Association and African Communities League* (UNIA-ACL), dont le but principal était le retour des Noirs américains en Afrique.

L'identité fédératrice détermine le social à partir du moment où elle est mise en exergue pour catégoriser un groupe en réponse aux attaques d'un autre groupe. Elle conditionne à terme les relations entre les groupes. C'est dans un esprit de défense de la dignité et d'une recherche de fierté que l'auto-catégorisation est effectuée. L'identité fonctionne comme un filtre empêchant tous ceux qui ne correspondent pas aux critères identitaires établis d'être insérés dans la communauté. Une telle posture amène, lorsque la thèse est pleinement aboutie, à prôner un séparatisme racial. Face au sentiment de domination partagé, les individus désirent travailler à l'élévation générale de ceux qui sont victimes de cette domination et qui partagent la même ascendance raciale. L'exemple de la Tribu Ka est, sur ce plan, représentatif. La vision de Kémi Séba passe d'abord par la race, il expose une doctrine afro-centriste radicale qui l'oppose aux mouvements noirs universalistes plus traditionnels. Ne croyant pas que les Noirs de France puissent vivre libres et respectés par les Blancs, il milite pour une séparation raciale, en arborant une vision « ethno-différencialiste » qui protègerait notamment les « kémites » de l'impérialisme occidental[1]. Plus l'identité commune au plus grand nombre fait défaut à un groupe d'individus, plus l'identité fédératrice est ramenée, au sein de ce groupe, à son strict minimum sous couvert de domination raciale ; à savoir que ce qui lie le plus intimement possible les membres doit être protégé par une libération séparatiste.

b) Nous et les autres

[1] Ses thèses sont en cela très proches de celles de Marcus Garvey qui prônait un séparatisme radical entre les Blancs et les Noirs et la libération du peuple noir, à tel point que le Ku Klux Klan encourageait les revendications de celui-ci. La radicalité de Kémi Séba n'est on ne peut plus claire lorsqu'il milite pour la libération des peuples (cf. www.mdi2008.com) et affirme : « Nous combattons tous les macaques qui trahissent leurs origines. (…). Les nationalistes sont les seuls blancs que j'aime. Ils ne veulent pas de nous et nous ne voulons pas d'eux. » *Libération*, 18 janvier 2007.

L'identité fédératrice présentée précédemment est le liminaire à toute constitution d'un groupe, à toute construction d'un monde du « nous » opposé au monde du « eux »[1]. Le roman de Léonora Miano s'inscrit dans cette vision d'une société multipolaire dans laquelle les groupes des « nous » se multiplient. Elle décrit comment trois jeunes noirs, résidant à Paris, évoluent dans un monde parallèle à celui des Blancs. Un monde où la couleur noire devient la référence identitaire, qui fédère et qui emprisonne à la fois. Un monde noir dans lequel s'entrecroisent différentes influences au sein desquelles certains n'hésitent pas à se perdre dans les méandres de la violence, du racisme, de l'afro-centrisme, du séparatisme, à transformer leur nom au profit d'un autre plus en phase avec leur idéologie[2], comme a pu le faire en son temps Malcolm Little devenu Malcolm X. Le « nous » dans la logique de la rupture est la communauté poussée à son extrême. Ici point de place pour l'extérieur, on est dans l'entre-soi, le repli, l'autre est à l'extérieur, il est l'étranger que l'on rejette du fait de sa différence et contre qui on se protège. Il est aussi l'étranger qui nous a amené à nous replier sur nous-même.

Très souvent dans la radicalité, l'hostilité entre les groupes trouve toute sa place. Le groupe fonctionne en se construisant en opposition à d'autres groupes grossièrement stigmatisés. Ainsi lorsque la Tribu Ka vient à parler des groupes extérieurs au « nous » qu'elle rejette, elle parle en termes de « sionistes », de « chinois », de « leucodermes » pour désigner les Blancs, l'ensemble réunis sous le nom d'« impérialistes » qui continuent à piller l'Afrique. C'est ainsi que son ancien leader, encore très actif, vient à parler de mélanocratie ou encore de néonégritude pour promouvoir un *black power* à la française[3]. Il est clair qu'ici, le conflit joue un rôle en renforçant l'appartenance à un groupe par son caractère de négation. En cela, il vient résoudre les tensions entre les contraires, dirait Simmel[4]. Le groupe ainsi constitué doit se battre pour

[1] Richard Hoggart, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.
[2] Léonora Miano, *Tels des astres éteints*, *op.cit.*
[3] Cf. www.seba-wsr.com.
[4] Georg Simmel, *Le conflit*, Saulxures, Circé, 1992.

continuer à exister et pour parvenir à conserver son identité « pure » contre « l'impur » extérieur face auquel on impose des particularismes identitaires pour lutter contre sa domination. « L'identité [devient] un processus de fermeture et de fixation »[1] contre l'impérialisme blanc dans le seul but de valoriser le peuple noir et dans un objectif de défense « face au serpent assimilationniste »[2].

c) L'importance du groupe

Dans le registre de la radicalité, le groupe communautaire s'impose comme une valeur sûre. À travers le conflit et l'appel à la guerre, le groupe renforce le sentiment d'appartenance. Parce qu'il est synonyme d'un collectif solidaire, la taille du groupe acquiert une importance symbolique. Plus le groupe est large, plus il a de chance d'acquérir une écoute certaine et une visibilité plus grande au sein de l'espace public. Avec la radicalité, le groupe s'inscrit dans l'extrême, ce qui lui permet de resserrer les liens entre ses membres et de concentrer sa lutte contre un adversaire commun. La solution radicale, en tant qu'arrangement primitif au sens durkheimien, construit du solide[3], l'adversaire est perçu comme le coupable et le « nous » comme la victime. Le groupe est une tentative de recréation d'un lien de solidarité dont les membres sont rassemblés autour d'un adversaire désigné, aussi vague soit-il. La constitution de ce groupe permet de retrouver une fierté et une dignité impossibles à éprouver dans un système trop assimilationniste, trop conservateur et trop dominateur. C'est en ce sens que la rupture prépare, au même titre que le crime, aux changements[4], chose dont les individus noirs non militants ont pleinement conscience et à laquelle, dans une certaine mesure, ils adhèrent : « *Le CRAN, je les trouve un petit peu rudes sur certains points mais bon, encore une fois, il faut des actions violentes pour se faire entendre, pour que les choses avancent* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'éducation nationale).

---

[1] Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 110.
[2] Propos de Kémi Séba, *in* www.seba-wsr.com.
[3] Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999 [1937], p. 70.
[4] *Ibid.*, p. 71.

Ceci explique pour partie que pour la grande majorité de nos interviewés, les différentes sorties de Dieudonné, aussi extrêmes soit-elle, aient été ressenties comme importantes au sens où il a posé des mots sur une réalité : il a osé dire les choses dans l'optique d'un changement des comportements et des consciences : « *Dieudonné ça a été un bouc émissaire ! C'est-à-dire qu'en France, il y a des choses sur lesquelles il ne faut pas parler, notamment les Juifs* » (Jenna, 23 ans, étudiante). « *Dieudonné, il a tout simplement joué la provocation et là, ça a réveillé les mentalités et je crois que des fois il y a besoin de ça. Il y a besoin d'aller très, très loin dans les propos pour pouvoir soulever des débats. Cela a été nécessaire parce que c'est à partir de là que tout a plus ou moins commencé, les gens ont commencé à se poser des questions. Il y a eu des débats à la télé. Je dis pas que je l'applaudis pour ce qu'il a dit, mais heureusement qu'il était là pour le faire, pour faire bouger les choses* » (Annabelle, 27 ans, en recherche d'emploi). « *Celui qui lève la tête, il a plus tendance à prendre des baffes que les autres* » (Mario, 38 ans, ingénieur). « *Il a contribué à faire émerger la question noire en 2005 et même par ses interventions fâcheuses, c'est vrai. Le fait est que souvent les excès permettent de faire avancer les choses. Ça ne les légitime pas et je ne les accepte pas pour autant mais certaines personnes un peu indulgentes disent que, au moins, ça a servi à quelque chose* » (Louis-Georges, 33 ans, universitaire et porte-parole du CRAN).

Le républicanisme

Dans la logique républicaniste, les acteurs adhèrent aux valeurs républicaines de la France laïque, démocratique et sociale et à sa devise promulguant la liberté, l'égalité et la fraternité. Ils ont intégré ces valeurs et ils en sont respectueux. Dans ce sens, ils souhaitent donc être eux-mêmes respectés dans la garantie de leurs droits les plus universels, à savoir la liberté et l'égalité et ceci en dépit de leurs différences particulières qu'ils souhaitent invisibles.

a) L'identité citoyenne

Dans cette logique d'action, l'acteur noir a intériorisé les valeurs et les normes institutionnelles. Il se définit et se présente aux autres par son

appartenance à cet ensemble de valeurs qu'il a intériorisées, il se revendique comme citoyen d'un système de droits auquel il a toute légitimité à accéder. L'individu répond aux attentes d'autrui. Ce dernier, en échange, se doit de le reconnaître comme un égal constitué du même terreau de valeurs. L'identité citoyenne inscrit l'individu au cœur de la cité, dans la vie sociale et politique. Elle est une identité partagée, commune et individuelle à la fois, faite de droits et de devoirs. L'identité citoyenne est enfin l'identité de la famille nationale, elle est celle par laquelle chacun se définit et celle par laquelle chacun est défini par les autres, tout particulièrement par ceux qui possèdent une identité citoyenne différente. L'individu est d'abord un citoyen de plein droit, indifféremment de sa couleur de peau, il appartient à une communauté de citoyens au sein de laquelle tous les individus, au-delà de leurs différences, ont des droits et des devoirs.

b) Le droit à l'égalité et à la liberté

L'esprit républicain exprimé dans cette logique de l'action met en avant une demande de respect en matière de liberté et d'égalité auquel tous les citoyens ont droit : la reconnaissance de leur citoyenneté et de leurs droits sociaux, politiques et culturels. Les acteurs qui s'inscrivent dans cette logique en appellent à l'égalité républicaine afin que leurs revendications à être reconnus comme des Français à part entière apparaissent légitimes au nom de l'égalité et de la liberté auxquelles ont droit l'ensemble des citoyens français. Les acteurs se situent ici entre le pôle du désir d'invisibilité des particularités identitaires et celui de l'adhésion aux valeurs de l'universalisme républicain. Cette requête s'inscrit dans une démarche collective de justice égalitaire. Très souvent, et tout particulièrement en France où la crispation anti-communautaire des plus républicains est encore majoritaire, les revendications émanant de groupes désignés comme issus d'une minorité visible peuvent être perçues comme un prélude à de futures demandes plus communautaires et donc inappropriées avec les principes universalistes.

Cependant, on peut penser que la démocratie perdure et est maintenue seulement lorsqu'elle est portée par des conduites de libération menées par des individus qui tentent de se défaire des carcans de la standardisation, de l'uniformisation, de l'enfermement ou encore de la colonisation. Elle est réelle et concrète lorsque le citoyen dispose de suffisamment de liberté pour parvenir à une construction autonome. C'est précisément ce qu'essaient de faire les organisations en mobilisant cette logique d'action. Elles désirent dépasser les attributs raciaux et culturels pour mieux s'inscrire dans la plus pure tradition républicaine, et cela en dépit de ceux qui persistent à identifier leurs membres à partir de leur couleur de peau ou de leur appartenance ethnique supposée. Après tout, la citoyenneté qui fonctionne au sein de tout régime démocratique suppose permettre à chaque individu de pouvoir se penser et agir comme un individu libre. La démocratie à l'œuvre dans cette logique d'action républicaine renvoie à l'adhésion des Noirs au modèle républicain dans lequel il leur serait possible de se penser librement, avant toute chose, comme des individus citoyens. L'égalité signifierait ici le droit de chacun de choisir et de gouverner sa propre existence. L'individu noir devrait pouvoir être l'égal de l'autre, il devrait pouvoir, de la même manière, se vivre dans l'union et dans la solidarité nationale. Les acteurs noirs, dans cette logique, ont à cœur de montrer que leur demande est citoyenne et républicaine et émerge pour le bien de la cohésion nationale.

c) L'invisibilité

Dans ce principe d'action, les acteurs se posent comme respectueux du postulat républicain de l'indifférence aux différences, comme l'illustrent les propos du président du Collectif Dom: « *Nous sommes de vrais républicains ! Il n'y a jamais de violence dans nos propos, il n'y a jamais de discours contre la République. Nous sommes français et nous le revendiquons ! Nous sommes 100% pour la France, on ne veut pas d'indépendance, l'idéologie est très forte chez nous. Nous sommes de vrais républicains !* » (Patrick, 46 ans, président fondateur du Collectif Dom). Ce que ces acteurs souhaitent, c'est parvenir à ce que les populations noires

apparaissent individuellement invisibles aux yeux des autres membres de la société. Être invisible suppose qu'ils soient perçus, à terme, comme pleinement égaux par rapport à autrui et la demande républicaine de droits spécifiques n'est ici qu'une composante essentielle menant à cette invisibilité sociale. Le désir premier réside dans la nécessité d'être perçu avant tout comme un semblable au sens où la promotion de la diversité ne doit pas être un pur et simple droit à la différence posée comme unique valeur. Pour qu'il puisse y avoir une solidarité de la diversité, autrui doit considérer l'autre comme son semblable, invisible tant racialement, identitairement que culturellement. Ce registre de l'action doit amener autrui à reconnaître la part identitaire qui le lie et le standardise à l'individu qui lui apparaît au premier abord différent et à faire de cette différence non pas un élément de différenciation mais bien un élément d'échange et d'enrichissement personnel. La citoyenneté, l'attachement au modèle républicain, les droits individuels sont des matériaux qui encouragent ce rapprochement et cette solidarité identitaire. Ils devraient être compris comme une porte d'entrée qui faciliterait l'acceptation de la différence, la rendant à terme invisible dans le sens où celle-ci ne viendrait plus remettre en question des rapports sociaux dans lesquels les individus seraient un composant de la globalité et un atome aux multiples facettes identitaires.

Le lobbying

Dans la logique du lobbying, l'identité de l'acteur est abordée à travers le groupe. Les relations sociales et leurs enjeux sont définis sous l'angle de la minorité et les groupes constitués entendent défendre leurs particularités identitaires. Ces organisations deviennent des structures spécialisées, représentatives d'une population. Il s'agit pour eux de défendre les intérêts de cette population en faisant pression sur les détenteurs des positions de pouvoir. L'expression de lobbying est à comprendre ici sous le sens de l'expression de minorités comme réponse au produit du regard de la majorité dominante. Le lobby apparaît comme une revendication portée par des élites issues des

minorités noires « associant une volonté de défense des intérêts du groupe au projet d'instaurer un mode original de mobilité sociale. »[1] À la fois les acteurs souhaitent que leurs particularités identitaires soient visibles dans les arènes publiques tout en étant respectueux de l'universalisme républicain, et à la fois ils s'insèrent dans une position visant à prôner leur communauté tout en revendiquant une invisibilité de leurs particularités.

a) L'identité particulière comme ressource mobilisatrice

Le lobbying mené par les organisations noires s'inscrit dans une double posture : soit elles agissent dans une position strictement communautaire tout en ne souhaitant pas rendre visibles leurs particularismes identitaires dans l'espace social, soit, à l'inverse, elles manifestent leur universalisme républicain tout en cherchant, paradoxalement, à afficher les singularités qui les caractérisent. Dans tous les cas, l'identité perçue du point de vue d'un groupe particulier, est (re)construite par les acteurs comme une ressource à partir du moment où la société ne parvient plus à incarner un système d'intégration et devient, au contraire, un système discriminant en raison de sa difficulté d'adaptation aux différences. Ainsi, comme le souligne Vincent Geisser, « le retour à des conceptions ethniques de la nation française, sous couvert d'idéologie libérale et universaliste, […], contribue à stimuler chez les acteurs issus des minorités une tendance à se définir ethniquement dans l'espace public. »[2] La volonté des acteurs noirs est de faire de leurs caractéristiques communautaires ou strictement identitaires non plus une cause de discrimination, mais une valeur ajoutée à leur construction individuelle et collective. Cela les amène à se projeter sur le devant de la scène publique, transformant celle-ci en un immense « marché » sur lequel chaque groupe fait pression pour parvenir à faire reconnaître sa communauté d'intérêts ou seulement les identités particulières qui la composent.

[1] Nous faisons référence à la définition que donne Vincent Geisser du lobby dans son étude sur le « lobbying maghrébin de France » : cf. Vincent Geisser, *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, p. 228.
[2] *Ibid.*, p. 29.

Lorsque les organisations usent de la référence communautaire, elles s'opposent au principe républicain de la nation française « une et indivisible ». La communauté fonctionne comme un statut auquel accèdent les acteurs nourris d'une conscience groupale. Elle leur confère une position et leur offre une revalorisation de l'estime de soi par la mobilisation de son aspect le plus valorisant. L'identité communautaire est définie comme un héritage et parallèlement, elle est construite comme une ressource, Bourdieu parlerait d'un « capital ». Les groupes militants deviennent un construit, élaboré à partir d'une population définie pour laquelle ils agissent dans son plus grand intérêt. Ici, le groupe n'en appelle pas forcément à la visibilité des identités de sa communauté au sein de l'espace public ; il revendique ou il impose essentiellement l'existence et la reconnaissance de sa communauté d'appartenance. Ces nouveaux groupes de pression nomment et représentent cette base communautaire (noire, antillaise, africaine) qu'ils estiment incarner par l'intermédiaire des identités particulières qui leur servent à mobiliser un ensemble d'individus[1].

Inversement, lorsque les organisations se positionnent sous l'angle universaliste, elles se mobilisent afin de rendre leurs particularités identitaires visibles dans les arènes publiques. L'identité noire du CRAN ou l'identité antillaise du Collectif Dom sont, dans cette logique d'action, des identités particulières qui servent de catalyseur dans la définition du groupe militant. Elles servent de liant en permettant aux individus de la minorité de partager un élément commun à tous[2]. Cependant, si elles rapprochent les membres de la

[1] Mario, (38 ans, ingénieur), non militant, soulève lors de l'entretien l'importance de ces lobbies qui ont le mérite d'exister et qui sont nécessaires à la société française. Ils proposent une défense des populations noires et l'espoir du changement, même s'il faut pour cela, qu'elles en passent par une pointe d'extrémisme : « *Ces lobbies sont la preuve qu'on se regroupe. On monte des instances qui nous représentent, qui vont nous défendre, qui vont parler en notre nom même si tout ce qui est dit n'est pas forcément juste et même si quelques fois, c'est un peu caricatural. Ces groupes de pression nous représentent, ils peuvent avoir une position assez extrémiste quitte après à négocier sur une position plus médiane, moins extrémiste. Les choses avancent doucement mais elles avancent et c'est justement l'utilité de ces lobbies de faire avancer les choses. Ces associations ont cet avantage de nous montrer, alors pas toujours sous le meilleur jour, mais de nous montrer quand même et de dire qu'on existe et que ma foi on n'est pas pire que les autres. On n'est pas meilleurs mais on n'est pas pires !* »

[2] Cependant, l'identité construite par les groupes militants ne relève pas du même langage : ainsi, par exemple, le CRAN qui tient un discours universel, a construit une identité noire sur la base d'une

population représentée par le groupe de pression constitué, elles les affaiblissent et les stigmatisent lorsque ces identités sont exploitées de manière péjorative par des individus extérieurs aux groupes. Tel est le risque en souhaitant rendre visibles ces singularités. Leur travail est donc de faire de cette identité une catégorie d'identification qui se rajoute à l'identité citoyenne. Il est nécessaire d'imposer et de faire reconnaître ces particularités dans le domaine public, et tout particulièrement par le système politique, en assurant qu'elles ne contreviennent pas à l'union nationale. Cela permet d'assurer une défense des intérêts de la population, au moyen d'une pression exercée sur les politiques déjà en place : « *Ce qui caractérise notre action, c'est que désormais, les problèmes qui nous sont soumis par les Antillais, on les met sur la place publique et on interpelle les politiques. On prend un problème et on dit aux politiques qu'ils faut qu'ils prennent leurs responsabilités* » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris et membre du bureau du Collectif Dom). « *Nous, au Collectif, notre but c'est de permettre l'émergence d'hommes politiques antillais parce que nous vivons ici. Il faut qu'il y ait l'émergence d'un lobby antillais, d'hommes politiques antillais, à terme, on voudrait qu'il y ait ce que l'on appelle ici vulgairement un cinquième DOM* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom).

Les organisations noires, dans cette logique, entendent être les plus représentatives en cherchant à attirer un maximum de personnes dans l'espoir de peser sur le monde politique, tout en mettant en place des mobilisations collectives pour défendre les intérêts de leur groupe et de leur communauté. Si la mobilisation de l'identité citoyenne vise à confirmer des groupes aux identités particulières dans une appartenance commune et universelle pour ainsi accéder à une reconnaissance à valeur générale, la mobilisation de l'identité communautaire tend à une reconnaissance sociale particulière de traits particuliers[1] hors du terrain républicain. Au fond, les revendications issues des groupes de pression noirs ne font que prolonger le débat désormais

expérience commune aux discriminations sociales. Il ne s'agit en rien d'un discours élaboré sur la race à la différence de la Tribu Ka proprement racialiste et séparatiste.

[1] Cf. concernant les stratégies des minorités actives : Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.

récurrent parmi les minorités nationales de la compatibilité entre le particulier et l'universel[1]. En refusant l'imposition d'une identité française universelle, c'est à dire en « refusant d'être le[s] même[s] qu'on [leur] impose d'être en colonisant [leur] identité »[2], les Noirs interrogent à leur tour la réelle capacité républicaine à être véritablement universelle.

Dans cette logique de l'action, les mouvements identitaires noirs manipulent les arguments universalistes et en appellent en même temps à la solidarité communautaire. Ils jouent avec les apparences identitaires noire, antillaise, africaine, des descendants d'esclaves et de colonisés. Ils mobilisent les droits universalistes d'égalité et de liberté pour légitimer la revendication de reconnaissance des particularismes dans les arènes sociales, à l'image du CRAN qui revendique une lutte universelle, républicaine et citoyenne afin que tous les citoyens soient traités sur le même pied d'égalité dans une société diversifiée. Dans ce cas, l'appel à l'égalité républicaine afin de se voir reconnaître des « droits spécifiques », pour parler comme Kymlicka, peut apparaître légitime. Pour Kymlicka, la revendication de ces droits n'est pas incompatible avec les principes universalistes. La reconnaissance de certains droits aux minorités ne menace en rien la conception de la citoyenneté[3]. Les demandes particulières des organisations noires les plus républicaines sont comprises comme étant dans le droit fil d'une demande citoyenne émise par des individus intégrés dans une société démocratique qui serait à l'écoute de ses citoyens. Une société démocratique doit respecter l'égalité et la liberté des individus. Ils devraient pouvoir se penser librement comme « divers mais semblables, semblables, mais divers »[4] les uns et les autres, se vivant comme des individus partageant des identités similaires mais se différenciant aussi par des identités spécifiques dans une société de la diversité. C'est ainsi que le CRAN, lorsqu'il mobilise cette

[1] Cf. à ce sujet le très beau livre de Mona Ozouf, qui donne à voir au lecteur la position quasi-schizophrénique de l'auteur qui, durant son enfance bretonne était partagé entre le discours de « la maison » où l'identité particulière bretonne régnait en maître et le discours universaliste tenu entre les murs de l'école : Mona Ozouf, *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard, 2009.
[2] Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, *op. cit.*, p. 27.
[3] Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, *op. cit.*
[4] Alain Renaut, *Ibid.*, p. 252.

logique d'action, respecte les valeurs de la République en rappelant que la visibilité des particularismes identitaires s'inscrit pleinement dans ce respect des valeurs au regard de l'histoire et des grands noms de la tradition républicaine : « *On s'est dit qu'après tout, on est dans la tradition française, c'est pour ça que je rigole un peu quand j'entends toutes les incantations des idéologues autoproclamés de la République. On s'est dit que le corps de la République, ceux qui ont créé la République, les fondateurs, ceux qui ont incarné cette République, c'est quand même ceux qui ont créé la Société des Amis des Noirs, l'abbé Grégoire. Donc on n'est pas dans autre chose que dans cette tradition française, que la tradition française de Jaurès et même dans la tradition de Gambetta, grand républicain, qui disait que le rôle de la République ne consiste pas à reconnaître des égaux mais à en faire. Donc, à un moment, il fallait parler de la question de l'égalité, voilà pourquoi nous avons créé le CRAN que nous devions créer à l'Assemblée nationale pour montrer que notre action était naturellement dans une perspective républicaine* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN).

b) Une situation de mise en concurrence

Les mouvements noirs dans la logique de lobbying mobilisent les acteurs sur des revendications particulières. Ils s'affirment comme des sujets ethniques, de manière à faire état de « l'ethnicisation objective »[1] dont les populations noires font l'expérience et qui est à la source du racisme et de la discrimination. Les relations entre les différents groupes de pression se définissent en termes de concurrence, de rivalité pour ce qui concerne leurs intérêts collectifs. Cette logique d'action est mise en avant par des groupes de pression en concurrence pour la défense de leur identité propre. Ils cherchent à renforcer la reconnaissance de leur communauté devenant ainsi cette communauté[2]. Cette concurrence s'inscrit aussi dans une stratégie de revendication d'une visibilité

[1] L'ethnicisation objective s'entend comme une catégorisation des individus reposant « sur des fondements tels que la race, la culture, la langue ou la religion, et [qui] se manifeste indépendamment du sentiment d'appartenance éprouvé par les individus ou les groupes sociaux. On naît "ethnique", mais on ne choisit pas de le devenir. » *In* Vincent Geisser, *Ethnicité républicaine*, *op. cit.*, p. 25.
[2] Cf. sur une sociologie des groupes d'intérêts : Michel Offerlé, *Sociologie des groupes d'intérêts*, Paris, Montchrestien, 1998.

des particularités identitaires au sein des arènes publiques. Les organisations noires sont divisées en raison d'une hétérogénéité culturelle, sociale, historique. Elles sont le relais entre la communauté défendue et la société. La concurrence est avant tout ethnique et les organisations noires cherchent à offrir des biens et des services sur des critères particularistes à la population qu'elles représentent. En témoigne par exemple le désir du CRAN de voir instituer en France les statistiques ethniques afin de pouvoir mieux lutter contre les discriminations envers les Noirs et les rendre, à terme, invisibles, nécessitant en amont la reconnaissance dans la sphère publique de cette identité particulière : « *Ce que nous voulons, c'est par cet outil statistique, révéler des discriminations dont les gens n'ont pas idée. C'est aussi demander à ce que l'on compense les différences de traitement, je suis bien obligé, comme je ne veux pas d'avantages, il faut bien que ça ait un début et une fin. Donc les statistiques permettent d'évaluer, elles permettent de voir l'évolution des politiques publiques et voir à quel moment il faudrait arrêter ces politiques publiques. Ce que nous voulons, ce sont de vraies politiques de lutte contre les discriminations. Il ne faut pas idéaliser la couleur de la peau, il ne faut pas la réifier mais plutôt banaliser ce critère* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN).

Cette lutte passe par une inscription forte dans l'espace social en se revendiquant et en souhaitant être publiquement reconnus comme Noirs, Antillais, Africains ou descendants d'esclaves et de colonisés au nom des principes universalistes d'égalité et de liberté. Les organisations font pression sur les pouvoirs publics au nom d'une ethnicité subjective « fondée sur des sentiments d'ordre affectifs, liés à la fois au contexte global et à la position du groupe dans la structure sociale. »[1] Le langage et les moyens utilisés par les mouvements associatifs rendent compte des stratégies établies pour tenir le rôle de groupe de pression face au système politique dont le seuil d'entrée se transforme en une zone de compétition élevée pour l'obtention de biens de représentation : la reconnaissance, la légitimité, les privilèges, la visibilité, la

[1] Vincent Geisser, *Ethnicité républicaine*, *op. cit.*, p. 25.

représentativité… L'objectif n'est certainement pas de parvenir à la destruction de l'autre, du groupe concurrent. Celui-ci est nécessaire dans le sens où il représente une vitrine contre qui se construire, à l'image du Collectif Dom qui dénigre les actions du CRAN pour mieux s'imposer comme représentant des Antillais : « *Le CRAN est une mouvance afro-centriste. Derrière, je me demande si ce n'est pas un règlement de compte de l'Afrique avec la France. Il y a aussi ça puisque dans le CRAN, il n'y a pas un seul Antillais. Il n'y a aucune association antillaise représentative au CRAN. Comment peut-il dire qu'il représente des Antillais ? Ces salopards sont en train de tout nous bousiller !* » (Charles, 48 ans, responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement de Paris, membre du bureau du Collectif Dom). Le groupe concurrent sert aussi à présenter telle organisation comme un garde-fou aux thèses de celui-ci. C'est le cas du CRAN qui se présente comme le dernier rempart contre l'extrémisme de la Tribu Ka ou de Dieudonné : « *Tant qu'on n'aura pas montré qu'il y a des discriminations, il sera très difficile dans ce pays de faire accepter une politique publique à destination de ces populations qui sont victimes de discrimination, donc ces populations doivent être patientes aujourd'hui. Mais la République a intérêt à le faire parce que tant qu'elle ne le fait pas, nous qui sommes tout à fait raisonnables, nous qui sommes dans le débat public et bien, tant que ces politiques publiques ne sont pas mises en œuvre, ce sont les extrémistes qui disent : voyez, on fait rien pour vous. Bref, c'est une course contre la montre entre les modérés, nous, et les extrémistes* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN). Le groupe concurrent est aussi un rival nécessaire, un allié potentiel, une ressource supplémentaire qui collabore sans le savoir, en raison de ses propos, à la légitimation du combat d'une autre organisation : « *Le CRAN a joué le rôle d'opposition à Dieudonné en créant une proximité avec le monde juif. Nous avons noué de bonnes relations avec le CRIF*[1] *pour une amitié judéo-noire. Il y a des passerelles, des membres appartiennent aux deux organisations et ça, ça a été utile à la fois sur le fond parce que je pense que c'est bien que Noirs et Juifs collaborent, et en même temps ça a coupé l'herbe sous le pied à toute idée d'un mouvement noir qui se construirait en dénonciation d'un autre groupe et en particulier les Juifs. Donc, c'est*

[1] Conseil représentatif des institutions juives de France.

habile stratégiquement, quitte à être accusé d'être trop proche du monde juif. Mais tant mieux puisque les accusations de Dieudonné ne font que renforcer ce que le CRAN veut démontrer, c'est à dire ses bonnes relations avec le monde juif » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN).

Les groupes de pression noirs sont confrontés à l'obligation de se définir dans la compétition. Si l'ensemble des mouvements noirs font état d'un constat similaire construit sur l'observation que d'autres minorités bénéficient d'un traitement plus favorable que celui des populations noires, ces mêmes mouvements rendent également compte du climat interne de concurrence permanent dans lequel ils émergent. Ils se déchirent sur des thèmes de revendications proches : chacun cherche à occuper le maximum d'espace sur les thématiques de la mémoire ou de la discrimination, il leur est nécessaire d'être le plus remarqué, de bénéficier de la meilleure image, de paraître comme le plus compétent et le plus représentatif ou encore le plus révolutionnaire, d'être le plus mobilisateur. Les différents groupes cohabitent au gré de stratégies qui rendent d'autant plus utopique l'idée d'une grande communauté noire française, tant les Noirs qui la composent sont plongés dans un univers de conflits et d'alliances stratégiques. Autant les acteurs s'entendent pour dire que les gens de couleur sont une réalité, autant ils soulignent les luttes et les désaccords identitaires qui existent entre eux, empêchant toute réalisation d'une communauté noire globale : « *Pour ce qui concerne le Collectif Dom, c'est à la fois la continuation d'une vieille histoire qui est celle des tensions entre Africains et Antillais pour le dire très vite. C'est une vieille histoire qui est rejouée incontestablement, doublée d'enjeux d'influence et de pouvoir parce que le CRAN dit, c'est qu'il y a des Noirs en France et ce que le Collectif Dom dit, c'est qu'il n'y a pas de Noirs en France, il y a des Antillais et des Africains et que ça n'a rien à voir* » (Pap, 42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN). « *Le CRAN c'est le côté noir, alors que nous, Antillais, il y a une diversité, des Noirs, des Blancs, des Indiens, des mûlatres. On est Antillais avant tout !* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom), « *Chez nous justement il y cette diversité de couleur et*

nous ne voulons pas être réduits à une simple récurrence de couleur de peau » (Béatrice, 40 ans, chargée de la communication du Collectif Dom).

c) La représentativité

Les groupes de pression expriment leurs objectifs. Ils « font pression » sur les instances institutionnelles et les pouvoirs publics pour que les revendications trouvent une finalité et soient utiles à la population noire que chacun des groupes représente. Ils rendent ainsi publics des enjeux qui étaient auparavant privés. C'est en cela que le système politique est tout particulièrement ciblé par les actions collectives qui condamnent l'absence de visibilité des Noirs ou des Antillais. Parvenir à agir sur la législation en vigueur ou faire accéder des Noirs ou des Antillais à des postes à responsabilités politiques sont des actions utiles. Elles offriraient une représentativité et donneraient du pouvoir à des individus qui pourraient alors agir de manière favorable pour leur population d'appartenance : « *Nous revendiquons des postes au sein de la culture, au niveau de la haute autorité, à savoir ministres, préfets, que nous n'avons pas. Nous souhaitons avoir des postes à responsabilités* » (Philippe, 52 ans, syndicaliste et fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom). La représentativité allie l'universalisme au désir de rendre visibles les particularismes identitaires. Il y a de la part des organisations la référence aux droits du citoyen et un appel à une démocratie respectueuse de sa diversité. Elles expriment leur particularité et leur fierté identitaire[1] sans pour autant remettre en question leur citoyenne républicaine.

En plus d'une identité particulière mobilisée dans une situation de concurrence, les groupes de pression doivent également être capables d'agir sur le système politique, d'influencer les choix des différents partis gouvernementaux. Ainsi, les mémoires de l'esclavage et de la colonisation, qui

[1] C'est en cela que le président du CRAN appelle tous les Noirs de France à ce qu'ils soient fiers de leur couleur et ce qu'ils n'aient plus peur de s'affirmer noirs et français. Cf. Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*

sont de véritables enjeux identitaires et culturels, deviennent des ressources politiques qui sont mobilisées pour influencer autrui sur l'importance de leur reconnaissance. On l'a vu avec la marche organisée le 23 mai 1998 par ce qui allait devenir le Comité Marche 98, l'esclavage et sa mémoire sont devenus l'étendard d'une politique antillaise qui a débouché sur la loi Taubira. Tout comme la lutte contre les discriminations et la visibilité, les mémoires coloniale et esclavagiste sont des valeurs qui deviennent des idéologies, incarnées par leur rôle d'utilité[1]. Ces valeurs sont des ressources qui permettent à tout groupe gestionnaire des intérêts d'une communauté de pouvoir mettre en place des actions de défense et de promotion de sa population de référence. C'est ainsi que le CRAN, lors de la campagne présidentielle de 2007, a communiqué à tous les candidats un questionnaire relatif à leurs futures actions, en tant que président, en faveur des Noirs de France. Les actions ne sont pas tant mises en place afin de contrevenir aux actions des groupes de pression adverses, elles découlent plutôt d'opportunités saisies par les groupes de pression qui aspirent à s'inscrire sur le terrain politique. La mise en concurrence des groupes noirs s'établit également dans l'accès aux ressources politiques et à toutes autres formes de ressources collectives.

Cependant, cela est rendu possible uniquement lorsque le groupe de pression fait preuve d'une certaine conscience professionnelle et d'une capacité à mobiliser dans et hors du groupe. C'est cette spécificité qui distingue un groupe de pression construit sur la rationalité d'un groupe construit uniquement sur de la frustration et du mécontentement, à l'image de la Tribu Ka qui est peu représentative, peu médiatisée et faiblement structurée. Le groupe de pression doit être en capacité, s'il souhaite parvenir à son objectif d'une représentativité la plus absolue, de se saisir des opportunités qui lui sont offertes par le système politique[2] en particulier, de savoir négocier avec lui. Il doit, de la même façon, être capable de mobiliser l'ensemble des ressources

[1] François Dubet, *L'expérience sociale*, *op. cit.*, p. 125.
[2] Cf. sur la mise en application de cette notion par un groupe de pression : Doug Mc Adam, *Political process and the development of Black insurgency 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

qu'il a à sa disposition, savoir utiliser les liens communautaires telle que l'identité particulière pour fédérer un maximum de personnes ou encore établir des idéologies et être en capacité d'utiliser l'adversaire comme une ressource à la mobilisation et non pas seulement comme un concurrent contre qui se construire.

III.- De la frustration à l'indignation morale

Les éléments que nous avons jusqu'à présent introduits restent insuffisants pour expliquer les actions collectives des Noirs de France. Tout au plus, ils nous éclairent sur la capacité des individus à gérer et à rationaliser les conduites individuelle et collective afin d'agir politiquement. L'action collective suppose un conditionnement émotionnel fort mais elle nécessite aussi le regroupement de facteurs internes et externes nécessaires à la bonne tenue de toute mobilisation. Lorsque l'égalité, en tant que fer de lance des valeurs françaises, n'est pas appliquée à l'ensemble des individus censés être libres et égaux en droits, cela entraîne de l'amertume chez ceux qui n'en bénéficient pas pleinement. Quand les individus désignés comme noirs revendiquent le droit à un traitement égal aux Blancs lors d'un entretien d'embauche, ils font état du sentiment de discrimination dont ils s'estiment victimes. Lorsque les acteurs en appellent à plus de représentativité des Noirs ou des Antillais dans l'appareil politique, ils font état de la sous-représentation de ces populations au sein de cet espace décisionnel. Parce qu'ils ont intégré la valeur d'égalité, ils revendiquent les mêmes droits dont bénéficie autrui et dont ils s'estiment privés.

C'est avant tout parce que les Noirs discriminés se revendiquent pleinement français, intégrés et assimilés, qu'ils demandent une égalisation des conditions qui, selon eux, tarde à se concrétiser : « *Nous sommes là simplement pour les revendications au sein de la République qui nous sont dues. Nous ne sommes pas là pour être extrémistes, pour en appeler à la haine. Nous revendiquons ce qui nous est dû dans cette République ! Nous voulons obtenir la fierté d'être noirs, d'être antillais*

et d'être français. Nous voulons être reconnus, c'est ça qui nous rapproche, être reconnus au sein de la République française » (Philippe, 52 ans, syndicaliste et fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom). Il leur apparaît que l'assimilation à laquelle ils ont été contraints et les souffrances du passé, subies par leurs ancêtres, sont insuffisamment reconnues et récompensées aujourd'hui. En conséquence, ils développent de la frustration et un sentiment d'injustice pouvant nourrir, chez certains, une volonté de repli communautaire radical.

En ce qui concerne les Noirs américains, Gunnar Myrdal relevait deux réalités sociales liées l'une à l'autre. D'une part, la discrimination sociale qu'ils subissaient était, selon lui, la conséquence de leur position toujours plus élevée sur l'échelle de l'égalité des conditions sociales. D'autre part, à mesure que la discrimination et le racisme s'intensifiaient, les Noirs, assimilés aux valeurs démocratiques américaines, s'isolaient de manière toujours plus prononcée[1] de la population blanche en se repliant sur eux-mêmes dans un objectif de protection[2]. L'assimilation des Noirs aux valeurs démocratiques et égalitaires de la société américaine a participé à la mise en place d'une société raciste blanche. Confrontés au fort rejet social et racial de la part des Blancs, les Noirs ont nourri un sentiment de frustration d'autant plus grand qu'ils étaient en droit d'espérer être traités et considérés comme des égaux puisqu'ils partageaient les mêmes valeurs. Cette situation a été vécue comme une injustice puisque toute discrimination était perçue comme illégitime. Elle a contraint les Noirs à s'écarter de la société blanche, irrespectueuse des fondamentaux démocratiques[3]. Précisons que ces frustrations et ce repli sur soi pouvaient

[1] Cette isolation, note Myrdal, est paradoxalement bénéfique aux Noirs qui développent de manière croissante leur niveau culturel : « Contrary to popular opinion, however, there are bad effects on whites also, and these are increasing as the level of Negro cultural attainment is rising. ». *In* Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, *op. cit.*, p. 644.

[2] *Ibid.*, p. 649. Cf. tout particulièrement p. 656-657 : « In a sense, this isolation is the result of cultural assimilation itself. When the masses of the Negroes found out that they could acquire an education and make notable cultural achievements and – even more – when they asorbed the white American's ideals of democracy and equality, they came to resent discrimination and felt it necessary to withdraw from white society to hold these advantages of America. »

[3] Myrdal précise : « It is the very absorption of modern American culture which is the force driving the Negroes to self-segragation to reserve self-respect. ». *Ibid.*, p. 657.

engendrer des cas de schizophrénie chez une partie de la population noire américaine[1]. Il existait des luttes d'intérêts particulièrement violentes au sein de cette population, auxquelles prenaient part les leaders des différentes organisations noires, toutes désireuses d'être la plus représentative et la plus rassembleuse.

Didier Lapeyronnie a retrouvé ce phénomène dans son étude portant sur la seconde génération maghrébine dans laquelle il note que le « développement des attitudes discriminatoires et des préjugés raciaux à l'égard des jeunes immigrés au fur et à mesure qu'ils s'assimilent à la société française semble pouvoir être fondée. [À quoi s'ajoute] le développement de la frustration relative et de l'indignation morale chez les jeunes immigrés. »[2]

Selon Myrdal, l'égalisation des conditions a fait s'accroître la discrimination, notamment chez les petits blancs du Sud (*Southern Whites*), ce qui a eu pour conséquence corrélative de constituer un terreau fertile à l'amertume et à la frustration chez ceux qui étaient victimes. Effectivement, plus les Noirs assimilaient les valeurs américaines et plus ils étaient discriminés, augmentant de fait leur frustration et leur indignation. Il est intéressant de constater, dans une certaine mesure, que ce comportement s'observe chez les Noirs français qui, pleinement intégrés et assimilés, vivent des situations de

[1] C'est le cas tout particulièrement de la bourgeoisie noire américaine dépeinte merveilleusement par Edward Franklin Frazier. Celui-ci montre dans quel état mental l'élite noire se trouvait durant toute la première moitié du 20ème siècle avec la construction d'un mythe et d'un « monde du bluff » pour compenser son sentiment d'infériorité dans un monde blanc dominateur. Une classe noire désireuse de s'émanciper de la masse populaire noire laquelle alimentait le souhait de jouer à armes égales avec la bourgeoisie noire mais contrainte et forcée de garder ses distances vis à vis de cette dernière : « La bourgeoisie noire vit surtout dans un monde du bluff ; les marques qu'elle porte pour jouer truste son rôle, dissimule son sentiment d'infériorité et d'insécurité et les frustrations qui hantent sa vie secrète. Ses membres se sont efforcés d'éviter d'être confondus avec les masses de couleur, mais il leur est aussi impossible d'échapper à l'oppression qu'à leurs frères de race moins favorisés. Cet effort pour échapper à leur négritude a suscité en eux une haine d'eux-mêmes, qui trouve son expression dans le dénigrement des caractères sociaux et physiques des Noirs. De même, leurs sentiments d'infériorité et d'insécurité transparaissaient dans l'intensité pathologique de leur lutte pour s'élever socialement dans un monde noir isolé et dans leur intense désir de se faire accepter par les Blancs. Mais ils ont beau se réfugier dans un véritable monde du bluff et dans sa « société » factice : en eux demeure ce sentiment de vide et de futilité qui les pousse constamment à rechercher de nouvelles illusions. » *In* Edward Franklin Frazier, *Bourgeoise noire*, Paris, Plon, 1969 [1955], p. 192.

[2] Didier Lapeyronnie, « Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », *Revue Française de Sociologie*, vol. 28, n° 2, 1987, p. 296-297.

discrimination, de non-reconnaissance et d'invisibilité rendant insupportable le quotidien et augmentant alors leur frustration et leur indignation[1]. Ici s'inscrit le dilemme français qui pose la rupture entre les aspirations des Noirs assimilés aux valeurs démocratiques et républicaines françaises et la réalité sociale qui, elle, met en relief une somme d'obstacles que la société dresse à leur encontre[2].

L'indignation se manifeste de différentes manières selon la capacité des groupes et de leur leader respectif à analyser la situation, à rassembler des ressources, à capter l'attention des médias, à profiter des opportunités. Nous avons vu que les acteurs mobilisés sur les questions noires manipulent, combinent et hiérarchisent un ensemble de logiques d'action. Chaque groupe mobilisé critique à sa façon le discours républicain sur l'égalité des chances et la méritocratie. Associatifs ou non, militants ou non, mobilisés ou non, tous se rendent compte du blocage qui existe à leur encontre lorsqu'une partie d'entre eux parvient à un certain niveau professionnel ou politique. Pour le dire autrement, tous sont conscients du fait que la société n'est pas prête à les accepter au plus haut niveau de sa hiérarchie.

La frustration ne peut être que plus grande lorsqu'à diplômes égaux et à situations comparables, le Blanc est toujours préféré ou mieux valorisé que le Noir : « *Le Blanc, lui, a la bonne couleur. Si on recrute quelqu'un parce qu'il a la bonne couleur de peau alors qu'il est moins compétent qu'un Noir, et bien ça, ça c'est le problème de la France. C'est le problème français* » (Nathalie, 36 ans, chargée de recrutement). Cela entraîne une compétition où il faut en faire toujours plus, « *le double* » des Français blancs pour arriver à quelque chose : « *pour y arriver, il faut toujours se battre plus que les autres, c'est dur !* » estime Jenna (23 ans, étudiante). Elle est excédée par ce pays qui lui ment, à elle et à son peuple. Selon elle, ils restent aux yeux de la France des Français de seconde zone : « *Je pense qu'on n'a*

[1] D'ailleurs, le président du CRAN l'écrit mot pour mot dans son ouvrage : « Le CRAN est un enfant de la colère et de l'indignation. » *In* Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op. cit.*, p. 23.
[2] La déception à la vue du peu de crédit que l'État leur accorde laisse donc place à de la frustration et à de la colère. Un tel phénomène a été observé par Piven et Cloward aux États-Unis : « If people have been led to expect more than they receive, they are likely to feel frustration an danger. » *In* Frances F. Piven, Richard A. Cloward, *Poor People's Movements*, New York, Vintage Books Edition, 1979 [1977], p. 8.

pas de condition réelle en France pour l'instant. Je pense que la France est un pays assez raciste quand même, assez raciste, sous couvert de religion et de bonne foi ils essaient d'intégrer tout le monde mais je pense que c'est un peu faux. » Après avoir dit sa colère sur la manière dont les Antillais sont considérés en France, elle appuie son propos sur le fait « *que nous ne sommes pas des étrangers, nous sommes nés en France. Nous sommes Français, juste que nous sommes noirs donc en théorie nous ne sommes pas des étrangers mais c'est plutôt bien pour eux qu'il y ait une catégorie de la population qui soit stigmatisée, c'est un peu les souffre-douleur de tout le monde, ça arrange un peu tout le monde.* »

La discrimination pousse au regroupement identitaire. Elle met en avant les contradictions de la société française qui d'un côté est opposée, dans ses valeurs, au communautarisme et qui d'un autre côté, en pratiquant de manière directe et indirecte la discrimination, motive les victimes à se rassembler autour d'une identité commune pour lutter contre cette épreuve. L'érection d'un « communautarisme positif »[1] constitué par les organisations militantes se traduit par la mise en place d'actions collectives autour d'une identité (re)découverte et utilisée comme un outil de lutte. Ce « nous », caractérisé par la formation d'associations auto-représentatives, est significatif d'une volonté de protection. Leur cohésion interne vient du statut de différence qui leur est imposé par les « autres ». Notons cependant que cette conduite est bien moins prégnante en France qu'aux États-Unis. En effet, le repli sur soi (*withdrawal*) auquel fait référence Myrdal, reste, en France, relativement limité à des groupes particulièrement radicaux qui prônent un séparatisme racial en rejetant tout attachement aux valeurs démocratiques. Rien à voir avec le repli des *African-American* qui ont constitué une vraie société parallèle tout en se considérant plus que jamais américains. Dans le Sud ont fleuri des églises noires, des écoles et des universités noires, une presse noire alors que dans le Nord le *self-help*,

[1] Nous faisons suivre ici le terme de « communautarisme » par l'adjectif « positif » pour expliquer le repli identitaire pratiqué dans une stratégie de protection de soi, de (re)valorisation de la population ciblée, par les différents leaders : les Noirs pour le CRAN, les Antillais pour le Collectif Dom, les Kémites pour l'ex-Tribu Ka, les descendants de victimes de l'esclavage et du colonialisme victimes du complot sioniste, pour Dieudonné

une tradition d'auto-organisation battait son plein avec une multitude d'organisations locales engagées dans les luttes sociales[1].

C'est dans cette optique que les organisations noires françaises agissent. Elles désirent offrir à la population dont elles s'estiment les représentantes un « refuge » dans lequel celle-ci peut se sentir revalorisée et écoutée. Un lieu où les membres peuvent y trouver un entre soi protecteur, où le respect de soi est stabilisé, où le sentiment de discrimination n'est pas ignoré, où enfin les individus concernés ne sont pas vus comme des « *paranoïaques* ». C'est ce qu'exprime à nouveau Jenna : « *Ici [en France] c'est l'hypocrisie en permanence en fait, on nous fait passer pour des paranoïaques, on veut nous faire croire qu'on exagère les choses, que c'est faux. Non ! On n'exagère rien du tout, c'est vrai ! On est stigmatisés, on est rejetés, c'est le terme exact, au moins s'il y avait moins d'hypocrisie et bien je me sentirais mieux. Parce que c'est vrai qu'au bout d'un moment on se remet en question, on se dit vraiment "est-ce que c'est nous qui exagérons la chose ou est-ce que qu'on le vit vraiment au quotidien ?", et finalement on le vit au quotidien, on le vit au quotidien !* ». Les organisations jouent ce rôle protecteur[2]. Rosa, (50 ans, institutrice) les considère « *comme des gardes fous, ce sont des organismes qui préservent des choses parce qu'on n'est pas à l'abri d'abus. Ce sont des garants pour revendiquer contre les abus, pour dire "oui nous sommes des Français mais nous sommes différents"*. » Cette fonction amorce alors la création de l'action collective, laquelle, une fois le côté émotionnel mis en exergue, trouve son expression pleine et entière par la coordination de facteurs internes et externes effectuée par les organisations mobilisées.

Les conditions de l'action

[1] Voir sur ces points Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, *op. cit.*, chap. 39-40-41-42 ; Sophie Body-Gendrot, Laura Maslow-Armand, Danièle Stewart, *Les Noirs américains aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1984 ; Michel Fabre, *Les Noirs américains*, Paris, Armand Colin, 1970 [1967].

[2] Ce rôle de protection se retrouve dans le discours du Collectif Dom qui souhaite protéger la communauté antillaise notamment du supposé communautarisme noir auquel le CRAN désire, selon le président du Collectif Dom, l'intégrer : « *Il n'y a pas de communauté noire. On voudrait faire croire qu'un Antillais a les mêmes problématiques qu'un Africain, je dis non ! C'est absurde ! Le Cran c'est l'idée que tous les Noirs, c'est la même chose, quelque soit leur identité. Ils broient les identités, tous les processus identitaires, ils broient toutes les cultures en disant qu'il y a une communauté noire, c'est du pipeau !* » (Patrick, 46 ans, fondateur du Collectif Dom)

a) Les facteurs internes

Le premier facteur interne nécessaire à la mobilisation collective est la constitution d'une identité forte, capable de rassembler sur une base commune un nombre significatif d'individus. Celle-ci repose sur l'expérimentation commune d'un ensemble de conduites sociales dont ils s'estiment victimes et contre lesquelles ils se rassemblent dans les buts affichés de protestation, de protection et d'affirmation. Cette expérience conduit les individus mobilisés à faire des choix identitaires différents selon leur rejet ou, à l'inverse, leur adhésion au registre universaliste républicain. Les radicaux de la Tribu Ka mobilisent une identité construite sur la race et promeuvent un repli strictement identitaire alors que le CRAN construit une identité à partir de l'expérience commune des discriminations et du racisme tout en restant conforme au langage universaliste. Ici l'identité collective « n'est pas (…) une simple ressource. Elle a aussi une dynamique propre, qui peut changer la donne individuelle » selon les mots de Kaufmann[1]. L'absence de considération ressentie par une partie des Antillais de métropole, les discriminations dénoncées par les Noirs de France, l'infériorisation et l'impérialisme ressentis par les « kémites » ou encore le mépris post-colonial affiché envers les populations issues des anciennes colonies, constituent un lot d'expériences qui cristallisent des identités collectives fortes. Les situations d'injustice encouragent les individus à sortir de leur mutisme, à condition cependant qu'ils aient à leur disposition certaines ressources pour le faire. Ils se positionnent de manière toujours plus prégnante sur le devant de la scène publique, au moyen de discours de rupture ou à l'inverse, au moyen d'appels répétés à une demande de prise en compte des difficultés et des souffrances sociales dans le respect de la tradition républicaine : « *Ceux qui souffrent, et bien tant que vous n'aurez pas montré qu'ils souffrent, tant que vous n'aurez pas objectivé ce de quoi ils sont en train de souffrir, il vous sera impossible de demander que l'on s'attaque à cela et*

[1] Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi*, *op. cit.*, p. 123.

que l'on puisse y trouver des solutions. C'est là où on en est. (…). Il faut montrer les choses ! Nous, nous ne demandons aucun avantage pour les populations noires, aucun ! Nous demandons simplement que les discriminations, que les injustices dont ils sont victimes cessent. (…). Il faut montrer ces discriminations qui sont massives : logement, emploi, loisirs, école, éducation… Voilà les maux graves dont cette population souffre. Mais ce ne sont pas uniquement des discriminations sur le ressenti, ça peut aller jusqu'aux insultes, jusqu'aux bousculades, jusqu'aux refus d'achats ou de locations d'appartements » (Patrick, pharmacien, président du CRAN).

Cependant, la capacité de mobilisation au moyen du facteur identitaire le plus large n'est pas offerte à tout le monde. Elle suppose à la fois une intégration forte au sein de la société française et de ses instances de représentation, et une intégration solide de l'organisation au sein de la communauté de référence. Seuls des leaders d'opinion sachant mettre sous pression la société et le système politique, tout en étant capables de créer un climat de confiance avec la population qu'ils souhaitent représenter, peuvent mettre en avant, avec justesse, cette identité collective au sein de l'espace public. Cela implique qu'ils sachent manipuler avec parcimonie les logiques d'action pour s'imposer identitairement au sein de l'espace social. Les dons innés ou acquis d'orateur, de rassembleur mais aussi le niveau d'instruction et d'insertion sont des atouts indispensables pour se poser en référent intermédiaire, entre la population de référence et le système. Si la constitution d'une identité collective comme facteur décisif du combat pour la reconnaissance des minorités s'incarne dans l'idée d'une lutte contre une majorité dominante, elle s'incarne également dans l'objectif de la défense ou de la promotion de la diversité. L'une et l'autre ne s'annulent pas, la seconde vient s'ajuster à la première, dans l'objectif de permettre aux minorités d'exister et de s'épanouir dans un espace démocratique diversifié.

Le deuxième facteur interne porte sur la nécessaire structuration des différentes organisations mobilisées sur les questions noires. La constitution

d'une identité collective ne suffit pas à elle seule à donner vie à un mouvement collectif. C'est aussi parce qu'un réseau associatif préexiste au sein de la communauté que l'action collective est rendue possible. Ainsi, prenons l'exemple des Antillais qui ont développé depuis les années 1970 des centaines d'associations à visée culturelle, festive, professionnelle, syndicale ou militante[1]. Ce tissu associatif antillais a perpétué la tradition des réseaux associatifs qui servent de relais entre la France et le pays d'origine, comme ont pu le faire les Italiens avant eux ou les Portugais au début des années 1980. Il sert à structurer une communauté par l'accueil des nouveaux immigrants, il valorise les traditions culturelles et permet aux primo-migrants de faciliter leur intégration et de faire connaissance avec le pays d'accueil[2]. En 1987, 867 associations antillaises étaient recensées dans le paysage métropolitain dont 52% en région parisienne[3]. Le développement d'Internet a permis la création de nombreux sites sur lesquels les originaires de l'Outre-mer ont la possibilité de tenir des forums, en lien ou non avec le milieu antillais[4]. Ces associations, tant locales que nationales, forment un espace dans lequel se maintient une forte solidarité autour des principales problématiques qui animent la population antillaise. À l'engouement pour les luttes socio-professionnelles des années 1970, qui ont vu d'importantes manifestations menées par des travailleurs immigrés ultra-marins, s'est substituée dans les années 1980 une effervescence associative au sein de laquelle la défense de l'identité culturelle a été prônée comme ciment communautaire[5]. Les associations militantes du Collectif Dom et du Comité Marche 98 ont toutes deux bénéficié de cette structuration associative de la communauté antillaise. Elles ont, de cette manière, développé une identité collective basée, pour la première, sur l'égalité des droits et la lutte

[1] Citons l'association CASODOM, Comité d'action sociale en faveur des originaires des départements d'outre-mer en métropole, fondée en1956, qui a pour vocation de venir en aide aux personnes originaires des départements d'outre-mer venant résider en Métropole.
[2] Cf. Marianne Amar, Pierre Milza, *L'immigration en France au XXème siècle*, Paris, Armand Colin, 1990.
[3] Michel Giraud, « Insertion et gestion socio-politique de l'identité culturelle : le cas des Antillais en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, p. 31-48.
[4] www.volcreole.com, www.potomitan.info, www.web-tropical.com.
[5] Cf. Michel Giraud, *Ibid.* Citons le CIFORDOM, fondé en 1982, qui agit en faveur de la reconnaissance de l'identité et du respect des droits des originaires d'Outre-Mer ou encore la FADOM, Fédération des associations et groupements d'originaires d'Outre-mer, qui entend s'intéresser aux populations qui peuplent les caraïbes.

contre les discriminations qui touchent les Français originaires de l'Outre-Mer, pour la seconde sur les problématiques familiales, identitaires et mémorielles des Antillais, des Guyanais et des Réunionnais, afin d'améliorer leur insertion[1]. Elles constituent un espace de parole et, par leur aptitude à mobiliser et à capter l'indignation, un espace dans lequel émerge une élite antillaise soucieuse de défendre les intérêts antillais en métropole et dans les DOM au moyen d'un engagement politique fort : « *Avec le Collectif Dom, nous sommes dans une action de lobbying, nous formulons des revendications immédiates et nous poussons tous les gens qui le peuvent à se présenter aux élections, à prendre des responsabilités. Le combat, c'est ici qu'il faut le mener !* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom).

b) Les facteurs externes

Le deuxième type de facteur correspond aux facteurs externes. Le premier d'entre eux suggère l'existence d'opportunités permettant aux acteurs sociaux de se positionner en ordre de bataille lorsqu'une occasion se présente. Le 150ème anniversaire de l'abolition de l'esclavage a constitué une première opportunité pour ce qui allait devenir le Comité Marche 98. L'événement en lui-même couplé à l'aveuglement gouvernemental a ouvert la voie à la future association pour appeler à la mobilisation le 23 mai 1998, avec le résultat qu'on lui connaît. Plus proche de nous et plus en lien directement avec les mouvements noirs de 2005, la commémoration des soixante ans de la libération des camps de la mort nazis qui a ouvert une brèche inattendue à Dieudonné. Il a profité de l'événement et des différentes manifestations qu'il a générées pour dénoncer l'inacceptable silence entourant l'esclavage. Enfin, autre opportunité majeure saisie cette fois par les Noirs déclarés de France : les émeutes d'octobre 2005. Réunis en février 2005 pour entériner la décision de la création d'une association noire, les évènements des mois d'octobre et de novembre de la

[1] Cf. www.collectifdom.com et www.cm98.fr.

même année ont offert un pont d'or pour mobiliser les Noirs de France autour de la création du CRAN.

L'émergence d'opportunités qui s'offrent aux acteurs sociaux nécessite qu'ils en fassent un bon usage pour en retirer des mesures politiques en leur faveur et asseoir leur position de *leadership* au sein de la population de référence. Dans tous les cas, la saisie d'opportunités ouvre la possibilité aux acteurs de se faire entendre et de se faire voir. Les opportunités offertes par le pouvoir politique notamment[1] conditionnent fortement l'existence et la visibilité des organisations militantes et de la communauté qu'elles représentent.

Cependant, un deuxième facteur externe intervient pour la bonne tenue d'une mobilisation. Il est important, en effet, que les acteurs mobilisés possèdent des alliés extérieurs. Les Noirs américains engagés dans les mouvements pour les droits civiques ont bénéficié de soutiens externes à la population noire : rappelons simplement la participation d'étudiants blancs lors de *sit-ins* organisés dans les restaurants, où, assis aux comptoirs réservés aux Blancs, ils attendaient avec des étudiants noirs que les serveurs prennent leurs commandes. Faisons également référence aux fonds versés par des mécènes blancs aux organisations noires[2]. On voit de la même manière en France l'importance que certains soutiens extérieurs ont pu avoir pour asseoir la légitimité politique de certaines organisations noires. En témoigne le débat sur les statistiques ethniques, un thème cher au CRAN. Alors que sa création avait déjà été fortement critiquée par les anti-communautaristes, sa position favorable aux « statistiques de la diversité » n'a fait que décupler la foudre de

[1] On a pu voir, par exemple, que le durcissement des conditions d'accueil des étrangers africains notamment, engagé par les différents gouvernements de droite, a offert une opportunité au CRAN de se mobiliser contre cette mesure.

[2] Si les soutiens externes sont considérés comme essentiels pour le bon déroulement du mouvement pour les droits civiques par les théoriciens de la mobilisation des ressources, ils sont vus cependant comme néfastes pour le dit mouvement par les partisans du modèle du processus politique au sens où ils tendent notamment à créer une concurrence entre les différentes organisations noires toutes à la recherche d'un support financier externe. Cf. Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, *op. cit.*

ses adversaires. Lorsque le CRAN fait publier une enquête sur les Noirs de France, il réussit le pari de mettre ce sujet au cœur de l'actualité avec le soutien appuyé de chercheurs extérieurs à l'organisation. Les différentes prises de position et l'ampleur des propos font que les statistiques ethniques sont abordées lors de la campagne présidentielle de 2007. L'adhésion des chercheurs à une telle mesure, en témoigne les nombreux signataires de la pétition pour leur introduction, apporte un soutien direct à l'action du CRAN, elle favorise sa mobilisation et légitime son existence en permettant de donner une ampleur nationale à celle-ci.

La combinaison des deux types de facteurs, internes et externes, ont permis de donner vie aux mobilisations noires, au sein desquelles une pluralité de groupes auto-proclamés se sont positionnés autour d'une identité collective propre à la population ciblée. Ces mobilisations, dispersées sur le fond et la forme, ont mis en avant les profonds désaccords qui gangrènent les relations intergroupes. Ainsi, chacun des acteurs militants a composé avec ses propres outils et a tenu compte des différents facteurs à rassembler. De manière générale, leur capacité à rassembler reste faible, et la concurrence interne aux mobilisations noires n'y est certainement pas pour rien. Jamais depuis 1998 une organisation mobilisée sur les mouvements de 2005 n'a réussi à remobiliser 40 000 personnes dans les rues malgré des tentatives qui ne déméritent pas, à l'image de la marche organisée par le CRAN, à laquelle j'ai moi-même assisté, le 10 mai 2008 pour commémorer l'esclavage et dénoncer les préjugés encore en vigueur contre les Noirs au sein de la société française[1]. Leur capacité à rassembler sur les facteurs internes reste relativement fragile voire défaillante, et celle ayant trait aux facteurs externes suppose à la fois la tenue de conditions dont ils ne sont pas maîtres et une débauche d'énergie qui doit leur permettre d'attirer des alliés potentiels.

[1] Cette marche s'est terminée à la place de la Bastille avec la réalisation d'anneaux humains, symbolisant les chaînes de l'esclavage, tout autour de la colonne de Juillet. Cf. annexes.

Ainsi, lorsque la réunion de ces facteurs n'est pas effective, la mobilisation amorcée retombe aussi rapidement qu'elle est apparue. Lorsqu'en 2005, Dieudonné tente de mobiliser une masse populaire autour de ses revendications de reconnaissance de la mémoire de l'esclavage teintées de propos antisémites, c'est avec l'absence d'alliés externes de poids qu'il le fait. De fait, son action est alors peu soutenue et fortement critiquée, à l'exception des quelques soutiens internes au groupe de référence identitaire qu'il estime représenter, dont beaucoup sont issus des quartiers qui se sont enflammés lors des émeutes et qui trouvent un écho dans les discours de Dieudonné[1]. L'échec de la mobilisation qu'a essayé d'impulser l'humoriste a laissé le champ libre pour le développement de l'association anti-raciste et modérée qu'est le CRAN qui s'inscrit alors comme une solution efficace à Dieudonné. D'ailleurs, le CRAN a reçu très rapidement des alliés extérieurs de poids, certes aux intérêts divergents, mais favorables à son existence : « *Je crois aussi que fondamentalement la création du CRAN a coupé l'herbe sous le pied de Dieudonné. Je le pense parce qu'il y a songé, à ça, évidemment. Il s'est plaint au moment de la création du CRAN, il avait plus cette possibilité de se réclamer d'une perspective de fédération. Il y a les autorités politiques d'État qui ont vu d'un bon œil la création du CRAN, non pas parce qu'ils étaient favorables à une union des Noirs de France en tant que tels mais parce qu'ils ont vu que tactiquement ça permettait quand même de renvoyer Dieudonné dans les cordes et de le pousser médiatiquement* » (Pap, 42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN).

Le développement d'une mobilisation collective reste fragile, incertaine et peu autonome pour ce qui concerne les populations noires de France. La réunion de plusieurs facteurs est indispensable à chaque acteur engagé s'il souhaite avoir une part d'audience significative. À l'image de l'ex-Tribu Ka à l'audience interne faible et aux alliés extérieurs inexistants, les actions ne peuvent se développer que dans un contexte particulier qui le plus souvent reste épisodique et trop dépendant d'éléments externes.

[1] Cf. sur les émeutes et les émeutiers de 2005 : Michel Kokoreff, *Sociologie des émeutes*, *op. cit.*

*

* *

J'observe que les principaux acteurs mobilisés sur les questions noires partent de leur expérience de Noirs pour construire leurs actions. Qu'ils revendiquent ou non leur fierté de couleur, tous posent le postulat que la situation discriminatoire vécue par leur population de référence relève de leur condition d'individus de couleur. Ce que j'ai voulu expliquer dans ce chapitre est le mécanisme qui leur permet de transformer cette expérience sociale en action. L'ethnicisation, en tant que processus de catégorisation, participe au sentiment de victimisation des groupes minoritaires noirs. Cette victimisation, reflet de conduites émotives, contribue, lorsqu'elle est couplée à des conduites rationnelles, à la combinaison de logiques d'action permettant aux acteurs d'agir socialement sur le système. Les luttes noires sont à la fois une volonté de s'affirmer face à l'État et des actions menées à l'adresse du système politique français.

Le système politique, en tant que sous-ensemble constitutif des sociétés modernes, incarne l'intermédiaire entre les organisations militantes et l'État. C'est en agissant avec ou contre lui qu'elles peuvent parvenir à l'idéal de changement auquel elles aspirent pour leur population de référence et pour la société dans sa globalité. La multiplication des identités, à laquelle les différentes mobilisations nous ont confrontés, interroge sur leur capacité à manipuler la dialectique identité/citoyenneté rendue peu évidente par le « modèle républicain ». Si l'ex-Tribu Ka s'est résolue à ériger une identité raciale afro-centriste, dénuée de toute référence à la citoyenneté française, excluant de fait tous les individus ne se reconnaissant pas dans cette auto-catégorisation, il en va autrement des organisations du CRAN et du Collectif Dom, résolument républicaines, qui revendiquent leur identité citoyenne tout en affirmant une identité particulière. Dieudonné, quant à lui, correspond au schéma typique de

la victime pure. Anciennement républicain, ardent militant contre l'extrême droite, il a, suite à ses échecs politiques, peu à peu construit sa lutte en s'affichant comme une victime d'un système dominé par « les sionistes ». Pour le dire autrement, il a nécessairement besoin des Juifs pour tenir ses discours et développer ses actions, il les accuse d'être à la source de tous les maux dont lui et les descendants de colonisés sont victimes.

Afin de poursuivre l'étude de ces acteurs collectifs, il convient à présent de s'interroger sur la manière dont ils parviennent à construire leurs revendications à partir des problématiques du présent et d'observer la légitimité qu'ils parviennent à produire au sein des populations noires.

4

LE POSITIONNEMENT ORGANISATIONNEL

La pluralité des identités qui nous est donnée à voir par les mouvements noirs invite à réfléchir sur le travail identitaire réalisé par les organisations militantes qui s'identifient spécifiquement à une composante identitaire par l'affirmation de la condition noire, de l'antillanité ou encore de l'africanité. Néanmoins, il est impératif de comprendre ce qui compose ces identités et à partir de quoi elles sont construites au sein des luttes noires, sur quoi elles reposent et par qui elles sont construites. Questions dont les réponses nous permettront de comprendre, plus en profondeur, les fondements des mouvements noirs.

Les organisations militantes, dans leurs revendications, mettent toutes en avant la défense d'une culture, d'une mémoire ou d'une histoire qui sont à la base de la construction identitaire du groupe qu'elles représentent. Face à une histoire nationale « objective » dans laquelle les acteurs estiment ne pas se reconnaître ou qui n'est pas, à leurs yeux, suffisamment représentative de leur communauté ou de leur minorité, elles relisent, selon les projets qui les animent, cette histoire afin qu'elle devienne une histoire plus conforme à leur identité de groupe. L'Histoire, soit trop amnésique soit trop globale, ne constitue pas le fond du problème, elle n'est qu'une des dimensions à l'action. En effet, c'est plutôt le matériau historique en lui-même qui est relu à partir du

présent, selon les projets des différents groupes militants. En remettant en forme ce matériau, ils reformulent ainsi l'identité minoritaire et/ou communautaire ainsi que sa place dans le récit national. Ils y revendiquent aujourd'hui une nouvelle place afin qu'ils ne soient plus des laissés-pour-compte de l'histoire. Je fais l'hypothèse que la relecture historique est essentielle et première dans la reformulation identitaire pratiquée par les organisations militantes. C'est lorsque nous regardons de plus près les projets, politiques notamment, de ces organisations que nous comprenons que cette relecture permet de confirmer leur légitimité de représentation et de réunir autour d'une histoire commune et d'une mémoire collective spécifique un ensemble d'individus. Le matériau historique est travaillé en fonction des perspectives socio-politiques que les groupes se sont fixés, notamment celle d'être intégrés à l'histoire de la nation. Cette histoire est racontée différemment selon des stratégies qui interprètent le passé à partir du présent. L'Histoire est abordée à partir d'un évènement historique particulier, lequel est considéré par les organisations noires comme étant à l'origine « d'un temps neuf, d'un changement radical »[1]. Cet évènement est au choix l'esclavage, la traite ou la colonisation, il est vu comme une origine tragique par les organisations. Il est relu différemment par chacune d'elles, entraînant « une contamination du passé par le présent »[2].

Ce processus de relecture historique n'est cependant pas à la portée de tout le monde. La réalité du terrain montre que les militants sont, pour leur grande majorité, issus d'une élite qui se trouve être plus ou moins éloignée du cadre de référence de la population qu'ils aspirent à défendre, tant par leur position sociale que par le contenu de leurs revendications qui apparaissent comme relativement éloignées des réelles préoccupations des populations noires « de base ». Pour beaucoup de personnes issues de ces populations, ces

[1] Nous empruntons cette expression à François Furet lorsque celui-ci explique que toute conceptualisation de l'histoire révolutionnaire doit passer par la critique de la vision des révolutionnaires et de leurs héritiers qui voient dans la Révolution française « un changement radical, et (…) l'origine d'un temps neuf. » *In* François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1983 [1978], p. 28.
[2] *Ibid.*, p. 20.

mouvements sont menés par des élites préoccupées avant toute chose par leurs propres intérêts, laissant entrevoir une fracture entre la masse noire et les élites. L'objectif de ce chapitre sera d'étudier le double positionnement, temporel d'abord et structurel ensuite, des organisations noires. Les mouvements noirs ne sont pas une conséquence directe du passé. Ce sont plutôt les mouvements présents mis en place et leurs projets qui expliqueraient les lacunes du passé. Il y a des mobilisations d'acteurs noirs parce que chacun d'eux reconstruit identitairement l'histoire à l'image de sa communauté ou de la minorité défendue d'où émerge une mémoire collective. Ainsi, pour expliquer le passé, il faut comprendre comment il est manipulé dans le présent en tant qu'annonciateur d'identités noires plurielles.

I.- Expliquer le passé à partir du présent

Une pratique généralisée

Il est important de rappeler, avant de poursuivre ce développement, que le processus de relecture historique n'est pas propre aux seuls mouvements sociaux. L'histoire nationale officielle a relu l'Histoire afin, bien souvent, de renvoyer une bonne image de la nation et de construire, à partir de celle-ci, une mémoire officielle publique par la mise en œuvre de politiques mémorielles. Une telle pratique s'explique par la volonté d'établir une cohésion nationale et de légitimer un ordre national dont la charge en revient aux autorités publiques. Johann Michel présente au lecteur les différentes phases de constructions mémorielles par lesquelles la nation française est passée pour mener à bien ce qu'il nomme un régime mémoriel d'unité nationale, à savoir

« la construction d'une mémoire publique officielle orientée vers l'unification ou la réunification nationale. »[1]

S'il n'y est pas explicitement fait question de relecture historique, nous pouvons comprendre et supposer que les régimes mémoriels nationaux que la France a connus (Johann Michel cite le régime mémoriel monarchique et le régime mémoriel d'unité nationale) ont manipulé, de quelque manière que ce soit, l'Histoire afin de rendre l'histoire de la nation plus glorieuse, plus rassembleuse, et d'en extraire une mémoire nationale unificatrice. Après tout, n'est-ce pas Ernest Renan qui, lors de son discours sur la Nation, disait que l'oubli, dont on peut dire qu'il participe à la relecture historique et mémorielle puisqu'il permet une lecture nouvelle et différente de la réalité historique par la mise à la marge de certains éléments qui en sont constitutifs, est parfois nécessaire à la constitution d'une nation[2]. Nous pouvons même penser que toute démarche historique part de cette logique de relecture où le passé, plus ou moins éloigné par rapport au présent à une période donnée, est occupé par celui-ci.

François Furet nous livre un des exemples les plus représentatifs de ce que peut être une relecture historique lorsqu'il se propose de comprendre comment conceptualiser l'histoire de la Révolution française. Celle-ci est un patrimoine politique et moral de la nation dont une pluralité de groupes d'acteurs, politiques notamment, a cherché à s'approprier la portée de cet évènement qui est considéré par tous comme un récit des origines dont l'ensemble des groupes s'estime en être les héritiers[3]. Il part du constat que l'histoire de la Révolution française « a pour fonction sociale d'entretenir [un]

[1] Johann Michel, *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010, p. 20.
[2] Ernest Renan souligne ainsi : « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été les plus bienfaisantes. »
[3] François Furet, *Penser la Révolution française*, *op. cit.*

récit des origines qui explique notre histoire contemporaine »[1]. À partir de là, il souligne la manière dont certains acteurs relisent l'évènement selon leurs propres intérêts de groupe, à l'image des socialistes qui, à la fin du 19ème siècle, considèrent la Révolution comme l'origine de leurs luttes au sens où elle a permis à l'égalité de s'imposer comme principe de justice à l'ensemble des individus. Un principe qui est à la base de la démocratie et du socialisme, deux configurations qui sont les chevaux de bataille des socialistes de l'époque.

La Révolution n'est pas seulement « la mère » d'une kyrielle d'acteurs, elle est aussi l'objet d'une multitude d'histoires ; « de la Révolution française, prévient Furet, il y a des histoires royalistes, des histoires libérales, des histoires jacobines, des histoires anarchistes ou libertaires »[2]. Toutes ces histoires représentent une identité de groupe, elles sont écrites par des groupes – anarchistes, jacobins, royalistes… - qui se revendiquent de la Révolution et relisent l'évènement historique de façon à rendre légitime leur revendication identitaire. De même que la Révolution donne à voir un ensemble d'héritiers auto-définis, la manière de l'aborder, de l'étudier, de la positionner temporellement diffère selon, que ceux qui acceptent de relever le défi de l'historiographie révolutionnaire l'abordent sous l'angle de l'étude des causes et des conséquences de la Révolution ou bien sous celui de la Révolution comme « modalité de changement ». Dans le premier cas, explique Furet, l'étude de la Révolution commence avant 1789 et s'étend après 1794 ; dans le second, la Révolution se traite strictement entre 1789 et 1794[3]. Cette relecture historique est proposée par Tocqueville et Cochin, deux hommes dont les façons d'analyser la Révolution s'opposent, mais dont les pensées se complètent si l'on souhaite mieux comprendre l'idéologie révolutionnaire. Tocqueville cherche à comprendre la Révolution française dans la continuité de l'Ancien Régime. Selon lui, elle est une continuité de l'histoire de France qui a vu se développer une société égalitaire et démocratique où les ordres politique et social, en tant

[1] *Ibid.*, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 34.

qu'institutions égalitaires, se sont substituées aux anciennes institutions « féodales ». Pour lui, il n'y a pas un avant et un après Révolution, d'autant que, comme le précise Furet, selon Tocqueville « la Révolution était plus qu'aux trois quarts accomplie dès avant la Révolution »[1]. Alors que Tocqueville traite un problème, Auguste Cochin s'intéresse à une période en considérant la Révolution comme une rupture et « une cassure du tissu politique »[2]. La rupture révolutionnaire est à comprendre comme la cristallisation d'une nouvelle conscience historique, et c'est cela même qui intéresse Cochin, à savoir comprendre ce qui porte le mouvement révolutionnaire, quelle en est sa dynamique interne. D'où l'intérêt tout particulier qu'il porte au jacobinisme, qu'il considère comme « le phénomène central de la Révolution »[3]. Cochin explique la rupture et l'évènement, non son bilan. Si les deux auteurs reconnaissent la démocratie comme un produit de la Révolution à la fois en tant reflet de l'individualisme et de l'égalité, ils divergent cependant dans la manière de concevoir son émergence au sein de la société.

Ce détour par l'histoire de la Révolution est utile pour illustrer la manière dont la relecture historique s'effectue et pour comprendre dans quel cadre elle est utilisée. La relecture sert à dresser un récit des origines auquel fait référence un ensemble de groupes, tous désireux de s'auto-proclamer descendants de cet évènement originel. Toute démarche historique part de cette relecture du passé et un détour vers les mouvements sociaux montre que la pratique n'est pas neuve, bien au contraire. Pour cela, il n'y qu'à se tourner vers les mouvements féministes dont les différentes « vagues »[4] ont mis au jour une pluralité de groupes féministes, une disparité de mouvements, certains solidaires, d'autres opposés, préoccupés de relire l'histoire en positionnant les femmes au centre des évènements historiques qui ont émergé au sein des sociétés européennes et mondiales. D'ailleurs les historiennes du féminisme

[1] *Ibid.*, p. 185.
[2] *Ibid.*, p. 47.
[3] *Ibid.*, p. 221.
[4] La première apparue en Europe entre 1900 et 1914 revendiquant l'égalité des droits entre les sexes, la deuxième apparue entre 1960 et 12980 s'attachant à promouvoir l'autonomie des femmes et la troisième depuis les années 1980, qui se préoccupe principalement à déconstruire le concept de genre.

qui, par leurs travaux, prennent également part à la lutte féministe, parlent elles-mêmes de la nécessité qu'il y a à travailler sur la « réécriture du passé pour que les omissions commencent à apparaître et à être comblées. »[1] La relecture historique par les féministes sert à restaurer un passé mis sous silence qui a vu s'opposer un féminisme pluriel composé de libérales, de socialistes, de religieuses, de nationalistes, toutes habitées par le souhait de transformer la société au moyen de stratégies de légitimation particulières, d'objectifs multiples. Les mouvements féministes, en tant que mouvements social et politique, souhaitaient réparer l'oubli et les silences de l'Histoire auxquels d'éminentes historiennes ont pris part[2], soit en réhabilitant la place des femmes dans les grands évènements historiques au sein desquels elles ont été oubliées, soit en rompant avec les stéréotypes qui leur sont souvent accolés. La relecture historique offre ainsi l'occasion de construire une véritable mémoire propre aux mouvements des femmes. Les féministes contemporaines participent donc « à un effort mémoriel » au moyen d'inventaires d'archives et de bibliothèques de femmes ou encore par la création de lieux de conservation[3]. L'ensemble des groupes féministes réécrivent l'Histoire dans un but mémoriel et identitaire, à la fois pour leur fierté de groupes mais aussi pour rappeler qu'elles ont été et sont, aujourd'hui encore, des acteurs politiques des 20ème et 21ème siècles[4].

---

[1] Brigitte Studer, « Introduction de la partie "Féminismes et histoire" » *in* Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, *Le siècle des féminismes*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 23.

[2] Cf. Michelle Perrot, *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

[3] Brigitte Studer, Françoise Thébaud, « Entre histoire et mémoire », *in* Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud, Michelle Zancarini-Fournel, *Le siècle des féminismes*, *op. cit.*, p. 29.

[4] Un des exemples les plus représentatifs de relecture historique concerne la date du 8 mars, qui est devenue celle de la journée internationale des femmes, instaurée en 1910. Le message de cause commune et de solidarité internationale des femmes nous disent les auteures, a été construit *a posteriori*, dans les années 1970. L'origine de cette date instaurée par les socialistes est d'affirmer le droit de vote et d'éligibilité des femmes ainsi que l'égalité par rapport aux hommes dans le monde du travail. D'autres thèmes seront plus tard attachés à cette date, « mais la manifestation reste socialiste, puis communiste. L'Union soviétique, et après 1945 les "pays de l'Est" et la Chine en font des fêtes officielles. Pour lui donner une dimension ouvrière plus universelle, le Parti communiste français (PCF) invoque, dans les années 1950, une origine plus ancienne, une grève d'ouvrières, en 1857, à New York. Si cette provenance est un mythe, et si la célébration du 8 mars a connu des phases de recul, il n'empêche que la date a été appropriée par le nouveau mouvement des femmes dans les années 1970. » *In* Brigitte Studer, Françoise Thébaud, « Entre historie et mémoire », *art. cit.*, p. 39.

L'exemple du mouvement des femmes, emprunté ici pour souligner la pratique généralisée de la relecture historique au sein des mouvements sociaux, pourrait de la même manière être élargi aux mouvements ouvriers ou encore régionalistes avec les cas occitans ou bretons. La relecture historique fait partie prenante de la société qui, comme le souligne Halbwachs, « suivant les circonstances, et suivant les temps, se représente de diverses manières le passé : elle modifie ses conventions. Comme chacun de ses membres se plie à ces conventions, le passé infléchit ses souvenirs dans le sens même où évolue la mémoire collective. »[1] Selon les besoins de la société qui transcende les individus qui la composent, ils relisent le passé selon les conventions établies dans leur présent et selon leurs besoins que leur dicte la société.

Un récit identitaire

a) Des mémoires collectives adaptées aux enjeux du présent

Les mouvements noirs extraient du matériau historique des éléments dont ils se nourrissent pour relire l'histoire de la population défendue. Les cas de la traite, de l'esclavage et de la colonisation constituent ces matériaux construits autour de périodes chronologiques distinctes les unes des autres. Ces faits ont été aspirés par l'histoire nationale, ils sont lus et appris selon l'angle que la nation elle-même a voulu leur donner, selon le choix qu'elle a fait de préférer ou non « l'oubli à la mémoire du mal », selon les mots de Todorov[2]. Des événements ont ainsi été supprimés, laissés de côté, d'autres ont été conservés, rajoutés, valorisés de manière à glorifier la nation. Ainsi, l'histoire « se place hors des groupes et au-dessus d'eux »[3] ; elle « est une »[4], il n'y a qu'une histoire de France. La relecture historique, à laquelle se livrent les organisations militantes noires, se déploie en parallèle de l'histoire officielle.

[1] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, [Alcan, 1925], p. 279.
[2] Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur un siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le Livre de Poche », 2000, p. 243.
[3] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 132.
[4] *Ibid.*, p. 136.

L'historiographie réalisée ne sert pas une action isolée, bien au contraire, elle contribue à parfaire la reconstitution d'une mémoire collective défaillante à laquelle correspondrait un ensemble d'individus. Chacun des groupes militants, en fonction des enjeux du présent, travaille à partir de l'histoire officielle celle de sa minorité de référence. Ces groupes reconstituent, à partir des éléments mémoriels déjà en leur possession, une mémoire collective qu'ils cherchent à promouvoir au sein de l'espace public. Les organisations noires font de l'esclavage l'origine de la condition actuelle des populations noires parce que les enjeux du présent les emmènent à considérer cet évènement comme tel. L'esclavage notamment est alors lu, dans le présent, comme une tragédie.

La mémoire est selon Halbwachs un « tableau des ressemblances »[1] et les individus censés la partager ont en commun un certain nombre de traits caractéristiques, dont un des plus essentiels est l'identité. Le fait de revisiter l'Histoire permet aux acteurs noirs de (re)travailler celle de leur communauté ou de leur groupe minorisé, et d'en extraire une mémoire, purgée des éléments indésirables mais confortée, voire renforcée, par la conservation ou par l'ajout d'éléments plus valorisants. Ce processus offre la possibilité aux groupes militants de justifier de leur appartenance à la minorité représentée, tout en constituant un liminaire historique et mémoriel qui permet de se différencier des groupes concurrents. Au terme de cette relecture historique, on assiste alors à de nouvelles constructions identitaires émanant des organisations militantes. Si elles désirent que la communauté ou la minorité qu'elles représentent soit reconnue comme telle, et ainsi éviter un glissement dans un néant homogénéisant, elles ont nécessairement besoin d'une identité collective et d'un passé commun propres à chaque membre. C'est ainsi que prend forme, par la suite, la nécessaire promotion d'une mémoire collective établie à partir du travail précédemment effectué : si je me définis comme Antillais, comme Noir ou comme Africain, il faut donc que je sache d'où je viens et qui je suis,

[1] *Ibid.*, p. 140.

individuellement et collectivement, en tant qu'Antillais, en tant que Noir ou en tant qu'Africain.

Cette « tentative de reconstruction moderne », pour reprendre les mots de Clarisse Buono[1], s'inscrit dans une logique de redécouverte historique à laquelle le plus grand nombre d'individus concernés doit adhérer. Selon les leaders et les militants, l'histoire nationale ne répond pas aux attentes des « bases noires ». L'histoire de l'esclavage et de la colonisation ne couvre que quelques lignes dans les ouvrages scolaires et les mémoires issues de ces évènements ne trouvent pas d'écho suffisant dans la mémoire collective officielle de la nation. La stratégie de reconstruction historique et identitaire s'attache à faire correspondre l'histoire à la communauté ou à la minorité. Les groupes en charge de ce processus déplacent donc la focale.

L'esclavage et la colonisation sont convoqués dans l'histoire nationale essentiellement pour glorifier la nation française. Ce sont pourtant des événements historiques constitutifs de l'histoire, de la mémoire et donc de l'identité noire, antillaise, coloniale ou encore africaine. Les bâtisseurs des mémoires collectives en soulignent l'ensemble des éléments positifs rattachés à leur histoire. Ils cherchent à rendre positifs des faits qui, au premier abord, apparaissent comme les plus négatifs en imposant aux membres du groupe d'appartenance une mémoire collective qui prend la forme de ce que Johann Michel nomme un « programme public mémoriel » qui vient traduire les revendications mémorielles. Chose rendue possible par le fait que l'État ne se pose pas en « seul dépositaire d'une mémoire collective au sein de la société. [En effet], il laisse à la société civile la possibilité d'exprimer librement, dans l'espace privé comme dans l'espace public des versions alternatives de mémoires collectives. »[2] Ainsi, la mémoire collective produite par la relecture historique et imposée dans l'espace public par chaque organisation militante prend la forme d'une « mémoire publique officielle » établies par les acteurs

[1] Clarisse Buono, *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Balland, 2004, p. 111.
[2] Johann Michel, *Gouverner les mémoires*, *op. cit.*, p. 6-7.

militants qui en définissent les types de représentations ainsi que les normes mémorielles[1].

Le procédé de relecture amène les organisations noires sur une rive identitaire relativement digne et dont ces bâtisseurs ne peuvent qu'être fiers. Tout se passe comme si les groupes noirs mobilisés venaient à créer un nouvel espace identitaire issu d'une histoire et d'une mémoire exempte de tout élément négatif. Ils redessinent et remodèlent une histoire de groupe à partir du présent pour arborer un visage plus acceptable à la fois pour la population actuelle, jeune et moins jeune, mais aussi pour les générations à venir. Il leur est important de réunir les individus autour d'une identité collective et commune au groupe. Ce travail permet à chaque organisation militante de renforcer son statut de défenseur de la minorité, de sa mémoire et de son identité.

La reconstruction historique passe par une valorisation du groupe minorisé et de ses membres. Tous les traits caricaturaux et péjoratifs qui ont émergé au cours de l'histoire sont refusés et dénoncés. Les discours des militants, pour parvenir à s'imposer et à s'affirmer, quittent alors les sentiers de la victimisation. Le défi historiographique amène les « reconstructeurs »[2] à rechercher des figures héroïques qui se sont illustrées lors d'événements passés et qui ont été placés sous silence dans l'histoire nationale. Citons par exemple Jean-Dominique Toussaint Louverture, réhabilité dans la mémoire antillaise en tant que gouverneur et commandant en chef de l'armée de Saint-Domingue, Joseph de Bologne, connu aussi sous le nom de Chevalier de Saint-George, compositeur afro-français, violoniste, chef d'orchestre et colonel d'un régiment de cavalerie en 1792, ou encore le général Alexandre Dumas dont les cendres

[1] Johann Michel entrevoit la mémoire publique officielle comme la principale composante d'une politique mémorielle au sens étroit du terme, qu'il définit comme « un ensemble des interventions des acteurs publics visant à produire et à imposer une mémoire publique officielle à la société à la faveur du monopole d'instruments d'action publique. » La politique mémorielle proposée par les organisations noires s'inscrit dans un régime mémoriel en tant que cadre cognitif c'est-à-dire « une matrice de perceptions et de représentations de souvenirs publics officiels à une époque donnée. » *Ibid.*, p. 16. Les acteurs militants noirs, par la relecture historique, produisent des régimes mémoriels en imposant à la société et aux membres du groupe qu'ils estiment représenter des souvenirs produits de cette relecture.

[2] Nous faisons référence ici aux « reconstructeurs modernes » évoqués par Clarisse Buono concernant les héritiers de la mémoire collective pied-noir. Cf. Clarisse Buono, *Pieds-noirs de père en fils, op. cit.*

ont été transférées au Panthéon le 26 mars 2002[1]. La recherche de héros à glorifier se fait forte. Les « reconstructeurs » mettent en avant les actes de bravoure passés sous silence par la nation. Le Collectif Dom érige en icône Louis Delgrès : patriote et révolutionnaire, il s'oppose farouchement au rétablissement de l'esclavage voulu par Bonaparte. Le 10 mai 1802, il entre en résistance contre les troupes bonapartistes et dix-huit jours plus tard, encerclé et se voyant perdu, il décide, avec trois cents compagnons de lutte, de se suicider à l'explosif au cri de la devise révolutionnaire : « Vivre libre ou mourir ». Le CRAN s'inscrit dans cette même vague de glorification et de réhabilitation lorsqu'il rappelle l'engagement des tirailleurs africains lors des deux dernières guerres mondiales, des héros oubliés une fois les victoires acquises : « *Il y a une volonté de valoriser le courage de ces tirailleurs* » (Pap, universitaire, membre du CRAN).

b) Commémorer les victimes

À cette relecture historique, qui doit permettre aux membres de chaque communauté minorisée de s'approprier leur histoire, s'ajoute la commémoration des victimes. Si les groupes ne souhaitent pas forcément faire des drames historiques des symboles, il leur importe tout de même de lutter pour qu'ils soient reconnus et intégrés dans la mémoire et l'histoire nationale. Les différentes mémoires collectives reconstruites sont, dans tous les cas, une manière de dire l'injustice et l'oubli de la France à l'égard de ses populations noires et de demander une visibilité dans l'espace public mémoriel. Elles humanisent l'histoire des groupes en perpétuant les sentiments et les images qui forment leur pensée, elles sont les groupes vus du dedans[2]. Les Noirs, les Africains, les descendants de colonisés et les Antillais, militants ou non, ne se retrouvent pas dans l'histoire nationale qui leur a enseigné celle de leurs « ancêtres les Gaulois » : « *À l'école en Martinique, il n'y avait pas d'histoire de*

[1] Sur les tentatives de réhabiliter les grands noms oubliés de l'histoire antillaise : cf. les ouvrages de l'ancien président du Collectif Dom : Claude Ribbe, *Le chevalier de Saint-George*, Paris, Perrin, 2004 ; *Les nègres de la République*, *op. cit.*

[2] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 139-140.

l'esclavage puisque nos ancêtres, c'étaient les Gaulois, les Gaulois ou alors les Arawaks c'est-à-dire les premiers hommes nés là-bas. Mais on ne peut pas oublier le passé pour avancer, c'est pas possible, il faut qu'on ait ça » (Marie-Hélène, 47 ans, fonctionnaire à la CNAM). Il n'y a nulle trace du patriotisme des Antillais dans l'histoire de la Seconde Guerre mondiale, lorsqu'ils rejoignirent, sur des embarcations de fortune, les troupes anglaises positionnées à Sainte-Lucie pour participer à la libération de la France : « *J'ai simplement envie de me rappeler, moi, que les Martiniquais allaient à la nage, puisqu'il y avait un blocus par l'amiral Robert qui était pétainiste autour de la Martinique durant la Deuxième Guerre mondiale. J'ai simplement envie de me rappeler que les Martiniquais allaient à la nage à la Guadeloupe pour rejoindre la filière américaine et rejoindre de Gaulle en Angleterre, revenir et jouer le rôle de résistants. J'ai envie de rappeler qu'on a eu des résistants, qu'on a eu des Martiniquais morts pendant la Première Guerre mondiale et la Deuxième. Ce sont des silences que je trouve insupportables. J'ai du mal à comprendre certains silences. C'est pareil dans les films où tu vois que des Blancs dans la Résistance, attends, il y a des Noirs qui ont été résistants aussi. On a eu de grands résistants !* » Patrice, (36 ans, en formation au CNAM, membre du Collectif Dom). Nulle trace non plus des Africains sub-sahariens, ces « morts anonymes » dont les survivants, victimes de l'administration française, ont été exclus de la mémoire nationale jusque dans les années 1990. Ces militaires, dont beaucoup venaient d'Afrique noire, étaient considérés comme de la chair à canon envoyés en première ligne pour limiter les pertes françaises. Ils ont cependant été loyaux et combatifs mais ils n'ont pas été honorés de la « dette de sang » promise, pas de reconnaissance non plus, pas de citoyenneté, seulement de misérables pensions. Des oublis qui pesèrent notamment dans les mouvements nationalistes africains[1].

La relecture historique convertit des identités jusque-là non valorisées dans l'imaginaire des populations noires. Ici, l'identité repose sur les éléments historiques mélioratifs censés restaurer l'estime de soi. Les éléments négatifs, victimaires notamment, sont repensés de manière positive et la culpabilité est

[1] Cf. pour une présentation approfondie de l'engagement de soldats noirs dans l'armée française : cf. Pap Ndiaye, *La condition noire*, *op. cit.*, chap. 3.

rejetée sur la nation française. Les « reconstructeurs » ont nécessairement besoin du facteur de fierté identitaire pour parvenir à mobiliser un maximum de personnes autour de leurs actions. « *La famille antillaise devrait se réapproprier cette histoire, sans honte et sans haine et se la réapproprier de façon à mieux la comprendre pour pouvoir après mieux en parler aux enfants, à la génération future. La génération de maintenant ignore plein de choses sur l'esclavage, chez certains de nos compatriotes, l'esclavage est vécu de manière honteuse alors que c'est pas nous qui devrions avoir honte, voyez ? C'est pas nous qui devrions avoir honte, intérieurement certains de nos grands-parents ont vécu l'esclavage comme une chose honteuse, donc les Antillais doivent se réapproprier ça* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom). En effet, avoir pour seule mémoire collective celle d'un peuple dominé, exploité et oublié, n'encourage pas les individus à entretenir, à transmettre leur mémoire et à revendiquer une appartenance identitaire. Ils préfèreront se détourner de leur histoire, l'oublier puisque la honte, les dominations et l'absence de fierté sont prégnantes[1].

Il est donc primordial pour les acteurs de donner à voir leur histoire sous la forme la plus positive qui soit. Le groupe de référence doit l'intégrer, apprendre à vivre avec, sous sa forme mémorielle, et il doit prendre conscience de son identité remaniée. Les éléments du présent permettent la constitution d'une mémoire revisitée. Halbwachs ne dit rien d'autre lorsqu'il souligne que « le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent. »[2] Les individus issus des minorités noires se réunissent autour d'elle, ils l'abordent de façon positive donnant ainsi aux organisations représentatives une légitimité politique à leur lutte : « *La mémoire est quelque chose qu'un groupe cultive parce qu'il a l'impression qu'il est un groupe. Et le gros problème chez nous, c'est qu'il y a une honte par rapport à cette histoire, donc*

[1] Un tel phénomène a été constaté au lendemain de la Seconde Guerre mondiale lorsque les Juifs, de retour des camps, eurent honte de leur faible résistance face à l'oppresseur nazi. Ce n'est, réellement, que lorsque a débuté le procès Eichmann en 1961 qu'il y a eu un renversement de la honte et que la volonté d'oubli a laissé place à une hypermnésie de la Shoah. Cf. Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes, Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002, Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

[2] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*

comment voulez-vous qu'elle soit cultivée ? Les enjeux sont de très gros enjeux. La bataille politique qui a eu lieu en 2005-2006 sur ces questions de dates et de concept, soit commémoration de l'abolition de l'esclavage, soit commémoration pour la mémoire de l'esclavage, était justement et est toujours un enjeu. C'est l'enjeu de la ritualisation, il faut parvenir à fixer, à faire une communauté affiliée d'où la notion de ritualisation, d'où la notion d'une journée à la mémoire des victimes de l'esclavage. C'est un enjeu politique » (Serge, 49 ans, président du Comité Marche 98).

c) La tragédie

La relecture historique, de manière générale, s'inscrit dans des récits qui participent à une structure commune autour de laquelle se définissent les groupes minorisés, les communautés - à partir d'organisations représentatives - et les nations : la tragédie.

La tragédie relève ici de l'œuvre théâtrale combinant à la fois un lieu, une temporalité et un évènement au sein duquel plusieurs personnages interagissent en provoquant de la violence, de la domination, de l'exploitation et/ou de la mort, clôture la plus aboutie de ce drame. Les nations, les communautés et les minorités représentées par des organisations ont eu et ont aujourd'hui encore recours à la tragédie pour se définir identitairement et collectivement. Cette tragédie, lorsqu'elle est comprise dans son ensemble, participe à la cristallisation d'une mémoire collective et d'une histoire commune. La tragédie, au sens où je la considère ici, est un concept qui se compose de quatre principes actifs qui, sans être dépendants les uns des autres, se suivent dans un ordre chronologique cohérent et sont exploités par des collectifs qui font appel à elle pour créer un lien entre les individus, à partir d'un événement historique particulièrement marquant :

- L'évènement tragique
- Les représentations de l'évènement

- L'oubli de l'événement
- La tentative de réinscription mémorielle et historique de l'évènement

L'évènement tragique se rapporte à un évènement historique majeur, souvent dramatique, ayant laissé une empreinte indélébile dans l'histoire et la conscience d'une nation, d'un peuple, d'une communauté ou d'une minorité raciale ou sociale. L'impact de l'événement est tel que le temps n'a pas eu d'effets lénifiants sur les mémoires individuelles et collectives. Il est considéré par les individus ou les groupes comme un tournant majeur dans la destinée de leur nation ou de leur groupe identitaire. Il est à la fois une origine et un changement radical. Cet évènement en lui-même a la faculté de réunir autour de lui une grande partie des membres d'une nation, d'une communauté ou d'une minorité, laquelle se sent liée par le partage de cet événement. Bien souvent, c'est le traumatisme, la violence ou encore les effets considérables sur l'ensemble du groupe ou de la société dont l'événement s'est fait acteur qui participe à la construction d'une identité nationale, communautaire ou minoritaire. Les individus ayant vécu l'événement sont des passeurs de mémoire, et lorsque ce n'est plus le cas parce que ces derniers témoins ont disparu, les individus des générations suivantes se considèrent comme les héritiers ou les descendants de cet événement dont la mémoire et l'histoire leur ont été transmises. L'évènement tragique a eu suffisamment d'importance, de poids, de conséquences sur le groupe, qu'il en est un des symboles unificateurs. La violence et la durée de l'acte sont des éléments marquants. Sa force et ses conséquences de destruction, de renversement ou de refonte de la société ou du groupe sont telles qu'il devient un élément central à l'identité nationale, communautaire ou minoritaire. La Shoah pour les Juifs, le génocide de 1915 pour les Arméniens, la ségrégation pour les Noirs américains, la Révolution française, le colonialisme français pour les Domiens et les Africains et leurs descendants d'Afrique sub-saharienne et d'Afrique du Nord, l'esclavage pour

les Antillais, la guerre d'Algérie, la guerre civile de 1936 en Espagne, tous ces évènements tragiques, loin de toute exhaustivité, ont la capacité de rassembler autour d'eux une population dont les membres se sentent liés les uns aux autres car ils ont fait identitairement leur cet événement qui leur a été transmis et que certains prennent soin de transmettre à leur tour.

Les représentations de l'évènement s'entendent à travers les lieux, les dates, les personnes et les micro-évènements - selon que l'acte tragique est très étalé sur un segment temporel donné – qui symbolisent l'événement tragique. Généralement, lorsque nous évoquons un événement marquant, nous le faisons à l'aide d'éléments représentatifs forts, connus de tous ou presque. Ce sont des symboles spatiaux, physiques, datés qui, à eux seuls, permettent de visualiser l'évènement tragique, de le recontextualiser, de le représenter. Ils prennent la forme d' « images dominantes qui finissent par se graver profondément dans notre esprit », des images qui selon Halbwachs renvoient à « un ensemble de notions présentes à la conscience. »[1] Ce sont des lieux sacralisés, des personnes mythifiées ou diabolisées, des dates inscrites dans le marbre. L'évènement tragique n'a besoin que de peu de facteurs de représentation à partir du moment où ils sont suffisamment évocateurs pour qu'il soit compris et reconnu de tous. Auschwitz symbolise la Shoah, Nelson Mandela symbolise la lutte contre l'apartheid de même que Martin Luther King symbolise la lutte pour les droits civiques. 1802 évoque le rétablissement de l'esclavage par Napoléon, Guernica symbolise la guerre civile en Espagne, Sétif incarne le début de la Guerre d'Algérie et le mois d'avril 1915 rappelle le génocide arménien. Tous les évènements tragiques possèdent leurs propres marques qui, lorsqu'elles sont évoquées, renvoient automatiquement à l'événement tragique en lui-même. Si nous nous rapprochons de la pensée halbwachsienne, l'événement tragique fait ici office de cadre, il rapporte un événement marquant qui s'est écoulé dans le temps, à une période donnée, dont les individus du présent n'ont pas de

[1] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*, p. 95 et 103.

souvenirs directs[1]. L'événement est un cadre temporel auquel est rattaché un ensemble d'images, de marques, de représentations qui sont celles qui nous importent ici. Elles sont des raccourcis opérant chez les individus, tels des résumés qui disent en quelques mots l'événement en lui-même. Les représentations permettent la conservation au sein des consciences individuelles et collectives d'un passé parfois obscurci, elles sont des images vives dirait Halbwachs. Pour expliquer la mémoire collective de la famille, le sociologue fait appel à « ces évènements et à ces figures qui se détachent sur l'ensemble de la vie familiale, qui la résument, et servent de points de repère à celui qui veut localiser des traits et des circonstances moins importants. »[2] Les représentations qui servent à mémoriser un événement tragique, particulièrement au sein du groupe principalement touché par cet évènement, sont ces points de repère. Elles sont une expression du présent de l'événement passé. Chacune des représentations résume un point de la vie du groupe lors de la réalisation de l'événement, elles sont des images qui subsistent en faisant office de « lieux » du souvenir, localisées dans le temps et dans l'espace, lorsque la parole des témoins n'est plus. Elles sont celles qui persistent dans les consciences des individus.

L'oubli de l'évènement est généralement pratiqué par l'instigateur dudit évènement. Il peut cependant se retrouver chez ceux qui en sont les victimes dans une volonté d'oublier le traumatisme, par honte notamment, ou encore par des contestataires de tout ordre qui embrassent la cause desdits instigateurs ou qui, par conviction en un complot quelconque, refusent de croire en la réalisation de l'évènement tragique. Néanmoins, lorsque l'oubli est employé par l'acteur qui est à l'origine de l'événement dramatique, il l'est par l'intermédiaire de plusieurs variantes possibles. S'il en est fait usage parfois sous sa forme la plus brute à l'image de l'abolition de l'esclavage en 1848, son usage peut prendre des formes plurielles comme celle de la négation, du révisionnisme qui déforme certains souvenirs, de la mise sous silence dudit événement ou de

[1] Cf. *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 153.

certains épisodes qui le composent, ou du relativisme. La Shoah se devait d'être oubliée une fois les nazis victorieux, on se rappelle la phrase de Hitler qui, en parlant de l'extermination des Juifs, souligne qu' « après tout, qui parle encore de l'annihilation des Arméniens ? » En France, la loi du 23 février 2005 stipulant le rôle positif de la colonisation est une forme d'oubli à travers la volonté de relativiser l'acte de la colonisation en en rappelant les supposés apports positifs et en niant ainsi les morts et les souffrances endurées par les populations colonisées. La Turquie refuse encore de parler de génocide lorsqu'elle évoque les crimes de masse perpétrés contre la population arménienne par le comité Union et Progrès, dans l'espoir que le temps fasse peu à peu son œuvre. La France a révisé la guerre d'Algérie en parlant, jusqu'à la loi n° 99-892 du 18 octobre 1999, d'« opérations de maintien de l'ordre en Afrique du Nord ». Une révision qui a pris fin avec la loi de 1999 qui substitue cette expression à celle de « guerre d'Algérie et de combats en Tunisie et au Maroc »[1]. De même, la France a longtemps nié sa participation dans l'extermination des Juifs d'Europe. Il a fallu attendre l'allocution du 16 juillet 1995 de Jacques Chirac, lors du 53ème anniversaire de la rafle du Vel' d'Hiv', pour que l'État reconnaisse la folie de l'État français de l'époque. Rappelons également qu'au lendemain des attentats de New York, le 11 septembre 2001, des individus ont crié au complot en accusant l'administration américaine d'être à l'origine de ces attentats ou de mentir quant au nombre d'avions ayant été détournés.

L'oubli peut être considéré comme le triomphe de la tragédie lorsque celui-ci est mené à bien puisqu'il efface, à terme et au choix, l'événement tragique, ou bien les victimes, ou encore une partie des acteurs, ou la vérité des faits des mémoires et de l'histoire. La tragédie vient elle-même à être oubliée. L'oubli entraîne la disparition des cadres et des représentations. Dans tous les cas, l'oubli est donc une victoire de l'acteur qui est à la base de la tragédie et qui parvient à tirer de l'événement une certaine gloire, ou du moins une absence de réaction négative extérieure.

[1]http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=B7EEE06E9A0BF660588D757934F9D917.tpdjo15v_2?cidTexte=JORFTEXT000000578132&categorieLien=id.

L'oubli se trouve être combattu seulement lorsque ses principaux détracteurs, qui sont en grande partie les victimes ou les descendants de victimes de l'événement tragique en question mais également des individus soucieux de rétablir la vérité historique, ont les capacités de mettre à jour les faits passés sous silence. Cela est notamment possible au moyen de protestations, de luttes et de mobilisations collectives plus ou moins violentes, de prises de pouvoir, de dénonciations ou de témoignages visant à dire les faits ou à rétablir la véracité de ces faits.

La tentative de réinscription mémorielle et historique de l'évènement est l'ultime phase de la tragédie au cours de laquelle les individus et groupe d'individus, se définissant comme les héritiers de l'évènement tragique, agissent pour faire de celui-ci une composante identitaire de leur groupe, sous-entendant alors qu'ils en sont les seuls héritiers, réels ou supposés. Cette tentative de réinscription est un moyen de lutter contre l'oubli sous toutes ses formes. Elle est menée par des individus ou des groupes qui estiment soit que leurs luttes et leurs souffrances ont été passées sous silence dans l'historiographie de l'événement tragique, soit que c'est l'événement, dans son intégralité, qui a été oublié. L'oubli pratiqué nie ces individus dans leur chair. Il nie leurs actions de résistance, faisant d'eux des êtres spoliés de leurs actes. La célébration de la grandeur de la France lors de l'abolition de l'esclavage niant les soulèvements des esclaves qui ont lutté pour la fin de leur servitude en est un exemple. L'oubli est en cela le résultat final de la tragédie. Ainsi, la réinscription mémorielle et historique pratiquée n'est rien d'autre qu'une tentative visant à réhabiliter les ancêtres, les acteurs victimes, mais aussi les faits constitutifs de l'évènement tragique. Ce processus mené par les individus s'estimant victimes de l'oubli encore en vie ou par leurs descendants réunis dans des collectifs représentatifs vise alors à redorer le blason des victimes de l'événement et de l'oubli. La réinscription est en quelque sorte un contre-pied à la tragédie, une façon de rendre moins tragique la finalité de la tragédie. Le collectif auto-proclamé relit l'événement tragique à partir du groupe dont il se

dit le représentant. Cela est un moyen de construire une mémoire et une histoire propre à la collectivité, à la communauté ou à la minorité. Il offre la possibilité d'enrichir une identité collective en réhabilitant des héros jusqu'alors inconnus, des faits et des lieux tus et oubliés. La réinscription est une façon de créer une fierté de groupe en se réappropriant cet événement, en en montrant les différents acteurs, les coupables et les victimes. Ces dernières, disparues ou vivantes, sont sacralisées comme symboles de résistance et de lutte, des lieux sont inscrits comme des lieux de mémoire et des dates sont l'occasion de célébrer des commémorations annuelles. L'événement tragique est relu comme un moment clé qui a vu naître le groupe, national ou communautaire. Celui-ci s'est forgé dans la douleur et dans la lutte, l'événement tragique ainsi relu caractérise, symbolise et permet d'identifier ce dit groupe.

d) Le jeu de l'émotion

La relecture historique pratiquée par les organisations noires met en avant la création de nouvelles mémoires collectives incapables de s'imbriquer les unes aux autres pour la définition d'une mémoire noire commune et homogène. Les acteurs noirs et leurs discours axés autour de la mémoire de l'esclavage et de la colonisation confirment cette tendance. Les groupes militants revendiquent leur droit à être les porteurs de telle ou telle mémoire du fait qu'ils estiment en être les principaux héritiers, tant culturellement qu'historiquement. Cette remarque souligne le pouvoir de transformation et de diffusion de souvenirs communs, propres à des individus issus de groupes particuliers, par des organisations auto-déclarées représentatives de ces dits groupes qui s'écartent des normes mémorielles officielles nationales, faisant dire à Halbwachs qu' « entre l'individu et la nation, il y a bien d'autres groupes plus restreints que celle-ci, qui eux aussi, ont leur mémoire et dont les transformations réagissent bien plus directement sur la vie et la pensée de leurs membres. »[1] Il ne s'agit en rien ici de savoir qui a plus le droit qu'un autre de

[1] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 129.

faire référence à ces drames. Rappelons juste que l'évocation du passé est nécessaire pour affirmer une identité individuelle et collective[1] et les mémoires de l'esclavage et de la colonisation tendent à servir de composantes aux différences identitaires noires. Les mouvements noirs ont révélé une pluralité d'identités, distinctes et opposées, et les mémoires collectives qui les composent se retrouvent elles aussi en opposition les unes aux autres puisque l'histoire a été relue selon les intérêts propres aux différents groupes dont elles sont constitutives. Les Antillais du Collectif Dom et du Comité Marche 98, les Noirs du CRAN, les Afrocentristes de la Tribu Ka et Dieudonné s'auto-représentent comme les porteurs légitimes de la mémoire de l'esclavage. Un tel positionnement renforce l'idée d'une impossibilité entre les Noirs antillais et les Noirs venus d'Afrique de confondre leurs luttes sur les souffrances passées pour le simple fait que les premiers, unis autour de l'esclavage subi par leurs ancêtres, ne reconnaissent pas aux seconds le droit d'aborder la question de l'esclavage. Selon eux, seul le colonialisme subi par les parents des Noirs venus d'Afrique représente un terrain sur lequel ils peuvent prendre position. Certains, comme Serge (49 ans, enseignant-chercheur en génétique et président du Comité Marche 98), réservent la propriété de la mémoire de l'esclavage aux Antillais en fonction de leur vision particulière de l'histoire, tout en refusant aux autres groupes la possibilité d'y faire référence : « *On ne peut pas admettre qu'une association comme le CRAN se dise dépositaire ou représentative des descendants d'esclaves, ça n'a pas de sens, c'est une usurpation. (…). Le CRAN n'imagine même pas quel type de travail il y a à faire dans la communauté antillaise, c'est ça le problème, la mémoire de l'esclavage ça ne concerne pas les Africains, eux doivent faire un travail de mémoire sur la Traite, comment la Traite a pu être faite pendant 300 ans chez eux.* » Tout le jeu construit autour de la réappropriation mémorielle diffuse alors des relents nauséabonds où la valorisation de la mémoire va parfois si loin qu'elle finit par apparaître comme un « abus de mémoire »[2]. Il tend à être aussi dangereux que l'oubli. La sacralisation et l'instrumentalisation mémorielle peuvent alors s'avérer contre productives. En

[1] Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, *op. cit.*
[2] Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998.

effet, comme le soulignait Todorov « le culte de la mémoire ne sert pas toujours les bonnes causes (…) : il peut être l'expression du conservatisme et de la survalorisation de l'identité. »[1]

Les organisations ne doivent pas perdre de vue les enjeux politique et éthique[2] des mémoires esclavagiste et coloniale. Celles qui parviennent à faire résonner leurs demandes au sein de la sphère politique savent qu'elles conforteront ainsi non seulement leur rôle de médiatrices entre la base communautaire et le monde politique en obtenant des mesures pour le groupe, et qu'elles obtiendront, en outre, une légitimité politique leur permettant de peser sur les instances décisionnelles, transformant ainsi leur statut de groupe représentatif en celui d'acteur politique. Il reste cependant à comprendre les stratégies de plainte portant sur ces mémoires. Dans tout crime, il y a forcément un coupable et une victime. Et plus le crime vécu par l'individu ou par le groupe est de nature tragique, soit par le nombre de victimes occasionnées, soit par la durée ou encore par la nature du crime en lui-même, plus le devoir de mémoire s'impose aux rescapés et aux descendants. Ceci est d'autant plus vrai lorsque ce crime est passé sous silence par le coupable. Il oblige les descendants de victimes à un effort conscient de mémoire au moyen de cérémonies commémoratives, d'anniversaires ou encore par la volonté d'érection de « lieux de mémoire »[3]. Néanmoins, le problème demeure entier lorsque, au sein de l'espace public, plusieurs groupes se disputent la légitimité de la mémoire dudit événement. L'utilisation de l'émotion constitue alors une ressource dans l'effort de réinscription. Elle rend compte de l'action sociale du groupe qui en fait usage et elle confirme en même temps le droit de la communauté, par les actions du groupe militant, à lutter pour la reconnaissance de la mémoire concernée en raison du prix humain, mental, social, économique qu'elle a eu à payer lors de l'acte tragique dont est tirée cette mémoire. La mémoire de

[1] Tzvetan Todorov, « La mémoire et ses abus », *Esprit*, n° 193, juillet 1993, p. 39.
[2] Cf. sur les enjeux entourant les commémorations : Michaela Périna, « Contre l'oubli et le silence. Enjeux et risques de la commémoration », *in* Le comité Devoir de Mémoire, *De l'esclavage aux réparations*, Paris, Karthala, 2000.
[3] Cf. Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.

l'esclavage devient alors synonyme d'intimité, de douleur, voire de souffrance que le groupe applique à sa communauté. Elle est supposée vivre, aujourd'hui encore, avec ces maux, elle est d'ailleurs la seule à les ressentir : « *L'esclavage n'est pas intime aux Africains. La colonisation est intime aux Africains, pas l'esclavage. L'esclavage est intime aux Antillais, au monde antillais parce qu'il n'est que descendant d'esclaves dans son dysfonctionnement, dans son ressentiment, dans toute sa façon de vivre. Les Antillais sont naissants de l'esclavage en termes anthropologiques, c'est une particularité du monde antillais. Elle est très douloureuse parce que naître d'une société de frustrations, de violence, de blessure narcissique, il y a quelque chose qui est terrible. Les Juifs après les camps ont été soignés, pas les esclaves, pas les esclaves, donc ils continuent à dysfonctionner et donc le travail ne peut être que continu dans le monde antillais* » (Serge, 49 ans, enseignant-chercheur en génétique, président du Comité Marche 98).

On comprend à la lecture des propos de Serge qu'il est difficile pour les Antillais de partager une histoire qui conditionne dans son intégralité leur identité. L'émotion est ici de l'ordre de l'intime, l'esclavage a fait les Antillais et ils incarnent aujourd'hui ce crime. L'émotion est telle que Serge fait référence à l'idée d'unicité et de singularité du peuple antillais, seul peuple à être né d'un crime contre l'humanité. Pour lui, perdre le monopole de la mémoire de l'esclavage reviendrait à ce que son peuple soit dépossédé de son identité. C'est en cela qu'il refuse au CRAN, qu'il considère comme une association africaine, toute légitimité à revendiquer la défense de cette mémoire. Thèse avec laquelle est en parfait accord Patrick, le fondateur du Collectif Dom, pour qui l'esclavage est une problématique strictement antillaise à laquelle n'ont pas à prendre part les Africains qui, d'ailleurs, ont contribué à ce crime : « *Il faut reconnaître que l'Afrique a joué un rôle donc c'est pas aux Africains à demander des réparations, c'est plutôt à eux de s'interroger sur leur passé parce qu'ils ont joué un rôle actif dans la traite négrière, et certainement pas à se mettre de l'autre côté en disant "c'est nous les victimes" en mélangeant colonisation et esclavage.* »

L'émotion sert de porte-étendard aux revendications. Elle offre la possibilité aux « reconstructeurs » de mobiliser leur communauté autour d'une souffrance commune afin de parvenir à provoquer chez le responsable de ce mal-être un sentiment de culpabilité ou de regret. La souffrance de l'esclavage et de la colonisation qui est présente chez les descendants de victimes est utilisée dans le but de faire reconnaître par la France son rôle dans ces événements. L'objectif est de lui faire avouer ses crimes, de la convaincre de réparer de manière symbolique, matérielle ou économique les dommages causés, selon l'idée que toute émotion entraîne généralement une « tendance à l'action »[1]. D'une manière générale, l'expression de la souffrance est niée par la plupart des acteurs, la promotion et le besoin d'une identité positive oblige à tenir une telle posture au sens où la stricte définition d'une identité victimaire n'est pas tenable, un groupe ne peut pas tenir indéfiniment dans sa stricte présentation de victime. Cependant, la victimisation revient au pas de charge lorsqu'il s'agit de défendre l'intérêt de la minorité. Avec Louis-George, (33 ans, universitaire, membre du bureau du CRAN), elle prend la forme des réparations : « *Il y a un mot qui est occulté, c'est celui des réparations, symboliques ou économiques. Au fond quels sont les arguments ordinairement opposés aux réparations : on dit parfois que c'est trop tard. Seulement cet argument a des limites. Si la Turquie essaie de faire de même que la France en utilisant cet argument, on verrait vite les difficultés. Les Arméniens réclament des réparations et évidemment la Turquie a envie de dire que c'est trop tard et évidemment plus le temps passe, plus il est trop tard. On attend que les derniers meurent et on dit : "vous voyez bien il est trop tard". Cet argument pousse ceux qui font des génocides à repousser le plus longtemps possible les réparations pour dire de manière cynique qu'il est trop tard. Dès l'époque de l'esclavage et même avant l'abolition, certains demandaient des réparations et donc, comme depuis*

[1] Jon Elster, *Proverbes, maximes, émotions*, Paris, PUF, 2003. On a pu voir que cela n'est pas sans poser problème lorsque, concernant l'esclavage, la nation elle-même est considérée comme coupable par les descendants de victimes. En 2007, Nicolas Sarkozy, candidat à l'élection présidentielle, dans plusieurs discours considérait que la France d'aujourd'hui n'avait pas à se repentir des crimes commis par la France du passé. Il effaçait ainsi tout sentiment de culpabilité s'affichant comme l'adversaire de la repentance alors qu'approchait la commémoration nationale de la mémoire de l'esclavage le 10 mai 2007. Cf. son discours prononcé lors de son élection le 6 mai 2007 : http://www.liberation.fr/politiques/010118844-le-discours-de-nicolas-sarkozy.

deux cent ans on dit qu'il est trop tard, c'est pas possible, évidemment. Cet argument n'a pas lieu d'être ! »

L'émotion est cependant différemment utilisée selon les organisations militantes noires. Pour ce qui concerne la mémoire de l'esclavage et de la colonisation, les actions et les discours témoignent pour partie des types d'émotion qui imprègnent les groupes revendicatifs. En effet, si tous font état d'un sentiment de victimisation plus ou moins fort quant aux questions mémorielles, tous ne le traduisent pas émotionnellement de la même manière. Ainsi, Dieudonné, dont la victimisation avérée lui fait entrevoir la cause de ses maux comme la conséquence d'un complot sioniste, montre de la colère et de la haine envers ceux qu'il considère comme les principaux responsables à la fois de ses malheurs actuels mais aussi de ceux, passés et présents, des descendants d'esclaves et de colonisés. Ses émotions le conduisent à faire appel à la revanche, certes de manière symbolique, mais ses dénonciations par monts et par vaux de complot, de racisme, d'esclavagisme et de néo-colonialisme envers les sionistes en appellent à cette revanche, souhaitant rendre la pareille au mal reçu. « *Il y a en effet des associations qui réussissent à entraîner les gens parce qu'il y a beaucoup d'émotion, d'aspect émotionnel. Il y a la perception d'une humiliation quotidienne et forte où se forme le désir de faire payer* » (Françoise, 55 ans, universitaire, présidente du Comité pour la Mémoire de l'Esclavage). La mémoire de la violence passée ne nourrit-elle pas la violence présente, comme le rappelle Todorov ?[1]

Les « Indigènes de la République » font état du même sentiment de colère. S'affichant comme des victimes du passé et du présent, leur objectif est de lutter pour l'avènement d'une nouvelle société française et pour la mise en œuvre de nouvelles politiques publiques. Face à une société qui est selon eux toujours colonialiste, ils désirent modifier le système actuel, national mais aussi mondial, fondé sur la suprématie blanche symbole de toutes les formes de

[1] Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, *op. cit.*, p. 246.

domination impériale, coloniale et raciste[1]. À la colère et à la haine, se rajoute, concernant la Tribu Ka, le mépris envers la société française. En réponse à ce sentiment, l'organisation prône un séparatisme racial et l'exclusion de son groupe de tous ceux qui ne sont pas Noirs. Le CRAN, qui se fait le porteur d'une identité noire positive, fait reposer ses actions sur un sentiment de fierté et de dignité identitaire sans cependant se défaire de sa vision républicaine. Pour ses membres, l'esclavage se doit d'être abordé sous le signe de la fête, en témoigne sa volonté lors du 10 mai 2006, de proposer un concert dansant pour commémorer les victimes de l'esclavage, événement annulé pour manque de subventions[2] : « *Á mon avis, il faut faire vivre le 10 mai. Mais faire vivre le 10 mai, c'est pas faire un truc avec le président, c'est organiser des choses plus populaires et pas seulement à Paris. Il faut faire en sorte que localement les gens puissent organiser ici une conférence, là un bal. Voilà, ça peut prendre des formes tout à fait festives, on n'est pas obligé de se réunir pour pleurer, on peut faire des choses sympas* » (Pap, 42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN). Une proposition critiquée en bloc par le Collectif Dom et le Comité Marche 98. Ce dernier plaide plutôt pour des actions plus informatives et plus intimistes. C'est ainsi qu'il crée en 2001, ce qu'il nomme « le chemin de fer » qui consiste à la tenue de six journées de débats étendues sur quinze jours en Île-de-France dont les sujets portent sur la mémoire de l'esclavage, sur l'identité antillaise, sur les familles antillaises ou encore sur les conditions sociales, psychologiques, matérielles des hommes et des femmes d'origine antillaise. Ces journées sont une façon d' « établir des liens d'affiliation entre nos aïeux esclaves et nous, leurs descendants, par une éducation historique et des réflexions sur la fabrication des sociétés nègres issues de l'esclavage, ainsi que sur les liens qui nous

[1] Cf. http://www.indigenes-republique.fr/.

[2] Cf. *Le Monde*, 11 mai 2006. Le président du CRAN nous confiait sa déception suite à cette annulation, à laquelle les Antillais ne sont pas étrangers : « *Tous les 10 mai, nous essayons d'être pédagogiques. J'ai trouvé que le gouvernement Villepin avait raté le premier 10 mai, le 10 mai 2006. Il devait donner l'impulsion, faire quelque chose de formidable, ils ont joué petits bras. Personnellement j'en garde un souvenir douloureux du mauvais jeu joué par Dominique de Villepin et de son gouvernement de ne pas nous avoir aidés et d'avoir joué le jeu ignoble de quelques uns qui ont opposé la manifestation populaire. Nous voulions faire se rassembler des centaines de milliers de personnes sur la place de la Concorde pour qu'il y ait un vrai changement* » (Patrick, 42 ans, pharmacien, président du CRAN).

unissent à ces êtres-là et déterminent ce que nous sommes. »[1] Tous les 23 mai, une septième et dernière journée conclut ce chemin par la journée nationale en la mémoire des victimes de l'esclavage colonial. Il s'agit d'un rassemblement qui prend le nom de cérémonie *Lanmèkannfènèg*[2]. Elle cristallise une identité consensuelle afin de « donner un sens au martyre de nos arrière-grands-parents esclaves pour enfin trouver la force de surmonter la honte de l'origine, dépasser les divisions constitutives de notre fabrication, et construire ensemble un destin commun. »[3]

Histoire et politique

a) Un mouvement d'élites

La réalisation d'actions collectives nécessite, nous l'avons vu, un savoir faire requérant une capacité à mobiliser des ressources, à saisir des opportunités, à dialoguer avec les membres du groupe d'appartenance et les interlocuteurs politiques, à capter l'attention des médias et de possibles soutiens extérieurs. Se rajoute à cela, la capacité à analyser les événements historiques et les enjeux du présent de manière à relire l'histoire en fonction de leur particularité. Il va de soi qu'il n'est pas donné à tout le monde d'être capable d'un tel processus de relecture visant, à terme, à redéfinir une identité. C'est en cela que nous considérons les mouvements noirs comme des mobilisations d'élites menées par des individus dotés de capitaux sociaux, culturels et économiques importants. Si les mouvements ne concernent pas seulement les

[1] www.cm98.org.
[2] **Lanmèkannfènèg** est une proposition identitaire soumise aux filles et fils d'esclaves de la communauté antillaise, pour se reconnaître à partir des quatre principaux éléments fondateurs de nos sociétés :
Lanmè : l'océan rappelant la déportation.
Kann : la canne à sucre qui est la cause de la déportation.
Fè : les chaînes qui correspond à l'esclavage à proprement parler.
Nèg : le nègre en tant qu'affiliation.
[3] www.cm98.org.

élites noires, ils sont néanmoins portés par elles, lesquelles, ensuite, les adressent à l'ensemble de la société[1].

En cela, il est bon de constater que les mouvements noirs ne diffèrent pas des autres mouvements sociaux que la France a connus dans le passé. Que ce soit les mouvements ouvrier, féministe ou encore régionalistes avec les bretons et les occitans, ils montrent que les leaders de ces mobilisations sont souvent éloignés socialement et culturellement de la « masse » à laquelle ils en appellent. Les mouvements féministes par exemple étaient portés par les femmes les moins soumises, le mouvement breton était principalement soutenu par des individus éloignés de la Bretagne, le plus souvent résidants en région parisienne et rattachés à des emplois, comme celui d'instituteurs, chargés de transmettre les valeurs de la République française[2]. Il en va de même pour les organisations noires dont les leaders occupent des postes hautement valorisants comme ceux de professionnel de la santé, universitaire, écrivain, ancien chef d'entreprise, membre du show-biz, regroupés essentiellement sur Paris et sa banlieue.

La principale force pour un mouvement construit par des élites tient en la solidité de son argumentation lors de l'exposé de ses revendications, fruit d'une analyse fine de la situation de la minorité défendue par chaque groupe. Cette force passe notamment par une base théorique solide qui permet de riposter aux attaques d'éventuels détracteurs. C'est ce que propose le CRAN et dont se réjouit non sans une certaine fierté Pap : « *Ce qui a fondé théoriquement le CRAN, c'est de considérer qu'en dépit de cette diversité, des personnes ont en commun quelque chose, elles ont un plus petit dénominateur commun, en quelque sorte, nolens volens, en dépit de leur volonté, d'une certaine façon. C'est comme ça ! Et ce plus petit dénominateur commun c'est d'être considéré comme noir. Donc, s'il existe une population noire de France, on ne dit rien quant à la diversité des attaches d'origine,*

[1] Éric Fassin, « Actualité de la "question noire" », *in* Ahmed Boubeker, Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 275-288.
[2] Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière. Essai sur les mouvements régionaux*, Paris, Anthropos, 1978.

quant à la diversité identitaire, quant à la diversité ethnique si vous voulez, on signifie que ces gens-là sont considérés comme noirs généralement. Notre point fort est donc d'avoir cette assise théorique et intellectuelle solide. D'abord par son approche, qui est celle du plus petit dénominateur commun où il ne s'agit pas de parler de communauté noire au sens où les gens seraient unis au sens épais du terme, il s'agit simplement de parler de gens qui ont un intérêt commun, l'intérêt qu'il y a à lutter contre les discriminations envers les Noirs. Cette assise théorique est importante parce que si on n'est pas bien construit théoriquement, on vole en éclat assez vite grâce à la force du modèle républicain. » Cette assise théorique se retrouve renforcée au sein de cette organisation par la création d'un conseil scientifique dans lequel sociologues, historiens et démographes, entre autres, en constituent les membres : « *Le conseil scientifique, qui a une vingtaine de membres, confirme une grosse solidité au niveau théorique avec le nombre d'intellectuels, d'universitaires qui s'intéressent à cette question* » conclut Pap, qui en est lui même membre[1].

Si le CRAN renferme toutes les composantes d'une organisation de l'élite noire, ce profil et sa base théorique n'est cependant pas ce qui est dénoncé comme élitiste par la « base » populaire noire. Lors des interviews avec des individus extérieurs à toute organisation militante noire, ce n'est pas l'argumentation théorique qui est dénoncée pour souligner l'élitisme supposé. Pour les interviewés de Bordeaux, le « parisianisme » constitue un obstacle beaucoup plus concret, ces organisations sont dans leur tour d'ivoire, déconnectées des réelles difficultés que les Noirs ou les Antillais peuvent rencontrer[2]. Pour d'autres, l'élitisme est relevé à travers le strict intérêt supposé que les groupes portent à l'obtention d'avantages personnels, les faisant voir comme des corporatistes et des partis politiques déguisés. Néanmoins, tout le travail de dissertation historique et identitaire présenté par les groupes

[1] Le Conseil scientifique du CRAN compte vingt membres, dont tous ne sont pas Noirs. Parmi eux se comptent un avocat, seize universitaires et trois chercheurs.

[2] Un point dont a tout à fait conscience Régine, (45 ans, assistante de direction et membre du bureau du Collectif Dom), et auquel le Collectif Dom devrait selon elle s'intéresser : « *Avec le Collectif Dom, il faudrait qu'on se transporte en province et en banlieue pour véritablement mesurer l'impact que ça a. Parce que nous, on est là, c'est un truc d'intellectuels. J'ai envie de dire que c'est un truc "parisiano-île-de-français" avec intellos à la clé et combat politique, voilà.* »

militants soulève l'hypothèse selon laquelle la ré-appropriation historique de l'esclavage et/ou de la colonisation ne présente d'intérêt réel que si et seulement si, au-delà de la volonté de défendre symboliquement leur communauté, ils espèrent peser politiquement et ainsi favoriser la pénétration des élites noires au sein du système politique.

b) Une relecture historique par contrainte politique

Entre le 3 et le 27 janvier 2007, à la demande du CRAN, l'institut de sondage TNS/SOFRES réalisait une étude visant à chiffrer les discriminations à l'encontre des populations noires de France[1]. Si l'existence de discriminations envers les minorités visibles ne fait pas de doute, c'est néanmoins la première fois qu'une étude réalisée sur une population noire auto-déclarée voyait le jour. Sur les 581 personnes constituant l'échantillon représentatif – 301 d'entre elles sont des personnes se disant noires vivant en métropole et les 281 restantes sont des personnes se disant noires mais résidant dans les DOM – 56% d'entre elles ont répondu par l'affirmative à la question : « Diriez-vous que dans votre vie de tous les jours, vous personnellement, vous êtes victime de discrimination raciale »[2]. Parmi elles, 61% déclarent avoir eu le sentiment de vivre au moins une situation de racisme ou de discrimination raciale dans les douze derniers mois précédents l'enquête. À la lumière de ce résultat, il est possible d'affirmer que la discrimination en fonction des origines supposées et de la couleur de la peau des individus issus de la minorité noire est réelle, et donc que les noirs sont perçus et traités comme tels.

Les Noirs d'origine africaine et les Noirs antillais sont victimes de discriminations raciales et c'est en cela que des organisations se sont manifestées dans les arènes publiques pour lutter contre ce mal et trouver des solutions visant à rétablir l'égalité de tous. Cependant, chaque groupe, on l'a

[1] Une partie des résultats est parue dans le quotidien *Aujourd'hui en France*, 31 janvier 2007.
[2] Les 56% se décomposent comme suit : 12% de l'échantillon a répondu « souvent », 19% a répondu « de temps en temps » et 25% a répondu « rarement ». Je remercie Patrick Lozès qui a accepté de me faire prendre connaissance de l'ensemble des résultats du sondage.

vu, a tendance à ne vouloir être représentatif strictement que de la minorité qu'il a définie comme correspondant à ses critères de définition identitaire. En cela, chacun d'eux lutte seulement contre les discriminations dont sont victimes les membres de la minorité qu'il reconnaît : « *On voudrait faire croire qu'un Antillais a les mêmes problématiques qu'un Africain sans-papiers. Quelle est la même problématique ? C'est comme si on disait qu'un Blanc français a la même problématique qu'un sans-papiers roumain blanc, parce qu'ils sont blancs tous les deux. C'est ça qui fait qu'ils ont la même problématique ? C'est absurde ! L'histoire n'est pas la même. Vous avez d'un côté l'histoire de l'esclavage et de l'autre la colonisation et vous avez aussi les discriminations qui ne sont pas pareilles. Pendant longtemps on a minoré les discriminations sur les Antillais, c'est nous qui les avons faites émerger et cette vague sur laquelle surfe le CRAN, c'est l'idée que tous les Noirs c'est la même chose, quelque soit leur identité. Ils ne savent même pas les discriminations qui touchent les uns et les autres, ils n'ont même pas évalué la différence qu'il y a entre un Antillais ici et un Africain, c'est quand même pas pareil !* » (Patrick, 46 ans, président-fondateur du Collectif Dom).

La dénonciation des inégalités en termes de discriminations conduit les organisations militantes à définir les membres de la communauté ou de la minorité d'appartenance comme des victimes d'injustices. Cependant, comme cela est le cas avec la mémoire, le mécanisme victimaire enclenché avec les discriminations induit la nécessité d'apparaître plus victime que les autres victimes ou, tout du moins, comme une victime spécifique. On va même jusqu'à supposer qu'elles participent à victimiser encore plus sévèrement les premières : « *Quand les Africains déposent une demande pour avoir des logements sociaux, ils suivent une liste comme n'importe quel Français. Il se trouve qu'un Africain, quand il arrive ici et qu'il veut un logement social, il squatte un lieu et comme il est en situation d'urgence, les critères feront qu'il l'aura avant l'Antillais qui attend depuis deux ou trois ans, il aura le logement. L'Antillais qui voit ça, il a pas un peu les boules ?* » (Patrick, 46 ans, président-fondateur du Collectif Dom). C'est ce même processus de victimisation qui va servir aux organisations à expliquer le passé par rapport au présent. Le travail de relecture historique utilise donc

comme matériaux premiers les discriminations d'aujourd'hui afin de parfaire une histoire qui est propre aux Antillais, aux Noirs, aux descendants d'esclaves et de colonisés ou encore aux Africains.

Les discriminations de logement ou d'emploi que subissent aujourd'hui les Antillais créent une situation sociale qui leur est propre, avec des problématiques particulières[1] définissant une histoire spécifique, qui est celle de l'esclavage dont eux seuls seraient les dépositaires. L'inverse est proposé par le CRAN qui, englobant l'ensemble des Noirs de France, lutte contre les discriminations faites à l'encontre de tous les Noirs et recompose l'histoire en fonction de ses intérêts de groupe. Ici, l'histoire de l'esclavage devient indissociable de l'histoire de la colonisation puisque dans le présent, l'organisation plaide la défense de tous les Noirs et cherche la reconnaissance de tous les Noirs : « *Il y a des gens qui croient que, en gros, il y a deux espaces et deux époques à différencier. Il y aurait l'esclavage qui aurait concerné principalement les Amériques jusqu'au XVIII*ème *siècle et après il y aurait la colonisation qui concernerait plutôt l'Afrique et la République française. Cela me paraît absurde ! La colonisation commence dès le XVI*ème *siècle et les Antilles et la Réunion sont colonisées dès ce début, donc l'esclavage est un moment fort de la colonisation et la colonisation a commencé avant l'esclavage. Il est artificieux de séparer les choses. De plus, l'esclavage dont on croit qu'il concerne principalement la Réunion et les Amériques, les esclaves ils venaient quand même d'Afrique. Par ailleurs la colonisation concerne aussi les Antilles et la Réunion. Il ne s'agit pas de dire que tout est pareil mais tout n'est pas sans rapport non plus et que à différencier les choses comme si il n'y avait pas de lien c'est au fond nier la vérité historique des choses et c'est diviser davantage les populations puisque c'est vrai qu'il y a des gens qui disent : "nous Antillais, c'est l'esclavage et eux, les Africains, c'est ceux qui nous ont vendu les esclaves". Aujourd'hui la division entre*

[1] Des problématiques qui sont par ailleurs selon plusieurs membres du Collectif Dom des problématiques « *purement françaises* » (Jean-Claude, avocat) comme l'exemple de la continuité territoriale. Cela diffère selon le Collectif Dom des luttes du CRAN qui se mobiliserait pour des étrangers: « *Pourquoi le CRAN n'annonce-t-il pas clairement qu'ils ne sont pas seulement pour les Noirs mais aussi pour les Noirs sans-papiers ?* » (Patrick). Notons encore le problème des cautions que nous explique Daniel : « *Les familles qui envoient leurs enfants faire leurs études en France et bien les agences de location ne voulaient pas prendre les cautions parce qu'elles venaient d'outre-mer. Aujourd'hui c'est terminé, on a fait signer un accord avec Cornille.* »

Antillais et Africains est plus forte en partie pour cette raison-là » (Louis-George, 33 ans, universitaire, membre du bureau du CRAN). Le but est de reconstruire à partir de l'identité minoritaire une identité politique qui servira de base à toutes formes de revendications permettant de favoriser des prises de décisions en leur faveur de la part du monde politique.

c) La politisation de l'expérience sociale « noire »

La mémoire de l'esclavage et de la colonisation, les lois mémorielles, les incendies de l'été 2005 à Paris, les émeutes des mois d'octobre et de novembre 2005, le squat de Cachan en août 2006, sont quelques-uns des épisodes dont les groupes organisés se sont saisis pour les transporter sur le terrain politique. Prenons l'exemple de l'esclavage. La marche du 23 mai 1998, en protestation au slogan national « Tous nés en 1848 », s'est inscrite dans une « antillanisation » de la mémoire de l'esclavage qui a débouché sur la loi Taubira de 2001 puis sur la création du Comité pour la mémoire de l'esclavage qui rendait son premier rapport en 2005. Le Comité Marche 98 créé à la suite de cette marche n'a cessé de clamer, par l'intermédiaire de son président Serge Romana, la mémoire de l'esclavage comme la propriété des seuls descendants d'esclaves. Son refus à reconnaître la date du 10 mai qu'il considère comme une date pour les Noirs de France et non pour les descendants d'esclaves révèle l'enjeu politique que l'esclavage soulève. Un enjeu fort où il n'arroge même pas à la France le droit de traiter de la question, laquelle doit rester strictement antillaise : « *Je pense que le gouvernement n'a pas à nous dire où, quand et comment honorer nos ancêtres. On ne dit pas aux Juifs quand ils doivent pleurer leur morts, ni aux Arméniens. En fixant cette date, la France ne protège pas la mémoire de nos parents mais cherche simplement à s'honorer elle-même d'avoir aboli l'esclavage en 1848.* »[1]

[1] Cf. http://www.afrik.com/article11783.html. La politisation de l'esclavage, comme « propriété antillaise » trouve sa confirmation avec le discours de Nicolas Sarkozy du 10 mai 2008 lors de la commémoration nationale de l'esclavage dans lequel il promet d'inscrire dans l'Histoire le 23 mai comme la commémoration nationale pour les victimes de l'esclavage, une date chère au cœur des domiens et une victoire politique pour le président du Comité marche 98 soutenu par Patrick Karam ancien président du Collectif Dom et alors délégué ministériel aux question de l'outre-mer.

L'exemple de la politisation de l'esclavage introduit des clivages identitaires et politiques entre les différentes organisations militantes dont le travail de relecture historique trouve ici toute son importance. En effet, les enjeux du présent liés aux discriminations et à la reconnaissance amènent les Antillais qui souhaitent se défaire de la question noire à séparer les Antillais des Africains, à revendiquer la propriété de l'esclavage et à laisser la problématique de la colonisation aux Africains et aux Noirs en général. C'est en cela une manière de séparer les Domiens français des immigrés étrangers et principalement des Africains sans-papiers[1] et de rappeler de manière très claire que les Domiens sont des Français à part entière et que les Africains sont des migrants : « *Les discriminations sont moins violentes pour les Antillais qui sont perçus par les Français comme français. En revanche, plus vous êtes différents et plus vous êtes discriminés. Un Africain est d'abord perçu comme un étranger, il est perçu comme musulman, il est perçu comme ayant une autre culture. Certains d'entre eux sont polygames et pratiquent l'excision. Là encore ça renforce la discrimination contre eux puisque dans la tête des gens qui les reçoivent il y a toujours l'idée qu'il est différent. C'est pas le cas pour les Antillais* » (Patrick, 46 ans, président-fondateur du Collectif Dom). À l'inverse, ces enjeux poussent les membres du CRAN, qui se veulent les représentants de tous les Noirs de France, à amalgamer esclavage et colonisation, Domiens et Africains, Français et étrangers, faisant des discriminations une problématique sociale propre à tous les Noirs. Les identités du présent ainsi mises en avant invitent à penser qu'elles sont transformées en identités politiques légitimant sur le terrain, les groupes qui s'en font les défenseurs. Elles incarnent des différences, elles sont construites par des individus qui, en situation d'interactions sociales, se confrontent dans des rapports de forces inégalitaires et dont l'objectif est d'assurer une position à leur groupe ou tout au moins de l'améliorer[2]. L'esclavage et la colonisation sont revisités selon les besoins sociaux actuels des groupes d'intérêts. Les enjeux politiques se cristallisent autour des notions d'appartenance, le travail de

[1] Éric Fassin, « Actualité de la "question noire" », *art. cit.*
[2] Marguerite Cognet, « "Trajectoire de la différence" des groupes ethnicisés. Des "Auvergnats" aux "Antillais" », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1999, n ° 15, vol. 2, p. 167-187.

reconstruction historique et identitaire - nous les victimes de l'esclavage, nous les victimes de la colonisation… - vise le maintien entre eux et nous, nous les Domiens et eux les Africains, nous les descendants d'esclaves et eux les descendants de colonisés, nous les Noirs et eux les Blancs, nous les Français et eux les étrangers, nous les colonisés et eux les colonisateurs ou les impérialistes. « *Nous Antillais, on ne peut pas se permettre de se battre sur la couleur de la peau parce que nous avons des Blancs, nous avons des Noirs, nous avons toutes sortes de couleurs de peau !* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom). Les problématiques que sont les discriminations raciales rencontrées par l'ensemble des Noirs de France offrent un matériau qui est récupéré par les acteurs. Pour sensibiliser et souder leur public à ces thématiques actuelles, ils leur rappellent au travers d'une histoire revisitée les liens qui les rassemblent à l'aide notamment de certaines facettes du passé précisément choisies et intégrées aux problématiques du présent.

C'est donc un véritable « travail de gestion »[1] que doivent réaliser les groupes militants qui reconstruisent, selon les enjeux du présent, leur communauté d'appartenance. Ils construisent eux-mêmes les différences à travers des événements clés, passés ou présents, qui servent à les différencier des autres groupes et qu'ils portent à l'aide de l'identité retravaillée sur la scène politique au nom de leur communauté. L'identité noire, qui trouve sa source dans une expérience sociale commune des discriminations, dont le CRAN se fait porte-parole, sert à reconstruire dans le présent une histoire des populations noires « comme moyen de réparer l'oubli historiographique », dans lequel l'existence supposée du groupe des Noirs de France laisse entendre son existence passée[2]. Le groupe ethnique devient cet espace où se (re)travaille la mémoire et l'identité collective, un espace dans lequel l'explication du passé par les enjeux du présent n'est rendue possible que par la réification des marqueurs en attributs valorisés qui deviennent ainsi constitutifs de l'identité du groupe.

[1] *Ibid.*
[2] Philippe Rygiel, « Histoire des populations noires ou histoire des rapports sociaux de race », *art. cit.*

« En même temps que le groupe se construit de l'intérieur, il fixe les procédures et les marqueurs qui lui permettront de reconnaître les *siens*. »[1]

d) La certitude du consensus entre la base et l'élite ?

La question de la politisation de l'expérience sociale des Noirs remet en question l'efficacité supposée des individus qui parviennent à obtenir une position décisionnelle sur l'échiquier politique, comme le souhaite le Collectif Dom : « *Je peux vous assurer qu'au Collectif Dom, on n'hésitera pas une seconde à pousser un candidat qui aura pris nos problématiques à cœur. On n'hésitera pas une seconde, même si c'est pour lutter contre un candidat par exemple de ma famille politique. Je n'hésiterai pas une seconde parce qu'à un moment donné il faut prendre ses responsabilités. Il faut voter pour lui, il faut à un moment donné qu'on prenne nos responsabilités, il faut qu'on sensibilise les jeunes de voter pour des candidats qui prendront en compte nos revendications.* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom). Cette volonté de peser durablement sur les instances politiques est d'autant plus forte que d'autres communautés l'ont fait avant eux et ont obtenu des résultats significatifs : « *On a un réel pouvoir, on est un vrai lobby même si les gens n'aiment pas ce mot. Concernant les Juifs, ils sont très puissants, ils sont forts. Je n'ai rien contre cela, je dis qu'on cherche cette force aussi et si on trouve cette force pourquoi pas ? mais politiquement pour moi, ils représentent une force politique, économique et si nous on peut avoir cette force pourquoi pas ? C'est comme ça ! S'ils ont cette force, c'est que les politiques l'ont entendue, ils ont des représentants partout. Si nous on avait cette force économique et politique, on dirait pareil : "ne nous oubliez pas !" Parce que c'est comme ça que ça se passe* » (Jean, 52 ans, membre du Collectif Dom).

Néanmoins, qu'en est-il lorsqu'un individu issu d'une minorité visible parvient à se hisser au sein d'un parti politique et à être désigné comme

[1] Marguerite Cognet, « "Trajectoire de la différence" des groupes ethnicisés. Des "Auvergnats" aux "Antillais" », *art. cit.*, p. 182.

candidat de ce parti pour un scrutin électoral ? Dans un pays comme la France, où les communautés ne sont pas aussi représentées qu'elles peuvent l'être dans d'autres pays comme l'Angleterre ou les États-Unis, peut-on supposer que le candidat sera soutenu par l'ensemble de la communauté dont il est désigné membre ? Pour le dire autrement, est-ce que ce candidat, noir de peau, sera soutenu par l'ensemble des Noirs de France même si ce dernier refuse de se définir comme le candidat d'une communauté particulière mais plutôt comme celui de tous les Français et particulièrement de tous les Français discriminés ? En 2002, Christiane Taubira est la candidate du Parti Radical de Gauche aux élections présidentielles avec une campagne axée sur l'égalité des chances. Elle obtient 2,32% des voix au premier tour et se retrouve accusée par certains socialistes et intellectuels de gauche d'avoir participé à l'éparpillement des voix de gauche et aurait ainsi contribué à ce que Lionel Jospin n'accède pas au second tour de l'élection présidentielle. Ne se présentant pas comme une candidate des Noirs ou des Domiens, un statut que ne cessent cependant de lui attribuer nombre de journalistes, elle présente un programme axé sur la promotion de la diversité française, sur son « identité composite », sur la défense de la « jeunesse de France refoulée » et sur les valeurs de solidarité, de cohésion sociale, de justice et de liberté[1]. Est-ce le fait qu'elle ait dénié être la candidate des Noirs ou des Domiens qui explique son échec ou bien est-ce simplement parce que la force communautaire n'est pas suffisamment établie, empêchant de favoriser un candidat issu de cette communauté ? Il n'empêche qu'elle n'a pas recueilli la totalité des voix que les communautés supposées – noires et/ou domienne - pouvaient selon certains observateurs lui offrir. Elle arrive largement en tête des votes en Guyane avec 12 479 voix soit 52,73% des suffrages exprimés[2] et en Guadeloupe avec 34 210 voix soit 37,22% des suffrages contre 21 253 voix pour Lionel Jospin (23,12%) et 26 557 voix pour Jacques Chirac (28,90%). En revanche pour ce qui est de la Martinique, de la Réunion et de la région Île-de-France, cela diffère puisque les résultats sont

[1] Cf. pour une connaissance de son programme : http://olivier.hammam.free.fr/imports/prg-prg/prg-prg.htm.

[2] Cf. http://www.interieur.gouv.fr/a_votre_service/resultats-elections/PR2002/index.html. Jacques Chirac obtient 4 496 voix (19% des suffrages) et Lionel Jospin 2 506 (10,59% des suffrages).

nettement moins à son avantage. Elle arrive au mieux en troisième position à la Martinique avec 24 864 voix soit 27,80% des suffrages exprimés, derrière Jacques Chirac, 29 424 voix (32,90% des suffrages) et Lionel Jospin qui enregistre 26 059 voix soit 29,14% des suffrages exprimés[1].

L'exemple de Christiane Taubira nous sert ici à pointer l'absence de certitude des groupes militants quant à l'accueil de la masse en direction d'un candidat potentiel à un scrutin électoral. Son appartenance communautaire ne garantit pas que la masse dont il est issu votera pour lui, encore moins si le programme proposé n'est pas conçu en faveur de la communauté à proprement parlée. La chose est d'autant plus difficilement envisageable dans une France où toute évocation de communautarisme est rapidement décriée.

S'il apparaît légitime et bon que le monde politique représente l'ensemble des Français, entendons ici que les individus issus des minorités visibles aient les mêmes chances que les Français dits de souche d'accéder à des postes d'élus, il n'est en revanche aucunement prouvé qu'une fois élus, ils répondent par l'affirmative à toutes les revendications des militants et des masses de leur communauté supposée ayant, par supposition, voté pour eux. En effet, les élections soulèvent un vent d'espoir chez les minorités discriminées lorsqu'un de leur représentant est candidat. En cas de victoire, les élections laissent entrevoir des avantages matériels qui pourraient bénéficier directement à la communauté dont est issu le candidat[2]. Une fois le monde des élites atteint, il n'est cependant pas prouvé qu'ils améliorent le sort des masses discriminées de leur communauté. Trois raisons peuvent être avancées : 1) Parce que cela ne fait plus partie de leurs préoccupations, ils peuvent alors renier leurs

[1] En ce qui concerne la Réunion, elle ne recueille que 4 914 voix soit 2,10% des suffrages loin derrière Jacques Chirac qui obtient 86 830 voix (37,15%) et Lionel Jospin qui recueille 91 176 voix soit 39,01% des suffrages exprimés. Jean-Marie Le Pen fait aussi mieux qu'elle avec 8 915 voix (3,81%). Pour ce qui est de la région Île-de-France, elle arrive là aussi loin derrière avec 144 345 voix (3,60% des suffrages) alors que Jacques Chirac obtient 838 289 voix (20,93% des suffrages), Lionel Jospin recueille quant à lui 680 008 voix soit 16,98% des suffrages et Jean-Marie Le Pen obtient 583 000 voix soit 14,57% des suffrages exprimés.

[2] Il n'y a qu'à voir l'espoir qu'a suscité l'élection de Barack Obama, non seulement chez les *African-American* qui espéraient voir leurs conditions sociales s'améliorer mais également chez les populations noires notamment françaises qui préfèrent voir dans cette élection celle d'un noir et l'évènement de la diversité raciale plutôt que la seule réalisation du rêve américain.

engagements une fois élus ; 2) parce qu'ils n'ont pas toutes les cartes en main pour agir, ils voient alors leurs capacités d'actions réduites ; 3) parce qu'ils peuvent également se montrer incompétents dans la conduite de projets ou du moins pas plus compétents que ceux qu'ils remplacent. Laura Armand-Maslow a ainsi montré dans un article de 1978 portant sur les dirigeants noirs américains élus à des postes de maires, qu'ils n'étaient pas forcément autonomes dans la réalisation de leurs projets en faveur de la communauté noire américaine, freinés en cela par un conseil municipal et une administration locale à dominante blanche. S'ils ne déméritent en rien dans la mesure où ils mènent des politiques publiques favorables à l'ensemble de la population, les électeurs noirs en revanche se démobilisent s'ils se représentent aux élections, déçus et abandonnés à leurs yeux par leurs frères de couleur qui n'ont rien fait à proprement parler pour eux[1]. Il convient donc de s'interroger à présent sur le possible décalage pouvant exister entre les élites noires françaises et les populations dont elles se disent les représentantes.

II.- Une séparation structurelle

Un sommet coupé de sa base

a) De l'égalité des chances à l'élite

« *Le CRAN a pour objectif d'évaluer les politiques publiques et l'efficacité de celles-ci dans la lutte contre les discriminations. Il faut avoir des instruments de mesure pour mesurer cette efficacité* » (Pap, universitaire, membre du CRAN). La volonté des organisations militantes de lutter contre les discriminations s'inscrit dans un objectif de parvenir à l'égalité républicaine dont la France fait son credo sans pour autant le respecter. De tout temps, la France a fait de l'égalité des chances un élément constitutif de son projet démocratique en faisant de l'espace social

[1] Laura Armand-Maslow, « Leaders sans troupe. Dirigeants noirs et masses noires face à l'enjeu électoral », *Revue Française de Science Politique*, vol. 28, n° 1, 1978, p. 118-139.

un lieu ouvert et accessible à tous en fonction des talents et du mérite dont chaque individu dispose. Chacun des individus peut prétendre à n'importe quelle position sociale à partir du moment où il a en sa possession les moyens d'y parvenir. Cependant, la révélation de l'existence des discriminations raciales a remis en cause ce principe d'égalité. Il a en effet été avéré que des individus étaient officieusement mis à la marge, non pas parce que leurs talents ne correspondaient pas aux positions sociales qu'ils visaient, mais tout bonnement parce que l'identité par laquelle ils étaient désignés constituait un obstacle dans l'accès aux différentes places sociales que leur mérite leur permettait légitimement d'occuper. Ce type d'injustice sociale a donc entraîné, au nom du respect de l'égalité, des luttes contre les discriminations auxquelles ont pris part les organisations noires. Elles se présentent sous la forme de demandes de politiques ciblées qui prennent en compte ces discriminations spécifiques construites sur l'origine ethnique des individus. C'est ainsi que le CRAN demande à ce que soit autorisée la pratique de « statistiques de la diversité » afin de mesurer concrètement les discriminations dont les Noirs de France sont victimes et pouvoir y répondre par des politiques publiques adaptées de discrimination positive (*affirmative action*).

À la demande de la mise en place de dispositifs anti-discriminatoires vient alors se rajouter une demande de reconnaissance positive des identités et des cultures discriminées : « *Pourquoi ne pas dire clairement qu'on travaille sur la question noire alors que les gens sont discriminés justement à cause de leur couleur de peau ? Il y avait un petit malaise puisqu'à chaque fois qu'on devait parler des Noirs et de tous les Noirs, on disait des choses euphémisées, c'était pas clair. On disait les populations avec un taux de mélanine élevé, on disait aussi des populations subsahariennes mais il y a avait aussi les domiens, les populations afro-caribéennes. Bon, bref, pourquoi ne pas dire les Noirs puisque c'est de ça qu'il s'agit ?* » (Louis-George, universitaire, membre du bureau du CRAN). Ces mêmes identités franchissent donc la sphère strictement privée pour se retrouver en concurrence les unes avec les autres dans l'espace public : « *La confrontation entre Antillais et*

Africains a lieu parce que le Collectif Dom a été d'une agressivité absolument délirante à l'égard du CRAN et à l'égard des Africains. Je me souviens d'une déclaration de Patrick Karam sur "les Africains polygames n'ayant rien à voir avec nous les Français Antillais. Il est clair que beaucoup d'Antillais refusent d'être assignés aux Africains » (Pap, 42 ans, universitaire, membre du conseil scientifique du CRAN).

« C'est toujours dans les sphères les plus élevées de la société que l'on mesure l'effectivité de l'égalité des chances »[1] et les organisations noires s'inscrivent également dans ce schéma comparatiste. Les principales revendications portent notamment sur les positions élitistes qu'occupent les Noirs, les Antillais ou les colonisés avec des statistiques à la clé révélant la sous-représentation de ces derniers à des postes tendant à les rendre visibles institutionnellement parlant : élus locaux ou nationaux, hauts fonctionnaires représentants de l'État, représentants de partis politiques, animateurs ou présentateurs télé, membres de conseils d'administration dans des entreprises… Les élites noires répètent à l'envi que la défense, la valorisation et le respect de leur communauté d'appartenance supposent que les membres qui en ont les moyens bénéficient du même traitement méritocratique pour accéder à l'élite. Une question se pose alors : que se passe-t-il pour ceux qui ne possèdent ni les moyens, ni les ressources, ni l'envie d'occuper une place hiérarchiquement élitiste ? Que se passe-t-il pour ceux qui, ségrégués et discriminés dans une banlieue dont ils ne peuvent s'extraire, sont représentés par des organisations uniquement préoccupées par des questions relatives à la mémoire d'un événement passé et les possibilités d'accès à l'élite pour les plus doués ? Un fossé se creuse entre les élites noires militantes désireuses de reconnaissance et de représentativité et les masses noires, pour lesquelles l'accès à l'élite et à la reconnaissance sont des soucis de second plan, loin derrière l'amélioration de leurs conditions de vie.

[1] François Dubet, *Les places et les chances*, Paris, La République des idées/Seuil, 2010.

Les élites noires s'identifient fortement aux valeurs et au mode de fonctionnement de la République ainsi qu'à l'idée d'une société nationale intégrée par ces valeurs. Elles se donnent pour rôle d'intégrer leur communauté à la République, une tâche facilitée par leurs positions sociales mais qui les handicapent aussi fortement tant la représentativité est rendue difficile par les différences sociales et culturelles qui peuvent exister entre elles et les individus issus des masses noires. On peut cependant faire l'hypothèse que le renversement vers des thématiques identitaires représente le signe d'une perte de légitimité des valeurs de cette intégration. Leurs mouvements soulignent la mise en commun de leurs valeurs avec celle des forces sociales et politiques françaises où les revendications d'égalité des chances se comprennent comme un refus de rupture avec la société, un peu à la manière dont Quéré a analysé le mouvement breton pour lequel il a cherché l'explication de ce nationalisme dans la crise de l'État national français[1].

b) La fracture entre la base et l'élite

« Commémorer les victimes du passé est gratifiant, s'occuper de celles d'aujourd'hui est plus délicat. »[2] Cette citation de Todorov résume bien le malaise qui tend à s'instaurer entre l'élite noire et la masse noire françaises. On peut en effet s'interroger sur l'importance qu'accorde la seconde aux revendications émises par la première catégorie de personnes. Lorsque Michèle considère ces élites comme des « *groupes intéressés par leur propre intérêt* », ne peut-on pas y lire un sentiment d'abandon ou, tout du moins, celui de ne pas être justement représenté par ces groupes ? Certes, la défense de la mémoire de l'esclavage et de la colonisation, la lutte contre les discriminations, la demande d'une plus grande visibilité politique et médiatique, sont des thématiques de lutte importantes et nécessaires dans une société qui ne peut plus nier sa pluri-culturalité. Cependant, on est en droit de se demander si ces luttes sont, aux yeux des individus issus du plus bas de la masse noire, celles qui leur

[1] Cf. Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière*, *op. cit.*
[2] Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, *op. cit.*, p. 252.

apparaissent comme les plus nécessaires à l'amélioration de leurs conditions de vie actuelles ?

Nous pouvons, en effet, penser que les travailleurs sans-papiers originaires d'Afrique sub-saharienne, embauchés avec de fausses cartes de séjours dans la restauration, la confection ou le BTP, considèrent comme secondaires les luttes revendiquant la reconnaissance mémorielle ou la visibilité politique des Noirs. L'actualité nous montre que ces derniers sont de plus en plus nombreux à se manifester et ce de manière de plus en plus fréquente face à l'absence d'acteurs intermédiaires pour porter sur le devant de la scène publique leurs revendications socio-professionnelles. En février 2008, neuf cuisiniers originaires du Mali et de Côte d'Ivoire travaillant dans un restaurant parisien entamaient une grève illimitée pour demander leur régularisation et une amélioration de leurs conditions de travail[1]. En novembre 2009, 1433 travailleurs sans papiers manifestaient et occupaient le siège du Fonds d'assurance formation de l'industrie hôtelière (Fahid). Ils étaient par la suite 5 200 grévistes Africains, Chinois ou encore Maghrébins à bloquer les sites sur lesquels ils travaillaient, paralysant ainsi 1 800 entreprises[2].

Certes une association comme le CRAN prend position lorsqu'il s'agit de défendre certaines causes touchant les plus nécessiteux, en témoigne l'exemple du squat de Cachan en 2006. Malgré cela, l'ensemble des prises de position laisse suggérer un sommet qui tend à s'éloigner des populations noires. On assiste en France à la constitution d'une élite noire qui se révèle au travers des diverses organisations noires mais aussi par une politique d'ouverture envers les minorités visibles dans les secteurs politique, médiatique ou de l'entrepreneuriat. Les mesures de discriminations positives envers ces minorités n'y sont certainement pas pour rien. Elles consistent à placer les meilleurs au nom de l'égalité des chances, cela a pour effet néfaste de laisser à la marge les moins méritants. On assiste alors à une élévation des conditions de vie tant

[1] *Le Monde*, 13 février 2008.
[2] *Le Monde*, 21 novembre 2009.

sociales que professionnelles des individus les plus doués issus de ces minorités visibles et à une stagnation voire à une dégradation de ces conditions pour ceux qui n'ont pas la chance de posséder un quelconque talent ou d'avoir été décelé comme ayant un talent. C'est tout l'effet pervers de ce type de politiques qui construisent de nouvelles classes moyennes issues des catégories sociales les plus discriminées et renforcent en parallèle les inégalités sociales. La politique mise en place en 2001 par Science Po est assez significative de cette tendance. Cette institution dont la renommée n'est plus à faire, en décidant d'inclure dans ces programmes les meilleurs élèves issus de ZEP, participe à cette fragmentation entre les plus doués et les moins talentueux. En 2002, parmi la nouvelle promotion de candidats, 85% d'entre eux venaient de milieux ouvriers-employés-professions intermédiaires et 20% étaient étrangers ou issus de familles immigrées. On peut supposer que ces nouveaux candidats réussiront et viendront renforcer les classes moyennes et supérieures de ces minorités visibles sans que cela n'ait de conséquences positives sur l'ensemble des masses noires ou maghrébines les plus démunies. William J. Wilson avait exposé cette fragmentation des classes pour les Noirs américains dans un ouvrage datant de 1987. Il relevait qu'une partie des Noirs américains, dans les années 1970, avait ainsi pu accéder aux classes moyennes grâce aux politiques d'*affirmative action* alors que les habitants des ghettos voyaient leurs conditions sociales se dégrader, créant ce qu'il nomme *the truly disadvantaged*[1]. Il est possible de noter un phénomène similaire en France où les élites noires sont de plus en plus nombreuses alors que les problématiques des masses noires les plus nécessiteuses peinent à être entendues.

L'investissement de la sphère publique par une élite noire divisée soulève la question de la capacité des individus à investir l'espace public qui n'est accessible essentiellement qu'aux moins nécessiteux et à ceux qui sont le

[1] William J. Wilson, *The Truly Disadvantaged*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. Il note : « The dilemma is that while the socioeconomic status of the most disadvantaged members of the minority population has deteriorated rapidly since 1970, that of advantaged members has significantly improved. (…). The number of blacks in professional, technical, managerial, and administrative positions by 57 percent from 1973 to 1982, (…) but for millions of other blacks, most of them concentrated in the ghettos of American cities, the past three decades have been a time of regression, not progress. » p. 109-110.

mieux armés socialement et culturellement. Seuls les plus élevés dans la hiérarchie des dominés sont en mesure de contester la situation de domination et d'injustice. Cela étant, les élites apparaissent déconnectées des vrais besoins et des injustices que vivent les masses qu'elles prétendent représenter. En effet, il est certain que les revendications que portent ces élites peuvent apparaître comme de faible importance pour les Noirs les plus nécessiteux comme c'est le cas avec ceux désignés comme « sans ». Ils attachent plus d'importance à la recherche d'un logement autre que des squats qui peuvent à tout moment disparaître dans un incendie[1], à une régularisation de leur situation pour mettre fin à leur statut d'expulsables ou encore à leur situation sociale afin qu'elle ne soit plus celle d'individus exploités, aux conditions de travail précaires. Sans réseaux et sans réels porte-paroles pour dénoncer leur situation de dominés, ils sont délestés de toutes possibilités d'actions et sont alors réduits à un mutisme certain, voire à des actes plus extrêmes de violence ou de désespoir[2].

c) La référence américaine

La base des populations noires se sent très en retrait de cette somme d'intellectuels[3] qui tient les rennes des organisations noires. Ainsi, Marie-Hélène, (47 ans, fonctionnaire à la CNAM), souligne que « *le CRAN, bon, ils sont là, ils ont leur association, des petits choses comme ça, mais le CRAN, qu'est ce qu'il y a dedans ? Que des personnes qui ont fait beaucoup d'études. Moi je dis, c'est pour eux et non, c'est pas suffisant. Il faudrait une association proche de nous tous et qui fasse avancer les choses, quelqu'un qui sait parler et qui mène le peuple comme Martin*

[1] Rappelons les trois incendies qui se sont déclarés les 15 avril, 26 août et 30 avril 2005. Ces drames ont fait 52 victimes dont 33 enfants dont la majorité étaient des personnes originaires d'Afrique de l'Ouest, en situation régulière mais extrêmement précaire.

[2] Nous faisons ici référence à l'occupation par 200 ex-squatteurs du gymnase de Cachan, en août 2006 ou bien plus récemment, le cas d'un Malien de 29 ans qui s'est noyé le 4 avril 2008 après s'être jeté dans la Marne, à Joinville-le-Pont, pour échapper aux forces de l'ordre.

[3] Nous considérons ici les intellectuels au sens qu'en donne Pascal Ory et Jean-François Sirinelli : « L'intellectuel [est] donc un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur d'idéologie. Ni une simple catégorie socioprofessionnelle, ni un simple personnage, irréductible. Il s'agit d'un statut, comme dans la définition sociologique, mais transcendé par une volonté individuelle, comme dans la définition éthique et tourné vers un usage collectif. » *In* Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France*, Paris, Armand Colin/Masson, 1992, p. 10.

Luther King ou Malcom X, ces gens-là faisaient le peuple. » La proximité des élites noires avec les populations qu'elles représentent est la première condition à tenir si elles souhaitent être soutenues et reconnues par les secondes. Une proximité physique mais également une proximité idéologique : « *Honnêtement, elles me semblent très loin, ces associations, je ne les connais pas, elles me semblent très éloignées. Nous, au niveau de la population, on ne ressent pas qu'il y a quelque chose qui change grâce à ces collectifs, ça change rien à notre quotidien.* » (Jennifer, 25 ans, employée de banque).

La référence aux leaders noirs-américains devient inévitable tant ils menaient leurs combats pour et avec le peuple noir[1] même si, aujourd'hui, les temps ont changé avec une modification des moyens de mobilisation. Maning Marable souligne la détérioration progressive du mouvement noir américain et la perte d'influence de l'Église et des associations de défense des droits civiques amorcée par une stratification et une fragmentation sociale toujours plus fortes au sein de la société noire américaine[2]. Son analyse de l'intelligentsia noire américaine dans les années 1990 témoigne d'un parallèle avec celle, plus récente, apparue en France. En effet, face au déclin du mouvement noir américain, l'élite intellectuelle noire américaine s'est engagée avec des moyens d'action différents. Comme l'explique l'auteur, elle utilise à présent le pouvoir des mots (*power of words*) afin de peser sur la politique culturelle et pour parvenir à s'imposer au sein de la population représentée. Plus théoriques, ses discours, à l'image de ceux proposés par l'intelligentsia noire française, s'éloignent toujours un peu plus des combats réels des Noirs les plus démunis[3].

[1] Il n'y a qu'à lire l'autobiographie récemment parue de Martin Luther King, pour se rendre compte du don de sa personne dans les luttes pour les droits civiques, n'hésitant pas à être incarcéré, à essuyer des menaces et à donner sa vie pour l'amélioration de la condition noire américaine. Le mouvement de boycott des bus de Montgomery entre 1955 et 1956 ou le mouvement de protestation à Birmingham en 1963 n'en sont que des exemples parmi beaucoup d'autres. Cf. Martin L. King, *Autobiographie. Textes réunis par Clayborne Carson*, Paris, Bayard, 2008.

[2] Manning Marable, *Beyond Black and White*, New York, Londres, Verso, 1995, p. 168.

[3] « The new black public intellectuals (…) are engaged in a totally different political enterprise. (…). They utilize the power of words to impact the contours of political culture and public discourse. Unlike Washington, their commitment is to theoretical and cultural engagement, analysing the meaning of race, gender and class issues in the context of a post-civil-rights reality of unrelenting attacks against affirmative action, welfare and multicultural education. To be sure, many of them are sadly disconnected from the social forces and struggles of working class and poor people's communities. » *Ibid.*, p. 171-172.

C'est cette distance qui en France en irrite plus d'un, considérant cette élite comme un noyau auto-centré, à la recherche d'une reconnaissance personnelle : « *C'est pareil, tous ces gens qui sont dans ces associations et qui passent à la télé pour défendre soit-disant des idées pour les Noirs, c'est pas vrai ! Ils sont là pour occuper un espace, c'est leur place, point ! Ils sont là pour un travail. Ils sont bien contents qu'on les reconnaisse eux. Ils ne vont pas chercher à ce qu'on reconnaisse d'autres personnes, sinon ça ferait trop de monde sur le marché, ils auraient plus leur place.* » (Michèle, 50 ans, responsable associatif).

d) Une attache symbolique

Cependant, la réalité d'une attache symbolique envers cette élite existe bel et bien. Une sympathie avouée par certains qui, bien que ne se sentant pas représentés, approuvent ce genre d'initiative plus par solidarité identitaire que par adhésion réelle aux actions et aux idées de l'organisation. Par dépit ou par honnêteté, certains reconnaissent l'utilité d'une élite au sein de ces groupes. Ainsi Michèle, qui les critique fortement sous prétexte d'y voir avant tout des partis politiques déguisés, estime néanmoins que cette intelligentsia « *a un véritable pouvoir. C'est de faire prendre conscience à la population qu'il a existé des choses. Ils sont dans leur rôle pleinement là-dessus, il y a rien à dire parce que je trouve que c'est un rôle important et ce rôle là, ils le jouent pleinement, ils sont capables de faire remonter de choses parce que c'est la minorité de personnes qui est au courant de cette démarche là.* »

Cette élite est la seule à avoir les moyens et la capacité à faire connaître aux instances dirigeantes les problèmes que connaissent les Noirs et ce grâce à leur capacité de mobilisation des ressources, leurs réseaux, leur accointance plus ou moins forte avec les médias et le monde politique. L'écart important qui peut exister entre le sommet militant et la base en France révèle l'absence d'acteurs intermédiaires tels qu'une Église noire ou une presse noire comme il en existe encore aux États-Unis. La faute à un modèle d'intégration qui rejette

les différences et la reconnaissance des particularités sur son territoire. Mais la faute également à une population noire française trop braquée sur ses différences identitaires empêchant les bases des Africains noirs et des Antillais noirs de s'unir dans une lutte commune, laissant leurs élites respectives investir la problématique avec les problèmes de mobilisation qu'on leur connaît. Ainsi, plus que réellement mobilisateur, le discours des élites, aussi labile et éloigné qu'il soit, rassure et parvient à créer une sympathie et un lien, aussi ténu soit-il, témoignant de la résignation et laissant dire à certains qu'au final « *c'est toujours mieux que rien* » (Mario, 38 ans, ingénieur).

*

* *

La réécriture historique réalisée par les organisations noires laisse entrevoir un mouvement plus large de communautarisation de l'histoire. Chacune cherche, au-delà des débats, à valoriser de manière positive la communauté de référence sans jamais réellement pouvoir s'affranchir de toute référence victimaire rendant nécessaire d'être plus victime, plus oublié, plus discriminé. J'ai voulu montrer dans ce chapitre la manière dont les acteurs se saisissent du présent pour tenter d'expliquer le passé. À partir des problématiques actuelles vécues par les Noirs, chacune des organisations s'en saisit pour reconstruire l'histoire de la communauté qu'elle représente afin de créer un cadre identitaire plus ou moins globalisant dans lequel les membres peuvent se reconnaître.

Cela étant dit, aux luttes identitaires s'ajoutent des conflits de mémoire et d'histoire au cours desquels chaque groupe militant s'auto-définit comme ayant une légitimité dans la défense d'une mémoire et l'invocation de l'histoire. La haine et la jalousie se mêlent aux discours de reconstruction élaborés sur une

base fantasmée de légitimité. Le présent ouvre une nouvelle porte vers le passé, lequel n'est plus le facteur explicatif des maux actuels. Le matériau historique n'est saisi que pour réinventer des communautés ou des minorités nécessaires aux différents groupes militants pour asseoir leur légitimité et peser politiquement. On en vient à comprendre tous les enjeux sociaux et politiques de l'esclavage et de la colonisation qui sont réappropriés au gré des combats présents[1]. Les revendications organisationnelles rejouent d'une certaine manière le passé dont le présent sert de décor pour dénoncer les injustices sociales dont sont victimes les Noirs face à un public déconnecté de ses élites représentatives mais solidaire, faute de mieux.

[1] Cf. Françoise Vergès, *La mémoire enchaînée*, *op. cit.*, 2006.

5

RECONNAISSANCE ET JUSTICE

La pluralité des revendications noires, culturelles et sociales, met en avant deux thèmes centraux qui préoccupent l'ensemble des militants : la reconnaissance et la justice. Parce que les Noirs, les Antillais, les Africains ou les descendants d'esclaves et de colonisés ne sont pas reconnus dans les particularités qui les constituent, ils en appellent à leur reconnaissance par les instances décisionnelles. On est victime[1] de déni et on souhaite que notre histoire, notre mémoire, nos souffrances - passées et présentes – bref, toutes les singularités qui font ce que nous sommes, soient prises en compte par les acteurs politiques notamment, afin d'avoir le sentiment d'être pleinement entendus et intégrés à la communauté des citoyens. Cependant, pour que cet appel soit légitime et entendu, les acteurs, dans un second temps, doivent montrer que les situations vécues par les populations noires ne relèvent pas uniquement d'un problème de non reconnaissance mais qu'elles sont aussi de véritables injustices au nom de l'égalité et du mérite. Nous sommes victimes de non reconnaissance dans des domaines qui construisent notre identité et nous en appelons à l'égalité et au mérite pour montrer que ce déni relève d'injustices sociales.

[1] Nous considérons la victime selon la définition posée par Ewa Bogalska-Martin, à savoir « qu'il s'agit de l'homme brisé par la violence, l'homme ayant subi un préjudice (en partie illégal), l'homme aux prises avec l'injustice et, de ce fait, rempli de souffrance. (…). L'homme atteint dans sa dignité, dans son intégrité physique et morale, l'homme assailli par le doute par rapport à ses droits et à son appartenance à la cité. » *In* Ewa Bogalska-Martin, (dir.), *Victimes du présent, victimes du passé. Vers la sociologie des victimes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 11-12.

En 2000, Paul Ricoeur affirmait que « le cercle des victimes ne cesse de s'agrandir, compte tenu des rapports de filiation, de l'existence de liens communautaires, de la proximité culturelle. »[1] Ainsi, c'est la multiplication des inégalités et des injustices dont les populations noires font l'expérience qui amènent les élites noires à en appeler à un regroupement communautaire ou minoritaire, multipliant ainsi les cercles des victimes regroupées autour de souffrances communes et d'une identité propre à chacun des cercles. Lorsqu'un individu ou un groupe est victime d'un déni de reconnaissance, c'est par l'explication de ce déni, puis par une lutte pour la justice au nom d'un certain nombre de valeurs, qu'il parviendra à être reconnu à la fois comme particulier et comme membre à part entière de la société. Il y a donc la volonté à ce que soient reconnues les particularités identitaires des différents groupes noirs au sein de la société française à laquelle ils appartiennent, au nom des principes d'égalité et de mérite qui la définissent. Cette remarque pose la question suivante, qui sera le fil rouge de notre propos : au nom de quoi doit-on être reconnu ?

Dans un premier temps nous reviendrons sur l'émergence de la victime dans l'espace public et sur sa reconnaissance dans les années 1990. Puis nous analyserons les principales revendications de reconnaissance des organisations noires afin de mieux appréhender les mécanismes servant à la mobilisation des trois piliers de la revendication qui constituent les questions noires. Nous verrons que pour parvenir à imposer dans l'espace public les identités noires revisitées, les acteurs en appellent aux principes de justice, de mérite et d'égalité qui les amènent à vouloir être reconnus comme des « *Français à part entière et non entièrement à part*. » Enfin, nous analyserons l'exemple du CRAN et la manière dont il réemploie la notion de victime.

[1] Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 620.

I.- De l'émergence de la victime à sa reconnaissance

L'émergence

a) Les crimes de guerre

Si on ne peut pas dater précisément l'émergence des victimes, au moins pouvons nous l'étudier à travers des évènements historiques qui ont participé à les inscrire durablement dans l'espace public. La Seconde Guerre mondiale, et l'Holocauste[1] juif notamment, sont de ces événements qui ont permis d'élever les victimes au rang de symboles sacralisés. Ils ont fait des Juifs exterminés dans les camps de la mort des victimes par excellence dont les rescapés, à terme, auraient su tirer de ce drame tout le côté positif visant à éliminer des sentiments de honte qui pouvaient en découler. Les victimes juives sont devenues pour les autres victimes de crime de masse celles dont il faut s'inspirer pour acquérir un statut victimaire sacralisé et une reconnaissance universelle.

L'après Seconde Guerre mondiale a été synonyme de honte pour les Juifs rescapés. Ce sentiment s'est inscrit de façon très forte dans la mémoire collective juive dès les premières années d'après-guerre. La Shoah faisait partie de ces événements qui devaient êtres tus et étouffés par des Juifs honteux et nourris du sentiment d'avoir étés emmenés dans les chambres à gaz « comme des agneaux à l'abattoir. »[2] Dans un premier temps, les victimes de la Shoah n'intéressent pas ou peu. Ce sont les résistants, véritables héros ayant combattu avec bravoure pour sauver la nation, qui sont l'objet de toutes les attentions. En effet, quoi de plus enivrant et réunificateur que de glorifier de vrais héros qui se sont sacrifiés pour leur pays plutôt que de chercher à commémorer des victimes dont la destruction renvoie à la culpabilité et à l'horreur.

---

[1] Le génocide juif s'est imposé en France sous le terme de *Shoah* à la suite du film, du même nom, de Claude Lanzmann sorti en 1985.

[2] Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes, op. cit.*, p. 33. L'auteur y souligne par ailleurs que « c'est sans nul doute le plus connu des facteurs expliquant que la mémoire de la Shoah ait si longtemps été une mémoire honteuse. »

Il est clair que le génocide n'a pas le même sens pour ceux qui l'ont vécu que pour ceux qui ne l'ont pas vécu. Pour les premiers, l'évènement est une tragédie que certains préfèrent oublier, pour les autres, principalement pour les Juifs d'Afrique du Nord, il est avant tout un « producteur d'identité juive »[1]. Cela dure ainsi jusqu'au début des années 1960 où l'émergence réelle de la victime juive commence avec ce qu'Annette Wieviorka nomme « l'avènement du témoin » lors du procès Eichmann à Jérusalem en 1961[2]. Ce procès a permis à la mémoire de la Shoah de gagner en singularité. Il a sacralisé les victimes du génocide, les faisant passer de la marge dans laquelle ils étaient, au centre. Les rescapés, et l'expérience concentrationnaire dont ils témoignent, connaissent eux aussi, dans le même temps, cette sacralisation. La Shoah s'inscrit alors en force dans les espaces, public et privé, emmenant Juifs et non Juifs à modifier leur regard sur les victimes de ce génocide. Un fait rendu possible par une médiatisation intense de ce procès, tant au niveau israélien que mondial. La vision de la victime juive a évolué et a gagné en positivité, renvoyant à la marge le temps de la honte pour faire émerger celui de la sanctification des victimes[3]. La mémoire du génocide fait peu à peu office de culte et les camps de la mort notamment sont érigés en symboles sanctuarisés, véritables lieux de mémoire dont le plus représentatif de tous est Auschwitz-Birkenau. Ce nouveau statut trouve une suite en 1967 avec la guerre des Six-Jours qui fait craindre la naissance d'un nouveau génocide et entraîne alors une « théologisation » de la Shoah. « L'Holocauste lui-même (…) finit par se trouver érigé en une nouvelle religion civile, sans Dieu, se suffisant à elle-même avec ses rites, ses cérémonies, ses prêtres, ses lieux de pèlerinage, ses martyrs modernes, sa rhétorique et son commandement majeur : le devoir de mémoire. »[4] La cristallisation progressive de l'unicité de la Shoah, la rendant pour certains intouchable et incomparable, acquiert ici toute sa signification.

---

[1] Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard/Hachette, coll. « Pluriel », 2010, p. 153.

[2] Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, *op. cit.*, p. 81. Elle insiste sur le fait qu'avec ce procès « s'ouvre une ère nouvelle : celle où la mémoire du génocide devient constitutive d'une identité juive tout en revendiquant fortement sa présence dans l'espace public. »

[3] Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, *op. cit.*

[4] Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, *op. cit.*, p. 152. L'auteur explique que le culte de la Shoah va jusqu'à faire d'Auschwitz « un nouveau Sinaï. Lieu de la révélation d'un nouveau judaïsme, moins astreignant, sans l'obligation d'une pratique ou d'une culture juives, un judaïsme sur mesure. » p. 152-153.

Cette lente (re)construction de la victime juive avec pour base identitaire la Shoah ouvre l'ère de l'émergence victimaire dans laquelle les rescapés et les descendants de victimes n'ont plus honte ni de leur passé, ni de leur statut, ni de leurs morts. Le nouvel objectif est, *a contrario*, de rechercher le statut de victime qui assure une respectabilité nouvelle. La victime – et ce grâce à la Shoah – devient sacrée et intouchable, elle attire la compassion. Elle permet d'acquérir une dignité certaine puisque le statut de victime en appelle à la justice et ouvre la porte à des droits. Les années 1970 et 1980 voient croître en France la demande de reconnaissance de victimes émanant de minorités ethniques jusqu'alors laissées à la marge de la société. C'est le cas de la guerre d'Algérie avec les Pieds-noirs, les Algériens et les Harkis qui chacun à leur tour s'estiment victimes soit du général de Gaulle, soit des politiques, soit des Français ou des autorités françaises[1]. Il en va de même avec les Arméniens qui entendent alors faire reconnaître le génocide de 1915 perpétré par le gouvernement des Jeunes-Turcs du Comité Union et progrès. Ils obtiennent justice en France avec la loi du 29 janvier 2001 qui reconnaît officiellement le génocide arménien[2].

b) La conquête de l'espace public

L'espace public se transforme en porte-voix des victimes. Des groupes se mobilisent avec pour ambition de faire reconnaître les crimes que leur communauté a subis dans le passé. La France connaît alors le revers de son passé esclavagiste et colonial. En effet, dans la grande majorité, les revendications victimaires proviennent des populations migrantes anciennement colonisées et de leurs enfants, lesquels, discriminés par une France qui les intègre difficilement à son histoire nationale, s'installent dans une

[1] Benjamin Stora, « Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale) », *in* Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale, op. cit.*, p. 57-66.

[2] Cette reconnaissance par la France fait d'ailleurs dire à certains que la loi de janvier 2001 a offert une nouvelle visibilité à ce génocide qui revient d'actualité. Cf. Yoann Lopez, *La transmission de la mémoire d'un génocide : les Juifs et les Arméniens de Bordeaux*, Mémoire de master 2, Université Victor Ségalen-Bordeaux 2, 2005. Pour une vision à la fois globale et minutieuse de cet évènement historique : cf. l'ouvrage de Raymond Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006.

revendication victimaire en dénonçant l'oubli historique et les discriminations du présent. Peu à peu, la victimisation se déplace hors de la seule sphère mémorielle pour s'inscrire dans le présent et interroger les problèmes contemporains qui préoccupent la France sur l'intégration républicaine et sur la question du multiculturalisme[1].

C'est dans cette mouvance contestataire que s'inscrit, en tant qu'évènement politique historique, la « Marche pour l'égalité » partie le 15 octobre 1983 de Marseille. Aussi appelé « Marche des Beurs », cet évènement, inspiré de la marche sur Washington de 1963 dont l'aboutissement avait été la présentation des rêves de Martin Luther King, rassemble une jeunesse des banlieues victime de discrimination et de racisme qui se mobilise sans programme particulier mais qui s'identifie fortement aux valeurs de fraternité et d'égalité. Cette Marche est avant tout un appel à la justice, où l'identité des acteurs est définie en termes moraux. Ils sont des êtres humains nés dans la galère qui luttent contre le racisme et les discriminations[2], contre les violences dans les quartiers et en faveur de l'égalité et de la reconnaissance publique de leur groupe d'appartenance. À l'arrivée à Paris le 3 décembre de la même année, c'est un cortège estimé à plus de 100 000 marcheurs qui défile en scandant « *Égalité des droits, justice pour tous* » pour ce qui restera comme un symbole de la demande de reconnaissance sociale de la « seconde génération » maghrébine et de son accès à la citoyenneté[3]. Cela vaut malgré les dissensions entre deux groupes créés au cours de la Marche et qui ont perduré par la suite : des modérés d'un côté, dont le souci premier était l'intégration et l'accès à la citoyenneté, et les radicaux d'un autre côté, dont l'objectif était d'affirmer leur identité, religieuse notamment, tout en se montrant hostile à la promotion d'une élite « beur » qui s'éloignerait des réelles problématiques des cités[4].

---

[1] Cf. Michel Wieviorka, « La République, la colonisation. Et après… », *in* Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*, *op. cit.*, p. 113-120.
[2] Cf. François Dubet, *La galère : jeunes en survie*, Paris, Fayard, coll. « Points Actuels », 1993.
[3] Cf. Stéphane Beaud, Olivier Masclet, « Des "marcheurs" de 1983 aux "émeutiers" de 2005. Deux générations sociales d'enfants d'immigrés », *Annales HSS*, n° 4, juillet –août 2006, p. 809-843.
[4] *Ibid.*, p. 825.

La dimension victimaire, présente dans nombre de revendications qui en appellent à la reconnaissance et à la justice sociale, est le reflet du désespoir qui anime les individus, elle est l'ultime chance d'être entendu et reconnu par l'opinion publique. La quête de reconnaissance offre la possibilité de confirmer une identité individuelle et collective. Se poser en victime permet de renverser le stigmate, de chasser le mépris que chacun se fait de lui-même pour parler comme Honneth[1]. La victimisation, créée par la souffrance, encourage l'action et révèle le caractère créateur de l'individu qui souhaite maîtriser au maximum son expérience sociale. Se poser en victime révèle l'existence d'une conscience individuelle où l'individu prend la décision de rejoindre son groupe d'appartenance dans lequel les individus « portent en eux-mêmes le droit d'être reconnus et respectés par-delà toutes les lois et toutes les normes sécrétées par les institutions. »[2]

La reconnaissance des victimes dans les années 1990

Les années 1990 ont vu la reconnaissance des victimes atteindre son apogée à différents niveaux de la société. Le statut de victime permet aux individus reconnus comme tels d'acquérir des droits permettant de les protéger. C'est ainsi que la législation a, lors de ces dernières années, grandement évolué dans la prise en charge, la reconnaissance et la protection des victimes de toute sorte. Pensons par exemple au statut de la femme qui accède, dans ces années, à celui de victime lorsqu'elle fait l'objet de violences physiques au sein de son couple ou sur son lieu de travail. Le viol est reconnu comme un crime le 23 décembre 1980[3] mais ce n'est qu'en 1990 que le viol conjugal est reconnu par une jurisprudence de la cour de cassation. Cette reconnaissance élève la femme qui a subi un tel crime au rang de victime, il lui est reconnu des droits pour avoir été contrainte à une relation sexuelle non

[1] Cf. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.
[2] Alain Touraine, *Penser autrement*, Paris, Fayard, 2007, p. 15.
[3] http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=C2EF521C0ACBF999230034844083BC15.tpdjo13v_2?cidTexte=JORFTEXT000000886767&categorieLien=id. L'article 332 stipule que « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui, par violence, contrainte ou surprise, constitue un viol. Le viol sera puni de la réclusion criminelle à temps de cinq à dix ans. »

exprimée avec son mari ou son concubin. Cette reconnaissance par la loi marque la fin de la soumission de la femme devant son mari. Le 11 juin 1992, la cour de cassation confirme cette jurisprudence en affirmant que la présomption de consentement des époux aux actes sexuels ne vaut que jusqu'à preuve du contraire. Ainsi, être marié ne peut plus signifier le pouvoir de disposer du corps de l'autre. Le droit de la femme, dans ce type de violence, se trouve renforcé avec la loi du 4 avril 2006 qui renforce la prévention et la répression des violences au sein du couple. Autre domaine où le statut de la femme comme victime est reconnu : le harcèlement sexuel sur le lieu du travail. La loi n°92-1179 relative à l'abus d'autorité en matière sexuelle dans les relations de travail est adoptée le 2 novembre 1992, elle marque le début de la reconnaissance des victimes de ce type de harcèlement dont les principales victimes sont des femmes[1]. Enfin, autre mesure faisant de la femme une victime au sein du couple, marquant ainsi une multiplication de droits lui proposant des outils de défense, la loi n° 92-683 du 22 juillet 1992 qui reconnaît que la qualité de conjoint ou de concubin de la victime constitue une circonstance aggravante des « atteintes volontaires à l'intégrité d'une femme ». Il en ressort que même si les faits de violences n'ont pas entraîné d'incapacité de temps de travail, ils sont constitutifs d'un délit pouvant entraîner des sanctions.

Un autre domaine qui a vu le droit des victimes s'accroître au tournant des années 1980-1990 est celui de la médecine qui a connu trois périodes distinctes au cours desquelles les règles de droit se sont peu à peu modifiées et étendues[2]. Matthieu Biancucci met tout d'abord en relief une première période qui s'étend de 1804 à 1935 où la médecine utilise peu à peu le droit pour parvenir à s'imposer. La responsabilité médicale, nous apprend-t-il, est marginale en cas de faute des médecins et peu d'entre eux sont condamnés lors de procédure judiciaire. Une deuxième période s'étend de 1936 à 1985 lorsque

[1] Selon un sondage réalisé en 1991, 19 % des femmes auraient été victimes ou témoins de harcèlement sexuel en France et 40 % en Europe.
Cf. : http://www.avft.org/article.php?id_article=114

[2] Cf. Matthieu Biancucci, *L'institution médicale face à la montée du droit*, Thèse de doctorat de l'université Bordeaux 2, 2008.

les plaintes devant la Justice augmentent, obligeant les médecins à tenir compte de nouvelles dispositions juridiques, et que se développe l'expertise des dommages corporels dans le droit commun. L'auteur fait état alors de « l'avènement de la responsabilité »[1]. Un contrat entre le patient et le médecin voit le jour alors que les plaintes augmentent à partir des années 1950[2]. À la fin des années 1980, les victimes d'erreurs médicales tendent à être de plus en plus reconnues avec l'essor de l'expertise du dommage corporel qui leur laisse entrevoir l'espoir de réparations. D'abord appliquée aux victimes d'accident de la circulation, « elle est disposée à appliquer ses concepts et sa méthode aux victimes d'accidents médicaux. »[3] L'ultime période est datée à partir de 1986, qui marque l'accentuation de la responsabilité des médecins et ouvre l'ère de grands procès suite à des scandales de santé publique. Les affaires, fortement médiatisées, du sang contaminé, de l'hormone de croissance et du vaccin contre l'hépatite B ont révélé des patients victimes et une somme de coupables (médecins, hommes politiques…) tenus de s'expliquer devant la Justice. Les années 1990 ont vu ainsi augmenter les responsabilités des médecins en faveur des patients ayant droit à des indemnisations en tant que victimes malades. Elles ont également permis l'émergence du « patient comme un sujet de droit », il est « devenu un malade – un sujet – par le droit »[4] qui, en même temps, fait de lui une victime à part entière reconnue légalement.

De la même manière, la reconnaissance des victimes de discriminations se fait plus pressante au cours de ces années. Cela entraîne l'utilisation tardive mais nécessaire du terme même de « discrimination » dans des rapports officiels dont celui du Haut Conseil à l'Intégration rendu en 1998 dans lequel est fait usage, pour la première fois, la notion de « discrimination raciale ». Malgré la pratique ancienne d'un traitement différencié, non avoué, en fonction de la race des individus au sein de la société française, l'utilisation du terme de

[1] *Ibid.*, p. 37.
[2] Matthieu Biancucci précise même qu' « au début des années 1980, les litiges entre les médecins et les patients représentent les trois quarts des litiges médicaux. » *Ibid.*, p. 44.
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Ibid.*, p. 60-61.

« discrimination » et sa reconnaissance – sous entendant par la même occasion la reconnaissance des personnes qui en sont victimes – n'a été que récemment effectif au sein de la classe politique[1]. Reconnaître les discriminations implique de reconnaître, dans le même temps, les failles et les limites de l'intégration à la française. La reconnaissance des discriminations raciales se trouve par ailleurs bien souvent corrélée avec celle des victimes, ce qui leur permet « d'obtenir la reconnaissance du fait et la réparation du préjudice. »[2]

Si la reconnaissance s'intéresse aux victimes de problématiques sociales actuelles, elle s'applique de la même manière aux victimes du passé. Citons en exemple la mise en cause de la France par l'intermédiaire de ses dirigeants dans certaines de ses prises de décision lors d'évènements historiques particulièrement sombres ayant entraîné la mort de plusieurs centaines de ses citoyens. L'attribution du statut de victime à ces individus sacrifiés a alors poussé l'État à une logique de repentance dans laquelle il reconnaît sa culpabilité dans leur disparition. Pensons au discours de Jacques Chirac, le 16 juillet 1995, prononcé lors des cérémonies commémorant la grande rafle des 16 et 17 juillet 1942[3], au cours duquel il reconnaît la pleine et entière participation de la France à cette rafle et plus largement à la Shoah : « (…) patrie des Lumières et des Droits de l'homme, terre d'accueil et d'asile, la France ce jour-là accomplissait l'irréparable. Manquant à sa parole, elle livrait ses protégés à leurs bourreaux. » Il poursuit en soulignant que la France conserve à l'égard des 76 000 Juifs déportés « une dette imprescriptible. »[4] Pensons également au discours de Lionel Jospin prononcé le 5 novembre 1998 à Craonne, lorsqu'il

[1] Didier Fassin, « L'invention française de la discrimination », *art. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 412.
[3] La grande rafle des 16 et 17 juillet 1942 qui s'est déroulée à Paris est plus communément connue sous le nom de rafle du Vel' d'Hiv', nom du lieu – le vélodrome d'Hiver – où ont été amenés les Juif raflés. Cette rafle est la plus grande arrestation de masse envers des Juifs réalisée par la France durant la Seconde Guerre mondiale. Au total 4 500 policiers ont été mobilisés et 13 152 Juifs ont été arrêtés. Cf. Serge Klarsfeld, *La Shoah en France. Vichy-Auschwitz. La « solution finale » de la question juive en France*, Paris, Fayard, 2001.
[4] Jacques Chirac, *Allocution prononcée lors des cérémonies commémorant la grande rafle des 16 et 17 juillet 1942* (Paris) [en ligne]. Disponible sur : http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais_archives/interventions/discours_et_declarations/1995/juillet/allocution_de_m_jacques_chirac_president_de_la_republique_prononcee_lors_des_ceremonies_commemorant_la_grande_rafle_des_16_et_17_juillet_1942-paris.2503.html# (consulté le 28.10.2008).

rendit hommage aux mutins de 1917 : « (…) ces soldats, épuisés par des attaques condamnées à l'avance, glissant dans une boue trempée de sang, plongés dans un désespoir sans fond, refusèrent d'être des sacrifiés. Que ces soldats, "*fusillés pour l'exemple*", au nom d'une discipline dont la rigueur n'avait d'égale que la dureté des combats, réintègrent aujourd'hui pleinement notre mémoire collective nationale. »[1]

II.- Une reconnaissance de quoi ?

Les années 1990 et 2000 offrent ainsi un climat favorable aux revendications de reconnaissance. La France est plongée dans un brouhaha mémoriel auquel viennent s'ajouter les Noirs de France qui se disent victimes de non reconnaissance à la fois du passé et du présent. Ils veulent que les spécificités culturelles et identitaires qui les définissent soient reconnues afin d'effacer cet oubli qui est vécu comme une forme d'injustice, à l'image des Antillais : « *Parce que c'est ça le problème en France, c'est qu'on ne reconnaît pas ! Moi je me souviens dans les livres d'histoire, quand j'étais môme quand tu sais que t'es noir et on t'apprend : "nos ancêtres les Gaulois", tu te poses des questions, quand tu regardes l'image et que tu te regardes, tu te dis : "il y a un problème quelque part", donc c'est vrai que dans les livres d'histoire c'est important que la France remette les choses à plat, il faut parler de l'histoire des Antilles, il y a eu l'esclavage, il y a eu ceci, il y a eu cela. On est obligé de passer par là, par une reconnaissance et après, une fois qu'il y a eu cette reconnaissance, on peut parler de travailler main dans la main mais s'il n'y a pas cette reconnaissance, jamais ! Déjà moi je dis qu'il va y avoir une grosse hypocrisie, comme je dis l'esclavage français a eu une forme d'hypocrisie, on disait au nègre : "t'es bien, reste à ta place, t'es bien gentil", c'est pour ça qu'il y a eu beaucoup d'Antillais de mon point de vue qui se sont orientés vers le travail pour l'État, tu restes dans la servitude. On ne parle jamais du chevalier de St Georges, Alexandre Dumas, il avait*

[1] Lionel Jospin, *Discours au Chemin des Dames, à l'occasion des commémorations de l'armistice de 1918, pour l'inauguration d'une statue de M. Haïm Kern, à Craonne (Aisne)* [en ligne].
Disponible sur : http://www.archives.premierministre.gouv.fr/jospin_version3/fr/ie4/contenu/4386.htm (consultée le 27.10.2008).

des origines noires, il y a des inventions qui ont été créées par des Noirs, donc il faut remettre les pendules à l'heure et après on pourra là, si l'intelligence va revenir, on se dira : " ok ça, ça a été reconnu, maintenant qu'allons nous faire pour œuvrer ensemble ?". Moi je pense que ça passe par là. » (Marcus, 40 ans, danseur).

La première partie de ce chapitre a consisté à présenter l'émergence et l'évolution de la prise en compte des victimes dans l'espace public. La reconnaissance reste primordiale dans les revendications des individus parce qu'elle contribue à leur construction identitaire. Que ce soit sous l'angle de la recherche d'un statut de victime afin d'acquérir une visibilité dans les arènes publiques ou sous celui de la citoyenneté afin que leur statut de français leur soit pleinement attribué, la reconnaissance est un objectif à atteindre pour les militants noirs. Nous présentons en suivant quatre revendications de reconnaissance qui sont récurrentes dans les discours des associations noires et dans les entretiens réalisés avec leurs membres. Elles portent sur les mémoires de l'esclavage et de la colonisation, sur la question de l'histoire nationale, sur la nation sous l'angle de la citoyenneté et sur la souffrance.

Les mémoires de l'esclavage et de la colonisation

Les organisations noires avancent des revendications qui concernent les particularités identitaires des individus qu'elles défendent. Parmi ces spécificités, les mémoires de l'esclavage et de la colonisation constituent le premier pilier de soutien des mobilisations noires. Depuis peu, elles se sont inscrites avec force dans le paysage français où elles se sont confrontées à d'autres mémoires de crimes de masse, principalement la Shoah, favorisant une concurrence victimaire. Nous avons déjà illustré notre propos en prenant l'exemple de l'affaire Dieudonné en février 2005, lorsque celui-ci dénonçait le silence fait autour de l'esclavage en comparaison des multiples cérémonies commémoratives autour de la Shoah. Pour ces reconstructeurs de mémoire, la Shoah est à la fois, selon l'expression fort juste de Johann Michel, « un modèle

ou un paradigme à reproduire et un modèle à dénoncer »[1] du fait de sa sur-médiatisation et de sa sur-commémoration.

Jusqu'alors absentes du récit national, l'émergence de ces mémoires participe à la poussée mémorielle qui secoue la France depuis les années 1960. Par l'intermédiaire de politiques et de leaders associatifs, elles ont franchi les obstacles qui les tenaient jusqu'alors à la marge de l'histoire nationale. En effet, la marche du 23 mai 1998, la loi Taubira de 2001, le Comité pour la mémoire de l'esclavage, la journée de commémoration nationale les 10 mai de chaque année, l'appel des « Indigènes de la République » ainsi que leur inscription dans les manuels scolaires, ont participé à faire reconnaître ces mémoires traumatiques qui sont au cœur des discours des militants associatifs. Cette reconnaissance par la classe dirigeante permet alors de consolider ces mémoires et de les faire entrer progressivement dans la mémoire collective française. Ces mémoires sont des souffrances internes aux individus dont le terreau originel se trouve, selon eux, dans la pratique, par les autorités étatiques, d'un déni de vérité historique. Les reconnaître serait déjà une participation à l'acte de cicatrisation. Cela vaut pour l'esclavage dont l'intégration pleine et entière au sein de l'histoire de la nation constituerait un début de réparation morale afin de panser les plaies : « « *(…) il y a un traumatisme, parce que le problème qui se produit aujourd'hui, c'est que cela n'a jamais été cicatrisé, ça n'a jamais été cicatrisé. (…). Nous voulons juste que ce soit reconnu dans l'histoire de France, c'est quelque chose de très important. C'est à dire que quand ce sera reconnu dans l'histoire de France, je pense que la cicatrice commencera à se refermer. Cette reconnaissance, c'est dans l'histoire, par les moyens culturels, alors les moyens c'est par exemple une histoire audiovisuelle, faire connaître l'histoire à travers les médias, à travers… Sur le plan général il y a vraiment une injustice par rapport à notre communauté et ça je ne l'ai jamais accepté. On l'a jamais accepté, que ce soit au niveau historique ou autre.* » (Philippe, 52 ans, syndicaliste et fonctionnaire à la mairie de Paris).

[1] Johann Michel, *Gouverner les mémoires*, *op. cit.*, p. 128.

Les revendications mémorielles apparaissent comme un outil de lutte culturelle et sociale au sens où la mémoire « nourrit l'identité »[1], permettant de renforcer l'esprit de groupe face à une République sourde et aveugle. C'est un enjeu identitaire qui se joue avec ces mémoires. On le voit dans les discours associatifs, elles permettent, par l'intermédiaire d'une réécriture de l'histoire, d'être un matériau de base à la construction d'une identité particulière. Cette survivance des aïeux doit passer par la commémoration, qui « opère un lien organique entre le présent et le passé, (…), [tout en permettant d'être] lié au destin des membres [du] groupe »[2]. Cependant, c'est lorsque les pratiques commémoratives sont institutionnalisées que les premières fissures de ce devoir de mémoire autour de l'esclavage et de la colonisation (ré)apparaissent. Elles témoignent de la fragilité et de la difficulté de construire un mouvement homogène autour de ces mémoires collectives sans que des accusations d'instrumentalisation surgissent. Elles laissent apparaître en relief les particularités identitaires, africaine et antillaise, qui viennent réveiller les vieux démons qui hantent la légitimité des Africains à revendiquer une reconnaissance de la mémoire de l'esclavage.

Avec les Noirs de France, la victime désirant être reconnue diffère de l'image classique généralement donnée à la victime, à savoir celle d'une personne inconsciente, dominée et écrasée par des mécanismes sociaux qu'elle ne comprend pas et ne maîtrise pas, lui ôtant toute capacité d'action. Les stéréotypes et le mépris qui sont renvoyés aux Noirs sont retravaillés de manière positive en vue de s'opposer au dominant, faisant de la victime un acteur à part entière. Les organisations militantes noires ne s'inscrivent pas dans une victimisation négative à outrance. Elles retournent ce stigmate pour en sortir les éléments positifs nécessaires à la construction identitaire de leur communauté de référence. L'identité meurtrie, méprisée et dominée persiste

[1] Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, p. 6.
[2] Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire, op. cit.*, p. 39 et 41.

mais elle ne domine plus[1]. L'identité s'écrit encore avec les larmes mais plus seulement, ni strictement au sein des organisations militantes qui ont la capacité de modeler une nouvelle identité victimaire. Claude (54 ans, ancien président du Collectif DOM) voit la communauté antillaise comme tiraillée par la mémoire de l'esclavage, comme si cette dernière était enfouie en eux en refusant de les laisser en paix. Dans son propos, nous devinons une communauté pleinement victime prise dans son sens le plus négatif, une communauté inconsciente, dominée, écrasée, qui transmet son fardeau mémoriel de génération en génération faisant du processus traumatique un acte se perpétuant dans le temps en rendant chaque génération malade de son passé : « *(…) il y a une transmission du traumatisme. Il n'y a pas de mémoire, il y a un énorme traumatisme, les Antillais pour l'essentiel se transmettent un traumatisme, une espèce de trou de mémoire justement qui fait que ça va pas très bien…* ».

L'histoire

Le deuxième thème de reconnaissance qui a été placé au centre des débats concerne l'entrée de l'esclavage et de la colonisation dans l'histoire officielle de la France. Depuis les années 1960 et les mouvements régionalistes, cette dernière est mise à mal par un flot ininterrompu de poussées identitaires et mémorielles qui viennent l'interpeller et la condamner[2]. Il en est ainsi notamment pour sa difficulté à reconnaître les identités particulières et à les inscrire dans son récit. L'histoire nationale est également critiquée pour son insuffisance à reconnaître la participation et la complicité de la nation aux évènements les plus sombres de l'histoire nationale et mondiale.

[1] C'est à ce sujet que Michel Wieviorka écrit « Être "noir", c'est être avant tout victime, être défini par un passé fait de destructions, d'oppression, de domination, de rejet et de mépris. Pour se constituer durablement, tout en évitant de se raidir lui-même dans la violence, le mouvement « noir » devra se doter d'une identité positive, et pas seulement victimaire, il lui faudra montrer sa capacité à se définir par un apport à l'humanité, et à la société dans laquelle une culture, des formes artistiques, une littérature, des langues, une mémoire qui ne soit pas seulement "lacrymale" selon le mot de l'historien juif Salo Baron. » *Libération*, 19 décembre 2005.

[2] Sur les mouvements régionalistes, cf. par exemple l'étude sur le mouvement occitan : Alain Touraine, François Dubet, Zsuzsa Hegedus, Michel Wieviorka, *Le pays contre l'État. Luttes occitanes*, Paris, Seuil, 1981

L'oubli, autrefois préconisé, ne fait plus recette chez les descendants de victimes. Ils n'hésitent plus aujourd'hui à faire entendre leurs voix dans l'espace public et à rejoindre l'élan protestataire quant à la reconnaissance des histoires et des mémoires des groupes minoritaires par l'histoire nationale, car celle-ci est accessible à tous. De cette façon, l'individu souhaite participer à sa construction, il ne veut plus laisser à la nation le soin de choisir les faits à coucher – et ceux à oublier – sur les pages des manuels scolaires. Il cherche à s'inscrire pleinement comme un médiateur. De la même manière que l'historien participe à la rédaction du récit national – notamment par ses prises de décision[1] - l'individu, par l'intermédiaire de son groupe d'appartenance, souhaite avoir son mot à dire lorsque l'historiographie oublie, déforme ou minimise un pan de l'histoire le définissant individuellement et collectivement : « *Si j'ai pas d'histoire, j'existe pas. Et cette histoire des peuples qui sont intégrés au peuple français, à la nation française, cette histoire, si on fait partie de la nation et bien cette histoire doit alors faire partie de l'histoire de la nation !* » (Jean-Élizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol).

Il en va ainsi de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation, pour lesquelles une élite noire s'est élevée contre l'absence de ces événements dans les textes de loi et dans les manuels scolaires[2]. Aujourd'hui, la nation n'est plus excusée et l'oubli historique n'est plus toléré. Pire, celui-ci est considéré comme une atteinte à la personne quand il concerne des ancêtres ayant donné leur vie pour la France, par amour d'un citoyen pour sa nation, qui en retour les ignore: « *Si la France est là aujourd'hui, c'est parce que des miens ont donné leur sang, ils nous doivent une reconnaissance éternelle à ce niveau-là* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi). L'oubli historique devient intolérable et l'amertume est prégnante chez les individus. La frustration due à cette absence de reconnaissance est « *insupportable* » et entraîne un élan de comparaison : « *Regardez Indigènes, on en parle mais c'était qui ? Ça concerne les Arabes et les Africains. Je suis désolé, nous aussi on a fait la guerre et on nous a oubliés dans l'histoire ! Combien d'Antillais sont partis*

[1] En témoignent les différentes pétitions d'historiens tout au long de l'année 2005 qui dénoncent la loi du 23 février 2005, laquelle reconnait un rôle positif à la colonisation outre-mer.
[2] Concernant les manuels scolaires, Nicolas Sarkozy, lors de la commémoration annuelle de l'esclavage, le 10 mai 2008, a confirmé l'introduction de l'esclavage dans les programmes scolaires dès l'école primaire.

pour se battre ? On nous a oubliés, on n'en parle pas ! On ne demande pas de faveur, on demande juste l'histoire, qu'on nous oublie pas car jusqu'à présent c'est pas écrit ! » (Jean, 52 ans, responsable associatif, militant au Collectif Dom) Les Antillais estiment que la France dépossède les anciens esclaves du rôle actif qu'ils ont joué dans l'abolition de l'esclavage pour s'attribuer à elle seule toutes les causes de cette abolition : « *On parle peu du nombre de révoltes qu'il y a eu durant l'esclavage. Haïti avec Toussaint Louverture, où on en parle de ça ? C'est une vraie reconnaissance, une reconnaissance d'êtres humains qui avaient en fin de compte les mêmes valeurs qu'on défend aujourd'hui : la liberté, la fraternité, l'égalité. C'est ça, tous les hommes sont égaux et libres en droits, merde ! C'est ce qu'ils ont fait, les mecs ils se sont battus pour une liberté. Delgrès, il s'est révolté contre quoi ? Contre le fait qu'on vienne rétablir l'esclavage. C'est quand même normal ! On a été résistants et il faut nous le reconnaître !* » (Jean-Élizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol). Les descendants se considèrent comme dépossédés des actes de leurs ancêtres et de leur histoire qui se réduit à une mémoire essentiellement privée, pour ceux ayant eu le privilège de la transmission. Il en va de même pour « les soldats inconnus » d'Afrique qui ont participé à la libération de la France lors des deux dernières guerres mondiales. Que dire des commémorations tardives[1] en l'honneur des « Héros de l'armée noire », morts pour la France lors de la Première Guerre mondiale et qui n'ont jamais été considérés à l'égal des soldats français ? De même, les revendications sont fortes pour que soient reconnus dans l'histoire de France les 20 300 Maghrébins et les 21 500 Africains d'origine sub-saharienne qui sont tombés pour la libération de la France lors de la Seconde Guerre Mondiale et qui ont été « oubliés » lors des cérémonies du 6 juin 2004. Les défenseurs de la mémoire des « tirailleurs » et des « indigènes » militent pour qu'ils soient réhabilités dans l'histoire de la France et que soit

[1] En la présence de Jean-Marie Bockel et de Rama Yade, la ville de Reims, le 3 novembre 2008, a célébré la mémoire des soldats noirs tombés pour la France pendant la Grande Guerre, les inscrivant ainsi dans l'histoire nationale. 141 000 hommes venus de dix sept pays africains ont été remerciés au cours de cette cérémonie. Un monument commémoratif doit par ailleurs être érigé en leur mémoire le 11 novembre 2010.

reconnu leur engagement volontaire dans sa libération durant les deux dernières guerres mondiales[1].

Ce qui a été jusqu'à présent maintenu dans le privé par la mémoire doit devenir Histoire pour pouvoir être partagé par tous. L'absence de la narration de ces faits historiques représente un défaut de prise en considération qui vient à dépasser le seul cadre culturel. Au-delà de l'histoire, c'est l'importance accordée aux populations noires qui est minorée par l'État. L'inscription pleine et entière de l'esclavage, de la colonisation et des faits d'armes des Noirs dans le récit national marquerait une reconnaissance de l'appartenance à la nation de ces Français issus des minorités visibles. Elle offrirait une réponse forte et officielle en donnant l'espoir d'une plus grande intégration des communautés noires. Elle offrirait une réponse aux jeunes qui s'interrogent sur leur identité en leur montrant que leurs parents ou grands-parents ont participé à la défense du pays.

L'histoire de la France ne peut plus seulement faire apparaître cette dernière comme la patrie des droits de l'homme. Il est nécessaire qu'elle assume son passé, et les discours de Jacques Chirac en 1995 et en 2006 visent à amorcer cette tendance. Les descendants des victimes ne se taisent plus, ils participent pleinement, par l'intermédiaire d'élites installées à la tête d'associations, à faire valoir leur histoire et l'ensemble de leurs particularités. Ils interrogent la volonté, la capacité et la légitimité de l'État à intervenir sur l'histoire et sur les questions de mémoire[2]. Face à ce chahut mémoriel, la porte dorée de l'histoire de France ploie à nouveau sous les coups de bélier, portés cette fois-ci par un ensemble d'organisations qui s'infiltrent par les brèches.

[1] Des signes de reconnaissance tendent cependant à voir le jour. En témoigne notamment l'érection, en juin 2006, d'un monument commémorant les soldats musulmans morts à Verdun. Le ministre délégué aux Anciens combattants, Hamlaoui Mekachera, soulignait lors de cet événement : « Avec ce nouveau mémorial, la République affirme qu'elle n'oublie aucun de ses enfants tombés au champ d'honneur. A tous, elle veut exprimer le même respect, la même reconnaissance. » *In* http://www.afrik.com/article10026.html.

[2] Cf. René Rémond, *Quand l'État se mêle de l'histoire* , Paris, Stock, 2006.

La demande de reconnaissance de l'histoire prend également la forme d'une demande de réparations, avant tout symboliques, de la part des victimes ou de leurs descendants pour l'ensemble des torts subis, elles peuvent cependant également être d'ordre matériel. Dans ce dernier cas, cela nécessite, s'il le faut, « une extension du mouvement de judiciarisation. (...). [Elle] mobilise le droit civil qui vise la réparation d'un acte passé par la restitution d'un bien ou l'indemnisation d'un dommage. »[1] Selon Philippe, (50 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom), la communauté antillaise « *a été victime de la non reconnaissance. Elle est victime de la non reconnaissance. C'est une injustice de ne pas être reconnu entièrement comme Français à part entière.* » Selon lui, la réparation doit notamment passer par l'intégration réelle des Antillais à l'histoire de France et à la citoyenneté, afin qu'ils ne restent pas rattachés à une stricte identité de papier faisant écho à la carte d'identité ou au passeport. Il faut intégrer à l'histoire nationale les héros qui font la mémoire collective antillaise, bien au-delà de l'esclavage : « *au niveau de la communauté antillaise, vous avez eu Gaston Monnerville qui a été député en France métropolitaine, il a été président du Sénat et il n'a même pas été reconnu en tant que tel. On lui a retiré ce qui lui revenait de droit. C'était un grand homme qui a participé à la République française, il n'a pas été reconnu en tant qu'Antillais, c'est une injustice !* »

L'appel à la nation

La question de la nation est abordée par les organisations mobilisées sous l'angle de la citoyenneté, deux termes qui, comme le rappelle Dominique Schnapper, entretiennent « un lien historique »[2]. Nous savons que les principes de la citoyenneté française distinguent le domaine public du domaine privé. Le premier en appelle à l'unité de la société et aux valeurs communes, le deuxième renferme toutes les particularités historiques, culturelles et religieuses propres à chaque individu. Cependant, certaines questions déjà apparues lors de débats sur les minorités ethniques – rappelons pour mémoire les discussions houleuses

[1] Antoine Garapon, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 13.
[2] Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration ?*, *op.cit.*, p. 231.

entre « intégrationnistes » et « multiculturalistes » - ont de nouveau émergé avec l'apparition publique des Noirs de France. Parmi elles, la tension entre la sphère publique et la sphère privée s'est dégagée du lot. Ainsi, une des interrogations principalement mise en avant dans les discours associatifs est de l'ordre du « *pourquoi les autres et pas nous ?* » Pourquoi nous, Français, ne sommes-nous pas considérés de manière égale, non seulement vis-à-vis de l'ensemble de la population française, mais également vis-à-vis des autres minorités ? Ce questionnement se retrouve plus fortement encore au sein du Collectif Dom, lequel souligne l'antériorité de la citoyenneté française des Antillais sur celle des Noirs d'Afrique et des Corses.

Le souhait d'être considéré comme « *des Français à part entière et non entièrement à part* » résonne dans l'ensemble des revendications où nous retrouvons d'un côté le Césaire, chantre de la négritude et défenseur de tous les Nègres, et de l'autre Césaire l'Antillais, représentant strictement de la population antillaise. La reconnaissance d'une citoyenneté affirmée est ici désirée en ce qu'elle ouvre concrètement des droits auxquels tout citoyen français peut prétendre. Le CRAN ne dit rien d'autre lorsqu'il affirme sur son site Internet qu'il « se bat au quotidien contre les difficultés que rencontrent les populations noires de France. Nous souhaitons que les Noirs de France soient reconnus comme des citoyens à part entière »[1] Cette revendication de reconnaissance citoyenne par la nation met à jour la liberté et l'égalité que les organisations militantes souhaitent voir reconnaître aux différentes populations noires de France et qui est aujourd'hui encore entachée d'actes de racisme à leur encontre. Cela se retrouve au niveau culturel, mémoriel, historique et social, avec la fin des discriminations qui rendent en l'état actuel des choses le sentiment de différence, « *de ne pas être comme tout le monde* », particulièrement résistant.

[1] http://www.lecran.org.

Les questions noires de 2005 formulent une double demande d'humanité et de citoyenneté. La première demande se traduit par un combat pour la dignité humaine mené au nom de tous les individus français et étrangers vus comme noirs vivants en France. La France des droits de l'homme et du citoyen doit faire respecter, et respecter elle-même, la dignité humaine de ses citoyens et des étrangers vivants sur son territoire au nom de ses valeurs et de ses principes. Au moment où la diversité est présentée comme le nouvel étendard censé rendre plus positif le visage pluriculturel et pluri-identitaire de la France[1], se durcit le débat sur l'immigration et sur l'identité nationale qui remet directement en cause le respect de la dignité humaine, à savoir la dignité des cultures, des langues, des religions et des identités. Les minorités visibles, et parmi elles les populations noires, sont stigmatisées à cause de leur couleur de peau notamment et sont rendues coupables d'un certain nombre de maux touchant la société française comme l'insécurité, l'immigration et le chômage[2]. Se joint alors à cette première demande de dignité celle de la citoyenneté, que nous retrouvons dans les discours des organisations militantes noires, mais qui a également été portée par la révolte des jeunes de banlieues à l'automne 2005. La fracture sociale, thème de campagne de Jacques Chirac en 1995, n'a pas été atténuée, voire seulement même contenue, et l'émergence d'organisations noires mêlée à des mouvements sociaux comme celui des émeutes de 2005 laisse supposer qu'elle se soit même élargie, rendant plus visible une crise sociale profonde principalement due à l'augmentation des discriminations de tout genre (emploi, logement…), du chômage, de la panne de l'ascenseur social faisant croître chez les individus « la peur du déclassement »[3], de la droitisation des discours au sein des partis politiques, notamment du Parti socialiste comme

[1] Michel Wieviorka, *La diversité, op. cit.*

[2] Les émeutes de 2005 ont montré la stigmatisation dont les jeunes d'origine maghrébine et noirs ont pu faire l'objet en matière d'insécurité et de refus d'intégration.

[3] Sur ce sujet : cf. Éric Maurin, *La peur du déclassement*, Paris, La République des idées/Seuil, 2009. L'auteur explique que cette peur est à distinguer du déclassement en lui-même qui désigne « un phénomène de rupture qui conduit un individu à perdre sa position sociale. » p. 5 La peur du déclassement suggère quant à elle, la crainte des Français à perdre un jour leur emploi, leur salaire, leurs avantages, leur statut au sein d'une société toujours plus « statuisée ». C'est une peur qui touche aussi les familles qui craignent que leurs enfants, malgré leurs diplômes ne parviennent pas à se faire une place sur le marché du travail.

l'a laissé voir la campagne présidentielle de 2007[1], de la méfiance de plus en plus forte envers le monde politique et ses élites. De même que cette fracture offre aux organisations militantes une tribune publique dans laquelle elles ont la possibilité se défendre les populations qu'elle disent représenter et qui sont touchées par cette fracture, elles en appellent également aux droits et aux devoirs au nom de la nation et de la citoyenneté qui selon elles ne sont pas respectés, et remettent alors en cause l'idée du vivre ensemble forgé dans l'idée d'une commune citoyenneté. Elles interrogent l'unification de la nation autour de l'indifférence aux différences qui cantonne au privé les affirmations identitaire, culturelle et ethnique des individus tout en rappelant la réalité sociologique de la société française du 21ème siècle. Les questions noires interpellent la nation pour lui faire part de la nécessité du changement à laquelle elle doit se plier. Un tel appel ne signifie pas de leur part un rejet de cette nation et de sa république, bien au contraire elles s'en revendiquent. Cependant, c'est bien parce qu'elles estiment justement y appartenir qu'elles revendiquent un plus grand respect de la diversité et de la dignité des citoyens qui sont, selon elles, divisés entre les nationaux de naissance, à savoir ceux « qui ont le visage de la nation » et les nationaux de papiers (étrangers et nationaux de naissance mais qui se considèrent et qui sont considérés comme tels à cause de leurs marques physiques particulières), ceux « qui n'ont pas le visage de la nation. »[2]

La souffrance

Les phases de reconnaissance institutionnelle des mémoires et des discriminations dont ont bénéficié les populations noires françaises n'ont pas évacué le sentiment de souffrance inhérent à celles-ci. Les militants noirs n'ont cessé de mettre en avant ces souffrances dans leurs discours confirmant le statut

[1] Rappelons la proposition de Ségolène Royal qui souhaitait la mise en place d'un système d'encadrement à dimension militaire pour les jeunes délinquants.
[2] Mwayila Tshiyembe, Robert Wazi, *L'avenir de la question noire en France : enjeux et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 12.

de « nouvelle catégorie sociale » accordé à la victime[1]. La reconnaissance de la souffrance reste un point de lutte particulièrement prégnant moralement parlant. Entre une souffrance du passé où être noir renvoyait à une condition de servitude et de domination et une souffrance du présent qui renvoie le Noir à la marge dans laquelle il est confronté au mépris et à l'oubli, la reconnaissance de ce mal-être est alors posée comme un droit par les leaders des différentes associations : « Être reconnu, c'est être reconnu souffrant ou ayant souffert. La souffrance crée des droits, et sa reconnaissance est un droit. Elle place sur un piédestal le souffrant et la communauté des souffrants. Ce qui ouvre, pour exister, une course à la souffrance. »[2] Il est alors possible de considérer le positionnement victimaire comme un moyen d'obtenir des réparations et une amélioration des conditions de vie quotidienne des Noirs dans le but de diminuer leur souffrance intérieure.

La reconnaissance de la souffrance participe de l'émergence des Noirs et à leur construction identitaire. C'est parce que cette souffrance n'est pas ou trop peu prise en compte par la sphère institutionnelle qu'elle participe à la création d'identités noires plurielles qui sont à la fois une réponse à cette absence et la dénonciation d'une domination subie. C'est parce que du mépris persiste contre les populations noires au sein de la société française qu'elles se retournent contre elle ou nourrissent une certaine méfiance causée par une souffrance qui annihile tout espoir d'être considéré, un jour, comme pleinement français par les esprits métropolitains : « *Je me dis que je suis française, je parle français. Quand je vais dans un pays étranger, je ne vais pas dire que je suis antillaise, on est français mais sans vraiment être français. On parle la langue, sur le passeport je suis française mais quand on est en métropole on nous dit que nous sommes antillais, on nous dira jamais qu'on est français. On sera jamais un enfant du pays, on sera toujours rejeté* » (Marjorie, 23 ans étudiante). Les demandes de reconnaissance posées par les organisations laissent voir en amont la mobilisation de principes de justice pour justifier non seulement ces demandes de reconnaissance, mais aussi pour

[1] Cf. Guillaume Erner, *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006.
[2] Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, *op. cit.*, p. 228.

légitimer une construction identitaire propre à chaque groupe militant au cœur de l'espace public.

La reconnaissance des crimes passés est un moyen de cicatrisation et de guérison. Jocelyn, (41 ans, responsable associatif sur Bordeaux) évoque le fait qu' « *(…) on a toujours rien compris et les choses peinent à avancer parce qu'on dit aux Antillais qu'on ressasse le passé et l'esclavage alors que les plaies n'ont pas été soignées, traitées.* » Le non-traitement de la douleur mène irrévocablement à un ressassement lancinant et à un durcissement des revendications mémorielles menant à la concurrence de la part des élites noires. La mémoire du génocide juif notamment sert d'exemple aux différentes organisations noires qui demandent à ce que leur mémoire collective acquière une place dans la mémoire collective française. Le minimum qui puisse être fait est alors d'en parler parce qu' « *en parler, c'est déjà reconnaître* », selon Mario (38 ans, ingénieur dans l'aéronautique). C'est en cela que d'une manière générale, une reconnaissance symbolique suffit pour beaucoup à réparer et remplace toutes sortes de réparations, laissant dire à Audrey, (25 ans, étudiante) que « *la reconnaissance de la mémoire de l'esclavage, déjà pour nous en tant qu'Antillais, on a besoin d'une certaine reconnaissance puisqu'on est Français à part entière, donc c'est vrai que la question de la mémoire de l'esclavage est quand même assez importante. Je dirai que pour qu'on puisse réussir à se construire, il faut savoir d'où on vient, ce qu'on a subi. Je pense que déjà pour nous, en tant qu'Antillais, c'est très important. (…). Je pense que la population noire et à plus grande échelle les populations des minorités visibles comme on dit sont en manque de reconnaissance en ce moment, c'est peut-être le principal problème (…).* » Ces demandes de reconnaissance ne concernent pas seulement des réclamations ayant trait au passé, elles touchent également à la construction des identités individuelles et collectives pour laquelle la reconnaissance détient une fonction de confirmation des qualités des individus. La souffrance tient aussi dans l'absence de reconnaissance des Noirs comme français, sans cesse renvoyés à leur couleur de peau, marque, dans les esprits blancs, d'une extranéité : « *Le regard des autres est difficile en fait. Le regard du*

métropolitain envers nous, c'est vrai qu'il est différent, et pourtant on est français à part entière. C'est vrai que nous sommes un peu brimés, au niveau du logement, quand on voit des Noirs, on ne fait pas confiance, c'est pas toujours évident, c'est assez pénible. Le problème, c'est qu'on a aussi une image de nous qui est biaisée, on nous prend pour des dilettantes. Je veux qu'on nous prenne pour ce qu'on est, en tant qu'individus faisant partie de la nation, point barre ! » (Jeannie, 35 ans, fonctionnaire à la CNAM). L'accumulation de discriminations, de vexations par des remarques remettant en cause la citoyenneté, la persistance des regards qui font se sentir différents, participent de cette souffrance qui se retrouve jusqu'au sein même de l'école républicaine : « *Il ne faut pas se leurrer au niveau des profs. Il y a une année, je n'ai pas eu mon bac à cause d'un prof. Je préparais un bac économique et j'avais un prof raciste et pendant toute l'année, il distribuait des copies à tout le monde sauf à moi. Ma mère est allée plusieurs fois voir le directeur qui lui a dit que je racontais n'importe quoi. De même, au niveau universitaire, j'ai eu quelques petites réflexions de la part des profs* » (Marjorie, 23 ans, étudiante). L'addition de petites réflexions mine les individus et accroît leur souffrance dont la reconnaissance permettrait de faire avancer les choses en luttant contre ses origines diverses et variées. « *En France, on a beau dire, mais quand un jeune fait une connerie, n'importe quelle connerie, si c'est un jeune Français, ils vont dire « un jeune » mais si c'est un Noir de manière générale qu'est ce qu'ils vont dire ? « Un Noir », tout est marqué, tout est marqué. Quand ça ne va pas, tout est marqué et quand ça va, ce n'est pas marqué. C'est simple, il suffit de voir chez les athlètes, quant ils gagnent ce sont les Français, quand ils perdent, c'est le Noir ou l'Antillais ou l'Africain. C'est ce qu'on vit actuellement, c'est ce qu'on vit et c'est pas facile, non, non* » (Marie-Hélène, 47 ans, fonctionnaire à la CNAM). La stigmatisation à outrance et l'hypocrisie française sont une preuve, selon les interviewés, du leurre concernant leur intégration. Eux qui, avec leurs ancêtres, « *ont travaillé pour pouvoir enrichir la France, et aujourd'hui on est rejeté comme si on n'était rien du tout* » (Marie-Hélène). Ce sentiment de rejet participe, on s'en doute, à la souffrance d'individus qui se considèrent comme constamment oubliés par leur propre pays face auquel le droit à la victimisation proclamé par les organisations militantes constitue un bon moyen de revendication de la souffrance, passée et présente : « *Nos ancêtres ont souffert*

comme il y a d'autres peuples qui ont souffert mais pour nous, rien a été gardé, c'est comme si on n'avait jamais existé, on n'est pas dans l'histoire nationale. On n'est pas à notre place, on est français sur le papier mais on n'est pas français à part entière. On nous a fait miroiter des choses. Des promesses non tenues, je l'ai vécu ça. Du racisme aussi. Deux, trois fois en banlieue parisienne, je suis en voiture, j'arrive, il y a un couple qui arrive pour prendre sa voiture et partir et moi j'arrive, je cherche une place, je me mets en double file parce qu'ils vont partir, ils sont dans leur voiture, je leur demande s'ils partent, ils me disent que non. Je me dis : "mince", je m'en vais et une fois que je suis partie, ils ont démarré et ils sont partis. Ça, je l'ai vécu plusieurs fois. Ça prouve quoi ? Même une place de parking je ne peux pas l'avoir parce que je suis noire ! Ça ne peut pas être une coïncidence, c'est pas possible. C'est pas possible ! Donc, il y a plein de petites choses comme ça qu'on vit au quotidien mais bon, s'il faut faire attention à tout, on va dire que les Noirs, déjà qu'on est susceptibles… » (Marie-Hélène). Marie-Hélène ne termine pas sa phrase mais lors de l'entretien elle revient sur ce non-dit : à la susceptibilité se rajoute, nous dit-elle, la paranoïa. Un terme qui est revenu dans les propos d'autres interviewés qui insistent sur le fait que les Noirs sont souvent vus comme des paranoïaques, obsédés qu'ils sont de voir de la discrimination et du racisme dans chaque geste ou propos suspect émanant d'un Blanc. Un tel jugement ne fait que rajouter de la souffrance supplémentaire pour ces individus qui souhaitent seulement être considérés comme des Français. Une souffrance qui est alors reprise par les organisations sous tous ses angles : mémorielle, historique, sociale. La souffrance sert de ciment identitaire entre les individus des différents groupes représentés par ces organisations dans le but d'obtenir des droits, elle permet à celles-ci de construire des « communautés » bâties sur des souffrances spécifiques qui concerneraient uniquement les individus qui, aux yeux des militants de chaque association entrent dans le groupe qu'ils assurent représenter.

Chantal, danseuse professionnelle qui a dû se battre pour pouvoir faire reconnaître sa compagnie de danse au sein de l'élite blanche de la profession,

trouve immédiatement les mots lorsque nous lui demandons de quoi a besoin aujourd'hui la population antillaise : « *De reconnaissance ! De trouver sa place comme un citoyen lambda de tous les jours qu'on regarde comme un Français (…). Je pense qu'on souffre encore de ça, que ça va arriver mais on est encore l'Antillais du coin qu'on va mettre à tel poste comme Harry Roselmack, ça reste encore parcimonieux, pour moi il faut que ce soit plus franc.* » Une des conséquences de la souffrance des Noirs est qu'elle entraîne un sentiment de frustration qui croît en même temps que les marques de déconsidération envers les populations noires se font entendre. On peut en effet imaginer que les propos de Nicolas Sarkozy prononcés lors de son discours à l'université de Dakar le 26 juillet 2007 dans l'objectif de fixer les principes de la nouvelle politique française en Afrique n'ont pas été perçus de la meilleure des façons par les Noirs originaires d'Afrique résidants en France lorsque le président déclare :

> « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. »[1]

Les Noirs africains souffrent ici des clichés qui leur sont sans cesse renvoyés. Ils tiennent principalement aux conditions de vie dans leur pays d'origine, au maintien d'un paternalisme français qui même cinquante ans après les indépendances continue d'être proféré, à l'infériorité supposée des sociétés africaines, à la vigueur de la sexualité des Africains incapables d'assumer, par pauvreté et par immaturité, les progénitures engendrées. On se souvient des propos de Pascal Sevran qui, dans un de ses derniers ouvrages paru en janvier 2006, stigmatisait les Africains en avançant que « la bite des noirs est responsable de la famine en Afrique »[2].

---

[1]http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html.

[2] De tels propos n'ont pas laissé muettes les organisations noires, lesquelles se sont empressées de réagir : Patrick Lozès, président du CRAN, demandait le renvoi de l'animateur de France 2 tout en condamnant ses propos « eugénistes et racistes ». Le Collectif Dom ne fut pas en reste. Par l'intermédiaire de son président de l'époque, Claude Ribbe, il demandait d'interdire d'antenne l'animateur « eugéniste et négrophobe. Cf. http://www.afrik.com/article10831.html.

Cependant, une évolution s'opère quant à la représentation de la victime dont les organisations noires en présentent un nouveau visage. L'objectif est de renverser le stigmate des Noirs afin de construire une identité positive à l'image des *African-American*. Cela n'apparaît possible que par le double renversement de la souffrance et de la victime. C'est là tout le danger et la subtilité de ces deux notions : il faut savoir s'en extraire et les manipuler pour ne pas sombrer dans un tout larmoyant dans lequel le trauma culturel (*cultural trauma*[1]) domine.

Cependant, si la reconnaissance s'inscrit en grande majorité chez les interviewés, le statut de victime quant à lui n'est pas posé comme une fin en soi par les individus. Il se peut que le lien entre reconnaissance et victime soit ainsi détendu au maximum pour que prime seulement la recherche de la reconnaissance laissant ainsi aux autres « *la dimension des larmes* ». « *En fait, si on peut parler de victimes, c'est pas dans cette dimension des larmes. C'est pas ça, c'est pas dans cette dimension qu'il faut voir les choses. J'ai aujourd'hui la possibilité de demander réparation. C'est pas tellement en termes de victime que je pose les questions, je pose les questions en terme de responsabilités, aujourd'hui ce n'est pas dans une dimension de victimes que je m'inscris lorsque je demande à ce que la France reconnaisse que l'esclavage soit une partie intégrale de son histoire, qu'elle doit l'enseigner à l'école. C'est pas dans cette dimension de victimes, c'est pas ça ! Une victime, je demanderai des réparations, or je ne demande pas vraiment de réparations, par contre je veux absolument que les responsabilités de chacun soient évaluées.* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi).

Les entretiens mettent en relief le champ lexical de la non-reconnaissance caractérisé par ce qui relève notamment de l'ordre du mépris : « *on n'est pas reconnu* », « *on n'est pas pris en compte* », « *nos différences sont méprisées* », « *on ne*

[1] « Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their groups consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable mays. » *In* Jeffrey C. Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma", *in* Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 1.

nous écoute pas », « *on nous oublie* » etc… En un sens, ces réactions traduisent un sentiment général d'injustice et en appellent conséquemment à plus de considération, de respect et d'égalité. Le sentiment d'injustice prévaut au sein de nos populations d'étude, aussi bien au sein des membres associatifs que chez les personnes non militantes. On observe que tout le monde a sa propre idée de la reconnaissance et tout le monde a son propre idéal de justice. La reconnaissance devient un mot-valise. Elle est abordée comme pouvant supporter toutes les plaintes portant sur les identités culturelles et ethniques, sur la citoyenneté, sur le refus d'invisibilité, sur les revendications mémorielles, sur les discriminations et le racisme. Cette lutte pour la reconnaissance de la part de la population française noire correspond à un repli général des minorités sur leurs différences parce qu'elles sont méprisées du fait de l'existence même de ces différences. Néanmoins, et c'est le travail qui va suivre, il convient de présenter très concrètement la distinction opérée entre ce que les Noirs souhaitent voir reconnu, étudié précédemment, et ce qu'ils considèrent comme des principes de justice essentiels auxquels ils ont toute légitimité d'accéder en tant qu'individus dotés de droits, libres et égaux.

III.- Une demande de justice

Si la mobilisation de principes de justice est légitime dans la construction de groupes identitaires, il reste que les organisations noires doivent pouvoir prouver la légitimité dont elles se sentent investies à porter dans les arènes publiques tout un ensemble de revendications. C'est dans ce but que la notion de droit est manipulée. Elle est mise en avant aussi bien dans les thématiques de reconnaissance que dans les demandes de justice. Dans le même temps, cette mobilisation des droits souligne la nécessité d'être en mesure de désigner non seulement la cause des injustices si l'on souhaite entrer dans une spirale actionniste, mais plus encore, d'être capable de rendre légitime l'action enclenchée.

Ce point entend souligner l'importance du droit dans la légitimation à se mobiliser contre l'État[1], contre la domination et l'inaction. Les militants noirs affirment leur citoyenneté française et invoquent un collectif suffisamment conséquent pour rendre légitimes leurs actions. Le but est alors d'obtenir une société plus juste où l'acquisition de nouveaux droits serait rendue possible. La finalité pour l'intelligentsia noire est d'apporter un nouveau statut aux Noirs de France. Ainsi, c'est la revendication de droits, leur acquisition et leur exercice par les individus, qui font du droit un facteur de légitimation permettant aux individus d'en appeler à plus de justice[2] : « *Aujourd'hui c'est un droit naturel que de se défendre, que de demander à ce qu'il y ait plus de justice, que l'accès soit plus égalitaire aux droits* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi). « *Tu refuses à quelqu'un qui s'est battu pour un certain nombre de valeurs celles que tu fais tiennes et que tu considères comme universelles. Tu lui dis : "non c'est pas pour toi !" Non ! Si on veut vivre en paix relative dans ce pays, il faut au moins reconnaître aux autres les valeurs pour lesquelles tu t'es battu et pour lesquelles ils se sont battus aussi* » (Jean-Élizabeth, 60 ans, professeur d'espagnol).

L'égalité

Le principe d'égalité est sans conteste celui que les individus manient avec le plus d'habileté et de fréquence lors de nos entretiens. En effet, lorsque nous évoquons avec eux la situation des Noirs de France, les éléments de réponse qui surgissent font apparaître les différents visages des inégalités ressenties par les interviewés. L'égalité est reconnue comme un principe de justice à part entière mais également comme une valeur sacrée, pleinement

[1] Voir à ce sujet l'article stimulant de Daniel Mouchard dans lequel il étudie la mobilisation des « sans » en France et la mise en oeuvre par les associations de défense, de ce qu'il nomme « un répertoire d'action spécifique ». Ce répertoire est mobilisé pour permettre de briser le rapport de dépendance avec l'État et de faire valoir des droits qui sont employés comme un facteur de légitimation à la contestation. Daniel Mouchard, « La mobilisation des "sans" dans la France contemporaine : l'émergence d'un "radicalisme autolimité" ? », *art. cit.*

[2] C'est ce que souligne Véronique Guienne : « Corrélativement, la question de justice ne va pas tant être de savoir si les sujets sont égaux en droits, mais s'ils peuvent exercer leurs droits, compte tenu de ce qu'ils sont, dans des situations sociales et politiques déterminées. » *In* Véronique Guienne, « Du sentiment d'injustice à la justice sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 1, n° 110, 2001, p. 135.

intériorisée[1]. « *On doit avoir les mêmes chances d'intégration, les mêmes chances pour se loger. On demande juste l'égalité. Oui, juste l'égalité et pas plus. Quand on aura l'égalité on ne demandera pas plus* » (Nathalie, 38 ans, responsable de formation). Cependant, la référence égalitariste, si compréhensible en surface, devient plus complexe et composée lorsqu'elle est abordée par les individus. Ces derniers sont dans la capacité de dire les injustices qu'ils subissent en matière d'égalité mais parallèlement, ils reconnaissent l'existence d'inégalités perçues comme justes, dont l'existence principale est de rééquilibrer la balance égalitaire qui penche au départ en leur défaveur. Cette particularité indique que la revendication égalitaire se crée en partie lorsque les individus se positionnent dans une situation de comparaison face à un ou plusieurs groupes identitairement différents. L'objectif de cette manœuvre est de savoir si leur situation au sein de la société est égale ou non – en termes de droits, de respect, de reconnaissance – à celle du groupe choisi comme élément de comparaison.

L'émergence de l'esclavage et de sa mémoire dans les arènes publiques françaises a mis en évidence sa différence de traitement en comparaison à d'autres mémoires de crimes de masse plus récents. C'est d'ailleurs cet argumentaire qui a été repris par les défenseurs des causes noires. Face au statut de victime qui a été accordé aux Juifs et aux Arméniens[2], ainsi que l'importance du traitement politique et médiatique accordée à ces deux génocides, les acteurs mobilisés sur les questions noires se sentent lésés et victimes d'un traitement inégalitaire de la part de la société française. La loi Taubira, bien que saluée, ne change rien tant que la question des réparations matérielles ne sera pas sérieusement abordée par les instances étatiques. Le principe d'égalité est mis en avant pour dénoncer la situation d'injustice que les descendants d'esclaves et de colonisés connaissent.

[1] François Dubet (dir.), *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006.
[2] Notamment par le vote des lois du 13 juillet 1990 pour la loi Gayssot et du 29 janvier 2001 pour la reconnaissance du génocide arménien laquelle a été renforcée le 12 avril 2006.

Si la revendication égalitaire traduit l'intégration des valeurs républicaines par des individus libres et égaux, elle souligne en même temps le dualisme citoyen/individu. C'est ainsi que nous voyons des acteurs noirs mobiliser et articuler une égalité à deux têtes interdépendantes. Cette hybridité laisse apercevoir d'une part ce que nous nommons une égalité du citoyen, pour laquelle le citoyen noir français va revendiquer la position citoyenne qui lui est due et qui doit être respectée, à savoir celle de « *français à part entière* » : « *On peut dire que nous sommes victimes d'injustices. On n'est pas égaux encore aujourd'hui. C'est toujours pareil. Face aux représentations de l'État, c'est toujours la galère, je trouve que ça n'a pas changé* » (Max, 45 ans, médecin). D'autre part, l'égalité devient celle de l'individu. Elle est défendue par l'individu noir qui revendique des droits au même titre que n'importe quel autre individu, sous prétexte que tous les individus naissent libres et égaux en droits. « *Il faut traiter tous les gens en tant que Français, de manière égale sur le territoire français. La loi doit être pareille pour tout le monde* » (Régine, 40 ans, fonctionnaire). Ainsi, les droits au travail, au logement, de se défendre, sont mobilisés lorsque l'individu noir est victime de discriminations qui l'infériorisent et qui sont considérées comme une atteinte à sa dignité. « *Moi, ce que je demande, c'est rien en fin de compte, sauf une certaine égalité de traitement !* » (Frédéric, 38 ans, informaticien, membre du bureau du Collectif Dom). De cette façon, lorsque l'égalité de l'individu n'est pas respectée, c'est l'égalité du citoyen qui est également remise en cause, au sens où lorsque les droits de l'individu ne sont pas reconnus, c'est la citoyenneté de son alter ego citoyen qui n'est pas respectée.

Cependant, le brassage des deux acceptions de l'égalité ne reflète qu'une partie des revendications de justice. En effet, au-delà du discours égalitaire centré sur les valeurs républicaines, un deuxième propos est tenu, qui s'oppose au premier tout en étant complémentaire à celui-ci. Ainsi nous voyons dans le choix des individus un double positionnement. D'un côté un désir d'égalité dans lequel les acteurs noirs souhaitent que les différences identitaires soient, à

terme, effacées. D'un autre côté, le souhait que les particularités identitaires soient reconnues et valorisées.

Cette double volonté de reconnaissance dans le but de se « voir reconnaître, attribuer ou imputer une valeur »[1] au sein d'une société où les populations noires seraient invisibles et oubliées met en tension l'égalité, qui a la capacité de faire disparaître les différences, et la recherche de la reconnaissance des spécificités rendue possible grâce au principe de liberté qui rend autonome les individus dans leur définition identitaire. Ainsi, nous retrouvons le CRAN, qui tout en se proclamant républicain et universaliste, revendiquant l'égalité des Noirs face aux Blancs, exige la reconnaissance de la spécificité d'avoir la peau noire. Ses positions en faveur de la discrimination positive et des « statistiques de la diversité » en sont un exemple. De même, le Collectif Dom qui se définit comme anti-Noir mais ouvertement pro-domien, situe son combat dans la lutte pour la reconnaissance de la culture antillaise et de la spécificité antillaise en métropole et aux Antilles au sein de la sphère publique. Son combat pour une réduction des billets d'avion sous couvert de la continuité territoriale en est l'illustration.

Comme l'illustre François Dubet, la difficulté manifeste d'avoir à trancher entre le désir de l'indifférence égalitaire et le souhait de la différence souligne la difficulté de l'existence d'une politique de la reconnaissance[2]. Tant du côté du CRAN que du côté du Collectif Dom, nous retrouvons cette tendance à aller d'une rive à l'autre. Autant ces organisations crient leur attachement à la République et à ses valeurs, les faisant accoster sur la rive de l'égalité et de l'effacement des différences. Autant l'ensemble formé par l'expérience du racisme, des discriminations et de la marginalisation les fait dériver vers la rive opposée qui est celle des particularismes et des différences. Ainsi, je refuse l'assignation que l'on me donne en m'inscrivant de fait dans le

[1] Alain Caillé, « Reconnaissance et sociologie », *in* Alain Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2007, p. 199.
[2] François Dubet, « Injustices et reconnaissance », *in* Alain Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance, op. cit.*, p. 38 et suiv.

versant égalitaire. Dans le but d'échapper à l'enfermement identitaire je rejette l'idée de communautarisme mais je m'impose en tant que Noir ou en tant qu'Antillais afin d'être le plus visible possible. J'y suis contraint parce que la société ne donne pas pleine satisfaction à mes demandes. M'estimant victime d'injustices, je suis obligé de sortir de l'égalité pour rejoindre la sphère des spécificités pour réaliser par moi-même ce que la société ne m'accorde pas.

Cette volonté de reconnaissance particulière met en relief le caractère contradictoire de la reconnaissance. Elle met en danger l'individu et la notion d'égalité lorsqu'elle allie demande d'égalité et demande d'autonomie[1]. L'individu qui demande à ce que sa spécificité soit reconnue risque de mettre en péril l'égalité puisque c'est mettre à jour sa différence. Le CRAN qui œuvre à la reconnaissance des Noirs fait de cette couleur un stigmate dans la sphère égalitaire. Par ailleurs, il impose aux individus une appartenance identitaire dont certains ne veulent pas et qui risque de les étiqueter dans le long terme. C'est le cas de beaucoup d'Antillais rencontrés – dont ceux du Collectif Dom – qui refusent de se définir comme noirs. Dans le même cas, les militants antillais qui veulent imposer une appartenance identitaire antillaise se retrouvent sous les critiques d'Antillais qui refusent d'être enfermés ethniquement dans la seule identité antillaise. Cependant, « ignorer sa [spécificité] c'est [également] nier la singularité des acteurs concernés et donc ignorer les problèmes dont ils souffrent tout en maintenant des formes de domination et de mépris »[2]. Les deux organisations se situent dans le même temps dans cette deuxième situation qui les positionne en porte à faux. En effet, en se positionnant sous l'angle de l'égalité, elles prennent le risque d'être accusées par les membres et les sympathisants de leur groupe d'appartenance comme reniant leur origine. Cette difficulté de positionnement montre la complexité de renoncer à l'une des deux facettes sous peine soit d'abandonner ce qui les différencie et les identifie, soit de prendre le risque de les reléguer dans le bourbier communautariste.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

Le mérite

Le deuxième principe de justice mis en avant par les acteurs de notre étude est celui du mérite, à savoir « des qualités par lesquelles on gagne une récompense. »[1] Cette récompense viendrait honorer un bien reçu par l'expéditeur de ladite récompense. Cela dit, il est nécessaire pour qu'il y ait une rétribution que l'action initiale mérite une récompense, qu'elle soit jugée et approuvée comme telle par l'expéditeur de la rétribution. Ce n'est qu'une fois la nécessité d'une récompense accordée que la valeur de mérite sera engagée, enclenchant ainsi la mécanique de la reconnaissance. Le mérite fait appel aux sentiments et plus largement aux émotions. Il nécessite l'existence d'une estime réciproque entre l'individu ou le groupe social qui agit et le bénéficiaire de l'action[2]. Ainsi, l'absence d'estime et de sympathie chez le bénéficiaire est à la base de l'amertume et de la frustration chez celui qui agit. Le bénéficiaire renforce le sentiment d'injustice par ce défaut de reconnaissance. Mais bien plus que l'action non gratifiée, c'est l'individu ou le groupe qui est infériorisé puisqu'il n'est pas reconnu équitablement. Après tout, il est normal que ma tâche soit reconnue à sa juste valeur par le bénéficiaire de celle-ci. Les efforts physiques, psychologiques, personnels que j'ai investis doivent avoir le mérite d'être reconnus sous la forme d'une rétribution symbolique ou matérielle.

Aussi discutable que peut l'être le mérite[3], les individus interrogés affichent un attachement à ce principe tant au niveau identitaire, social que culturel. Ainsi, les sympathisants et les membres du CRAN et du Collectif Dom souhaitent que leur mérite soit justement reconnu. Le mérite se retrouve

---

[1] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 2003, p. 111.

[2] Smith précise : « Puisque nous ne pouvons certes pas entrer totalement dans la gratitude de la personne qui bénéficie de l'action sans approuver d'abord les motifs du bienfaiteur, il s'ensuit que le sens du mérite semble être un sentiment composé, fait de deux émotions distinctes : une sympathie directe avec les sentiments de l'agent, et une sympathie indirecte avec la personne qui bénéficie de ses actions. » *Ibid.*, p. 123.

[3] Cf. John Rawls pour qui « le mérite ne fournit pas un principe premier de justice distributive », notamment du fait de son manque d'égalité. Pour ce dernier, le mérite n'est pas égalitaire au sens où les « mieux doués » seront, toutes choses égales par ailleurs, forcément plus méritants. Ainsi, « l'idée de récompenser le mérite n'est pas réalisable. » *In* John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. « Points/essais », 1997, p. 349-350.

particulièrement dans l'expression « *on est Français à part entière* » qui sert à témoigner du traitement égalitaire et méritant dont les populations noires, en tant que françaises, doivent bénéficier notamment dans la sphère du travail, véritable théâtre de discriminations et de racisme. Une interviewée qui sait pertinemment pour l'avoir vécue que la discrimination à l'embauche passe par une préférence par l'employeur pour le blanc, « *qui lui a la bonne couleur* » même si ce dernier est moins méritant, nous dit : « *Si on recrute quelqu'un parce qu'il a la bonne couleur de peau alors qu'il est moins compétent qu'un Noir, et bien ça, ça c'est le problème de la France. C'est le problème français. Il faut qu'on nous donne toutes nos chances !* » (Nathalie, 38 ans, responsable de formation).

Le défaut de justice, aux yeux des interviewés, est flagrant au sens où la rétribution de chacun en fonction de ses mérites n'est pas exercée[1]. Cette absence de mérite inflige à l'individu une blessure personnelle, elle est vécue comme un déni envers sa personne. Il prend alors pleinement conscience qu'il ne maîtrise ni le jeu, ni ses propres intérêts lorsqu'il est en situation de concurrence. La revendication du mérite est forte parce qu'il engage la personne dans son intégralité, il participe à la construction de l'estime de soi.[2] Pour se faire, la reconnaissance d'autrui est dans un premier temps nécessaire. Nous nous voyons ainsi, par la prise en compte de notre mérite, placés sur un même pied d'égalité. Ainsi, si la reconnaissance est effectivement « un remède à l'injustice » selon les mots de Nancy Fraser[3], elle est également, selon la vision de Honneth, un besoin humain participant de la réalisation de soi[4].

L'injustice liée au mérite remet directement en cause les capacités individuelles mais aussi collectives lorsque ce sont celles de plusieurs individus issus du même groupe d'appartenance qui ne sont pas reconnues. Le mérite est

---

[1] Cf. Jean Kellerhals, Marianne Modak, David Perrenaud, *Le sentiment de justice dans les relations sociales*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997.

[2] « pour pouvoir nous estimer nous-mêmes, nous avons à nous convaincre nous mêmes que nous le méritons (…). » *In* Michaël Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 387.

[3] Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 50.

[4] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

moral au sens où « il affirme la dignité et l'autonomie des individus »[1]. C'est justement cette dignité et cette autonomie nourrissant une fierté toute personnelle – en effet, qui n'est pas fier devant sa réussite, due à une somme de talents innés ou acquis, de pouvoir dire : « je ne dois ma réussite qu'à moi-même », « je me suis fait tout seul » -, qui est parfois remise en question pour certains Noirs de France pourtant méritants. Sportifs, artistes, écrivains ou encore intellectuels noirs, antillais ou d'origine africaine qui contribuent par leur mérite à faire rayonner la France sur un plan national ou mondial sont insuffisamment reconnus dans leur mérite. Un tel désaveu est d'autant plus considéré comme une injustice qu'ils prennent part, comme nous l'avons dit, au développement culturel de la France et qu'ils sont, sinon français, tout du moins francophones et attachés à ce statut.

Si le mérite démontre les qualités des individus, le phénomène inverse se produit lorsqu'il n'est pas reconnu, les Noirs doués de talents sont alors, de fait, mis à la marge ; une telle posture leur enlève toutes leurs qualités en les laissant dans l'ombre de leurs homologues français blancs. Un autre phénomène observé est celui qui tient à ce que le mérite des Noirs ne soit pas remis en question. Ils ont un talent qui n'est pas discuté, cependant, c'est cette reconnaissance, et donc la visibilité de ces individus qui en découle, qui est alors critiquée par le fait qu'il y aurait alors trop de Noirs méritants reconnus, et donc visibles, par rapport au reste de la société française blanche méritante dans des domaines similaires. Un tel cas à été observé notamment à travers les critiques adressés envers l'équipe de France de football dans laquelle, selon certains, il y aurait un trop grand nombre de Noirs. Il en est ainsi pour le philosophe Alain Finkielkraut qui, lors d'une interview donnée au journal israélien *Haaretz* au lendemain des émeutes de banlieue de 2005, provoque la polémique avec les propos suivants : « Les gens disent que l'équipe nationale française est admirée par tous parce qu'elle est black-blanc-beur. En fait, l'équipe de France est aujourd'hui black-black-black, ce qui provoque des

[1] François Dubet (dir.), *Injustices*, *op. cit.*, p. 99.

ricanements dans toute l'Europe. » Une telle position est également tenue par Georges Frêche, en novembre 2006 : « Dans cette équipe, il y a neuf Blacks sur onze. La normalité serait qu'il y en ait trois ou quatre. Ce serait le reflet de la société. Mais là, s'il y en a autant, c'est que les Blanc sont nuls (…). J'ai honte pour ce pays. Bientôt, il y aura onze Blacks. Quand je vois certaines équipes de foot, ça me fait de la peine. » Il est d'ailleurs exclu du Parti socialiste le 27 janvier 2007 pour avoir tenu ces propos qui se rajoutent à ceux prononcés à l'égard des Harkis le 12 février 2006[1]. On note, en prenant connaissance de ces dires, que même lorsque les Noirs parviennent à faire reconnaître leur mérite, au-delà de leur particularité de couleur[2], celui-ci est nié et rattrapé par la particularité physique de ces joueurs qui sont au même titre que les autres joueurs , « français avant tout ». Peu importe que les neuf joueurs noirs français soient, éventuellement, les neuf meilleurs joueurs de foot au monde à leur poste pouvant, dans ce cas, permettre à l'équipe de France de remporter de nombreux titres, ils sont avant toute chose noirs, une partie d'entre eux doit donc être mise à l'écart pour laisser une place aux joueurs blancs. Nous assistons indirectement ici, en quelque sorte, à une proposition d'*affirmative action* inversée pour laquelle les Blancs doivent faire l'objet de mesure favorisant leur insertion dans l'équipe afin de rétablir une certaine équité au nom d'un trop grand nombre de Noirs dans un pays à majorité blanche.

Trop peu de Noirs sont, aux yeux des interviewés, reconnus du fait de leur mérite. Que ce soit au cinéma ou à la télévision : « *Au niveau des acteurs, tu vois, même là, je trouve pas qu'il y en ait des masses contrairement aux États-Unis* » (Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi). Ou encore que ce soit au niveau culturel de manière générale. De l'avis de Gaëlle, (28 ans, ingénieure), si ce n'est trois ou quatre personnalités, les Antillais sont trop peu connus et reconnus en

[1] Le 12 février 2006, il lance à un membre d'une association de harkis : «Vous êtes allés avec les gaullistes. Ils ont massacré les vôtres en Algérie et encore, vous allez leur lécher les bottes! Vous êtes des sous-hommes, vous n'avez aucun honneur!».

[2] En effet nous pouvons facilement penser que les joueurs noirs retenus en sélection nationale de football le sont parce qu'ils disposent d'un talent suffisamment grand pour pouvoir occuper le poste pour lequel ils ont été sélectionnés. Ils le méritent parce qu'ils ont travaillé afin de développer ce dit talent. Ainsi, leur talent et leur mérite sont récompensés par cette sélection en équipe de France. Ce n'est en rien leur couleur de peau qui est la raison de leur présence dans cette équipe.

métropole, le mérite de certains est insuffisamment mis en avant : « *Je souhaite que l'on puisse avoir une intelligentsia antillaise plus visible parce que quand vous demandez à quelqu'un quel Antillais célèbre il connaît, il va vous dire Aimé Césaire, Maryse Condé, Thierry Henry, Thuram, c'est très bien ! Thuram, il fait plein de choses pour la Guadeloupe. Mais il faut savoir qu'on a aussi de grands écrivains, de grands poètes. Il faut qu'on soit plus visibles au plan culturel !* » (Gaëlle, 28 ans, ingénieur). Une telle frustration peut se comprendre à partir du moment où ces individus, étant des Français, ont autant le droit que tous les autres individus à ce que leur mérite soit reconnu. Cependant, l'invisibilité dont ils sont victimes nuit pour une grande part à ce qu'il le soit, contribuant alors à alimenter un profond sentiment d'injustice. Il suffit d'observer les rayonnages de certaines librairies ou le site Internet de certaines autres pour se rendre compte que le mérite des écrivains noirs notamment est quelque peu égratigné à partir du moment où leurs écrits, en particulier pour les écrivains antillais, ne sont pas compris comme une littérature pleinement française, au mieux sont-ils classés dans la littérature francophone, au pire dans la littérature étrangère ou du monde. Ici c'est leur mérite en tant que Français qui est donc remis en question. De même, la littérature africaine francophone n'est pas une déclinaison de la littérature française mais bien souvent elle en est une de la littérature étrangère. La visibilité s'entend ici comme plus de justice dans le mérite attribué à l'intelligentsia française et francophone dans sa globalité, pas seulement de métropole, mais de l'ensemble du territoire français qui dépasse la zone hexagonale.

Le mérite est primordial parce qu'il permet à l'individu de conserver toute sa dignité. La fierté d'une action reconnue comme méritante est un élément de satisfaction personnelle, ainsi en va-t-il de notre croyance et de notre adhésion aux valeurs morales constitutives de notre socialisation, « c'est parce que l'intégralité morale de l'individu dépend de la reconnaissance d'autrui que

les blessures morales du déni de reconnaissance ont une telle valeur critique. »[1] Ainsi, lorsque le mérite en tant que bien moral est nié, le sentiment d'injustice, tout aussi moral, investit les individus : « *Lorsqu'on prétend aux même droits et qu'en réalité on ne les a pas tout à fait, on se sent victimes d'injustices, oui, oui ! Si en déployant les mêmes efforts, on est moins bien récompensé, il y a quelque part une injustice* » (Mario, 38 ans, ingénieur).

Si les revendications de reconnaissance constituent la partie émergée de l'iceberg, nous considérons que la mobilisation de principes de justice par les acteurs issus des populations noires est primordiale dans la construction d'un discours revendicatif, au sens où ces principes participent à la construction individuelle et collective de ces derniers. De cette manière, c'est en imposant une demande de justice égalitaire et méritocratique, jusqu'alors refusée par la société, que les acteurs à la fois citoyens et individus créent, à travers des mouvements, des identités culturelles. Elles reposent sur une tension entre un désir de reconnaissance des différences et une volonté d'invisibilité. Une double convocation se dessine alors dans ces mouvements : une convocation défensive à l'égalité et une convocation offensive à la différence. Cet ensemble est par la suite dirigé contre la société jugée trop peu satisfaisante dans ses actions envers ses minorités noires. Elle oblige l'intelligentsia noire à se mobiliser pour tenter de combler le déficit de mesures culturelles et sociales que subit l'ensemble des populations noires. Ainsi voyons-nous se dégager un paradoxe où la société crée ce contre quoi elle s'oppose, révélant de cette manière les difficultés et les limites du modèle d'intégration.

IV.- De la victime passive à la victime active

La déresponsabilisation de la souffrance à travers l'exemple du CRAN

[1] Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 56.

Les maux dont sont victimes les populations noires en France encouragent le CRAN à avoir pour objectif de faire cesser la « machine à infériorisier ». Pour mener ce projet à bien, l'affirmation identitaire française mêlée à une revendication des différences relève de la stratégie adoptée. Les propos du président du CRAN illustrent la manœuvre : « Nous n'accepterons plus jamais d'avoir honte de ce que nous sommes. Oui, nous sommes Noirs ! Oui, nous sommes Français ! Et nous en sommes fiers ! (…). Et si nous appelons les Noirs à être fiers de leur couleur, ce n'est pas pour qu'ils se sentent supérieurs, mais égaux aux autres. Car ce que nous défendons, ce que nous exigeons, c'est le droit des populations noires à être traitées comme les autres (…). »[1] Les actions collectives du CRAN témoignent d'une construction identitaire d'un être noir valorisé en affichant un rejet de toute responsabilité dans les malheurs individuels et collectifs. Parce que la couleur de la peau est un marqueur social fort pouvant entraîner des sanctions, les actions du CRAN nous invitent à lire la réinvention d'une population noire réunie autour d'une expérience sociale commune des discriminations[2].

La déclaration du statut de victime insiste tout particulièrement sur l'origine des maux dont souffrent les Noirs. Elle trouve sa source dans l'externalité, synonyme d'une absence de responsabilité individuelle ou collective et d'un rejet de la faute sur des éléments extérieurs. Cette manoeuvre permet ainsi de « garder la face » selon les mots de Goffman, tout en sauvegardant une estime de soi intacte. J. B. Rotter, dans un article de 1966, théorise ce comportement baptisé *locus of control* (LOC). L'individu analyse les événements qui le concernent, il juge du lien existant entre ses actions personnelles et son expérience sociale quotidienne. S'il conclut à un lien de causalité entre ses propres actions et les résultats, nous parlons d'un contrôle interne (*internal control*), à savoir que l'individu estime que ses performances

[1] Patrick Lozès, *Nous, les Noirs de France*, *op.cit.*, p. 29 et 63.
[2] À l'opposé, pour ce qui concerne le Collectif Dom, la redéfinition positive passe par la réinvention d'une communauté antillaise qui a tendance à se perdre et à être étouffé par les problèmes de banlieues, la problématique noire et l'immigration africaine. Pour cette organisation, l'objectif premier est alors de ne pas se fondre dans un groupe homogène noir et d'exposer une spécificité culturelle de l'antillanité.

dépendent de lui-même ; nous parlons au contraire d'un contrôle externe (*external control*) lorsque l'individu juge de la non existence d'un lien entre ses actions et les résultats obtenus, autrement dit si ce dernier estime que ses performances sont dues à des éléments externes.

Le *locus of control* désigne le jugement d'un individu – ou d'un groupe social – à propos de la source des résultats obtenus. Ainsi, lorsque la source est qualifiée d'externe par l'individu, nous disons que cet individu est passif, au sens où il croit que son action dépend d'éléments extérieurs, lesquels échappent totalement ou en partie à son contrôle. Lorsque la source est qualifiée d'interne, l'individu devient actif dans la mesure où ce dernier croit en ses capacités à agir et à changer le cours des événements. Les passifs se situent dans l'externalité. Selon eux, les résultats découlent de la chance, ils proviennent de personnes détentrices du pouvoir, du fonctionnement du système contre lesquels ils ne peuvent rien faire. Résignés, ils se réfugient alors dans la passivité en déclinant toute responsabilité. Inversement, les actifs ont la conviction que ce qui leur arrive dépend de leurs propres actions. Ils ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes lorsque les résultats de leurs conduites sont contraires à leurs attentes, c'est pourquoi ils cherchent par eux-mêmes des solutions à leurs problèmes.

Le *locus of control* affecte à la fois la perception de la nature de l'action et l'esprit de responsabilité de chacun. Si nous en restions là, ce concept ne pourrait bien évidemment pas s'appliquer au groupe de pression qu'est le CRAN. En effet, il rejette l'idée que les Noirs de France sont responsables de leurs problèmes – à savoir les discriminations, l'absence de reconnaissance et de visibilité – préférant y voir la conséquence d'éléments extérieurs. À première vue, nous avons donc affaire à des individus passifs et résignés qui acceptent leur triste sort sans protestation aucune. Cependant, comme nous l'avons vu, ce groupe est entré dans la mobilisation collective au moyen de revendications plus ou moins fortes. Il est décidé à prendre le destin des Noirs de France en main et à faire évoluer la société à laquelle ils appartiennent. De ce côté-là, nous

sommes tentés de dire que nous avons affaire à des individus plutôt actifs et responsables. Cela rend alors notre raisonnement instable puisqu'il se retrouve positionné entre les deux types de comportements.

Le même problème a été soulevé par des chercheurs américains travaillant sur la population noire étasunienne. Beaucoup d'études au cours des années 1950 qui utilisaient comme outil d'analyse le *locus of control* supposaient que les Noirs ressentaient la source des maux de manière externe[1] et souffraient d'une image d'eux-mêmes dépréciée pouvant entraîner une faible estime de soi (*low self-esteem*)[2]. Cependant, c'était sans compter sur l'émergence du militantisme noir des années 1960 qui allait changer la donne en infirmant les suppositions précédemment exposées. En effet, l'engagement noir va rendre la relation entre le *locus of control* et l'estime de soi des Noirs relativement complexe, jusqu'à ce que de nouveaux chercheurs parviennent à démontrer que chez les Noirs américains, la relation entre une estime de soi élevée (*high self-esteem*) et la perception forte d'un contrôle externe était possible. Cela revient alors à dire que les Noirs peuvent avoir une perception positive d'eux-mêmes, au sens où le jugement que l'on se fait de soi en rapport avec nos valeurs est positif, leur permettant, au moyen de la mobilisation, d'assurer une défense efficace contre toute attaque qui viserait leur personne[3].

De cette manière, l'infériorisation due aux discriminations vécues ne rend plus les victimes irresponsables et résignées. Bien au contraire, elles sont décidées à conserver une image de soi positive et à lutter contre les éléments extérieurs qui les discriminent et qui les dominent. Nous retrouvons ici la

---

[1] Cf. Judith R. Porter, Robert E. Washington, « Black Identity and Self-Esteem : a Review of Studies of Black Self-Concept, 1968-1978 », *Annual Review of Sociology*, vol. 5, 1979, p. 53-74.

[2] Pour une présentation du concept de *self-esteem* : cf. Alicia D. Cast, Peter J. Burke, « A Theory of Self-Esteem », *Social Forces*, vol. 80, n° 3, 2002, p. 1041-1068.

[3] Cast et Burke précisent : « Self-esteem seems to be one such resource that functions to maintain indivuals and social relationships. (…). Individuals with high self-esteem are more likely than those with low self-esteem to perceive feedback as consistent with their positive self-views, to work to discredit the source of the feedback, and to access other important aspects of the self to counteract negative feedback. (…) the idea that the self-esteem can be understood as a central component of basic identity processes. (…). Self-esteem operates as a type of personal resource that protects individuals from [negative] experiences (…). » *Ibid.*, p. 1048-1058-1059.

nouvelle estime de soi (*new self-esteem*) à laquelle fait référence Adam[1] en 1978. Face aux discriminations et à la non reconnaissance que subissent les Noirs de la part de la société à dominante blanche, ils ne subissent plus comme des individus passifs et résignés, parce que conscients de l'extériorité du mal. Ils n'ont plus une faible estime d'eux-mêmes, ils réagissent au contraire par un revirement de fierté se caractérisant par la mobilisation et le passage à l'action collective.

Porter et Washington vont cependant plus loin puisqu'ils dissocient l'estime de soi raciale (*racial self-esteem*) et l'estime de soi personnelle (*personnal self-esteem*)[2]. Cette distinction permet de démontrer que l'accroissement de l'estime de soi raciale peut avoir un impact sur l'estime de soi personnelle. Ils démontrent cela en s'appuyant sur l'exemple du militantisme noir des années 1960 et 1970 aux États-Unis. La lutte pour les *Civil Rights* parvient - en faisant porter la faute du malheur des Noirs sur le système (*system blaming*) -, à susciter des effets psychologiques positifs aussi bien sur le plan racial que sur le plan personnel[3]. Le rejet de la faute sur le système en tant que composante du militantisme noir a participé à améliorer l'image du « nous » et du « soi » des Noirs. Par ce biais-là, nous retrouvons dans les années 1970 le célèbre « *Black is beautiful* », lequel a eu, parallèlement, des répercussions sur l'estime de soi de chaque individu noir.

Après ce cheminement théorique, il nous est alors possible d'appliquer le raisonnement de Porter et Washington au CRAN. Nous avons dit plus haut qu'il existait un rejet de la faute vers l'extérieur qui prend la forme d'une incrimination de la société, laquelle est considérée comme la principale

[1] « This new self-esteem came to be seen as a distortion of reality, provoking a swing to an opposing focus beset with difficulties of its own. » *In* Barry Adam, « Inferiorization and "Self-Esteem" », *Social Psychology*, vol. 41, n° 1, 1978, p. 61

[2] « (…) we divide self-esteem into two components : racial and personal. Racial self-esteem refers to how the individual feels about the self as black, i.e. about his group identity. By personal self-esteem we mean esteem for one's individuality regardless of racial group – how one feels about the self in a comprehensive sense. » *In* Judith R. Porter, Robert E. Washington, « Black Identity and Self-Esteem : a Review of Studies of Black Self-Concept, 1968-1978 », *art. cit.*, p. 54.

[3] « The increased racial militancy of the past decade has had a positive impact on both dimensions of self-image. » *Ibid.*, p. 69.

responsable des malheurs des Noirs. Parallèlement à ça, les individus du CRAN n'adoptent pas une posture de résignation et de passivité malgré leur statut revendiqué de victimes d'injustices sociales. La création du CRAN et ses différentes actions collectives témoignent d'une réelle volonté de lutte. C'est en cela que l'auto-désignation de victime rentre pleinement dans le processus d'action : elle sert à (re)créer de la dignité et à confirmer l'existence d'un élément extérieur coupable. Une fois cette désignation effectuée, elle permet de regonfler l'estime raciale noire chez les individus, ou bien d'exprimer la fierté de la couleur, et ce tout particulièrement grâce à l'action mis en place[1] face à la société blanche discriminante. Ainsi nous pouvons dire que les actions de retournement contre le système participent de la revalorisation de l'estime pour les Noirs de France, confortant, dans le même temps, la jouissance du respect de soi. En externalisant la faute, je me protège de toute dévalorisation. Cela me permet d'agir de façon positive sur la vision que j'ai de ma propre personne. Ainsi, je conserve - voire j'accrois - l'estime de moi-même grâce notamment au militantisme qui agit doublement puisqu'il me donne dans le même temps une image positive de la population noire à laquelle j'appartiens.

*

* *

J'ai voulu montrer dans ce chapitre la manière dont est abordé, au sein des questions noires, le statut de victime par les organisations noires. Si la victimisation est présente dans les discours des acteurs, elle est cependant différemment traitée selon les besoins des groupes militants. Parfois franchement mise en avant lors de situation de concurrence victimaire dans

[1] Nous avons pu observer dans nos entretiens qu'un certain nombre d'Antillais interrogés regrettaient l'absence de revendications sociales et d'actions collectives antillaises véritables. Une absence qui va à l'encontre de leurs valeurs, laissant entendre dans leur propos une estime du soi antillais abaissée. Cela laisse supposer l'importance de l'action qui favorise le dépassement de la résignation en dévoilant un groupe combattant contre une société qui ne fait rien pour lui.

laquelle il est nécessaire d'être « plus victime que », elle est rejetée ou retravaillée de façon positive lorsqu'il s'agit de donner à voir l'image d'une communauté reconstruite autour de fondamentaux constitutifs de son identité.

L'appel à la reconnaissance des particularités identitaires et des maux passés et présents se fait dans l'objectif de modifier la perception évaluative d'autrui sur les Noirs de France afin que leur soit donnée la vraie valeur d'eux-mêmes.[1] Cet appel passe par une demande de prise de responsabilités de la part de l'Etat qui ne peut plus nier l'existence d'une société pluriculturelle dans laquelle les minorités souffrent de mépris. La reconnaissance est demandée dans des domaines précis à dessein de créer un climat et des conditions favorables à la constitution d'identités noires respectées dans leurs particularités et intégrées à la société. Mais l'appel à la reconnaissance doit être accompagné de valeurs fortes, pouvant être contradictoires, si les militants espèrent y avoir accès. C'est en cela que les principes de justice d'égalité et de mérite, qui sont des valeurs dont se pare le système français, sont mobilisés.

[1] Cf. Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte/Poche, 2008.

6

LA POPULATION ANTILLAISE

J'ai examiné jusqu'à présent les rapports des organisations mobilisées autour des questions noires de 2005 et de l'État et les rapports, parfois houleux, existants entre ces organisations. Je propose d'étudier dans ce chapitre le point de vue de la population antillaise interviewée sur le rapport entretenu entre la France et sa population antillaise, et plus largement domienne d'une part, et son point de vue sur la population noire originaire d'Afrique sub-saharienne d'autre part.

Quelles relations entretient la France avec ses DOM, qui font d'elle un « cinquième DOM » pour les uns, une « troisième île » pour les autres[1] ? Quels regards portent les Domiens, et plus spécifiquement les Antillais résidant en métropole sur la France ? Mon souhait est ici d'aborder plus en profondeur les spécificités de cette population noire française sur laquelle le Collectif Dom, le Comité Marche 98 et le CRAN concentrent leur attention, tant sur celle vivant dans les départements d'outre-mer que celle vivant en métropole dont l'ensemble, DOM et métropole réunis, dépasse les 2,5 millions de personnes.

J'ai choisi de m'intéresser aux Antillais car ils ont le sentiment de ne pas être considérés comme une population française à part entière. Les Antillais de

[1] Alain Anselin, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Paris, Karthala, 1990.

métropole sont français et ils sont intégrés au cœur de la société française notamment par leur forte présence dans les métiers de la fonction publique. Cependant, si l'exclusion sociale ne reflète pas leur position au sein de la structure sociale à la différence de la population noire africaine migrante, il n'empêche que les Antillais noirs partagent avec les Africains noirs les expériences de la discrimination et du racisme dues à la couleur de leur peau. C'est donc entre un sentiment de déracinement, une affirmation de leur appartenance à l'identité nationale et une volonté de se distinguer des Africains auxquels ils sont souvent assimilés, que sont étudiés dans ce chapitre les Antillais. Sans nier leur couleur, ils affichent une double conscience où se mêlent l'identité française et l'identité antillaise avec l'affirmation d'un patrimoine culturel propre[1].

En parallèle, les évènements de janvier 2009 dans les DOM m'ont amené à m'intéresser à la relation particulière tissée entre la France et son Outre-mer. Souvent décrié par son absence et son supposé désengagement des DOM, j'essaierais d'éclaircir la présence de l'État dans ces départements avec pour fil directeur la crise de 2009.

I.- Les Antillais et la métropole

La métropole

a) La migration

[1] Cf. Michel Giraud, « Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises », *Hommes et Migrations*, n° 1237, mai-juin 2002, p. 40-53.

Les débuts de l'émigration antillaise sont souvent associés à la mise en place du BUMIDOM[1]. Créé en 1963, c'est une société d'État à l'autonomie financière placée sous la tutelle du Ministère des DOM/TOM et du Ministère de l'Économie et des Finances. Arrêtées en 1981, ses missions étaient plurielles : informer les futurs migrants, sélectionner des candidats, organiser leur mise en route et leur accueil, les former professionnellement et les placer[2].

Le BUMIDOM*

Le Bureau pour le développement des Migrations dans les départements d'outre-mer est un organisme public français créé en 1963 (arrêté du 26 avril 1963) par Michel Debré chargé d'accompagner l'émigration des habitants des départements français d'outre-mer vers la France métropolitaine. Il a été supprimé en décembre 1981 et remplacé par l'Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer (ANT).

Le rôle du BUMIDOM était, à l'origine, d'organiser une émigration de travail afin de fournir une main-d'œuvre à la métropole tout en permettant de soulager les Antilles notamment, d'une situation démographique critique et d'y enrayer le chômage. Les personnes débarquées en métropole étaient dirigées, suite à une formation initiale sommaire, dans la fonction publique (PTT, guichetiers, agents hospitaliers, douanes), dans des entreprises privées (ouvriers spécialisés, magasiniers ou manutentionnaires) ou encore dans les métiers de la domesticité. Dans sa deuxième période, le BUMIDOM, au début des années 1970, devient un outil d'émigration de peuplement. Un changement dû, principalement, à la multiplication des procédures de regroupement familial.

Bien que vantant sa mission de formation proposée aux migrants domiens, le BUMIDOM ne leur proposait réellement que des emplois sous-qualifiés dans lesquels ils étaient voués à des tâches subalternes renforçant ainsi la prolétarisation de la population domienne regroupée principalement dans les banlieues de la région parisienne. Confrontés à des conditions de travail difficiles, les migrants firent en même temps l'expérience du racisme et des discriminations en raison de leur couleur de peau. Une situation comparable à celle des Africains sub-sahariens issues des anciennes colonies françaises de l'Afrique Occidentale Française (AOF). De telles conditions déchaînèrent de fortes critiques à l'encontre du BUMIDOM accusé, par des individus frustrés et emplis de désillusions, de mensonges et d'être l'instrument de la poursuite de la colonisation et du rétablissement de la traite négrière.

Ce sont au total presque 160 000 migrants venus d'outre-mer qui ont rejoint la métropole entre 1963 et 1981 au moyen de cet outil d'émigration, parmi lesquels 80 000 Antillais.

* Pour une vue d'ensemble de l'immigration antillaise en métropole : cf. Fred Constant, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *art. cit.* Au sujet du BUMIDOM, voir le très beau film d'Antoine Léonard Maestrati, *L'avenir est ailleurs*, sorti en salle en 2007.

Cependant, l'émigration antillaise vers la France commence bien avant le BUMIDOM, au début des années 1950. L'État a joué un rôle de premier plan dans cette émigration et cela dès l'après Seconde Guerre mondiale. Pour pallier

[1] Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer.
[2] Fred Constant, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, p. 15.

à la crise démographique de la Martinique et de la Guadeloupe et afin de favoriser leur développement économique, la France, qui connaît au sortir de la Seconde Guerre une conjoncture économique favorable, un développement industriel et une augmentation du nombre d'emplois, fait appel à la main d'œuvre antillaise. C'est donc dans un premier temps par une émigration spontanée que les Antillais sont amenés à venir en métropole. Ces « nationaux de couleur » occupent des postes de fonctionnaires ou de militaires[1]. Cette migration va se développer avec la loi de départementalisation (loi n° 46-451) votée le 19 mars 1946 tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française[2].

Suite à un rapport de la Commission Centrale des DOM en 1956, l'émigration antillaise vers la métropole s'institutionnalise, renforçant au passage l'emprise de l'État, sous couvert que « la mobilité géographique peut corriger l'inégalité initiale des ressources entre les ressortissants d'un même ensemble national et que, par conséquent, il appartient aux travailleurs de l'Outre-Mer de rejoindre les régions de la métropole plus développées, créatrices de richesses. »[3] Au début des années 1960, la départementalisation fait de plus en plus débat à l'Assemblée nationale et dans les DOM. Fortement critiquée par Aimé Césaire qui parle de « mystification », elle apparaît comme la poursuite pure et simple de la période coloniale. Le gouvernement voit dans les problèmes propres aux Antilles les conséquences d'un problème de surpopulation ultra-marine contre laquelle il est nécessaire de lutter par le développement de l'émigration vers la métropole. Une solution qui permet

[1] Sur ce sujet Wilfried, originaire de Vendée, raconte la présence des Antillais hommes dans ce département de la France qui comptait un centre militaire de formation professionnelle (CMFP), à Fontenay-le-Comte, chargé d'accueillir et de former les militaires en période de reconversion : « *Les Antillais de Vendée qui sont quelques dizaines sont exclusivement des hommes et ce pour une raison simple, c'est qu'ils sont venus à Fontenay-le-Comte pour un service national d'apprentissage au sein de l'armée pour faire leur service militaire. Certains, ensuite, sont restés et ont épousé des vendéennes et ont eu des enfants métisses. Je suis le produit de cette histoire là* » (Wilfried, 34 ans, collaborateur du cabinet du maire de Libourne).

[2] http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068018&dateTexte=20091220
L'article 1 de la loi souligne : « Les colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française sont érigées en départements français. » Cf. en annexes le rapport d'Aimé Césaire du 23 février 1946 qui défend à l'Assemblée Nationale les propositions de loi ayant pour objet de classer la Guadeloupe, la Guyane française, la Martinique et la Réunion en départements français.

[3] Fred Constant, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *art. cit.*, p. 11.

officiellement de libérer les campagnes de leur surpoids démographique et de diminuer le chômage, mais officieusement, « d'entraîner au loin les masses potentiellement "manipulables" et de contraindre ainsi à l'exil les adversaires du pouvoir établi » militant pour l'indépendance de leurs îles et autres acteurs des grandes révoltes de 1959 en Martinique et de 1967 en Guadeloupe qui mettent en péril la paix civile. Au final, « la politique française de l'immigration antillaise remplit bien une fonction de régulation politique des sociétés de départ quand elle s'enferme officiellement dans la rhétorique républicaine de la solidarité nationale et des grands déséquilibres économiques. »[1]

C'est dans ce climat qu'est créé le BUMIDOM en parallèle des politiques française d'immigration, à l'origine de 40% de l'immigration antillaise entre 1963 et 1982. L'après BUMIDOM voit la création, en 1982, de l'ANT[2] dont la principale mission est d'informer et d'accompagner la mobilité géographique à l'aide, notamment, d'un parcours de formation professionnelle proposé aux candidats à l'émigration.

Les politiques françaises de l'immigration antillaise ont fait de l'Outre-mer et de ses habitants des acteurs importants des différentes vagues d'immigration au cours desquelles les Domiens, et plus particulièrement les Antillais, ont participé pour une large part au développement économique et social de la métropole à partir des années 1960. À partir de 1963, l'émigration antillaise, par l'intermédiaire du BUMIDOM, fournit de la main d'œuvre peu qualifiée à la métropole dans les services publics (douanes, postes, télécommunications), secteur fermé aux travailleurs étrangers.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la France a un grand besoin de main d'œuvre tant dans le secteur du tertiaire que dans celui de la fonction publique : elle en appellera à sa population ultra-marine afin qu'elle occupe des postes souvent peu qualifiés dont les métropolitains ne veulent pas, également

[1] *Ibid.*, p. 12.
[2] Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer.

dans l'industrie (automobile, métallurgie) et le bâtiment. L'immigration antillaise française se combine à d'autres mouvements migratoires vers la France qui, depuis 1945, ouvre ses frontières pour faire venir ses « nationaux de couleur » et des travailleurs étrangers, afin de pallier le manque de main-d'œuvre sur le territoire national. C'est par l'ordonnance prise le 2 novembre 1945 que la France détermine les conditions d'entrée et de séjour des étrangers sur son territoire. Par l'intermédiaire des industries, la France a un besoin croissant de main d'œuvre étrangère qu'elle va chercher en Afrique, en Europe de l'Est et du Sud. La fin de la Seconde Guerre mondiale marque une période de reconstruction importante pressant la France d'accueillir un grand nombre d'immigrés afin de les affecter à des tâches de faible qualification. Italiens, Espagnols, Portugais, Polonais viennent alors en masse. Ce lot d'immigrés grossit avec l'immigration massive de travailleurs Algériens, d'autant que le 20 septembre 1947, la citoyenneté française est accordée aux musulmans d'Algérie[1]. Peu à peu, l'immigration algérienne ne va pas se faire sans poser de problèmes, « l'affaire coloniale domine [alors] la politique d'immigration qui se réorganise autour du problème algérien. »[2] Avec la reprise de la croissance en 1956, le gouvernement français entend freiner massivement cette immigration en favorisant d'autres nationalités. D'autant que l'indépendance de l'Algérie, en 1962, amène un grand nombre d'Algériens à faire le choix de venir en France. C'est une raison supplémentaire, aux yeux du pouvoir français, pour chercher à contrôler quantitativement, sanitairement et professionnellement l'immigration algérienne et cela malgré les protestations du tout nouveau gouvernement algérien. Yougoslaves, Turcs, Portugais ont les faveurs de la politique d'immigration tout comme les Marocains et les Tunisiens – où se joue ici « une concurrence intra-maghrébine »[3]. C'est également l'afflux de travailleurs d'Afrique noire, principalement venant du Mali, du Sénégal et de Mauritanie, lesquels profitent de la forte croissance économique en France et de leur facilité

[1] Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004, p. 84.
[2] *Ibid.* L'auteur précise, afin de spécifier l'importance de l'immigration algérienne, qu'entre 1949 et 1955, le solde des entrées sur les sorties comptabilise 180 000 travailleurs algériens permanents sur cette période. p. 84.
[3] *Ibid.*

d'entrée sur le territoire – seule la carte d'identité leur suffit – pour venir travailler dans les industries françaises[1].

Cette main d'œuvre souhaitée par les industriels français pose des problèmes de logement. Depuis 1945, l'immigration est nombreuse et peu organisée. Les travailleurs immigrés, et en tout premier lieu les Algériens célibataires, sont logés dans des foyers gérés par la SONACOTRA[2]. Cependant, les logements sont insuffisants face au nombre croissant de travailleurs immigrés qui investissent alors les logements insalubres des centres-villes, puis se regroupent dans des bidonvilles à la périphérie des grandes villes françaises. En 1970, on fait état de « 650 000 étrangers vivant dans des bidonvilles ou des taudis. »[3] Le refus du pouvoir français d'investir dans le logement des immigrés s'explique pour une grande part dans sa volonté de ne pas voir ces travailleurs se sédentariser dans le but de conserver une dynamique migratoire. Les années 1970 apportent quelques modifications dans l'accueil des travailleurs étrangers. Mais la question du logement n'est pas prioritaire. Le contrôle des flux reste difficile et aucune mesure réellement efficace n'a été prise depuis l'ordonnance de 1945. En 1964, la signature des accords bilatéraux entre la France et les pays d'Afrique noire (Mali, Mauritanie, Sénégal) réglemente la circulation des travailleurs et précarise le statut des travailleurs immigrés qui n'ont pas de certificat de travail faisant d'eux des « sans-papiers » officiellement tolérés[4]. Les travailleurs étrangers sont, au début des années 1970, dans une situation précaire avec des titres de séjour de courte durée, des emplois de faible qualification, des logements insalubres, des droits quasi-inexistants, ce qui n'empêche pas la régularisation de 50 000 immigrés entre le 13 juin et le 31 octobre 1973[5]. Une situation sociale que ne connaissent pas, à l'inverse, les travailleurs antillais qui, français de droits, bénéficient de protections sociales. Ils n'ont également pas à se soucier de titres de séjour et bien qu'employés à des

[1] Cf. Christian Poiret, *Familles africaines en France. Ethnicisation, ségrégation et communalisation*, Paris, L'Harmattan, 1996.
[2] Société nationale de construction de logements pour les travailleurs algériens.
[3] Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, *op. cit.*, p. 111.
[4] Christian Poiret, *Familles africaines en France*, *op. cit.*, p. 63.
[5] Patrick Weil, *Ibid.*, p. 99.

postes peu qualifiants, ils bénéficient à partir des années 1970 de logements meublés types HLM plus confortables que les foyers de travailleurs étrangers. L'affaire algérienne éclate le 19 septembre 1973 lorsque l'Algérie décide de ne plus autoriser de migration en direction de la France, au motif que trop de racisme s'abat sur les travailleurs algériens[1]. Cette décision effraie les industriels français qui voient se tarir une importante source de main d'œuvre étrangère à bas coût dont la micro-économie française a nécessairement besoin, bien que bon nombre d'immigrés autre qu'Algériens, notamment les Africains d'Afrique sub-saharienne, se sédentarisent en France. Ils sont obligés de s'y installer du fait de l'arrêt de l'immigration en 1974, une mesure qui enraye le système de remplacement des aînés par les cadets.

Face aux perspectives démographiques mondiales, les conditions insalubres du logement des immigrés, la peur du chômage qui augmente, une prise de conscience de l'importance croissante du problème de l'immigration qui ne cesse d'augmenter suite aux fermetures successives des autres pays européens, le Conseil des ministres vote, le 3 juillet 1974, la décision de suspendre l'immigration des travailleurs et des familles des travailleurs installés en France résidant à l'étranger. Cette mesure est annoncée comme provisoire et ne touche pas les ressortissants des pays d'Afrique noire, qui comme le souligne Patrick Weil, « bénéficient de clauses de libre circulation vers la France »[2]. En 1975, l'immigration de peuplement antillaise, qui fonctionne toujours, est rejointe par une immigration de regroupement familial désordonnée et forte de la part des étrangers mais contre laquelle il est impossible de lutter d'un point de vue moral et éthique. Cette immigration sera légalisée avec le décret du 29 avril 1976 qui autorise l'immigration familiale. Une décision qui confirme l'établissement d'une politique d'immigration des étrangers aux côtés de celle concernant les « nationaux de couleur » domiens.

[1] *Ibid.*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 126.

Les années 1980, pour les Ultra-marins, connaissent un phénomène inverse de migration. Alors que l'importance du solde migratoire total de la Guadeloupe et de la Martinique notamment s'explique jusque-là par une émigration des natifs vers la France en raison des effets conjoints du BUMIDOM et des politiques parallèles d'immigration mises en place par l'État, la tendance s'inverse à partir de 1982. Les Antilles et la Guyane française, jusqu'en 1990, enregistrent 120 000 arrivées pour 70 000 départs, renforçant ou rendant les soldes migratoires positifs pour ces trois DOM contrairement à la décennie précédente[1] :

ARRIVEES DANS LES DEPARTEMENTS ET DEPARTS DU DEPARTEMENT* ENTRE 1982 ET 1990 EN MILLIERS[2]

DOM	Mouvements	Tous lieux de naissance	Lieu de naissance			
			dans le DOM	dans un autre DOM	en métropole	ailleurs
Guadeloupe	*Population en 1990*	387	321,5	6,4	29,9	29,2
	Arrivées	49,5	11	2,5	19,5	16
	Départs	- 26,6	- 20,6	- 1,2	- 6,3	1,5
Martinique	*Population en 1990*	359,6	321,3	4,8	25,9	7,6
	Arrivées	35,5	12,2	2,3	17,8	3,2
	Départs	- 33,6	- 23,6	- 1,2	- 7,7	- 1,1
Guyane	*Population en 1990*	114,8	58	6,3	13	37,1
	Arrivées	34,6	1,9	3	10,5	19,3
	Départs	- 9,7	- 3,8	- 1,5	- 4	0

** Estimations* *Source : INSEE – Recensement de la population de 1990.*

Même si l'on remarque, à partir des années 1990, des soldes migratoires à nouveau négatifs pour la Martinique et la Guadeloupe, ils restent tout de même moins importants que ceux enregistrés entre 1975 et 1982. Cela laisse supposer que la remarque de Jean-Pierre Guengant portant sur l'installation de

[1] Le solde migratoire total pour la Guadeloupe passe de – 29,4 % entre 1974-1982 à + 22,9 % pour la période 1982-1990. Pour la Martinique, celui-ci passe de – 23 % à 1,9 et pour la Guyane, le solde passe de 6,4 % à 24,9 %. *In* INSEE, « Migrations : moins de départs, plus d'arrivées », *art. cit.*

[2] *Ibid.* Pourcentages mis en évidence par moi-même.

mouvements plus circulaires, au cours des années 1980, faisant qu'à deux départs correspond un retour, est encore d'actualité aujourd'hui. Les Antilles et la Guyane sont plus que jamais des terres de migrations où près d'un résident sur cinq en Guadeloupe et en Martinique et plus d'un sur trois en Guyane est encore concerné par ces mouvements[1].

TAUX ANNUEL DU SOLDE MIGRATOIRE DU DEPARTEMENT POUR CHAQUE PERIODE INTERCENSITAIRE DEPUIS 1975 EN POURCENTAGE

	Martinique			**Guadeloupe**		
	1975-1982	*1982-1990*	*1990-1999*	*1975-1982*	*1982-1990*	*1990-1999*
Taux annuel – solde migratoire %	- 0, 99	+ 0, 01	- 0, 33	- 1, 03	+ 0, 78	- 0, 24

Source : INSEE – Recensements de la population 1982, 1990, 1999.

b) L'arrivée

Venir en métropole constitue une épreuve toute particulière pour les Antillais qui quittent leur île, leur « *pays* », pour débarquer en terre inconnue, « *dans ce pays qu'on dit nôtre* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif à Bordeaux). Le changement de climat, la perte de repères, la différence du régime alimentaire, la confrontation au racisme et aux discriminations, la prise de conscience de sa couleur font de l'émigration une étape importante, parfois nourrie de désillusion, pour ceux qui en sont candidats et qui se confrontent « *à un choc culturel* ».

[1] *Ibid.* Au recensement de 2006, la population totale de la Guadeloupe comptait 407 719 habitants, celle de la Martinique était de 403 820, celle de la Guyane était de 208 171 et celle de la Réunion, de loin la plus importante, de 793 321 habitants. La circulation entre les DOM et la métropole s'est confirmée dans les années 1990 avec un net avantage (32 %) pour les jeunes actifs domiens (24-28 ans) venant en France pour rechercher un emploi. Cependant, si l'observation d'une intensification de la circulation migratoire est avérée, celle faisant état d'un recul des installations durables des natifs des DOM en métropole l'est aussi. Cf. Claude-Valentin Marie, Jean-Louis Rallu, « Migrations croisées entre DOM et Métropole : l'emploi comme moteur de la migration », *Espace-Populations-Sociétés*, n° 2, 2004, p. 237-252.

La première impression de la France est décevante pour les Antillais qui posent pour la première fois le pied en métropole. Une déception d'autant plus grande si, comme Jean-Jacob, (42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris), le nouveau lieu de résidence se situe en banlieue parisienne et a pour décor du béton et des barres d'immeubles surplombées d'un ciel gris. Un contraste édifiant, on peut l'imaginer, avec les Antilles : « *En fait je suis parti en 1988 de la Guadeloupe. J'ai été faire mon service militaire en Guyane et quand j'ai fini mon service, j'avais ma petite chérie qui était en France, si bien que je ne suis même pas passé par la Guadeloupe. J'ai fait Guyane-Paris direct. Je suis arrivé ici. Alors bon, je connaissais un peu la France, je ne m'attendais à rien, je n'avais pas d'illusions, je n'avais aucune illusion. Malgré ça, ma sœur est venue me chercher à l'aéroport Charles de Gaulle, elle habitait Puteaux et durant le trajet je regardais par la fenêtre, je suis arrivé en mai, il ne faisait pas super beau, un peu gris, vers 7h du matin et je me suis dit : " C'est ça la France ? " Je suis arrivé, ma sœur est partie travailler, elle m'a laissé tout seul chez elle. Je suis descendu, j'ai fait un tour dans la ville de Puteaux et je me suis encore dit : " Qu'est ce que c'est laid ! "* À l'architecture des villes, la couleur des bâtiments, l'exiguïté des rues, se rajoute un climat pas toujours favorable, avec des températures inférieures à celles des Antilles, qui font croître le sentiment de détresse et de perdition, d'oppression et de laideur, faisant réfléchir les migrants sur la durée de leur installation en métropole : « *J'ai eu un vrai choc je dois dire par rapport à mon pays la Guadeloupe. Là-bas, je vivais dans une petite commune dans la campagne. En arrivant ici, on se retrouve quand même dans une grande ville avec tous ces murs, les rues étroites. Ça m'a un peu déstabilisé au début. Voir tout ce gris, cette uniformité où tout est bien tracé. Tout est prévu, tout est dessiné et puis petit à petit je me suis habitué à cette architecture nouvelle, à ce rythme de vie nouveau. Mais quand même au bout de trois années, j'ai commencé à me poser la question de savoir si j'allais repartir ou rester. Et puis on se rend compte qu'il y a beaucoup de grandes choses positives dans une grande ville qu'il y a pas forcément chez nous. Mais le choc a été tellement important ! Ça m'a à la fois cassé, brisé mais peut-être aussi fortifié quelque part* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif à Bordeaux).

Pour les natifs des Antilles, venir en métropole constitue un déracinement d'avec leur terre et leur culture d'origine. Tout change, le migrant est un étranger dans un pays qui lui est à la fois inconnu et sien. Les us et coutumes diffèrent, la langue n'est pas la même pour les habitués du créole, la cuisine est différente nécessitant alors un temps d'adaptation, comme le décrit Jocelyn : « *Moi j'ai eu de gros problèmes au niveau de l'alimentation au départ parce que quand vous avez une certaine habitude gastronomique et bien elle vous donne une certaine énergie, une certaine aisance. Vous vous programmez, vous savez que vous avez mangé ça à midi, vous allez peut-être tenir jusqu'au soir. Il y a eu tout un temps d'adaptation, il a fallu essayer d'autres aliments*. »

Les motifs de migration ne sont plus les mêmes aujourd'hui que par le passé. Durant l'époque du BUMIDOM, les volontaires à l'émigration partaient dans l'esprit de tenter leur chance en métropole afin d'améliorer leur niveau de vie, de façon à pouvoir mieux subvenir aux besoins de la famille. La métropole offrait des emplois et des perspectives : « *Mon père, quand il est arrivé ici, il est parti des Antilles pour du travail, parce qu'il avait une famille à nourrir et qu'aux Antilles pour lui, ce qu'il touchait ne lui suffisait pas ! Il est donc venu en France dans l'espoir de donner quelque chose de mieux à ses enfants que ce qu'il avait aux Antilles. Quand il nous a emmené, c'était avant tout dans l'espoir d'avoir un niveau social plus élevé que le sien, c'est ce que recherchent les gens qui émigrent* » (Marcus, 48 ans, danseur). Venir en métropole était pour certains une chance à saisir dans l'optique d'une vie meilleure. À leurs yeux, cela valait quelques sacrifices surtout si au bout, comme le promettait la « Mère patrie », rhétorique qui a dominé les années 1960-1970, l'accès à une condition sociale satisfaisante était offerte : « *Ma mère est venue en France pour y faire sa vie. Pour y faire sa vie ! Elle est arrivée par un circuit que tout le monde connaît, le BUMIDOM, donc dans les années 1970. Les gens venaient vous chercher en Guadeloupe, il ne fallait pratiquement pas de concours, il fallait savoir écrire et compter, donc on vous mettait dans l'administration en catégorie C. Ils avaient besoin de bras quoi ! Il n'y a pas de secret. Ils ont fait leur vie. Leur vie, c'était de pouvoir donner à manger à leurs gosses, les élever et puis ils y ont cru. On les a mis en situation de travail, mis dans des HLM. Bon c'était mieux que ce*

qu'ils avaient et ils espéraient que leurs enfants aient mieux que ce qu'ils ont eu » (Frédéric, 38 ans, informaticien, membre du bureau du Collectif Dom).

Les jeunes générations qui émigrent vers la France aujourd'hui y viennent pour poursuivre leurs études et passer des diplômes absents de l'offre universitaire antillaise, et pouvoir ensuite repartir dans leur île d'origine afin de participer à son développement : « *Je suis né en Guadeloupe. J'ai passé toute mon enfance là-bas, j'y ai fait toute ma scolarité, j'ai passé mon bac et après je suis venu à Bordeaux pour la poursuite de mes études que je ne pouvais effectuer en Guadeloupe. C'était une filière particulière que je voulais vraiment faire à Bordeaux. Je voulais rentrer en IUT mesures physiques. Ce sont des études scientifiques. Il y a des études scientifiques en Guadeloupe mais c'est seulement quelques domaines et l'IUT mesures physiques n'était pas disponible, donc je suis venu sur Bordeaux. J'ai fini mon master il y un an, un master de mécanique énergétique et donc là je rentre en Guadeloupe où j'ai créé mon activité professionnelle. J'ai créé mon entreprise dans les énergies renouvelables, dans la conception et l'installation des énergies renouvelables* » (Christian, 28 ans, étudiant et futur chef d'entreprise). L'adaptation pour certains de ces jeunes arrivants n'est pas immédiate. Beaucoup continuent de cultiver un entre-soi communautaire et multiplient les marques d'appartenance à la culture antillaise, plus précisément à leur département d'origine afin de se « marquer » identitairement et culturellement, de signifier à autrui que leur arrivée en métropole est récente et qu'ils ne se coulent pas totalement dans la culture française : « *Alors ça peut partir de la petite carte de la Martinique ou de la Guadeloupe en pendentif. Ou alors ce sont les tee-shirts avec marqué en gros dessus 971 ou 972, le bandeau madras, le truc qu'ils mettraient jamais là-bas ! Tout est grossi, tout est intensifié pour montrer que moi je ne viens pas d'ici, je viens de là-bas. Ils vont se mettre à parler créole tout le temps, tout le temps, pour bien montrer que voilà, ils ne sont pas Français, il ne sont pas nés ici, ils arrivent directement de là-bas et plus ils sont fraîchement arrivés, mieux c'est, parce qu'à partir du moment où ça fait longtemps que t'es là, t'es un peu assimilé, donc plus tu montres que ça fait pas longtemps que tu es là, mieux c'est !* » (Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi).

Néanmoins, l'arrivée en métropole pour les générations d'hier et d'aujourd'hui présente à tous sa face la plus sombre, celle des discriminations, du racisme et du sentiment de différence pour ces « nationaux de couleur » dont certains, comme Jocelyn, se sont préparés avant le départ à rencontrer ce type d'épreuve : « *Au début, c'est vrai que j'avais des réminiscences de ce que j'avais pu entendre. Je m'étais en fait pré-conditionné parce que je me disais : "Je vais dans un pays raciste." Je m'étais préparé à un certain nombre de réactions.* » Un sentiment de racisme d'autant plus fort pour les migrants arrivés dans les années 1960, en raison de la faible population noire présente à l'époque en métropole : « *C'est vrai que quand je suis arrivé en 1967, c'est vrai que le racisme, je l'ai énormément senti puisqu'il y avait très peu de Noirs en France. C'était le début. Il y avait encore peu d'Antillais et très peu de Noirs en France. Quand j'étais petit en allant à l'école, je me faisais traité de bamboula, de négro-plateau, de blanche neige. Pour lier une amitié avec des copains blancs il fallait soit que je leur mette des tartes dans la face, soit il fallait que je joue les pigeons. Je n'étais pas du style à jouer les pigeons, je préférais mettre des claques, au moins c'était un rapport de force. Pendant l'adolescence, le problème qu'il y avait, c'est que quand vous êtes jeune avec la peau noire, vous voulez avoir des petites copines, bon ben les petites copines blanches, il ne fallait pas rêver ! Elles voulaient vous côtoyer et rigoler avec vous mais ça s'arrêtait là ! Pour sortir, c'était une autre paire de manche. Au moins les jeunes actuellement rencontrent moins ce problème* » (Marcus, 48 ans, danseur). Le racisme et le sentiment de différence sont encore des problèmes d'actualité que les jeunes générations, natives des Antilles, lisent à leur arrivée dans le regard de l'autre. Ce regard « fait sentir » la différence, il enferme l'individu noir dans des qualités particulières qui lui sont directement attribuées. Le racisme s'éprouve dans l'immédiat par une « lecture » physique lors des interactions quotidiennes. Ce choc de l'arrivée pousse l'Antillais noir à l'adaptation, « à vivre avec », s'il souhaite poursuivre l'aventure en métropole : « *Quand on arrive en métropole, c'est là qu'il y a le choc parce que c'est là qu'on s'aperçoit qu'il y a un gros problème de discrimination, qu'il y a des choses qu'on faisait aux Antilles par rapport à la façon d'être et qu'on ne peut pas faire ici. On le voit par rapport au regard des gens, leur façon d'être ! Ca se sent, il y a un ressenti qui fait que… Je me suis adapté, je n'avais pas le choix puisqu'on sait quand on arrive mais on*

ne sait pas quand on repart ! » (Marjorie, 23 ans, étudiante). Ce regard crée le sentiment d'être un étranger tout en étant français. Toute l'épreuve fanonienne se retrouve ici lorsque l'écrivain décrit son sentiment d'être « disséqué » par le regard blanc[1]. Cette sensation de différence remet en question son appartenance à la nation et distille un doute sur sa place dans la société française : « *J'ai vécu l'arrivée en France de manière un peu pénible parce que justement je crois que c'est quand même un déracinement, c'est pas la même société, les gens n'ont pas la même couleur, donc c'est vrai que ça m'a beaucoup déconcerté, on n'a plus de visages familiers, on se rend compte qu'on n'est pas comme tout le monde ! Surtout ce qui est frappant, c'est que, si vous voulez, auparavant être français, c'était quelque chose qui était évident pour nous alors quand on arrive ici on se rend compte que les autres, c'est pas vrai, il n'y croient pas. C'est vrai que c'est là qu'on prend conscience qu'on est des Français singuliers. Spontanément, les gens ne vous considèrent pas comme français, ça c'est clair, surtout à l'époque* » (George-Pau, 61 ans, avocate et députée).

L'arrivée en métropole permet aux migrants antillais de prendre conscience d'une chose : celle de leur couleur de peau qui les catégorise comme une minorité, ils sont discriminés en raison de leur appartenance à ce groupe minorisé. Comme le dit Marjorie, le regard de l'autre, du Blanc, fait prendre conscience à l'Antillais noir qu'il est différent. Cette identification lui explose au visage sans qu'il s'y attende forcément, lui qui est habitué à vivre dans un melting-pot racial dû à l'histoire même des Antilles qui ont connu un important flux d'immigrations : « *Les Antilles, c'est un pays où il n'y a pas vraiment de couleur, c'est compliqué quand on parle des Antillais, on veut qu'ils soient noirs mais ils ne sont pas que noirs, il y a des Chinois, des Asiatiques, des Indiens, des Noirs, des Blancs. Alors, lequel est le plus antillais de tous, j'en sais rien !* » (Frédéric, 38 ans, informaticien). Les situations déterminent le choix identitaire des individus qui naviguent entre leur identité raciale noire, leur identité ethnique antillaise et leur identité nationale française. Le fait est qu'une situation particulière amène les individus à choisir entre la race et l'ethnicité. Jean-François, (50 ans, chef de

[1] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*

projet à France Télécom), lors de son arrivée en métropole, a pris conscience de sa couleur. Racialisé comme Noir, il s'est reconnu dans la lutte pour les droits civiques aux États-Unis, peu lui importait que les militants soient américains, ils étaient avant tout noirs et portaient un message universel pour l'ensemble des Noirs : celui de la résistance. Une fois en métropole, ce sont les marqueurs raciaux, dont celui de la couleur de la peau, qui l'ont amené à se rapprocher d'autres Antillais noirs. Jean-François est très attaché à son identité ethnique qui lui permet de partager les mêmes attributs culturels que les autres membres de son groupe ; adolescent, il pouvait ainsi comprendre et être compris des autres lorsque les discussions portaient sur le manque du pays, la musique, la nourriture. Cependant, c'est par la couleur de sa peau qu'il a pu créer un premier contact avec les autres Antillais de son âge. Une fois ce travail fait, il a alors pu aller au plus profond de lui-même pour explorer ses identités les plus épaisses, notamment celle faisant référence à ses ancêtres d'origine indienne[1] à laquelle il reste très attaché par l'intermédiaire notamment de son patronyme.

L'arrivée de Jean-François : entre race et ethnicité

J-F : Il y a quelque chose qui m'a marqué et qui me marque encore aujourd'hui, qui me marque de plus en plus et qui est de plus en plus une référence : c'est le podium du 200 mètres des jeux olympiques de 1968 à Mexico[2]. C'est quelque chose qui, dans ma mémoire, est fondateur pour moi. C'est quoi le podium olympique ? C'est quoi les jeux de Mexico en 1968 ? C'est beaucoup de Noirs qui ont gagné beaucoup de médailles comme souvent et les années 1960 aux États-Unis, c'est le combat des Noirs pour les droits civiques donc c'est les Martin Luther King, c'est les *Blacks Muslims* etc… Il y a eu deux athlètes américains, un qui s'appelait Tommy Smith qui a gagné le 200 mètres et qui a eu la médaille d'or et John Carlos qui a terminé troisième mais l'image qu'il m'est restée, c'est quand ils sont montés sur le podium. Ils avaient chacun une main gantée de noir et levée lors de l'hymne américain et ça a fait scandale à l'époque. Ils ont été expulsés du comité olympique américain, ils ont été

[1] L'immigration indienne aux Antilles voit le jour avec l'abolition de l'esclavage de 1848. Privés de main d'œuvre, les planteurs engagent alors un lobbying auprès de la République pour obtenir de nouvelles filières d'immigration en provenance des côtes africaines et de l'Inde pour venir travailler à la culture de la betterave qui a remplacé celle de la canne à sucre. Commencée en 1854 pour se terminer au début du XXème siècle, les Indiens migrants connaissent une intégration difficile et sont surnommés du terme très péjoratif de « coolies ».

[2] Cf. annexes.

expulsés du village olympique, on les a renvoyé chez eux et on a voulu les oublier alors que c'était des gens qui avaient gagné une médaille d'or. Cette image de ces deux individus brandissant le poing noir rebelle pour réclamer les droits civiques aux Etats-Unis, ça m'a marqué et aujourd'hui dans mon esprit c'est un geste fondateur dans ma construction. Je suis arrivé en France dans la continuité des belles paroles de mon frère et puis d'autres choses aussi qui ont leur importance. Cette image m'a permis de construire cette prise de conscience de ma couleur de peau. C'est à ce moment là que je me suis rendu compte que j'étais différent, forcément, tant que j'étais en Martinique et en Guadeloupe, je ne m'en étais pas rendu compte. Tommy Smith, John Carlos bon, c'étaient des beaux mecs, des beaux Noirs qui avaient gagné. Au départ, c'est juste l'image qui m'a marquée, je ne savais pas encore tout ce qu'il y avait derrière, j'ai vu que c'était beau mais c'est après que tout s'est construit et aujourd'hui je me rends compte que c'est une image très importante pour moi. En arrivant ici, je me suis retrouvé dans un environnement qui a fait que petit à petit je me suis dit : " Je suis différent ". Je suis arrivé à l'internat, la première année d'internat, j'étais un jeune gars de 16 ans avec d'autres gars de 16 ans. J'étais le seul noir de la classe, il n'y avait pas beaucoup de jeunes hommes de 16 ans noirs à cette époque-là. C'est pas le 93 d'aujourd'hui et j'avais l'impression qu'à de rares exceptions près ça se passait bien, j'avais écrit sur mes chaussures *Black Power*, j'avais l'impression que tout se passait bien, rien de particulier. Petit à petit, ça s'est construit, on s'est retrouvés entre Martiniquais et Guadeloupéens dans cet internat et puis on s'est recréés une communauté d'Antillais, un peu mécaniquement, parce qu'on avait vraiment quelque chose en commun, on s'est regroupés, on parlait le même langage au niveau du vécu. On s'est reconnus, et qu'est ce qui a fait qu'on s'est reconnus ? C'est parce qu'on est noirs pas parce qu'on est de la Martinique.

YL : La couleur de la peau a donc été déterminante ?

J-F : Je pense que c'est la couleur de la peau qui a fait qu'on s'est rapprochés. Dans un premier temps, je crois que ça, ça nous a aidé. Petit à petit, ça s'est construit, ma conscience de l'esclavage, elle est née à ce moment-là, ma conscience d'être noir avec pas forcément tout ce que ça implique derrière, ma conscience d'être noir est née aussi à ce moment-là. L'image du podium olympique n'avait pas encore cette force et cette signification qu'elle prend aujourd'hui, mais de plus en plus c'étaient deux noirs qui avaient gagné. Dans ma tête à cette époque-là, il y a avait Angela Davis et Malcom X. Je me suis construit tout cela tout seul et c'est avec *Racines* que j'ai lu en 1977 je crois, qu'une deuxième étape de ma prise de conscience de descendant d'esclave s'est mise en place. Et puis après, ça s'est enfoui en moi. Mais à un moment donné je me suis dis que j'étais aussi indien, ne voulant pas brandir mon côté de victime tout le temps je voulais essayer de ressortir une force d'autre chose donc c'est aussi pour ça que je suis fier de, d'avoir ce nom, c'est aussi un moyen de ne pas me sentir victime en permanence. Après, ça s'est passé petit à petit, ma conscience d'être noir, ma conscience d'être descendant d'esclaves.

c) La vision de la France

La France a toujours déclenché des sentiments partagés chez les Ultramarins. Certains la reconnaissent comme la « Mère patrie », d'autres, au contraire, la considèrent seulement comme une puissance post-coloniale. Cependant dans la majorité des cas, les Ultramarins restent fortement attachés à la métropole et le référendum organisé le 10 janvier 2010 confirme cette tendance : 69,8% de Guyanais et 78,9% de Martiniquais ont répondu non à une plus grande autonomie de leurs îles respectives.

La départementalisation de 1946 a été synonyme de progrès dans des Antilles longtemps malades de leur passé et du vieux temps de la canne. Les accès élargis à la santé, à la protection sociale, à l'éducation, aux infrastructures matérielles ont permis à la Martinique et à la Guadeloupe de se développer économiquement et ce principalement dans le secteur tertiaire. Parallèlement, la forte émigration vers la métropole à partir des années 1960 témoigne de cette croyance en la France métropolitaine, capable d'offrir un avenir meilleur. Il n'y a que peu de nostalgie lors des départs vers la métropole tant le mythe de la réussite est fort. Que les personnes émigrent ou non, il fallait pour beaucoup d'entre elles être françaises et cela supposait donc d'adhérer au maximum au modèle français en rejetant les codes culturels antillais comme celui de la langue créole au sein de la cellule familiale. Le désir de prouver son attachement à la France était immense : « *La France, c'était la patrie. La France, c'est important. Il y avait une fierté d'appartenir à la France, de faire des choses et de revenir. La France jusqu'à ma génération, la France pour nous, c'était le summum* » (Marie-Hélène, 47 ans, fonctionnaire à la CNAM). Les parents parlaient à leurs enfants de la France comme de « *la Mère patrie* » (Daniel, 41 ans, membre du bureau du Collectif Dom), il était nécessaire de « *coller le plus au modèle de la métropole* » (Chantal, 36 ans, chorégraphe). Les groupes indépendantistes montrent, bien entendu, que tous les Antillais ne glorifiaient pas la métropole. Certains

nourrissaient l'envie de « couper le cordon », de mettre un terme à une situation qui, bien qu'effacée dans les termes, restaient pour eux coloniale. C'est le cas, par exemple, du GONG[1] créé en 1963 par un groupe d'étudiants Guadeloupéens basé en métropole qui rejetait l'idée d'autonomie en vigueur et prônait l'indépendance nationale en dénonçant les liens colonialistes et de domination qui caractérisaient les rapports entre la France et la Guadeloupe.

Pour les migrants des années 1960, l'Hexagone symbolisait donc l'espoir d'une vie meilleure, notamment pour les femmes, plus nombreuses que les hommes à rejoindre la métropole, guidées par des impératifs économiques, avec comme objectif premier de trouver un emploi[2]. Les migrants antillais sont ainsi, du fait de leur nationalité française, orientés vers le service public, un secteur qui leur est dévolu au même titre que le secteur industriel est dans sa majorité dévolu aux travailleurs immigrés. De ce fait, les Antillais se retrouvent au cœur de l'État où, note Claude-Valentin Marie, une fois sur deux, ils sont des agents du secteur public ou assimilés (la proportion des Antillais agents de la fonction publique est de 52 % contre 34 % pour les métropolitains au début des années 1990), une situation caractéristique de l'emploi antillais en France[3].

Cependant, les migrations vers la métropole, exposées précédemment, sont aujourd'hui moins nombreuses et ce depuis les années 1980. « L'Hexagone n'a plus l'attrait d'antan »[4], les désillusions causées par les discriminations, le racisme, le chômage - notamment celui des jeunes Ultramarins qui dans les années 1990 est proche de celui des étrangers de la même classe d'âge (26,1 % contre 26,6 %) et qui est très supérieur à celui des jeunes métropolitains (16 %) - et l'exclusion changent considérablement la donne. On constate moins de départs vers la métropole, des retours vers les Antilles qui s'accélèrent et des

[1] Groupe d'Organisation Nationale de la Guadeloupe.
[2] Cette nécessité de trouver un emploi était d'autant plus importante qu'elles partaient le plus souvent seules avec leurs enfants : « *Ma mère était dans un souci de s'en sortir, de ne pas crever avant tout* » (Chantal, 36 ans, danseuse).
[3] Claude-Valentin Marie, « La nouvelle "île" de France », *Antiane/Éco*, INSEE, n° 19, septembre 1993, p. 12-15.
[4] Claude-Valentin Marie, « Les Antillais en France : une nouvelle donne », *art. cit.*, p. 29.

installations durables en métropole en baisse. Malgré tout, on observe une installation durable en métropole pour les migrants les plus anciens et pour ceux qui trouvent rapidement un emploi. Le mythe du retour est considérablement égratigné par une absence de certitude quant à l'insertion économique vers les départements d'outre-mer. Il conduit les Antillais de métropole à se sédentariser durablement[1]. Leur vie est désormais ici, l'installation est durable et les naissances en métropole d'enfants de parents nés aux Antilles contribuent pour une part importante à y accroître le nombre d'Antillais : « Entre 1982 et 1990, leur nombre a été supérieur à celui des nouvelles installations durables de migrants arrivant des Antilles. Le fait est désormais indubitable : les potentialités de croissance de la population des Antillais de métropole ne dépendent plus des seules potentialités de l'émigration au départ des Antilles. »[2].

À la migration de travail succède donc une migration de peuplement. La métropole devient un lieu de naissance pour les nouvelles générations dont les parents ont fait le choix de rester vivre loin de leur terre d'origine. Ainsi, commence un mouvement de construction identitaire propre à ces « originaires des DOM-TOM » qui doivent composer avec une double identité, antillaise et française. L'heure n'est plus à la nostalgie de la terre d'origine et à la stricte référence au passé, elle est au présent et s'inscrit dans un processus de construction d'une communauté antillaise de métropole. Elle est aussi l'heure du combat afin de parvenir à faire accepter les Antillais comme des Français de pleins droits, un combat qui doit se mener en métropole où la population antillaise grossit : « *Le combat, c'est ici qu'il faut le mener, on vit ici et les Antillais de France auront à un moment donné des intérêts divergents avec ceux de là-bas. La filiation demeurera toujours, mais je pense qu'à un moment donné les deux communautés vivront leur vie de manière distincte* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom). C'est ce à quoi

[1] Entre 1990 et 1999, l'augmentation continue des ménages en métropole est de + 33 % et celle des familles et de + 13 %. In Claude-Valentin Marie, Jean-Louis Rallu, « Migrations croisées : entre DOM et métropole : l'emploi comme moteur de la migration », *art. cit.*, p. 248.
[2] *Ibid.*, p. 31-32.

s'attachent les associations du Collectif Dom et du Comité Marche 98 qui se distinguent des associations antillaises classiques qui proposent du folklore culturel dans le but de retrouver un « petit bout des Antilles ». Ces deux associations produisent une identité collective qui dépasse le seul cadre culturel de la cuisine ou de la danse. Si la culture est mobilisée, elle l'est au niveau de la défense du créole[1] ou dans la défense de la mémoire de l'esclavage et sur l'histoire des Antilles, des questions qui sont traitées lors de réunions collectives. Hormis la culture, l'identité collective capable de rallier un maximum d'Antillais est établie dans « une construction sociale des causes » où il est fait appel à la victimisation, aux discriminations subies, aux émotions et à la scandalisation [2].

La déconstruction-reconstruction identitaire entreprise par les Antillais de métropole mobilise à la fois une identité collective antillaise et une identité française qui font d'eux des individus dotés d'une double culture contre laquelle il ne sert à rien de lutter mais qu'il faut accepter, enrichir et faire fructifier : « *Je ne pense pas qu'on va construire notre identité en opposition à quoi que ce soit. Je veux dire qu'on ne va pas construire notre identité en opposition à la culture française. Je pense qu'on va la construire avec, c'est-à-dire en apportant un plus. Moi je dis parfois à mes collègues : "Moi je suis bi-culturel, je possède la culture caribéenne et la culture européenne." J'ai grandi dans les deux contextes et je me suis appréhendé les deux, tout simplement. Les Antillais qui vivent ici doivent s'approprier leur double culture et en faire un atout. Il faut qu'ils s'approprient la culture française puisqu'on vit ici. Il n'y a plus de mythe du retour ! Le mythe du retour, c'était pour ceux qui sont arrivés avec le BUMIDOM dans les années1960. Il n'y a plus de mythe du retour, on est posé ici et on sait qu'il va falloir mener des combats, les remporter, et construire*

[1] « *À côté du français, il y a plein de langues régionales et je pense qu'on devrait rapidement modifier l'article 1 de la Constitution pour permettre aux régions d'Outre-mer et à ceux qui vivent ici de pouvoir avoir accès à l'enseignement du créole. Si en région Île-de-France il y avait des collèges où il y aurait la possibilité d'apprendre le créole ce serait une très bonne chose. Je pense que c'est possible mais ce ne le sera pas tant qu'il y aura ce maudit article 1 ! Je pense que si le gouvernement veut faire des choses, il y a des choses à faire.* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom).

[2] Audrey Célestine, *Mobilisations collectives et construction identitaire. Le cas des Antillais en France et des Porto-Ricains aux Etats-Unis*, Thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 2009.

aussi, construire » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom).

Cette acceptation de la double culture ne va pas de soi lorsque les individus expriment une vision mitigée de la France. L'absence de reconnaissance, les discriminations subies, les vexations quotidiennes obligent les individus à des efforts personnels pour pouvoir dire leur fierté d'être français, toute teintée qu'elle est de colère et de déception : « *Il y a une colère, il y a une colère mais être français, moi je dis que je suis fier d'être français. Les gens ont tendance à oublier qu'on est français avant les Corses, avant la Bretagne, avant les Basques et avant l'Alsace et la Lorraine. Je suis fier d'être français mais français de la Guadeloupe. Quand je vais à l'étranger, je ne me présente pas en tant que guadeloupéen mais en tant que français. J'en suis fier même si j'entends des gens m'insulter. De toute façon, la connerie et la bêtise humaine, il y en aura toujours.* » (Jean, 52 ans, employé de France Télécom). À la question : « Avez-vous personnellement, un jour, remis en question votre attachement à la citoyenneté française ? », Philippe, (47 ans, syndicaliste à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom), avoue que les discriminations l'ont fait réfléchir à un moment de sa vie sur sa fierté d'être français : « *Il y a bien eu un moment parce qu'on subit tous la discrimination. Je l'ai subie dernièrement et par la suite je me suis posé des questions sur mon attachement. Mais bon, je suis fier d'être français.* » Une fierté que Philippe a connu très tôt au sein de la sphère familiale dans laquelle « *ma mère était haut-fonctionnaire à la Poste et ma grand-mère était enseignante* » et qu'il a préféré entretenir tout en tournant le dos aux propos racistes auxquels il pouvait être confronté : « *On me disait quand j'étais jeune "sale noir" mais je ne donnais pas trop d'importance à cela.* » Et à ceux qui refusent de reconnaître la citoyenneté française aux Ultramarins noirs en général, Jean, de manière très sûre et catégorique répond : « *Une chose qu'on ne peut pas nous refuser, même si on veut nous la refuser, c'est que nous sommes français et on restera français. On est français ! Qu'on le veuille ou pas, ce sera comme ça !* »

La forte présence antillaise dans la fonction publique française (mairies, police, hôpitaux, écoles) témoigne de l'intégration sociale ultra-marine au cœur même de la société. Il y a une fierté à rappeler cette présence qui dit son attachement à la France et à ses institutions : « *Mon père était fonctionnaire, mes parents étaient fonctionnaires. Ma mère était à l'éducation nationale et mon père était à la police nationale et donc ils avaient une vision agréable de la France. C'était vraiment la bonne image de la mère patrie. Comme ils étaient fonctionnaires, ils étaient très attachés à l'État. Être fonctionnaire prouve qu'on est établi dans l'administration, on est installé et qu'on est dans une certaine classe sociale* » (Jeannie, 35 ans, fonctionnaire à la Caisse Primaire d'Assurance Maladie). Cette présence insiste sur l'idée que les Domiens participent sans équivoque au bon fonctionnement de l'administration française. Ce n'est pas rien lorsque l'on sait par exemple que pour la seule ville de Paris, qui avec sa périphérie, concentre la majorité de la population ultra-marine métropolitaine, 5000 des 40 000 fonctionnaires municipaux sont originaires des DOM. On en recense 12 000 parmi les agents de l'Assistance publique-Hôpitaux de Paris et 2 500 au Centre d'action sociale de la ville. La présence et le rôle de cette population sont si importants que le maire de la ville, Bertrand Delanoë, a mis en place la délégation générale à l'Outre-mer (DGOM) en septembre 2001[1]. On comprend ainsi l'attachement de cette population à se dire française, à partir du moment où elle contribue activement à faire fonctionner la machine administrative. Ce lien si particulier qu'elle entretient avec l'État, conséquence de l'histoire de la migration ultramarine et antillaise notamment, explique les grandes frustrations qui s'emparent de ses membres lorsqu'ils sont victimes de discriminations, lorsqu'ils ne sont pas reconnus comme des Français à part entière, lorsque leur mérite n'est pas reconnu, eux qui travaillent au sein même d'une machine

[1] La DGOM a pour rôle « d'assurer aux Parisiens originaires d'outre-mer un égal traitement dans les administrations de la ville et un meilleur accès aux services ouverts aux habitants de la capitale. Elle aide les associations d'outre-mer à mettre en valeur leurs réalisations, et à présenter leur demande au Conseil de Paris. Elle apporte, enfin, sa collaboration à d'importantes initiatives. » Cf. http://www.paris.fr/portail/accueil/Portal.lut?page_id=6896&document_type_id=5&document_id=19526&portlet_id=15721.

administrative qui les cantonne à des postes peu qualifiés en raison de leur origine[1].

Cependant, tous les individus ne parviennent pas à faire abstraction des vexations, des discriminations, de l'absence de reconnaissance et de respect, du mépris qu'ils vivent tant personnellement que collectivement. Tous n'ont pas un attachement à la France suffisamment fort, en raison du vécu familial notamment, capable de leur faire relativiser ces gestes de désamour. Dans ce cas, l'image de la France est progressivement écornée, l'identité antillaise prenant peu à peu le dessus. Il n'y a plus de fierté à être français, tout au plus la France reste le pays auquel on appartient, mais sans fierté aucune en raison de causes passées et présentes : « *L'enfant est le fruit d'un viol avec tout ce que ça va comporter dans sa vie de double questionnement. C'est le cas de beaucoup de métisses, d'être ni noirs, ni blancs, ou d'être les deux mais surtout d'avoir pour père le violeur de sa mère ! Et la situation des Antillais, c'est ça, nous avons pour père le violeur de notre mère ! Et est-ce que l'on rejette son père à ce moment-là ? Peut-on l'aimer ? C'est ce genre de difficulté que l'on rencontre par rapport à la France* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif à Bordeaux). Ce « viol » que décrit de façon très imagée Jocelyn laisse une trace, aussi ténue soit-elle, dans l'inconscient antillais :

Y : « *Comment vos parents considéraient-ils la France ?* »
S : « *Mes parents n'étaient pas fiers d'être français, du tout, mes parents étaient antillais, point final.* »
Y : « *Comment vivaient-ils leur citoyenneté ?* »
S : « *Perturbée ! Comme la plupart des Antillais. Plein de ressentiment.* » (Serge, 49 ans, enseignant-chercheur en génétique, président du CM 98)

[1] Une étude s'intéressant au parcours professionnels des agents de la ville de Paris montre que les agents originaires des DOM se disent convaincus d'être victimes de discriminations dans l'avancement de leur carrière lors de concours ou de promotions. Ils relèvent des injustices, un ralentissement délibéré de carrière, des remarques qui font référence à leur origine. Ils font également état du caractère pernicieux de cette discrimination qui ne dit pas son nom. Cf. Jacques Capdevielle, Luc Chelly, Michel Giraud, Henri Rey, *Parcours professionnel des agents de la ville de Paris originaires d'outre-mer*, Mairie de Paris, DGOM, juillet 2005. Consultable sur : http://www.paris.fr/portail/accueil/Portal.lut?page_id=6896&document_type_id=5&document_id=19526&portlet_id=15721.

Les Antillais qui se situent dans ce cas-là sont dans une demande d'autant plus forte que la France est vue comme coupable du mal-être antillais, rendant encore plus insupportable l'absence de reconnaissance qu'elle leur manifeste et renforce ainsi la méfiance et le désamour d'une partie des Antillais : « *Je ne peux pas dire encore actuellement que je suis fier d'être français parce que je pense que mon pays ne reconnaît pas mon histoire, il ne la respecte pas. J'espère mourir fier d'être français mais je ne le sais pas parce que je ne sais pas si ce pays va reconnaître mes parents. Je serai fier d'une république qui aura changé, qui sera franche. Ce jour-là, je serai fier de cette république. Oui, alors là oui, je serai fier ! Aujourd'hui je suis français et non fier de l'être, c'est terrible !* » (Serge). À entendre les interviewés qui expriment leur difficulté à ressentir une quelconque fierté à se dire français, l'impression d'une France qui s'auto-flagelle s'impose à nous. Elle renvoie une mauvaise image d'elle-même à ceux qui sont prêts à avancer et à vouloir faire leur ce pays qu'est la France. Ils se résignent alors à vivre avec cette absence de fierté, conscients de leur situation qui pourrait être bien pire mais qui pourrait aussi être plus confortable : « *Moi, personnellement, j'ai voulu être français à 100 %, mais ça n'a pas été possible. Le temps passe, je suis français, mais avec le temps tu te rends compte que tu l'es pas tout à fait. Tu te demandes encore comment et pourquoi à 60 balais et s'il faut encore 60 ans pour être parfaitement intégré, pfff ! Donc fierté, il y avait une fierté si tu veux en disant que l'on est quand même là, mais c'est pas une vraie fierté ça. Pourtant c'est sympa ici mais il y a un moment où bon il y en a marre. Je préfèrerai être en 1970 aux États-Unis, tu sais alors vraiment à qui tu as à faire. J'aime autant qu'on me dise les choses. Une fois dans une boîte qui s'appelait le Morning Club au Havre, je vais prendre un whisky-coca au bar, je passe à côté d'un mec qui me dit : "J'aime pas les Noirs." Je suis resté deux-trois minutes à discuter avec ce type, en lui expliquant. Je peux avoir ce genre de dialogue. Là je suis tombé sur un type qui m'a dit : "T'as raison", j'aurai pu tomber sur un con aussi. Le mec me dit : "Je t'aime pas", je peux discuter avec lui. C'est ce racisme à la française qui est très détesté.* » (Jean-Elizabeth, 59 ans, professeur d'espagnol).

Le rôle des associations

a) Un besoin d'être ensemble

Les associations culturelles antillaises, bénévoles ou encadrées par des logiques institutionnelles, participent au maintien de l'identité antillaise en métropole. Elles permettent de faire vivre les traditions, de maintenir un lien entre les membres de la communauté tout en étant un outil d'insertion durable, au sein de la République, pour les membres de la communauté. Présentes sur l'ensemble du territoire métropolitain, mais majoritaires en Île-de-France qui concentre en 1990 59% des natifs des DOM-TOM, elles sont autant un lieu de convivialité et de solidarité aidant à l'intégration des nouveaux arrivants qu'un endroit où est recréé un « vivre ensemble » antillais : « *C'est un besoin de se retrouver, de participer* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom). Elles sont un palliatif au manque du pays, aux habitudes culturelles : « *C'est un vrai besoin. Moi j'ai ressenti le besoin parce que le pays me manquait, tout simplement ! Les habitudes de parler créole, les habitudes culinaires ou festives, tout ce qu'il n'y a pas dans la vie courante ici quoi. J'ai éprouvé le besoin de recréer cette ambiance, enfin de la retrouver en tous cas. De retrouver les copains qui parlent créole, d'aller faire un petit football comme on faisait là-bas, de pouvoir aller jouer au tambour, le Gwoka*[1] » (Max, 44 ans, médecin). Les années 1960 et 1970 connaissent les premiers regroupements contestataires antillais, principalement syndicaux. Les militants revendiquent une amélioration des conditions des travailleurs antillais en France et un meilleur accueil de ces migrants. C'est cependant au cours des années 1970 que s'observe une multiplication des associations antillaises en métropole. Elles construisent leurs revendications essentiellement autour d'intérêts communautaires dans les domaines professionnel, culturel ou encore social[2]. Les années 1980 voient se confirmer cet engouement antillais pour les associations qui s'axent de plus en plus autour des champs du social et du culturel. Le folklore antillais tient une place importante dès les années 1970 durant lesquelles sont organisés nombre

[1] Le *Gwoka* est une musique née à la Guadeloupe durant l'esclavage. Le terme *gwoka* signifie aussi bien l'instrument de musique (aussi appelé *ka*), la musique en elle-même que la danse qui l'accompagne.
[2] Michel Giraud, Claude-Valentin Marie, « Insertion et gestion socio-politique de l'identité culturelle : le cas des Antillais en France », *art. cit.*

de bals qui « étaient l'expression la plus courante de la culture populaire antillaise en France »[1] : « *C'était très important et heureusement qu'il y a eu ces bals. Je considère que ça a été quelque chose de très important pour que les gens tiennent le coup* » (George-Pau, 61 ans, avocate et députée).

Si les associations de type folklorique paraissent utiles à la majorité des Antillais que nous avons rencontrés au sens où elles permettent de recréer du lien et d'apporter de « *la chaleur* », c'est le développement de structures associatives axées sur la défense du patrimoine culturel antillais et soutenues par les municipalités qui permettent d'offrir un rayonnement culturel à plus ou moins grande échelle. Elles constituent un tremplin aux leaders associatifs désireux de s'investir dans le domaine politique local et national à plus long terme[2] pour défendre la culture antillaise, ou du moins pour s'en servir comme un élément de mobilisation qui sert à représenter au niveau national la population antillaise à l'image du Comité Marche 98[3].

b) La critique du « doudouisme »

Les associations folkloriques, bien que saluées par certains, sont également critiquées par d'autres pour le côté « doudouiste » et festif qu'elles diffusent. Accusées d'être trop repliées sur elles-mêmes et sur la culture antillaise et pas suffisamment impliquées sur le terrain politique local notamment, certains en arrivent à voir d'un mauvais œil cette tendance antillaise à ne s'intéresser qu'au domaine du festif, délaissant les problématiques sociales et renforçant ainsi les clichés existant sur les Antillais :

M : « *On est très efficaces pour faire la fête. Encore une fois, on en revient toujours au même problème, mais quand il y a des débats avec Chamoiseau au musée d'Aquitaine, quand il y a des prises de paroles en face du Colbert, on ne voit pas grand monde alors*

[1] *Ibid.*, p. 37.
[2] Audrey Célestine, *Mobilisations collectives et construction identitaire*, *op. cit.*
[3] *Ibid.*, p. 87.

que pour le carnaval à Bordeaux là il y a avait des centaines d'Antillais, moi ça me fout les boules. Il y a un problème d'intérêt ! »
YL : « *Avec un risque d'alimenter les clichés ?* »
M : « *Totalement, et puis on perd quelque chose d'intéressant !* » (Max, 44 ans, médecin)

Il est primordial selon Ludovic, (37 ans, conseillé au Pôle Emploi) « *de faire émerger une conscience politique pour l'intérêt des affaires de la communauté. Il faut faire émerger un leader qui pourrait solidariser et faire à ce que nous soyons mieux entendus.* » Le Comité Marche 98 et le Collectif Dom sont, aux yeux des Antillais bordelais interrogés, des associations trop lointaines, trop parisiennes qui ne s'intéressent pas aux communautés locales. Trop de structures associatives axées sur le folklore apparaissent comme un handicap certain à l'intégration des Antillais insuffisamment impliqués dans la vie de la cité :

V : « *Il se trouve qu'on est encore enfermés dans une pratique du soleil, de la mer, de la musique, de la bonne bouffe, les côtés simples, voilà et on véhicule ça et on cultive ça ! Ils sont très bien là-dessus : " Chez nous on reçoit bien ", oui, mais c'est pas le problème. On le sait ça, mais il y a à militer aussi !* »
YL : « *Zouk, accras, rhum. Ils critiquent ces clichés et en même temps c'est ce qu'ils aiment alimenter ?* »
V : « *Complètement ! Ils sont à fond dedans, complètement à fond. Je les ai vus la dernière fois à la Victoire*[1] *et ils sont à fond dedans. Moi je m'attendais à ce qu'il y ait des lieux d'échanges et de débats, niet ! D'ailleurs je me suis dis : " Tu n'as pas tort ", tout simplement* » (Victor, 60 ans, formateur).

Victor est une personne en colère contre ces associations qui pratiquent le repli et qui véhiculent, à ses yeux, une image trop simpliste des Antilles. Il regrette profondément l'absence de combat pour défendre les acquis sociaux. Il s'attriste de voir cette « force tranquille antillaise » trop peu intéressée aux enjeux sociaux, politiques et économiques de la société française, trop aveuglée qu'elle est à se lamenter sur son sort : « *Ils portent bien cette espèce de lamentation : " Ayez pitié de nous ". Je n'arrive pas à comprendre cette absence de motivation, l'absence que ces hommes et que ces femmes ne peuvent avoir qu'entre eux, paraît-il, sur un aspect de "doudouisme" je dirais de bas étage, pour des petites fêtes, pour des*

[1] Victor fait référence à une journée spéciale « Antilles » organisée à Bordeaux et qui réunissait une dizaine d'associations antillaises sur la place de la Victoire.

colombos, pour les accras. Est-ce que c'est ça être antillais ? Si c'est ça, je ne suis pas antillais ! Je ne suis pas antillais ! Il se trouve que c'est un des accessoires, c'est un des accessoires mais l'autre accessoire c'est qu'on est ici chaque jour que Dieu fait. Il y a effectivement une attitude de combat à avoir, de la dignité, de l'identité culturelle à avoir et ce n'est pas de cette façon qu'on y arrivera. Ils ne font pas de bruit, ils sont entre eux. " Ils ne nous dérangent pas ", disent les politiques. Je le sais parce qu'on me l'a déjà dit. " Ils ne nous dérangent pas, ils ont leur petit nonos à ronger, qu'ils nous foutent la paix ". Parce que s'ils s'amusaient à bouger, là, effectivement, on serait dans une autre donnée. Pour le moment ils sont entre eux à ronger leur petit nonos. »

Le déficit de solidarité

YL : « *Selon toi la population antillaise manque de solidarité ?* »
A : « *Ah oui, franchement oui ! Je sais pas si c'est un dérivé de l'esclavagisme mais c'est vrai qu'on a tendance à vouloir sauver sa peau et ce qu'il se passe autour, bon ben, tant pis quoi ! Et c'est un peu dommage. C'est vrai qu'un peu plus de solidarité nous aurait permis d'aller peut-être un petit peu plus loin. Je le crois franchement, un peu plus de solidarité, ça serait l'idéal* » (Audrey, 25 ans, étudiante).

Les propos d'Audrey reflètent un sentiment général rencontré chez les interviewés : le manque flagrant de solidarité au sein de la population antillaise métropolitaine. S'il existe un lien fort au sein des associations faisant la promotion de la culture populaire antillaise notamment, il ressort que la solidarité, une fois sortie de ce contexte, s'effrite pour les raisons que nous allons voir.

a) Une force sans leader

De l'avis général, la communauté antillaise de métropole, représentant un effectif de plus de 500 000 personnes, est « *une grosse force* » mais elle donne une image d'elle-même trop lisse, faisant d'elle une force tranquille où beaucoup ont le sentiment « *que les Antillais viennent en partie ici pour faire des études et ensuite retournent au pays* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif à Bordeaux). L'absence de leaders capables de représenter l'ensemble de la

communauté est perceptible dans les propos des individus même s'ils ne nient pas que des organisations comme le Collectif Dom ou le Comité Marche 98 sont utiles. Il y a une forte demande à ce que des icônes apparaissent comme pouvait l'incarner Césaire de son vivant en Martinique. Mis à part une tendance à « *l'associatitude aïgue* » qui caractérise selon Michel, (60 ans, artiste peintre), la communauté antillaise, « *la majeure partie des Antillais ne savent pas ce qu'est la solidarité.* » Aucun leader ne se dégage parce que selon Annabelle, (27 ans, à la recherche d'un emploi) : « *Il y a un manque d'intérêt total. Les Antillais vont voir les problèmes qui les touchent mais ils ne vont pas aller chercher plus loin. Ils constatent, c'est tout. Ils se complaisent dans ce rôle de victimes de la société. Ils vont pleurer sur leur sort : " En France, ils sont racistes, ils ne nous aiment pas ", mais tout ça sans jamais envisager de passer à l'action.* »

Pourtant, les personnes de référence pouvant avoir une légitimité à représenter les Antillais en métropole ne manquent pas au sein des sphères politique, intellectuelle ou encore sportive. Mais les politiques sont « prisonniers » du principe républicain de l'indifférence aux différences et les sportifs, quant à eux, sont soit trop auto-centrés sur leur personne, soit désintéressés de la question ou alors ils réagissent trop tardivement ou de manière trop passive. Jean-François, (50 ans, chef de projet à France Télécom), rêve de voir un Tommy Smith en la personne de Thierry Henry ou de Lilian Thuram mais il leur reproche « *de ne pas brandir leurs poings noirs quand il le faut. C'est de ne pas brandir ce fameux gant noir à la finale de la coupe du monde 1998 et de 2006. Ils font de beaux discours mais ils n'agissent pas. Je ne leur reproche pas leur prise de position, pas du tout, je ne leur reproche pas non plus d'empocher des millions, tant mieux pour eux, mais je leur reproche de vouloir prendre des positions politiques sans avoir un comportement à la hauteur de Tommy Smith. Aujourd'hui nos seules icônes se sont des sportifs. Je pense que, encore une fois, des gens comme Thuram ou comme Henry, je les cite parce qu'ils ont discouru sur le sujet, je trouve qu'ils ont de beaux discours dans les médias mais, encore une fois, ce geste du poing levé je ne l'ai pas encore vu chez eux. Des gens comme Thuram se sont exprimés avant qu'on vienne les chercher. C'est bien, mais je lui reproche de pas avoir fait plus, il a quand même*

suffisamment d'assise, il n'est pas en début de carrière Thuram, il a suffisamment d'assise pour arriver à faire ça. À la coupe du monde de 2006, il aurait très bien pu le faire. »

C'est également un manque d'organisation qui est pointé du doigt pour expliquer cette absence de vrais leaders qui, pourtant, sont indispensables au bon regroupement des Antillais qui ont besoin d'un guide pour agir et les motiver : « *Ça marche comme ça chez nous. S'il n'y a pas un point central, s'il n'y a personne pour diriger le regroupement antillais, si la personne n'est plus là, ça part en couille ! Il faut toujours un leader chez nous* » (Jean-Marc, 35 ans, danseur). Un manque d'organisation qui serait à chercher dans la constitution même des Antillais aux dires de William, (28 ans, à la recherche d'un emploi) : « *L'Antillais en général est mal organisé, il est un peu bordélique. C'est le bordel aux Antilles, c'est pareil, c'est brouillon, c'est un manque d'organisation. Il y a un laisser-aller. On n'aime pas aller trop vite, trop loin, on se contente de ce qu'on a. On vit sur les acquis.* » Cela empêcherait de mener à bien la création de vraies structures associatives ordonnées autour d'un bureau présidé par un leader dont les objectifs seraient décidés avec un collectif respectueux et solidaire avec le conseil décisionnel. Chose peu évidente à réaliser selon Philippe, (47 ans, syndicaliste, membre du Collectif Dom), mais qui, selon lui, est en train de voir le jour avec le Collectif Dom qu'il a intégré : « *Ce que je reproche à mes compatriotes, c'est qu'il y a un manque de solidarité pour être tous regroupés parce que chacun veut essayer de trouver sa place au niveau des associations, chacun veut être le leader le plus fort.* » La concurrence joue à plein entre les leaders associatifs, tous désireux d'être le porte-parole légitime d'une communauté métropolitaine d'un demi-million de personnes, ceci expliquant certainement l'éparpillement associatif antillais où chaque président d'une organisation émergente cherche à occuper un terrain en friche et centré sur un champ précis.

b) Le goût pour la fête

L'engouement des Antillais pour les évènements festifs constitue pour beaucoup un leurre car ces manifestations ne permettent pas de rendre compte du réel manque de solidarité dont ils font preuve. C'est l'écart de motivation existant entre la capacité antillaise à se mobiliser pour des fêtes populaires et sa dispersion lorsqu'il s'agit de se regrouper pour mener des combats sociaux qui en exaspèrent plus d'un, tant du côté des jeunes que du côté des moins jeunes : « *Moi ce qui m'énerve, c'est que si c'est pour faire par exemple le carnaval de Paris, là, ils sont les premiers devant, la fête, on sort dans la rue, on se déguise, on danse, là ils sont chauds ! Mais dès que c'est pour faire un truc concret, une manifestation, là non, ils ne veulent pas, ça ne les intéresse pas. Ils veulent des soirées !* » (Jenna, 23 ans, étudiante).

La position critique de certains interviewés offre l'image d'une communauté à deux têtes : une première largement majoritaire mais passive et préoccupée essentiellement par un repli folklorique, une seconde, minoritaire et active, mais trop peu rassembleuse du fait de la trop grande dispersion thématique des associations militantes :

YL : « *Penses-tu qu'il y a un problème au sein de la population antillaise pour se regrouper ?* »
A : « *À fond, complètement, complètement. Moi, c'est vraiment ça que je leur reproche. Ils ignorent tout ça et ils ne s'en préoccupent pas. Toi tu vas leur en parler, ça va entrer là et ça va ressortir de l'autre côté, ils s'en foutent quoi. Bon alors après, il y a deux groupes mais pour la majorité, ils s'en fichent un peu, ils s'en fichent un peu, ils se disent : "on est là un peu pour profiter, on est là en France, on est bien". C'est vrai que ça manque, les gens dorment à ce niveau-là, ils en parlent mais sans vouloir vraiment s'engager. Si on leur dit : "Mais toi, est-ce que tu serais prêt à… ", ils disent : " Ouais bof… " Il faut arrêter avec ça ! J'ai l'impression qu'ils se cachent un peu derrière ça pour ne pas faire plus, donc il y a une culpabilité de la part de la France mais aussi de la part des Antillais parce qu'ils se laissent complètement entretenir par la France. Ils profitent un peu du système, j'ai envie de dire et ça leur va comme ça. Ça leur va comme ça. C'est vraiment dommage parce que le fait de ne rien revendiquer, de ne pas chercher à faire bouger les choses, ça fait que la France, elle ne se tourmente pas plus sur ce point là, donc forcément elle ne va pas sentir le besoin de faire plus. Ce serait à nous en fait de la faire, mais plus ça va aller et moins les gens vont se sentir concernés*» (Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi).

Le bilan est rapide à faire aux yeux de Lionel, (24 ans, étudiant), lucide et raisonné, qui rejoint le constat d'Annabelle : « *Si tu veux faire un bilan au niveau des associations antillaises, tu peux en trouver des dizaines, des centaines au niveau festif pour organiser des soirées, des pique-niques. Mais après, pour mener des combats, tu n'en trouveras pas énormément et là c'est vraiment la différence !* »

c) Une rivalité entre Guadeloupéens et Martiniquais

La dernière explication pouvant expliquer le déficit de solidarité antillaise serait à trouver dans la mésentente officieuse entre les Guadeloupéens et les Martiniquais parmi lesquels il existerait « *quelques petites rivalités* » (Wilfried, 34 ans, collaborateur du cabinet du maire de Libourne). C'est par l'histoire que l'on peut comprendre les sources de l'existence de cette tension intra-antillaise. Les principaux responsables en sont les esclavagistes blancs, la République, les gouvernements français successifs qui ont toujours valorisé et avantagé la Martinique par rapport à la Guadeloupe, créant volontairement cette division afin de pouvoir mieux régner : « *Il n'y a pas eu de véritable solidarité entre nous parce qu'on a créé une tension entre Martiniquais et Guadeloupéens, ce qui a eu pour effet d'éliminer toute solidarité. Cette tension a été créée par le gouvernement qui a toujours favorisé économiquement la Martinique sur la Guadeloupe. Ils ont créé cette tension !* » Une théorie du complot qui a permis d'éviter une révolte antillaise où Martiniquais et Guadeloupéens auraient pu représenter une union dangereusement puissante pouvant remettre en cause, à plus ou moins long terme, la domination esclavagiste et coloniale de la France.

Le temps faisant son œuvre, l'esclavage a fait de la Martinique un territoire beaucoup plus métissé et donc plus « blanc » que la Guadeloupe, « *ce qui a créé des chocs entre nous* » (Jean-Marc, 35 ans, danseur). Les Martiniquais sont alors vus par les Guadeloupéens comme moins originels, moins « purs » puisque appartenant à une société où le colon blanc a souillé, par sa couleur, les racines ancestrales caribéennes. Même si cette mésentente semble aujourd'hui

s'apaiser, ce désamour pouvait créer des tensions et de l'incompréhension au sein même des familles, à l'image de ce qu'a connu Mario, (38 ans, ingénieur) : « *L'entente n'a pas été des plus cordiale entre Guadeloupéens et Martiniquais. Aujourd'hui encore il y a le poids du passé. Mon père, qui pourtant a de la belle-famille martiniquaise, n'aimait pas du tout les Martiniquais. Avant d'être avec ma femme, j'étais avec une martiniquaise et mon père ne l'aimait pas. Je n'ai jamais compris pourquoi mon père n'aimait pas les Martiniquais. Il y a toujours une origine historique, le passé explique énormément de choses, énormément les comportements actuels. Il y a le poids de l'histoire, le poids de la colonisation, le poids de l'esclavage.* »

La solidarité antillaise apparaît au final bien paradoxale. Bien que pléthore d'associations, principalement culturelles, existent sur le territoire métropolitain, elles ne semblent plus contenter des Antillais qui sont en demande d'une unité forte pour mener à bien des combats que le Collectif Dom et le Comité Marche 98 ne parviennent pas à remplir. Sans doute l'absence de leaders empêche une union efficace, laissant alors s'imposer les « petites rivalités » qui rongent de l'intérieur une solidarité sous-jacente tardant à se réaliser.

Le repli des jeunes

a) Un rejet de la France

Si la génération BUMIDOM affichait un réel attrait pour « la Mère patrie », la position de la génération actuelle des 18-25 ans est différente de celle de ses parents et grands-parents. Que ces jeunes soient nés en métropole ou aux Antilles, une partie d'entre eux n'hésitent plus à revendiquer fortement leur attachement aux racines antillaises et à pratiquer un profond retour aux sources. Déçus voire révoltés par la condition de leur peuple en métropole, ils se rendent compte qu'à l'instar de la génération de leurs parents, ils souffrent encore du racisme et de la discrimination. Tout comme leurs parents, ils sont en

colère, en colère de ne pas être considérés comme des Français à part entière, en colère de n'être que des Français de papier, en colère que rien n'ait changé, en colère de n'être considérés qu'au travers de leur couleur de peau, comme en témoigne une mère de famille : « *On est en colère, oui, en colère ! Moi cela fait presque trente ans que je suis en France, je suis arrivée ici à l'âge de 16-17 ans et on a l'impression qu'au lieu d'avancer, on a reculé. Pour nos enfants, ce n'est pas logique ! On aurait pu être bien intégrés, acceptés en tant que tel et ce n'est pas le cas au jour d'aujourd'hui, trente ans plus tard ! On est Français sur le papier, c'est tout, on n'est pas Français en tant que tels, on n'est pas reconnus, pour tout ! Ça se voit au niveau du travail, ça se voit au niveau des postes importants. Quelqu'un arrive avec le même diplôme, il aura un salaire plus important, toi qui arrives derrière, tu n'as pas ce truc-là, ça se sent, et les jeunes aujourd'hui sont trop revendicateurs pour pouvoir accepter ça. Donc il y a une colère. Ils se disent que depuis le temps, les choses auraient dû changer, on aurait dû être intégré comme tous les autres sans le regard de la peau. On est considérés comme des Africains purs et simples, que ce soit pour le travail, le logement, pour tout !* » (Marie-Hélène, 47 ans, fonctionnaire à la CNAM).

La France est vue comme un pays raciste, encore dominé par un monde de Blancs, qui refuse d'accepter sa diversité, les cultures qui la composent et l'enrichissent. Pour les jeunes venant en France, le geste est essentiellement utilitariste : « *La France, c'est bien pour les études. Pour la vie de tous les jours, non !* » (Jenna, 23 ans, étudiante). Ils se disent forcés de venir dans un pays dont ils savent par avance qu'ils ne seront pas acceptés, tout comme l'ont vécu leurs parents. Ils se sentent étrangers dans un pays qu'on dit leur, considérés comme des immigrés « issus de », à l'image de ce que ressentent les jeunes d'origine maghrébine. L'injustice est d'autant plus forte qu'eux, Antillais, sont français depuis 1635. Ils immigrent alors pour la raison essentielle que « *chez eux* », l'offre universitaire et scolaire est moins importante. Ils pensent déjà au retour, une fois les diplômes obtenus : « *Là, je suis ici forcée parce qu'il n'y a pas de master qui m'intéressait là-bas. J'ai fait mon BTS là-bas, après il n'y avait pas grand-chose, donc j'ai été obligée de venir ici. La France, ce n'est pas l'Eldorado ! Elle s'appauvrit de jour en jour, il n'y a rien d'intéressant franchement. Tous mes stages je les ai fait là-bas.*

Ma vie est là-bas, j'ai mon copain, ma famille. Ma vie est là-bas, ici c'est que pour les études. » (Jenna)

On assiste à une affirmation identitaire antillaise ou à un retour aux origines, par l'intermédiaire d'une quête identitaire, de la part de ces jeunes. Ils se parent d'attributs identitaires et culturels relatifs aux Antilles et plus précisément à leur île d'origine. Peu importe qu'ils soient nés ou non aux Antilles, l'important est de montrer d'où ils sont originaires afin de se différencier de la population française en retournant, parfois, le stigmate à outrance:

« *Maintenant les jeunes de 18-25 ans parlent créole. Il n'y a pas de problème. Ils portent des pulls avec écrit dessus Gwada, avec la carte de la Guadeloupe dessus ou de la Martinique. Il y a une plus forte revendication. Ils écoutent du dancehall* » (Lionel, 24 ans, étudiant).

« *Ils revendiquent qu'ils sont originaires des îles. Ils savent qu'ils sont Antillais, ils parlent créole. Ils se rattachent même à la Jamaïque qui fait partie des Antilles anglophones, c'est pour ça qu'il y a ce côté rouge-jaune-vert* » (Marjorie, 23 ans, étudiante).

« *Ils essaient de se démarquer, ils créent des codes vestimentaires, avec une grosse carte de la Guadeloupe ou de la Martinique* » (Jenna, 23 ans étudiante).

« *Ces derniers temps, on voit beaucoup fleurir des tee-shirts Martinique ou Guadeloupe, des casquettes, des vêtements, la dancehall* » (Audrey, 25 ans, étudiante).

Cependant, la colère ne pousse pas forcément tous les jeunes à adopter cette attitude de différenciation. Jenna qui affiche un fort rejet de la France, tout en y étant née, n'adopte pas de telles pratiques vestimentaires, tout au plus porte-t-elle un pendentif représentant une carte de la Guadeloupe. Elle se montre même très critique envers ces jeunes Antillais « *qui se sentent perdus et qui sont contradictoires. Les jeunes de mon âge sont trop contradictoires parce qu'ils ne voudront pas vivre aux Antilles, pour eux là-bas, c'est que pour les vacances, et d'un autre côté c'est des gens qui ont besoin en permanence de se différencier de la population*

française. Il faut qu'ils montrent qu'ils sont des Antilles comme par peur qu'on les assimile aux Africains. Franchement, les Antillais de France c'est vraiment une catégorie à part. Ils ne savent pas d'où ils viennent, ils essaient de s'inventer des petites choses pour être un peu particuliers, c'est un peu déprimant. » Se sentant coupable de porter un tel jugement sur son « *clan* », comme si elle trahissait sa communauté, elle pense cependant que ce type de comportement les dessert plus qu'il ne les valorise. Il sert à témoigner néanmoins du sentiment de perdition qui les anime, cette sensation d'avoir « *le cul posé entre deux chaises* » (Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi), qui est encore plus forte pour ceux nés en métropole : ils rêvent des Antilles dans lesquelles ils n'ont jamais vécu et où ils sont essentiellement vus comme des « négropolitains », des « negxagonaux » ou des « bountys », tout en ne sentant pas à leur place dans cette France qui ne les accepte, eux et leurs parents, que difficilement.

b) L'influence de la culture noire américaine

Les jeunes Antillais de France, dans leur recherche de différenciation, ont tendance à se construire une culture qui leur est propre. Si la volonté de revenir à une culture antillaise originelle leur est chère, ils vont cependant aller chercher des références culturelles du côté des caraïbes anglo-saxonnes et des États-Unis. Les références à la Jamaïque et au rastafarisme de souche africaine d'un côté, l'attirance pour le rap américain chanté par les *African-African* issus des ghettos et auréolés de gloire d'un autre côté, constituent leurs principales références culturelles dans la construction d'une ethnicité qui leur est propre. Ils suivent la même conduite vestimentaire qu'eux, et la nouvelle vague musicale antillaise dont les jeunes sont fans, la dancehall, tire son origine du reggae jamaïcain dans lequel sont injectées des touches de hip-hop. Ce style de musique est chanté par de jeunes artistes comme Krys ou Admiral-T dont l'apparence vestimentaire rappelle immédiatement celle des rappeurs noirs américains arborant bandanas sur la tête, baggys, chaussures de basket et bijoux en or et diamants ostentatoires. Ici, rien n'est fait au hasard. Ces signes visibles

constituent une ethnicité qui est manipulée par les jeunes acteurs. Ils sont mobilisés afin d'identifier le groupe social et pour présenter un Moi ethnique bien particulier. Weber parle de « reflets extérieurs »[1] quant à ces signes qui revendiquent une identité tout en étant largement identifiables comme symboles d'appartenance. Les jeunes Antillais de France, et la remarque est encore plus vraie pour ceux vivant dans les banlieues, adhèrent fortement à cette culture qui est plus noire que proprement antillaise mais à laquelle ils s'attachent à y insérer une touche d'antillanité : « *C'est le style copié sur les États-Unis, basket, habillé large en ayant toujours un détail rappelant les Antilles. Ils ont par exemple les filets que portent souvent les vieux chez nous sous les chemises pour absorber la transpiration. C'est devenu un phénomène de mode et ils ont réadapté ce style-là pour faire un peu bad boy. Ils le font dépasser du débardeur, plus c'est long, mieux c'est. Après t'as la coiffure qui joue pas mal. Il y en a pas mal qui se laissent pousser les cheveux pour se faire des tresses. Ça c'est copié sur les États-Unis avec des touches antillaises, des fois avec le petit coquillage à la fin de la tresse pour montrer que tu viens d'une île* » (Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi). Ceux nés en France et relégués dans les banlieues, bien que sensibles à la culture antillaise, sont éloignés de la culture de leurs îles qu'ils ne connaissent pas ou trop peu. Renvoyés à une identité de jeunes de quartiers au même titre que les jeunes maghrébins ou africains, c'est une culture du ghetto qu'ils ont adoptée, dont les référents sont les Noirs américains : « *Je me souviens que dans les années 1988-1990, quand on disait que justement une fraction de jeunes était en train de se radicaliser dans l'exclusion avec d'autres jeunes arrivés d'Afrique ou d'ailleurs, d'autres migrants, ça ne semblait pas être une donnée à laquelle il fallait faire attention. Je pense qu'il y a eu toute une période où l'on s'est battu pour éviter qu'on inculque justement à ces jeunes une identité antillaise, puisque moi j'ai souvent été battu sur le plan théorique sur l'idée de dire à un moment donné il y a une histoire des droits à la différence, à l'identité, et le modèle français étant de dire : "il n'y a pas d'identités et de groupes, on est contre les communautés. " Ça signifie que ces gamins-là, on ne leur a pas appris leur identité antillaise, on ne leur a pas transmis une mémoire, au contraire*

[1] Cf. Max Weber, *Économie et société*, tome 2, Paris, Plon, coll. « Pocket », 1995.

on les a banalisé, comme étant des banlieusards lambda. Le résultat concret est qu'il n'y a pas eu d'identité antillaise, d'identité africaine, d'identité ceci, il y a eu une identité de jeunes des quartiers et le jeune du quartier est exclu. Pour ces jeunes exclus, leur modèle, ce ne sont pas les sociétés antillaises qu'ils ne connaissent plus guère ou pas suffisamment ou sauf d'une manière un peu mythique comme lieu de vacances, ce sont les noirs américains ! Du coup ces jeunes, ils sont plus black de banlieues que des Antillais purs et simples. » (George-Pau, 61 ans, avocate et députée)

Cette attirance pour la culture noire américaine marque l'incapacité de ces jeunes à se construire une identité antillaise, du coup, « *on le voit bien, c'est la culture MTV, cette chaîne qui passe de la musique noire américaine* » à laquelle ils se raccrochent (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la mairie de Paris, membre du Collectif Dom). Entre une culture parentale trop ringarde et non transmise, une culture française en partie rejetée, c'est vers ceux dont ils se sentent les plus proches, notamment grâce à la couleur de la peau, qu'ils se tournent. Un tel comportement irrite Victor, (60 ans, formateur), qui y voit la disparition de la culture antillaise : « *Ces jeunes sont en train de singer les Américains et ça, c'est un problème. C'est un problème grave, très grave, parce que la notion de culturel disparaît là complètement.* » Ce risque de disparition, Audrey, (25 ans, étudiante), en a conscience. Elle qui a grandi en banlieue parisienne avoue qu'elle « *a un peu plus le côté hip-hop des États-Unis.* » Se sentant plus proche de la soul que de la musique antillaise traditionnelle comme la biguine[1], elle a conscience qu'elle doit faire des efforts pour conserver le peu de culture antillaise qu'elle a en elle, sous peine de ne pas pouvoir la transmettre à ses enfants : « *J'aurais bien aimé m'inscrire dans un cours de danse traditionnelle. C'est vrai qu'il faudrait un peu tout*

[1] La musique des Antilles françaises est un vaste répertoire musical. Le *zouk* est le courant musical le plus connu en métropole parce que le plus récent, il date des années 1980. Cependant, d'autres courants musicaux plus traditionnels enrichissent ce répertoire : le *chouval bwa* est un genre musical martiniquais issu de la campagne martiniquaise à base de percussions, flûte de bambou, accordéon et kazoo. Le *bèlè* (bel-air), qui est à la fois une musique et une danse, est un héritage des ancêtres vivant aux abords des plantations martiniquaises. Le *gwoka* est un genre musical de la Guadeloupe joué avec des tambours du même nom. Il est né durant l'esclavage et se rapproche du *bèlè* martiniquais. La *biguine* est une musique traditionnelle de la Guadeloupe, née au 19ème siècle à partir du rythme du *gwoka* et influencée par le jazz de la Nouvelle Orléans. D'autres courants musicaux ont marqué la musique des Antilles françaises, notamment le *kadans* et le *kompa* qui sont un héritage des vagues de migrations haïtiennes en Martinique et en Guadeloupe dans les années 1970.

ça parce que j'ai peur en fait, si j'ai des enfants, de ne pas pouvoir leur transmettre ce que moi, mes parents, ils m'ont transmis. C'est vrai que je me force un petit peu à parler créole. En plus avec mes parents je n'ai jamais parlé créole, ils m'ont toujours parlé en français à part quand ils étaient fâchés. J'essaie, je me force car j'estime que c'est notre patrimoine et qu'il faudrait essayer de le transmettre à la prochaine génération. »

c) Se retrouver entre soi

Les jeunes Antillais de la classe d'âge des 20-30 ans que j'ai rencontrés exposent leur point de vue sur ce repli auquel certains d'entre eux adhèrent et d'autres pas, adoptant dans ce dernier cas une attitude critique face à ce type de comportement. Audrey explique cette nécessité de regroupement par un besoin identitaire, à l'image des associations antillaises étudiées plus haut diffusant une culture populaire : « *C'est important parce que ça nous permet de savoir qui on est, mine de rien. Ça nous permet de discuter des évènements qui se sont passés là-bas. Récemment, il y a eu l'affaire du chlordécone, ça nous a permis d'en parler, de savoir ce que les autres en pensaient. C'est important d'avoir des amis antillais même si je n'ai pas que ça.* » Cela permet de garder un lien, un contact aussi ténu soit-il avec les Antilles. Le groupe prend la forme d'une chaîne humaine reliant les Antilles à la métropole. On essaie de ne pas rompre le lien qui parfois permet de « tenir le coup ». Ils établissent des lieux de repères où se réunir, des QG où s'organise la vie de la jeunesse antillaise et où on aime à se retrouver. Ce sont des boîtes de nuit ou des restaurants à l'image du « Délice des Antilles » installé cours de l'Argonne à Bordeaux : « *Ceux qui arrivent pour faire leurs études ici à Bordeaux, ils savent à l'avance où se retrouver. Bordeaux est une ville où il y a pas mal d'étudiants antillais et ils savent où se retrouver. Le "Délice des Antilles" est le seul petit traiteur antillais qui existe sur Bordeaux, c'est un truc tout petit tenu par Jean-Luc, un guadeloupéen. Ça fait maintenant plus de 10 ans qu'il est implanté là, il est le traiteur de toutes les soirées antillaises, de tous les mouvements antillais qui peuvent se passer sur Bordeaux. C'est lui le traiteur, c'est là que tu peux avoir des places de concert, c'est vraiment un QG sur Bordeaux. Ceux qui arrivent, ils savent à l'avance où aller* »

(Annabelle, 27 ans, à la recherche d'un emploi)[1]. On retrouve ici cette idée de chaîne humaine où les informations remontent directement jusqu'aux Antilles afin d'informer les prochains migrants. Cela leur évite tout sentiment de perdition à leur arrivée. Les groupes de jeunes occupent cette fonction d'instance intégratrice qui évite un trop gros choc culturel.

Très critiques sur cet entre-soi, William et Benoît jugent que les jeunes de leur âge ne sont pas assez ouverts à la société française, notamment ceux venant essentiellement pour leurs études : « *Je ne supporte pas qu'il y en ait qui refusent de comprendre le métropolitain. Ils restent vraiment dans leur mentalité et ils refusent de se mélanger. Ils restent en communauté !* » (William, 28 ans, à la recherche d'un emploi). Définie comme communautaire par William et Benoît, la jeunesse antillaise métropolitaine apparaît aux yeux d'Annabelle, (27 ans, à la recherche d'un emploi), comme sectaire, préoccupée essentiellement par la fête et par elle-même tout en passant son temps à se plaindre d'être victime de racisme : « *Ils se retrouvent entre eux, ils font toujours le même genre de sorties. Quand ils font des fêtes chez eux, tu ne verras pas de Blancs, c'est toujours entre Antillais. Ils sont très sectaires, c'est vraiment ça. Quand je leur fais la remarque, ils me disent : " Non, c'est les Blancs qui ne veulent pas de nous et les Africains c'est pareil. " Ils rejettent complètement la faute sur les autres. C'est vraiment l'Antillais qui a du mal à aller vers l'autre et puis même je crois qu'il a pas envie, je ressens même un désintérêt total, complètement. Je pense que ça lui suffit son zouk, ses soirées.* »

Ainsi, c'est une véritable identité ethnique qui est développée où on ne fréquente que des Antillais, on seulement écoute de la musique antillaise, les relations amoureuses ne sont qu'avec des Antillais. Pour ces jeunes agissant de

[1] Jean-Luc, (40 ans, restaurateur), reconnaît fièrement « *servir de relais* » au sein de la communauté antillaise de Bordeaux. Installé sur Bordeaux depuis 18 ans, il a ouvert son retaurant quatre ans après être arrivé dans cette ville : « *De par mon travail, j'ai des relations avec tout le monde. J'ai tout mon mur qui est placardé d'affiches qui sont plus portées sur les soirées organisées par les associations antillaises étudiantes. Je suis le seul restaurant 100% antillais sur Bordeaux. Les autres, c'est afro-antillais. Ça fait quatorze ans que j'existe. Les gens m'appellent, je participe toujours aux manifestations, aux spectacles donc les gens le savent et donc ils me demandent toujours de faire des pré-ventes de places pour les Antillais, pour les grosses soirées antillaises. Je fais les pré-ventes. Comme je dis, je sers un peu de relais pour la communauté. Je fais aussi les mariages antillais, ce week-end j'ai fait un mariage entre une antillaise et un métropolitain.* »

la sorte, être dans ce repli permet de se connaître individuellement et collectivement. On apprend sur sa personne, on apprend également la culture qui ne nous a pas été transmise, ou insuffisamment, et on se crée une identité autre que celle strictement française dans laquelle on peine à se reconnaître. On s'entraîne les uns les autres, l'union fait la force : « *On est pareils, on se découvre en même temps, on découvre la musique avec des jeunes chanteurs qui dans leurs textes revendiquent cette identité. C'est un élan global, tous ensemble on s'en rend compte. Moi j'ai en majorité des amis antillais, j'aime me retrouver avec des Antillais, je ne sors que dans des soirées antillaises, je sors avec un Antillais, je suis toujours sortie avec des Antillais, c'est dans ma nature* » (Jennifer, 25 ans, employée de banque).

La crise de février 2009

a) Un mal profond et persistant

« À l'heure où, ça et là, des doutes sont émis sur la solidarité de ce qu'il est convenu d'appeler l'Empire, à l'heure où l'étranger se fait l'écho de rumeur, cette demande d'intégration constitue un hommage rendu à la France et à son génie et cet hommage, dans l'actuelle conjoncture internationale, prend une importance singulière »[1].

Ces propos tenus par Aimé Césaire, le 12 mars 1946 devant l'Assemblée nationale afin de défendre l'érection des colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane en départements français[2], reflètent derrière la volonté d'intégration nationale, l'assimilation complète de l'idéal républicain qui a de tout temps guidé et rassemblé les revendications ultramarines. La demande de départementalisation souffle comme un vent d'espoir pour une population domienne qui n'aspire qu'à une chose, allant à contre courant des autres colonies de l'Empire français rêveuses

[1] Aimé Césaire, *Rapport fait au nom de la commission des territoires d'Outre-mer sur les propositions de loi tendant au classement de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Guyane et de la Réunion comme départements français*, 1946.
[2] Loi adoptée le 19 mars 1946.

d'indépendance : être pleinement intégrée à la France et non plus seulement être « à peu près assimilée à la métropole du point de vue administratif et politique. » [1]

L'abolition de la traite et de l'esclavage, le 27 avril 1848, avait déjà ouvert une brèche dans les espérances ultramarines de se voir reconnaître comme des citoyens français, libres et égaux. Les affranchis, libérés du joug esclavagiste, devenaient des citoyens de la République. Le monde de la plantation prenait fin et avec lui s'éteignait, du moins officiellement, les rapports de domination maîtres-esclaves. Une nouvelle société allait naître construite sur les idéaux de la fraternité où Blancs et Noirs, anciens maîtres et anciens esclaves, cohabiteraient dans la paix et l'harmonie dans une société réconciliée. Cependant, c'était une gageure que de croire à la disparition d'une société bâtie sur la servitude qui avait fait des esclaves des « meubles ». Certes, l'abolition est décrétée, mais les rapports humains établis entre Blancs et Noirs depuis plus de 250 ans et fondés sur la race, c'est-à-dire sur la supériorité de la race blanche sur la race noire, ne peuvent pas être éradiqués instantanément et faire apparaître les affranchis, aux yeux des anciens maîtres blancs, comme des égaux. Françoise Vergès, dont l'ouvrage a inspiré ces lignes, explique l'utopie existante selon elle à l'époque de croire à la création d'une société égalitaire sur les ruines de la société esclavagiste[2], elle montre à quel point les comportements esclavagistes sont restés ancrés dans les individus. Elle soumet le postulat que le statut colonial accordé aux anciennes colonies esclavagistes associé à l'injonction assimilationniste, produit de l'idéal abolitionniste, crée une citoyenneté paradoxale où l'égalité certes est posée comme condition, mais reste une égalité sous tutelle[3]. C'est donc « ce balancement entre sujet colonial et sujet citoyen qui constitue la trame de cette citoyenneté paradoxale. »[4]

---

[1] Aimé Césaire, *Rapport fait au nom de la commission des territoires d'Outre-mer*, *op. cit.*
2 Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale*, Paris, Albin Michel, 2001.
[3] *Ibid.*, p. 88-89.
[4] *Ibid.*, p. 160.

Ainsi, si les affranchis deviennent des égaux, il n'en est pas moins vrai qu'il est nécessaire, aux yeux des abolitionnistes, de les éduquer, afin qu'ils puissent être intégrés à la communauté des citoyens, en leur inculquant les valeurs de la discipline et du travail. Des citoyens certes, mais des citoyens de seconde zone. L'abolition n'efface pas pour autant les rapports de race, où le Noir continue à être perçu comme un être inférieur. Si l'abolition de la traite et de l'esclavage est célébrée sous les traits de la grandeur de la France, les colonies ultramarines, « terres d'exception » selon les mots d'Aimé Césaire, restent soumises à un régime d'exception où le racisme colonial, la servitude et l'exclusion sévissent sous des formes nouvelles mais de manière toujours aussi forte. Les affranchis sont des citoyens racialisés. S'ils obtiennent le droit de vote, ils ne peuvent cependant pas se présenter à des élections, terrain de prédilection des planteurs et des grandes familles de colons qui n'hésitent pas à user de la violence, des fraudes, du clientélisme pour s'assurer le monopole dans la participation politique et préserver de cette manière leur pouvoir économique. Ainsi, la politique coloniale qui est conduite n'est en rien porteuse des espoirs soulevés par l'abolition chez les affranchis. La fraternité tant vantée peine à se réaliser, d'autant que la France, à cette époque, se détourne de ses colonies d'outre-mer. Si elles occupent une place symbolique dans l'imaginaire colonial, elles ne sont cependant pas la préoccupation majeure de l'Empire dont le regard se porte vers l'Asie et l'Afrique. Les populations noires, bien que certaines lois sociales aient été promulguées, restent pauvres, maltraitées, sous-payées et exploitées malgré l'idéal républicain de liberté et d'égalité. On voit ainsi s'opposer, et c'est ce qui renforce selon Françoise Vergès l'idée d'une citoyenneté paradoxale, la « doctrine réactionnaire de discrimination à la doctrine républicaine de l'intégration »[1]. Les préjugés de race demeurent et l'élite dirigeante reste blanche, sans cesse à la recherche de la conservation de ses privilèges. « Juridiquement libre, l'affranchi se heurte aux obstacles mis en

[1] Aimé Césaire, *Rapport fait au nom de la commission des territoires d'Outre-mer*, *op. cit.*

place pour juguler sa liberté »[1] ; après l'expérience de l'esclavage, place donc à l'expérience coloniale.

L'acte de départementalisation de 1946 s'ouvre sur cette difficile relation qu'entretient la France avec ses colonies ultramarines. Cette situation a favorisé le développement de mouvements indépendantistes et de mouvements anti-colonialistes aux Antilles et à la Réunion, des sociétés où la culture politique de la domination n'a pas pu être enrayée. Peu à peu, s'oppose à l'injonction de l'assimilation culturelle une montée des identités particulières ultramarines, où l'esclavage et le créole tiennent le haut du pavé en matière d'héritage commun dans l'affirmation d'une identité particulière. En même temps, s'affirme la peur d'être abandonné par la métropole, une relation ambiguë donc, où l'amour et la haine cohabitent, où la France est à la fois vue comme la « Mère patrie » et en même temps comme le bourreau poussant à l'assimilation. Néanmoins, la volonté d'obtenir le statut de département reste prioritaire. Le souhait de l'assimilation politique va dans le sens d'une rupture avec la société coloniale et la persistance des intérêts privés des propriétaires blancs. Il faut appliquer les lois sociales en vigueur en métropole et Césaire espère même la nationalisation des monopoles privés et de l'industrie[2]. C'est dans le but de sortir du ghetto politique et social de l'époque qu'est formulée la demande de départementalisation, Césaire préfère alors parler d'« assimilation », des futurs DOM. Cette demande est faite en raison du passif historique et idéologique qui lie la France aux quatre colonies. Il s'agit d'un rattachement étroit à la France certes, mais sous réserve de prendre en considération les spécificités géographiques des îles. Cela nécessite d'y adapter certaines mesures comme attribuer plus de liberté aux conseils généraux, reconnaître les spécificités culturelles que les populations des DOM refusent d'abandonner au profit de l'identité culturelle française.

[1] *Ibid.*, p. 172.
[2] Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises. XVII*ème*-XX*ème *siècle*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2007, p. 470.

La proposition de loi de départementalisation déposée le 26 février par l'ensemble des députés de ces colonies est adoptée le 19 mars 1946. Les Antillais, Réunionnais et Guyanais ne sont plus des colonisés mais des Français à part entière. Désormais, les quatre anciennes colonies sont des départements français bénéficiant de la même politique institutionnelle qu'en métropole. L'un des objectifs émis par les promoteurs de cette loi[1] était de rétablir la justice sociale au sein de chacun de leur département. Économiquement dominés par les grandes familles de planteurs et socialement oubliés par la France, les DOM forgent de grands espoirs dans l'accès au statut de département au vue de son économie en piteux état et de la tension sociale qui y demeure. L'application de la loi n'est effective qu'en 1948. Les effets de la départementalisation se font sentir avec, par exemple, l'alourdissement des impôts directs qui se répercutent sur les contribuables, et un état de dépendance vis-à-vis de la métropole de plus en prégnant.

Parallèlement, la culture de la canne à sucre décroît fortement[2], les difficultés économiques dans les années 1950 et 1960 s'amplifient, nécessitant le transfert de plus en plus important de fonds publics émanant de la métropole. La désaffection de l'économie agricole entraîne un exode rural et fait s'accroître la population des villes, entraînant ainsi la mise en place d'une politique d'émigration vers la métropole pour palier à la pression démographique. « C'est la fin de la Martinique rurale », s'exclame Aimé Césaire en 1967[3]. Le chômage bondit dans les villes où le nombre de personnes en situation sociale délicate ne cesse d'augmenter. Malgré un soutien de la part de la métropole envers la culture de la banane, il est dès lors nécessaire de trouver une filière capable d'apporter des revenus aux DOM, c'est vers le tourisme que les Antilles se tournent alors. Cependant, cela ne calme en rien les protestations sociales, le tourisme rapporte surtout aux békés propriétaires des complexes hôteliers, et

[1] Parmi eux, Léopold Bissol pour la départementalisation de la Guadeloupe et de la Martinique, Gaston Monnerville pour la départementalisation de la Guyane française, Raymond Vergès pour la départementalisation de la Réunion.
[2] En 1998, elle ne représente plus que 5% du PIB en Martinique et 7 % en Guadeloupe.
[3] Cité par Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 481.

les tensions sociales se multiplient avec des émeutes[1] et des grèves dans l'économie sucrière et bananière. Derrière elles, des tensions raciales et la défense de l'identité antillaise face au refus de l'assimilation culturelle, par l'intermédiaire de partis indépendantistes, donnent également de la voix. Malgré ce climat de tensions, la majorité de la population reste attachée à la France, trop importante pour l'économie des DOM et fortement solidaire, et qui, de plus, bénéficie de l'image d'un pays où il est possible de réussir sa vie.

Évolution de la législation sociale

1876 : Application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi organisant des conseils généraux.

1881 : Application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté de la presse et sur la liberté de réunion.

1901 : Application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté d'associations.

De 1884 à 1919 : Les libertés syndicales sont introduites aux Antilles.

1911 : Sur la demande expresse des Antillais, les habitants des îles sont astreints au service militaire obligatoire.

1938 : Création des Allocations Familiales.

1951 : Application du SMIG dans les DOM.

1970 : Application du SMIC d'un montant inférieur à la France métropolitaine.

Du 1er juillet 1982 au 1er janvier 1996 : Alignement du SMIC pratiqué dans les DOM sur celui de la France métropolitaine.

1988 : Instauration dans les DOM du RMI d'un montant inférieur de 20 % au barème national.

Juillet 1994 : Régime des Allocations Familiales des DOM totalement aligné sur celui de la métropole.

2001 : Création du revenu de solidarité (RSO) spécifique aux DOM.

2002 : Alignement du revenu minimum d'insertion des DOM sur le niveau métropolitain.

2007 : Alignement de l'allocation parent isolé (API).

2009 : Création du RSA (Revenu de solidarité active) en France métropolitaine. Généralisation aux DOM prévue au plus tard en 2011. Cependant, suite aux grèves de début 2009, Yves Jégo, alors secrétaire d'État à l'Outre-mer, annonce l'application anticipée du RSA dès l'année 2009 aux DOM.

Sources : INSEE

Si le taux de chômage a été un élément pesant dans les contestations de l'après-départementalisation, il reste qu'aujourd'hui encore il demeure l'un des

[1] Fort-de-France en 1959, Pointe-à-Pitre en 1967.

principaux maux dans l'ensemble des DOM, auquel se rajoutent un taux élevé de bas revenus, la vie chère et le monopole des grandes familles de békés. C'est cet ensemble de problèmes, économiques et sociaux, qui a ainsi formé les principaux thèmes de revendications en Guadeloupe lors des grèves de janvier 2009. Les DOM connaissent un taux de chômage de deux à trois fois supérieur à celui de la métropole et dans ces territoires, les bénéficiaires de minima sociaux y sont proportionnellement plus nombreux. L'importance des transferts sociaux est mise en avant car ils ont un poids plus élevé dans les DOM qu'en métropole pour les plus modestes, notamment en ce qui concerne les prestations liées à la famille. C'est ce que relève une enquête sur l'évaluation de la pauvreté dans les DOM menée par Nadia Alibay et Gérard Forgeot[1]. Un des facteurs de ce sous-emploi est lié à la faible production locale, où « les économies des DOM présentent un sous-emploi structurel important, nettement plus élevé qu'en France métropolitaine »[2]. À ce fort taux de chômage s'ajoute un seuil important de bas revenus ultramarins qui sont inférieurs à ceux de la métropole, en raison des ressources des ménages plus faibles dans les DOM.

LES SEUILS ET PROPORTION DE MENAGES A BAS REVENUS A 40, 50 ET 60 % DU REVENU MEDIAN ANNUEL (EN EUROS) PAR UNITE DE CONSOMMATION, POUR LA METROPOLE ET LES DOM

	40 %					50 %					60 %				
	Métr	**Gua**	**Mar**	**Guy**	**Réu**	**Métr**	**Gua**	**Mart**	**Guy**	**Réu**	**Métr**	**Gua**	**Mart**	**Guy**	**Réu**
Seuil de bas revenus (en euros)	*6 593*	*3 953*	*4 992*	*3 644*	*3 943*	*8 241*	*4 941*	*6 240*	*4 555*	*4 929*	*9 889*	*5 929*	*7 488*	*5 466*	*5 915*
Taux de bas revenus associé	*3,0*	*5,1*	*4,3*	*13,9*	*3,3*	*7,4*	*8,3*	*8,5*	*20,5*	*7,0*	*13,6*	*14,1*	*13,9*	*24,7*	*12,1*
Taux de bas revenus au seuil métropole	*3,0*	*21,0*	*10,1*	*33,9*	*16,4*	*7,4*	*34,2*	*18,0*	*45,2*	*31,7*	*13,6*	*50,0*	*31,0*	*53,8*	*50,2*

Source : Enquête Budget de famille 2001 cité par Nadia Alibay et Gérard Forgeot, « Évaluation de la pauvreté dans les DOM », INSEE, Les Travaux de l'Observatoire, 2005-2006.

[1] Nadia Alibay, Gérard Forgeot, « Évaluation de la pauvreté dans les départements d'Outre-mer à partir de l'enquête Budget de famille 2001 », *INSEE*, Les Travaux de l'Observatoire, 2005-2006.
Consultable sur : http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=23&ref_id=14226.
[2] *Ibid.*

Il est à noter qu'en plus d'un fort taux de chômage, ceux qui parviennent à décrocher un emploi sur le marché local ne sont pas prioritairement les natifs. Claude-Valentin Marie rappelle que les métropolitains arrivant dans les DOM sont préférés, à diplôme égal, aux natifs. Ainsi, sur les 48 000 nouveaux emplois créés dans ces territoires entre 1990 et 1999, 22 900 sont allés aux natifs, 23 800 aux métropolitains et 2 700 aux natifs d'autres DOM[1]. L'étiquette « métropolitain » fonctionne à plein comme un gage de sûreté et de qualification par rapport aux locaux ayant fait leurs études et ayant décroché leurs diplômes dans les DOM. Néanmoins, cette observation reste mesurée puisque le sociologue observe que cette situation vaut essentiellement pour les niveaux de formation les plus bas, puisque au fur et à mesure que le niveau de qualification s'élève, un équilibre tend à s'établir.

Les inégalités baissent dans l'équipement technologique ou dans l'accession à la propriété mais, globalement, elles persistent, voire augmentent. Elles s'observent dans l'emploi où nous retrouvons « d'un côté les très bien payés, en raison de la sur-rémunération des agents de la fonction publique, et de l'effet de contagion dans le secteur privé et, à l'autre extrémité, des personnes sans emploi ou occupant des postes peu rémunérés »[2], dans le nombre d'allocataires de prestations sociales[3], dans l'accès à un logement locatif salubre ou, enfin, dans le prix prohibitif de l'alimentation et du carburant.

b) La crise de janvier 2009 : d'une question sociale à une question raciale ?

Le 20 janvier 2009 éclate une grève générale en Guadeloupe à l'appel d'une cinquantaine d'associations syndicales, associatives, politiques et

[1] Claude-Valentin Marie, « Le cinquième DOM : mythe et réalités », *Pouvoirs*, n° 113, 2005, p. 171-182.
[2] Françoise Rivière, « Développement ultramarin et dépendance à la métropole », *La Documentation française*, « Regards sur l'actualité », n° 355, novembre 2009, p. 43.
[3] Au début des années 2000 les bénéficiaires du RMI étaient plus nombreux dans les DOM qu'en métropole. Fin 2005, les DOM, proportionnellement à la France, comptent 14,9 % d'allocataires RMI contre 3,1 %. Cf. « La population des allocataires du RMI : tendances d'évolution et disparités départementales », *DREES*, n° 568, avril 2007. Pour une étude sur les inégalités dans les DOM en comparaison avec la métropole : cf. *INSEE/Caf,* « Les inégalités aux Antilles-Guyane : dix ans d'évolution », mai 2009.

culturelles de la Guadeloupe qui se réunissent dans un collectif baptisé le *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP). Rejointes par la Martinique, le 5 février et par La Réunion, le 5 mars, les grèves guadeloupéennes, puis domiennes, durent au total quarante-quatre jours et offrent un visage rarement aperçu tant par leur force que par leur forme. Ce mouvement social qui s'est étendu de janvier à mars avait pour revendications principales, une baisse des prix, jugés abusifs, de certains produits comme l'alimentation et les carburants, ainsi qu'une revalorisation de 200 euros des salaires les plus bas mais également des retraites et des minima sociaux[1].

Entre 20 000 et 40 000 personnes dans les rues de Fort-de-France, entre 60 000 et 65 000 personnes à Pointe-à-Pitre défilèrent depuis le début de la grève. Ces chiffres ajoutés à la durée de la grève témoignent de sa popularité auprès de la population : on assiste à la fermeture des services publics, des supermarchés, des écoles. Le LKP, leader de ce mouvement de contestation sociale, dénonce les conséquences économiques et sociales des politiques publiques. Les Guadeloupéens puis les Martiniquais et les Réunionnais, au-delà du problème identitaire, s'inscrivent sur le terrain des *rapports socio-raciaux de classes* en affichant leur pouvoir de dire non à la gestion métropolitaine des Antilles[2]. Face au délitement des principaux partis politiques antillais et à la puissance du lobby béké, le LKP s'inscrit comme une alternative dans une société où selon son leader, Élie Domota, les rapports de race et de classe en place en Guadeloupe sont défavorables aux « Nègres » et aux Indiens depuis 400 ans[3].

---

[1] Cf. annexes pour l'intégralité des revendications formulées par le LKP.

[2] Silyane Larcher, « Les Antilles françaises ou les vestiges de l'Empire ? » *in* http://www.laviedesidees.fr/Les-Antilles-francaises-ou-les.html?decoupe_recherche=larcher.

[3] « *Ce que nous affirmons est que la société guadeloupéenne s'est construite sur des rapports de race et de classe depuis 400 ans. Aujourd'hui dans la pyramide, le pouvoir correspond à une couleur, on vient de le constater. En Guadeloupe actuellement, au sommet de la pyramide, on retrouve les Blancs et les Européens, au bas de l'échelle se situent les nègres et les indiens, c'est un constat. (…). Aujourd'hui, en analysant les 50 plus grandes entreprises en Guadeloupe, leurs cadres ne sont pas des Guadeloupéens d'origine africaine ou indienne, c'est la vérité ! En observant les administrations, les services de l'État, les chefs de services et les cadres ne sont pas majoritairement des Guadeloupéens d'origine africaine ou indienne !* » Propos de Élie Domota prononcés le mercredi 28 janvier 2009, lors des négociations entre le LKP, les élus, les représentants des groupes socio-professionnels et de l'État.

Le 30 janvier 2009, était diffusé sur Canal + un reportage sur les békés[1] de la Martinique dans lequel il était fait état de leur domination sur l'économie martiniquaise et de leur main mise sur la production, la distribution et les circuits d'importation des biens de consommation[2]. Une comparaison des prix entre un supermarché Carrefour de métropole et un autre installé en Martinique permet d'observer directement ce que l'on nomme aux Antilles « la vie chère » : le prix d'un kilo de pâtes revient à 1,65 euros en région parisienne, le même poids pour la même marque revient à 3,85 euros en Martinique, soit quasiment deux fois et demi plus cher. Il en va de même pour le prix d'une tablette de chocolat, 5 euros en Martinique contre 2 euros en région parisienne. Les produits laitiers sont quant à eux presque inabordables aux Antilles, où quatre pots de yaourts de marque « La laitière » coûtent 7,99 euros en Martinique contre 1,99 euros en métropole. Cette différence des prix est imputée à l'insularité des départements où le coup du transport maritime relève le prix des marchandises.

REVENUS SALARIAUX ANNUELS MOYENS DE LA REGION NETS EN EUROS EN 2007

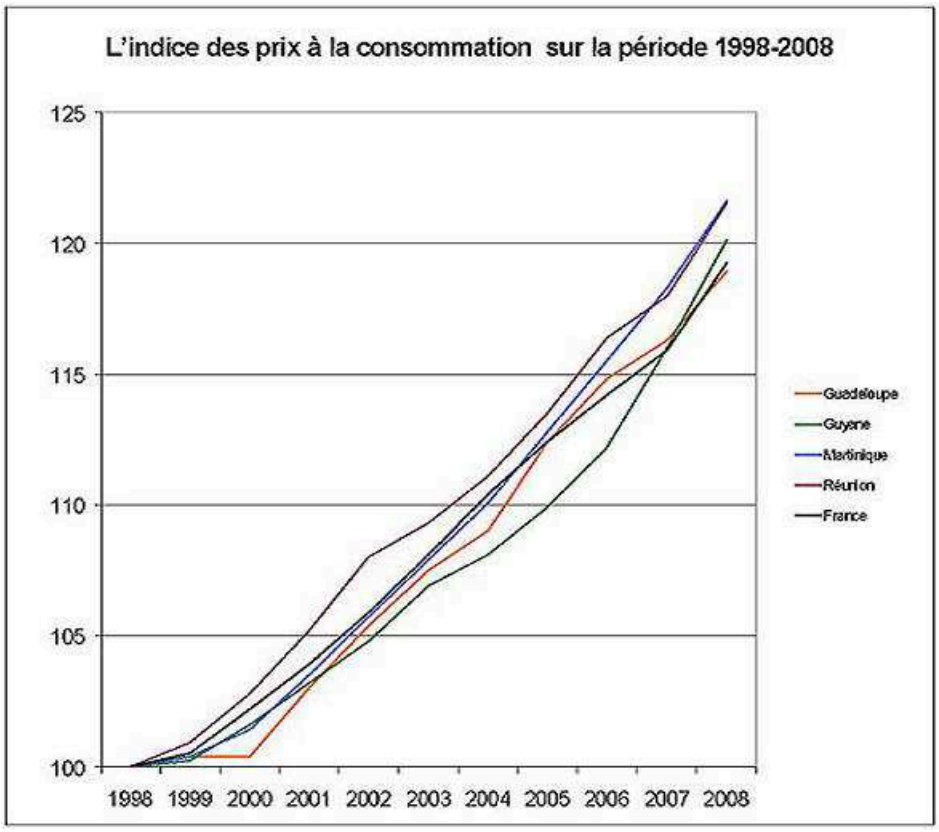
Guadeloupe	18 400
Guyane	20 185
Martinique	18 538
Réunion	17 377
France de province	17 877
France (métropole et DOM)	19 265

Sources : INSEE

L'augmentation des prix à la consommation entre 1998 et 2008 est en nette hausse pour les quatre DOM. Un phénomène similaire s'observe en métropole tout en étant toutefois inférieur par rapport à la Martinique, à la Réunion et à la Guyane. Ainsi, les prix augmentent de manière plus

[1] L'appellation de « béké » désigne aux Antilles un habitant créole blanc descendant des premiers colons européens installés sur l'île avant la révolution française et appartenant à la classe dirigeante économique.
[2] « Békés : les derniers maîtres de la Martinique », *Spécial investigation*, Canal +, 30 janvier 2009.

conséquente dans les DOM où ils sont déjà plus élevés qu'en métropole. Pour la seule année 2008, la Guadeloupe a connu une hausse moyenne annuelle des prix de 2,2 %, la Martinique de 2,8 %, la Réunion de 2,1 % et la Guyane, qui enregistre la plus forte augmentation, de 3,5 %. Pour les quatre DOM, les prix sont plus élevés qu'en France métropolitaine principalement dans les secteurs des services, de l'alimentation et de l'énergie. Ces quelques chiffres sont le reflet de la vie chère qui est au centre des revendications du LKP qui, pour compenser une telle différence, demande un salaire minimum guadeloupéen calculé sur le coût réel de la vie en Guadeloupe.



Sources : INSEE

Le message à saisir dans ce mouvement de contestation sociale est la demande d'une implication plus marquée de l'État providence. Nous serions tentés de voir dans ces évènements une mouvance régionaliste : priorité d'embauche de Guadeloupéens en Guadeloupe, objectif d'excellence pour la Guadeloupe, volonté des Guadeloupéens de prendre leur destin en main, défense de la culture et de la mémoire guadeloupéenne. Cependant, il n'est

nullement fait mention d'une rupture avec la France ou d'une quelconque allusion à l'indépendance. Il est uniquement fait état de « ce que nous voulons » (*Ka nou vle*) afin de refonder la société guadeloupéenne et d'annihiler les hiérarchies héritées de la société esclavagiste faisant de la race un facteur d'inégalités sociales. Seule est dénoncée l'incapacité – ou le refus – de la France de répondre aux exigences domiennes, entraînant alors la nécessité, selon ces acteurs, de se prendre en main pour rétablir la paix sociale qui, jusqu'à présent, n'est restée qu'à l'état d'utopie face à l'exclusion, à l'injustice sociale et aux inégalités vécues par les classes populaires et moyennes guadeloupéennes.

Cette question sociale, déjà présente dans la seconde moitié du XXème siècle, resurgit comme si rien n'avait changé pour les DOM depuis la départementalisation. Elle a pourtant permis aux DOM de se développer de manière importante dans le domaine économique, faisant des Antilles, les îles les plus riches des Caraïbes. Rappelons également que les économies ultramarines sont les plus dynamiques de France avec un taux de croissance compris entre 2,9 % et 4,7 % en moyenne pour l'ensemble des DOM entre 1995 et 2003. Cependant, il existe une dépendance par rapport aux transferts publics, la balance commerciale est en déficit, l'industrie occupe une place peu importante et le secteur tertiaire représente aujourd'hui plus de 80 % en Martinique, en Guadeloupe et à la Réunion. L'emploi dans le secteur public y est élevé : un salarié sur trois en Martinique et presque autant en Guadeloupe est employé par la fonction publique, mais la création d'entreprise a connu une spectaculaire expansion avec un taux de création variant de 12 % en Martinique à 17 % à la Réunion en 2008 alors que la moyenne française s'élève à 11 %[1]. Les difficultés économiques que connaissent les DOM sont aussi propres aux petites économies insulaires isolées, selon les termes de Françoise Rivière, pour lesquelles la situation géographique élève les coûts d'approvisionnement et rend difficile le développement.

[1] Françoise Rivière, « Développement ultramarin et dépendance à la métropole », *art. cit.*, p. 46-47.

En revanche, la départementalisation n'est pas parvenue à faire disparaître des esprits ultramarins le sentiment du maintien d'un statut post-colonial officieux où la métropole joue encore son rôle d'empire face à ses « départements-colonies ». C'est aussi et surtout le sentiment d'une continuité des rapports raciaux difficiles entre une hiérarchie blanche qui refuse tout métissage et qui domine l'économie domienne et une population métissée à 90 % dont certains, lors des manifestations de janvier 2009, n'hésitent pas à faire référence à l'histoire pour décrire leur condition : « *Nous sommes des esclaves, c'est la réalité, nous sommes des esclaves modernes.* » Le clivage racial est encore vivace et conditionne pour partie, aux dires des grévistes, les inégalités sociales dans une société où il est plus désavantageux d'être noir à la peau foncée que métisse à la peau claire.

c) « *Dans l'angle mort de la France* ». Une réalité ?

« Nos outre-mer, terres de contrastes, sont mal connus des Français. Cette ignorance draine dans son sillage de nombreux clichés et suscite des sentiments ambigus où se bousculent rêve et envie, fierté et culpabilité refoulée, compassion et exaspération. À l'heure de la crise mondiale, ces sentiments contradictoires ne font que s'exacerber. »[1]

La longue grève du début de l'année 2009 a permis aux DOM de se rappeler au bon souvenir de la société hexagonale. Les grèves et les manifestations, parfois violentes, menées autour des thèmes de la vie chère et du sentiment de mépris que les populations ultramarines ressentent de la part de l'État, ont contraint les dirigeants français à prendre en considération cette profonde crise sociale dont la source se trouve principalement dans un sentiment de frustration d'une population ultramarine qui paie le prix de sa situation insulaire. Cependant, en dépit des problèmes économiques et sociaux

[1] Éric Doligé, *Les DOM, défi pour la République, chance pour la France, cent propositions pour fonder l'avenir*, Rapport d'information fait au nom de la Mission commune d'information outre-mer, n° 519, tome 1, (2008-2009), 7 juillet 2009. Consultable sur : www.senat.fr/rap/r08-519-1/508-519-1.html.

dont souffrent les DOM et plus précisément les Antilles, est-il néanmoins juste de crier au « retrait de l'État » dans ces départements, de son désengagement et de la « présence/absence de l'Outre-mer » dans les préoccupations nationales, comme le pense Françoise Vergès[1] ?

Certes, le chômage est un mal persistant dans ces territoires, la présence des DOM dans les médias[2] audiovisuels métropolitains a été longue à se mettre en place. Certes, l'histoire de l'esclavage a longtemps été exclue de l'histoire nationale. La départementalisation de 1946 marquant la fin du statut de colonies devait correspondre à un accès à l'égalité que les sociétés ultramarines réclamaient. Au lieu de cela, bien que n'étant plus officiellement des colonies sans pour autant être des territoires autonomes et indépendants, ces sociétés ont été peu à peu associées à des clichés de populations d'assistés[3], de Rmistes, d'indépendantistes, dans lesquelles il fait bon vivre au rythme du zouk, habillé d'un doudou, le tout accompagné d'un rhum, d'accras sur une plage de sable fin et de palmiers. Un tel traitement a été vécu, pour beaucoup de Domiens, comme une violence symbolique faisant croître leur frustration de ne pas être, à leurs yeux, considérés comme des Français à part entière, laissant alors émerger le sentiment que les DOM se situeraient dans un entre-deux, où l'éloignement géographique les exclurait de l'histoire nationale sans pour autant que l'État français puisse s'en séparer tant ils permettent une représentation physique de

[1] Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale*, *op. cit.*

[2] Il a par exemple fallu attendre mars 2008 pour voir apparaître, en métropole, dans les programmes météo des principales chaînes de télévision les prévisions climatiques des DOM. Jusque là, il fallait s'informer sur des chaînes spécialisées comme France Ô ou avant elle RFO.

[3] Les propos d'Alain Finkielkraut le 6 mars 2005 attestent de la vision négative dont font les frais les populations ultramarines en métropole lorsque celui-ci déclare en réaction à l'agression de l'humoriste Dieudonné en Martinique : « *Je dis que ces jeunes excités (...) font l'éloge" de Dieudonné. (…). Peut -être n'aurait-il pas eu besoin de cela pour jouer deux soirs de suite à guichets fermés devant une foule surexcitée, victime antillaise de l'esclavage, qui vit, aujourd'hui, de l'assistance de la métropole.* » *Le Monde*, 26 mars 2005. Par ailleurs, il est intéressant de constater que si l' « effort budgétaire » global de l'État en faveur des DOM-COM s'élèvent, en 2009, à 16,7 milliards d'euros il est impossible de connaître les données sur les échanges entre les régions de l'Hexagone et l'État car de telles statistiques n'existent pas pour les 22 autres régions. Ainsi, il n'est pas possible d'affirmer que les DOM sont plus dépendants que d'autres régions. Des DOM dont la part de la population nationale est de 2,88 % et dont le poids dans la dépense budgétaire est de 2,62 %. Cf. Françoise Rivière, « Développement ultramarin et dépendance de la métropole », *art. cit.*, p. 49 et Françoise Vergès, « L'Outre-mer de la République française », *La Documentation française*, « Regards sur l'actualité », n° 355, novembre 2009, p. 64.

la France à 8 000 km de ses côtes[1]. Tant sur les questions sociale, politique, médiatique, historique ou mémorielle, le sentiment d'une relation ambiguë reste de mise, d'où l'impression que « *l'Outre-mer est dans l'angle mort de la vie politique nationale et de l'actualité nationale. Ou lorsqu'on en parle dans l'actualité nationale, c'est parce qu'il y a quelque chose qui apparaît comme exceptionnel ou caricatural : le cyclone, la méga grève…* » (Wilfried, 34 ans, collaborateur du cabinet du maire de Libourne). Comment ne pas penser, en écoutant Wilfried, à la forte médiatisation qui a suivi le crash d'un avion de la compagnie colombienne *West Carribean* reliant le Panama à la Martinique, le 16 août 2005, tuant 152 Martiniquais. Un formidable élan de solidarité au niveau local s'était alors mis en place, des témoignages émanant de toute la diaspora antillaise sont parvenus par l'intermédiaire d'Internet aux proches des victimes, et la métropole, par l'intermédiaire du gouvernement, a fait preuve de son soutien, notamment par la mise en berne de tous les drapeaux sur les édifices publics, sans oublier la présence de Jacques Chirac à la cérémonie en la mémoire des victimes qui eut lieu à Fort-de-France quelques jours plus tard, déclanchant une importante médiatisation. Médiatisation aussi lors des cyclones dont le dernier, Dean en août 2007, a dévasté la Martinique et la Guadeloupe où les bananeraies ont été décimées. Médiatisation très forte enfin, avec la mort d'Aimé Césaire, le 17 avril 2008, pour lequel des obsèques nationales ont été célébrées le 20 avril 2008 en présence du chef de l'État, de nombreuses personnalités politiques et intellectuelles.

Pour les Antillais vivant en métropole, l'impression du désengagement de la France envers les Antilles est réel et difficile à accepter : « *Moi, mon but, c'est que la Martinique ne soit pas une région pauvre, c'est que la Martinique colle un petit peu aux vingt-deux régions de l'Hexagone et aux deux-cent-soixante-trois régions européennes. C'est ça mon inspiration* » (Patrice, 38 ans, en formation au CNAM, membre du Collectif Dom). La citoyenneté paradoxale, analysée par Françoise

[1] L'ensemble des territoires ultramarins de la République fait de la France le seul pays présent dans tous les océans du globe. Ainsi elle est la deuxième puissance maritime mondiale avec une zone économique de près de 11 millions de kilomètres carrés. *In* Françoise Rivière, « Développement ultramarin et dépendance à la métropole », *art. cit.*, p. 51.

Vergès, bien que n'étant pas explicitée en ces termes, est ressentie par certains interviewées. Elle renverrait à deux situations synchrones d'inclusion et d'exclusion, d'acceptation et de mise à la marge, notamment économique, où les Ultramarins sont égaux mais pas totalement, où ils sont citoyens tout en ayant cette désagréable impression d'être encore des colonisés dont l'histoire n'est pas intégrée au récit national et à qui l'identité française n'est pas totalement octroyée: « *Je demande à la République française qu'elle explique que son identité s'étend, s'étend très loin pas seulement au niveau de l'Hexagone. Elle s'étend au-delà de l'Hexagone. Ce que je veux, c'est que la Martinique revienne en France et que la France vienne en Martinique* » (Patrice).

Cependant, lorsque nous analysons certaines données, il nous est possible de remettre en question cette accusation du désengagement de l'État envers ses DOM, supposés victimes d'inégalités territoriales. Les grèves de 2009 ont mises en cause le supposé désinvestissement économique de l'État vers les DOM, freinant ainsi les dynamiques de développement de ces territoires déjà handicapés par l'absence de forces de production. Les inégalités économiques et la précarité dont sont victimes les Antilles notamment, aux dires des grévistes de 2009, amèneraient leurs îles à se vider de leurs forces vives dont les plus jeunes émigreraient vers la métropole afin de s'assurer un avenir professionnel, loin de ces territoires économiquement faibles où le PIB par habitant[1] est quasiment moitié moins important qu'en métropole, synonyme d'un bas revenu pour la population antillaise. Cependant, de récents travaux remettent en cause le fait que le revenu de la population soit directement lié à son PIB. Autrement dit, le PIB par habitant n'est plus un agrégat pertinent pour déterminer la situation de pauvreté des habitants d'un territoire donné. Ce n'est pas parce que les habitants de ce-dit territoire produisent peu de richesse que ce territoire en ressort automatiquement plus appauvri économiquement, en termes de revenus notamment, que les territoires considérés comme des lieux à

[1] Le produit intérieur brut par habitant (PIB/habitant) évalue la contribution moyenne de chaque habitant à la création du PIB régional et départemental. Le produit intérieur brut régional (PIB par région) représente l'ensemble des richesses produites par les agents économiques (entreprises, administrations et services publics) d'une région.

forte croissance. Comme le souligne Laurent Davezies, «les lieux de croissance ne sont plus nécessairement ceux du bien-être. »[1]

SITUATION SOCIO-ECONOMIQUE DES DOM ET DE LA FRANCE

	Métropole	Guadeloupe	Martinique	Guyane	Réunion
Population (fin 2009)	62 469 000	404 000	402 000	229 000	817 000
PIB/hab. en euros (en 2007)	30 140	17 439	19 588	14 100	17 320
Population des - de 20 ans (en 2007)	15 292 324 (24,5 %)	123 664 (30,6 %)	114 021 (28,4 %)	95 888 (41,9 %)	276 043 (33,8 %)
Taux chômage (en 2008)	7,4% (2 071 000) (19 % pour les 15-24 ans)	22% (36 800) (39,1% pour les – de 30 ans)	22,4% (36 400) (40,1% pour les - de 30 ans)	21,8% (13 900) (33,3% pour les - de 30 ans)	24,5% (78 000) (49% pour les - de 25 ans)
Rmistes (en 2008)	1 007 117 (1,6 %) (2007)	29 068 (7,2 %)	29 481 (7,3 %)	11 343 (4,9 %)	66 828 (8,2 %)
Revenus salariaux annuels moyens nets en euros (2007)	17 877 (France de province) 19 265 (France métropolitaine et DOM)	18 400	18 538	20 185	17 377

Sources : INSEE

Pour cet auteur, la circulation invisible des richesses composées notamment des « transferts inter-régionaux induits par les budgets publics nationaux », amène à considérer que les territoires les plus productifs ne sont pas forcément ceux qui connaissent la plus forte évolution des revenus. En paraphrasant Laurent Davezies et en prenant les DOM et la métropole de province comme territoires de comparaison (nous utilisons les chiffres des tableaux page 361 et ci-dessus), nous pouvons penser que les métropolitains de province sont plus riches que les Domiens parce que leur PIB par habitant est supérieur au leur. Or, le PIB par habitant des métropolitains est effectivement

[1] Laurent Davezies, *La République et ses territoires. La circulation invisible des richesses*, Paris, La République des idées/Seuil, 2008, p. 5.

supérieur à celui des Domiens, mais ils ne sont pas plus riches pour autant car leur revenu par habitant est inférieur (excepté pour la Réunion mais de peu). Une telle observation laisse penser que contrairement aux idées reçues, les disparités territoriales de revenus se réduisent aux bénéfices des départements les moins productifs. Les mécanismes de redistribution du revenu liés aux prélèvements, aux dépenses publiques et aux transferts sociaux nous interdisent alors de croire en un « retrait de l'État » et en l'absence de toute solidarité. Les effets de redistribution, notamment entre les régions les plus riches et les régions les plus pauvres de France, font qu'en dépit de la faible productivité des DOM et plus spécifiquement des Antilles, il n'en demeure pas moins que les revenus par habitant ne sont pas moins importants que ceux des régions les plus productives. « Ces transferts de revenu entre les espaces ne sont pas au service d'une stratégie particulière de développement territorial mais l'expression d'une garantie mutuelle nationale permettant d'assurer un équilibre de services publics et de modes de vie à l'ensemble des populations, dans les différentes régions, indépendamment de leur capacité à créer des richesses et à contribuer aux budgets publics. »[1]

Ces mécanismes de redistribution inter-régionale aident donc au développement territorial, du fait d'un réinvestissement « du surplus des régions riches dans le développement des régions pauvres ». Par ailleurs, ils permettent à la France de connaître un développement relativement homogène sur l'ensemble de son territoire, où les disparités restent relativement moindres que si ces mécanismes n'existaient pas, conclut Davezies[2].

Les DOM ne sont donc pas mis à la marge par la métropole puisque leur double statut, de département et de région, leur permet de bénéficier de la solidarité inter-régionale entre les régions les plus productives, et donc plus riches, et celles plus pauvres du fait d'une productivité moins importante. Une telle situation de dépendance aux fonds publics stigmatise bien souvent ces

[1] *Ibid.*, p. 18.
[2] *Ibid.*, p. 23-24.

DROM[1] qui sont souvent décrits comme vivant « aux crochets de la France », en raison notamment de leur insularité et d'une sphère productive peu implantée sur ces territoires[2]. Néanmoins, il est rarement dit que cette situation de dépendance n'est pas une spécificité domienne, voire antillaise. En effet, Laurent Davezies rappelle, en prenant l'exemple de la Corse, que ce département est également critiqué car il coûterait cher à la France ; or, « la Corse est largement une région comme les autres, prise dans un ensemble national, bénéficiant en gros, à développement économique et social donné, et compte tenu de l'insularité, des mêmes avantages du système d'assurance mutuelle nationale que permettent les budgets publics. »[3] Il rappelle ainsi que la Corse, et nous pouvons y faire correspondre les DOM, n'est pas le seul territoire dépendant des fonds publics dans son économie. Des départements et des chefs-lieux de la métropole connaissent eux aussi ce problème de dépendance sans que l'on ne s'en formalise pour autant. Tous les départements et régions ne connaissent pas une croissance similaire en raison d'une productivité plus ou moins importante, notamment pour les régions les plus ruralisées, causant plus de dépendance aux fonds publics. Il est cependant juste de penser que cette redistribution fait partie du jeu de la solidarité nationale dont tout le monde (régions, départements et État) en ressort gagnant.

[1] Départements et régions d'outre-mer.
[2] Le faible développement industriel ainsi que la très faible implantation de grands groupes de service s'expliquent par des marchés insuffisants et les surcoûts liés au transport. Par conséquent, les industries hors agro-alimentaire n'emploient que 4 % des salariés aux Antilles et 4 % en Guyane. Cf. INSEE, « Plus du tiers des emplois salariés dans la sphère publique », *Antiane/Éco*, n° 68, août 2007.
[3] Laurent Davezies, *La République et ses territoires*, *op. cit.*, p. 29.

Les trois sphères économiques

Le développement des territoires repose sur trois sphères économiques, sources d'emplois : la sphère productive, la sphère résidentielle et la sphère publique.

La sphère productive regroupe l'industrie, l'agriculture, le secteur de l'énergie, les services aux entreprises, le transport de marchandises, le commerce de gros. Les activités sont orientées vers les marchés extérieurs aux territoires sur lesquelles elles sont implantées.

La sphère résidentielle concerne les services aux particuliers, la construction, la santé, l'action sociale, le commerce de détail, les activités financières et le transport de voyageurs. Ce sont des activités de proximité dont la localisation de l'emploi dépend des besoins de la population résidente ou de passage (touristes notamment).

La sphère publique concerne les emplois relevant des trois fonctions publiques : d'État, territoriale et hospitalière. Leur répartition spatiale renvoie à l'organisation administrative du territoire. Elle organise une redistribution locale de ressources collectées pour une partie au niveau national (santé, éducation) et pour une autre partie sur le territoire (administration du territoire reposant sur des impôts locaux).

Source : INSEE aquitaine, « Économie résidentielle ou productive : le choix des territoires », Le quatre pages, n° 175, mars 2008.

La remise en question du désengagement de l'État peut être soutenue par un deuxième argument. Il est en effet d'autant plus difficile de dénoncer un retrait de l'État dans l'économie domienne lorsque nous regardons l'impact de la sphère publique dans les emplois. Elle verse 45 % de la masse salariale aux Antilles-Guyane contre moitié moins en France métropolitaine (21 %). Une telle importance de la sphère publique dans les quatre régions d'outre-mer s'explique, comme nous l'avons dit précédemment, par un développement industriel peu conséquent dans ces territoires qui n'offrent que peu d'emplois salariés dans la sphère productive. Par ailleurs, ces régions peu urbanisées, à l'image des territoires ruraux de métropole, s'orientent donc davantage vers l'emploi public, lequel est largement distribué sur l'ensemble des territoires[1]. Ainsi, comme le montre le tableau ci-dessous, la Martinique concentre 37,7 % d'emplois salariés dans la fonction publique contre seulement 22,5 % dans la sphère productive, la Guyane compte 41,8 % d'emplois dans la fonction publique contre 21,9 % dans la sphère productive. Cette forte présence de l'emploi public a donc une conséquence non négligeable sur les rémunérations, puisque dans les départements et régions d'outre-mer, la sphère publique verse près de la moitié de la masse salariale à l'ensemble des salariés. En Guadeloupe, elle verse 43 % de la masse salariale à 33 % des salariés. En Guyane, c'est 50 % de la masse salariale qui est versée à 42% des

[1] *INSEE*, « Plus du tiers des emplois salariés dans la sphère publique », *art. cit.*

salariés, et à la Martinique elle verse 45 % de la masse salariale à 38 % des salariés[1]. L'État participe donc à près de la moitié de la masse salariale des salariés de ces îles.

L'État est donc loin d'être complètement absent de ces DROM. Des régions qui, par ailleurs, « compensent » une sphère productive déficiente par le développement de la sphère résidentielle en raison de l'impact du tourisme qui a favorisé l'emploi dans l'hôtellerie, la santé et le commerce de détail (cf. tableau ci-dessous) et ce tout particulièrement aux Antilles. En Guadeloupe, ce sont 45,3 % des salariés qui travaillent dans la sphère résidentielle et 39,8 % en Martinique : à titre d'exemple, la Guadeloupe et la Martinique emploient 4,5 % de salariés dans les hôtels-restaurants contre 3,6 % de moyenne en France métropolitaine[2].

PART DES DIFFERENTES SPHERES DANS L'EMPLOI EN NOMBRE ET EN %

		Sphère (%)			Sphère publique (%)		
	emplois salariés	productive	résidentielle	publique	d'État	territoriale	hospitalière
Guadeloupe	113 029	21,9 %	45,3 %	32,8 %	14,6 %	13,2 %	5 %
Guyane	36 438	21,9 %	36,3 %	41,8 %	22,7 %	13,2 %	5,9 %
Martinique	107 641	22,5 %	39,8 %	37,7 %	13,9 %	16,7 %	7,1 %
Réunion	183 608	20,5 %	43 %	36,5 %	15,1 %	17,5 %	3,9 %
Métropole	21 074 464	37,1 %	40,2 %	22,7 %	9,5 %	8,2 %	5 %

Source : Insee, CLAP, 31 décembre 2004 cité in Insee, « Plus du tiers des emplois salariés dans la sphère publique », art. cit.

Cependant, aux yeux de certains interviewés, l'Outre-mer reste un territoire flou dans l'imaginaire français, tel un espace situé en dehors de l'entité nationale dont la principale préoccupation serait de faire partie de la République tout en ayant la possibilité d'affirmer sa singularité. Les demandes de reconnaissance, notamment celle portant sur l'esclavage et sa mémoire, sont perçues comme « communautaristes ». Pourtant aux dires de Patrice, (38 ans, en formation au CNAM, membre du Collectif Dom) : « *Il y a une volonté à vouloir*

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

être français. Il y a un amour de la mère patrie qui est une vraie réalité. » Se rejoue alors ici la tragédie de la citoyenneté *versus* la particularité en se demandant si l'appartenance à la République n'est possible que dans une posture assimilationniste. Beaucoup souhaitent une nouvelle relation de la métropole avec ses DOM qui veillerait à ce que l'égalité soit compatible avec le respect des identités particulières. De fait, cette demande ne servirait ici qu'à donner à voir le vrai visage de la France qui ne se limite pas à celui de l'Hexagone, où l'identité française « *n'est pas exclusive mais forcément cumulative. On n'est pas ou l'un ou l'autre. Il faut faire des compromis* » (Wilfried, 28 ans, à la recherche d'emploi).

Le sentiment de distance, présent chez les Domiens, avec laquelle la France traite ses DOM a irrémédiablement entraîné un enchaînement de mécontentement et de frustration dans les Antilles et les DOM en général. Certes, des inégalités persistent et elles sont à la base des multiples crises sociales qui ont vu le jour ces dernières années et dont la plus récente remonte à janvier 2009[1]. L'état de la santé et du logement, de l'éducation, de la gouvernance, de la jeunesse domienne et de la valorisation de la culture domienne est, à plus d'un titre, préoccupant. Le récent rapport du Sénat révèle le malaise domien et les errances de l'État en matière de gouvernance et de politiques publiques réalisées à destination de ses DOM[2]. Ce rapport relève l'écart important des prix avec la métropole, il souligne l'extrême gravité du taux de chômage des jeunes dans les DOM qui culmine à 50 % pour les jeunes de 15-24 ans, il fait état de l'illettrisme qui concerne entre 15 % et 20 % de la population locale de chaque DOM[3]. De même, l'étude révèle l'insalubrité et la précarité de l'habitat qui est « un secteur en crise aiguë et sous développé », tout comme la santé publique qui accuse des retards dans les équipements et

[1] Françoise Vergès rappelle qu'entre 1948 et 2009, vingt-cinq longues grèves et manifestations ont éclaté dans au moins un des quatre DOM. *In* Françoise Vergès, « L'Outre-mer de la République française », *art. cit.*, p. 61.
[2] Éric Doligé, *Les DOM, défi pour la République, chance pour la France, 100 propositions pour fonder l'avenir*, *art. cit.*
[3] En 2005, l'illettrisme touche 9 % de la population âgée de 18 à 65 ans résidant en France métropolitaine et ayant été scolarisé en France, soit 3 100 000 personnes.
Cf. http://www.anlci.gouv.fr/fileadmin/Medias/PDF/EDITIONS/ivq_4pages.pdf.

dans l'adaptation aux spécificités des DOM. Cependant, l'apport de ce type de rapport, qui a été rendu près de trois mois après la fin des grèves de 2009, est de reconnaître les échecs de l'État à certains niveaux dans sa gestion des DOM et de proposer cent propositions pour « refonder des relations entre les DOM et l'Hexagone », une aide précieuse pour la réflexion sur la situation sociale et économique des DOM en tant que synthèse des États généraux de l'Outre-mer proposés par Nicolas Sarkozy le 19 février 2009 en réponse à la crise de janvier 2009. De même, dénoncer le « retrait de l'État » de ses territoires ultra-marins est, comme nous pouvons le penser à la suite de cet exposé, infondé et injuste tant les mécanismes de redistribution et l'impact de la sphère publique sont prégnants dans l'économie domienne.

Les États généraux de l'Outre-mer

Les États généraux de l'Outre-mer (EGOM) ont été proposés par le président de la République le 19 février 2009 à la suite d'une rencontre avec des élus de l'Outre-mer. Cette proposition présidentielle s'explique par les fortes grèves et manifestations qui paralysent les DOM depuis le 20 janvier, révélant un profond malaise social. Suite à une réunion ministérielle dédiée à l'Outre-mer, le 20 février, les conclusions du Conseil des ministres du 18 mars 2009 émettent la nécessité d'organiser des États généraux s'articulant autour de huit thèmes :

- **La baisse des prix, les circuits de distribution et le pouvoir d'achat.**
- **Le développement de la production locale et la limitation de l'importation.**
- **L'élaboration de grands projets structurants.**
- **La rénovation du dialogue social.**
- **L'évolution de la gouvernance tant à l'échelon local que national.**
- **La coopération de chaque département ou collectivité avec l'environnement.**
- **L'égalité des chances et l'insertion des jeunes.**
- **L'identité, la culture et la mémoire.**

Chaque thème est par la suite traité dans un atelier. Bien que principalement concentré sur les DOM, les EGOM concernent aussi les collectivités d'outre-mer qui le souhaitent. Du 15 avril au 31 juillet 2009, une consultation qui se veut la plus large possible s'ouvre au moyen de tables rondes, d'ateliers locaux, d'un site Internet ouvert le 22 avril*. Cet ensemble de moyen mis à la disposition proposent des débats et aident à la réflexion. Concernant avant tout les Ultramarins vivant en outre-mer, les originaires des outre-mer vivant en métropole et tous ceux souhaitant apporter une contribution sont les bienvenus. Les EGOM dont l'objectif est de « construire ensemble une république véritablement fraternelle » souhaitent se construire sur le respect et le dialogue social. Fort de son succès, le site Internet, selon le coordonnateur des EGOM, Richard Samuel, a enregistré 130 000 visites et a reçu plus de 100 000 contributions et commentaires autour des huit thèmes proposés.

Le jeudi 1er octobre 2009 s'est tenue la restitution nationale des États généraux au secrétariat d'État à l'Outre-mer dans l'attente de prises de décisions.

* http://www.etatsgenerauxdeloutremer.fr

II.- Une difficile union entre les Antillais et les Africains

Culture et histoire

a) Une différence culturelle

Une des principales raisons à donner à la déclinaison de la « question noire » en une pluralité de questions est à chercher dans la volonté antillaise de se détacher culturellement des Noirs africains. Si ce constat se retrouve chez les Antillais du Collectif Dom ou du Comité Marche 98 qui s'opposent au CRAN pour la raison principale que la couleur de la peau ne suffit pas à unir un groupe d'individus autour d'une lutte commune, il se retrouve également dans les propos des Antillais non militants natifs ou non de l'Outre-mer, qui louent la culture antillaise afin d'expliquer l'écart existant entre les Antillais et les Africains. Un écart qui prend d'autant plus d'importance que les Noirs africains sont vus comme des étrangers, un problème de statut qui ne concerne pas, selon les interviewés, les Antillais qui n'ont pas de soucis d'identité nationale. Eux sont français. Les autres, entendons par là, les Noirs originaires d'Afrique sub-saharienne, sont avant toute chose noirs et étrangers. Bien qu'il n'y ait, chez les Antillais noirs interrogés, aucune réticence à reconnaître leur couleur de peau, ils insistent pour bien faire comprendre que la peau noire n'est pas représentative strictement des Antilles.

La culture serait de prime abord une composante essentielle de la différence entre les Antillais et les Africains. La cuisine, le créole, la musique marquent une césure avec l'Afrique même si, comme le fait remarquer Christian, des souches africaines composent la culture antillaise provenant de l'histoire de l'esclavage, mais il y a également des souches indiennes, entre autres, qui font que les Antilles ont une culture qui leur est propre. Si pour certains Antillais la couleur de la peau constitue un problème parce qu'elle ne permet pas de les distinguer des Africains noirs, au moins ont-ils une culture

qui leur permet de se définir Antillais et de façon plus large, Français : « *La population africaine est une population qui a sa culture, elle est différente de la nôtre même si nous sommes originaires en grande partie d'Afrique. Nous avons en commun la couleur où, en France, un Noir est un Noir. Au niveau culturel, on a une culture qui a ses origines en Afrique mais qui n'est pas africaine. Si on me demande d'où je viens, je réponds que je viens des Antilles, je ne viens plus d'Afrique. L'origine de mes ancêtres est africaine, donc oui par extension, c'est sûr que les origines sont africaines, mais mes origines sont d'abord antillaises. Je suis né là-bas, mes parents sont nés là-bas, mes grands-parents sont nés là-bas. Dans la culture antillaise, il n'y a pas que des origines africaines, il y a aussi des origines indiennes, des origines indigènes locales, des origines américaines, européennes. Je pense qu'il est peut-être temps de dire qu'un Antillais est un Antillais et qu'un Africain est un Africain. Ce n'est pas parce que nous avons la même couleur de peau que nous devons nous retrouver. Il faut aussi comparer ce qui est comparable. Je veux bien comparer un Antillais avec un Basque ou un Breton, avec un Français, peu importe. Mais un Africain n'a pas à se comparer avec un Antillais, nous on est français, nous avons des origines françaises. Les Antillais ne sont pas des étrangers, ce sont des Français. Il y a des Antillais qui se revendiquent africains, dans leurs têtes ils sont africains, ils vont dire ça pendant combien de temps ? Ce n'est plus vrai à partir de quand ? Les Américains sont encore des Anglais ? Je pense qu'il ne faut plus créer de conflits, il faut arrêter de penser que tous les Noirs sont noirs, il ne faut pas se rejoindre sur la couleur, non. Nous n'avons pas la même culture, ni la même langue, ni la même couleur des fois* » (Christian, 28 ans, étudiant et futur chef d'entreprise).

Pour les tenants de la différenciation entre Antillais et Africains, l'amalgame « Noir = Afrique » devient vite insupportable et témoigne au mieux d'une méconnaissance, au pire d'un manque de respect envers la population antillaise qui n'a plus rien à voir, et ce depuis longtemps, avec l'Afrique. S'il est effectivement avéré qu'ils partagent une expérience commune des discriminations en raison de leur couleur de peau qui les minorise, il est également dit que la lutte contre l'exclusion raciale ne peut pas être portée par le débat sur la race noire, autrement dit sur la couleur de peau. Pour cette

catégorie d'Antillais, la population antillaise noire doit mener un combat à part en faisant valoir son appartenance à la nation et son attachement aux idéaux républicains tout en insistant sur ses différences culturelles avec les Africains : religion, traditions, musique, langue, cuisine. L'identité fine qu'est la seule couleur de la peau, pour parler comme Tommie Shelby[1], est rejetée par les Antillais car elle procède à un tout homogénéisant qui efface les particularités de chacune des populations, elle renforce l'amalgame de la similarité de l'ensemble des Noirs, chose dont les Antillais tentent de se défaire. « *Ça m'agace de toujours vouloir nous assimiler à l'Afrique, ça, ça m'agace. Ça m'agace parce que bon, on a une culture aussi antillaise, on a une cuisine, on a des attitudes, on a des choses auxquelles je suis très attachée. Du coup, on est toujours en train de se justifier : "Ah vous êtes africaine", "Non, je ne suis pas africaine, je suis antillaise", "Ah mais c'est la même chose". Alors d'accord, on vient de là, on a une histoire commune mais enfin je ne suis pas une africaine, en plus j'ai jamais mis un pied en Afrique. Bon, je n'ai rien contre eux, c'est un peuple comme un autre, mais c'est vrai que toujours me rattacher à l'Afrique, ça m'agace, je sais que je suis noire, je sais que j'ai des origines africaines mais je veux avant tout privilégier mes origines antillaises, avant mes origines africaines. De plus, la culture antillaise c'est toujours les clichés : zouk, boudin, c'est toujours des trucs un peu légers qui très vite, moi, m'agacent. Ce que je ne supporte pas, c'est qu'on nous assimile toujours au continent africain. Il faut changer les mentalités et dire que le Noir n'a pas à être toujours assimilé à l'Afrique*. » (Jeannie, 35 ans, fonctionnaire à la CNAM)

Attablés autour du déjeuner dans une cafétéria porte de Montreuil, Marie-Hélène, (47 ans, fonctionnaire à la CNAM), s'emporte lorsque je l'interroge sur la volonté des Antillais à se démarquer des Africains. « *C'est pas comparable !* » assène-t-elle entre deux bouchées. « *On n'a pas la même culture, on a la même couleur de peau mais c'est tout !* » Très vite ses propos rejoignent les thèses du Collectif DOM dont elle n'est pourtant pas membre. Ce n'est pas comparable parce que les problématiques antillaises sont différentes de celles

[1] Tommie Shelby, « Foundations of Black Solidarity : Collective Identity or Common Oppression », *art. cit.*

des Africains et que le regroupement des différentes problématiques dans une « question noire » réductrice risquerait d'annuler, ou tout du moins de minimiser, les revendications antillaises. Un développement auquel adhère également Lionel, (24 ans, étudiant) : « *Le principal est de mener le combat pour les Antillais et non pas un combat de couleur. Chez les Antillais, il y aussi des Blancs, donc c'est pour ça qu'il ne faut pas réduire la question antillaise à la question noire. Tu peux être antillais et être blanc, noir, tout !* » La peur d'être étouffé par la problématique noire, et africaine qui lui est sous-jacente, se retrouve chez une partie des Antillais non militants. Parler d'une « question noire » oblige à ne pas s'intéresser seulement à la cause antillaise, c'est risquer de faire l'amalgame entre les injustices que vivent les Antillais en tant que Français et les Africains vus comme des étrangers. Ainsi, les discriminations raciales, vécues par les Antillais noirs, sont pensées comme une injustice toute particulière, qui ne concerne qu'eux strictement, au sens où eux sont Français et intégrés au cœur de la société française. Les assimiler à une identité de couleur, à la race noire, ne fait qu'augmenter leur frustration à ne pas être reconnus comme pleinement français et c'est, en même temps, dévaloriser l'identité antillaise. Par ailleurs, c'est courir un risque d'être accusé de communautarisme alors qu'ils souhaitent plus que jamais afficher leur attachement à la France et aux valeurs républicaines. Confondre l'identité et la couleur n'est pas admissible pour une population en quête d'affirmation et de recherche identitaire.

Mary C. Waters, dans son étude sur l'intégration des immigrants caribéens aux États-Unis[1], expose le délicat positionnement auquel ils doivent faire face : ils sont invisibles en tant que migrants au sein d'une société américaine qui ne les catégorise pas, et donc ne les rend visibles qu'en tant qu'Américains noirs (*Black Americans*). Une situation qui évoque celle des Antillais en France : ils sont invisibles en tant qu'Antillais mais fortement visibles en tant que Noirs, sans distinction aucune avec les immigrants

[1] Mary C. Waters, *Black Identities. West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, New York, Russell Sage Foundation, Cambridge, Harvard University Press, 2004 (1999). Les immigrants que l'auteure étudie proviennent principalement de la Jamaïque, de la Guyane, de Trinidad, des Barbades, des îles Grenadines et d'Haïti.

d'Afrique noire. Dans les deux cas, la couleur de peau joue un rôle de premier plan en tant que facteur racial d'identification. Comme le précise Mary C. Waters, « race serves as a master status defining the person to others. »[1] Dans un pays où la race et l'ethnicité n'ont que peu, voire pas du tout de différences pour ce qui concerne la définition des Américains noirs, les *West Indian immigrants* sont amenés à affirmer avec force leur désir de conserver leurs spécificités identitaires face à une société qui a pour habitude de les définir à partir de la race. En mettant en avant leur histoire et leurs expériences particulières, ces immigrants souhaitent ainsi se différencier de la culture et de l'identité des *African-American*. Cela passe notamment par le rappel de l'existence, dans les Caraïbes hispanophones et anglo-saxonnes, d'une multitude de nuances de couleur entre le noir et le blanc à la différence de la *one drop of black blood* développée aux États-Unis. Il est également fait état que les *West Indians*, afin de parfaire leur distinction avec les *African-American*, s'identifient par rapport à leur île d'origine, une précision qui permet également d'établir des frontières entre ceux venant, par exemple, de la Jamaïque et ceux venant des Barbades.

Les Américains noirs sont considérés par la société américaine blanche comme un groupe racial et ethnique sans aucune différence intraraciale. Cette réduction au tout racial est inadmissible pour les migrants caribéens dont une majorité entend bien prendre ses distances afin de ne pas être vus comme de simples Américains noirs, une image qui pourrait jouer en leur défaveur dans leur espoir de mobilité sociale. Ils ne partagent pas la même culture, ils insistent là-dessus, à l'image des Antillais de France. Les uns comme les autres font du créole un marqueur d'identité. Par une enquête fort riche qui me laisse supposer l'existence de non plus une, mais de plusieurs questions noires aux États-Unis, Waters exprime le regard négatif que les caribéens portent sur les *African-American* qu'ils considèrent comme des perdants, possédant une faible

[1] *Ibid.*, p. 5.

image d'eux-mêmes et cultivant une culture de la pauvreté (*culture of poverty*[1]) propre aux Américains noirs défavorisés. Nous retrouvons chez les Antillais français cette faculté à considérer les Africains noirs comme inférieurs : chez eux prédominent des comportements jugés inacceptables et en total décalage avec une culture antillaise dont les fondamentaux, notamment familiaux, sont respectés : « *Oui, oui, on est noirs, sur ce plan là il n'y a pas de problème puisqu'on l'est. Mais de là à nous comparer à eux, dans leur façon de vivre non ! Ils ont une façon de vivre qui n'est pas notre façon de vivre. Ils vivent à 10-15 dans un logement, nous, on n'est pas comme ça, nos enfants ne traînent pas dans la rue comme les Africains. Ils font beaucoup d'enfants, les enfants traînent dans la rue parce que leurs appartements sont trop petits, après il y a de la délinquance, on n'est pas comme ça ! Nous en tant qu'Antillais, il y a la famille qui est importante, on vit comme des Français, une famille, les enfants, l'éducation. C'est strict chez nous, alors être considérés comme des Africains, non !* » (Marie-Hélène, 47 ans, fonctionnaire à la CNAM).

b) Une différence vis-à-vis de l'histoire

Le deuxième élément qui, de l'avis de certains Antillais interrogés, empêche toute idée de question noire unique et toute idée de communauté noire est l'histoire. « *C'est vrai que même si les problématiques des Antillo-guyanais rejoignent un peu les problématiques des Africains noirs ou du Nord, les choses sont quand même différentes. Nous autres Antillais, nous avons été forgés. Beaucoup de peuples peuvent revendiquer leur histoire, en être fiers. Nous, notre histoire, c'est 300 ans d'esclavage et 100 ans de colonisation. C'est un passé hyper lourd à porter, on est né dedans, on y est encore, on le porte à fleur de peau et ce n'est pas toujours facile à assumer* » (Mario, 38 ans, ingénieur). L'histoire si particulière des Antillais annule toute évocation d'un regroupement autour de la couleur de la peau même si l'objectif affiché est une lutte contre les discriminations. Peu fiers de

[1] Sur ce sujet de la culture de la pauvreté chez les Américains noirs défavorisés : cf. William J. Wilson, *More Than Just Race. Being Black and Poor in the Inner City*, New York, W. W. Norton & Company, 2009. Wilson, dans ce nouvel essai, tente d'expliquer la persistance de la pauvreté dans les ghettos noirs et la poursuite des inégalités raciales contre les *African-American* défavorisés par un ensemble de facteurs structurels et culturels qui ne sont pas imputables seulement aux Noirs mais à l'ensemble de la société américaine.

leur histoire, les Antillais sont un peuple né d'un crime contre l'humanité. Néanmoins il n'en reste pas moins que cette histoire est la leur, elle les définit. L'unification dans une lutte sociale contre les discriminations raciales avec des originaires d'Afrique noire, aussi bonne soit-elle, est ressentie comme un effacement de ce qui fait leur spécificité. Effacer l'identité épaisse afin de ne valoriser que l'identité fine qui se rapporte à la seule couleur de la peau rend les choses insupportables, c'est effacer ou ranger dans un tiroir tout le passif antillais (oppositions, luttes, souffrances, culture, identité) qui les caractérise. « *Je pense que la question antillaise ne mérite pas de se noyer dans cette question noire. Il faut quand même faire la distinction, c'est une histoire propre et différente. L'histoire n'est pas la même. La question antillaise ne peut se noyer dans la question noire, il y a des revendications communes mais il y a des identités propres* » (Lionel, 24 ans, étudiant).

De fait, le niveau du supportable est dépassé lorsqu'aux discriminations raciales se rajoute la mémoire de l'esclavage. Lorsqu'elle vient à être une thématique de revendication issue d'organisations vues comme africaines, c'est la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Michèle, (50 ans, présidente d'une association de femmes antillaises à Bordeaux), est scandalisée par le fait que la principale association bordelaise qui milite pour la reconnaissance de l'esclavage soit présidée par une personne d'origine africaine. DiversCités est une association créée en 1998 par Karfa Diallo : « Sénégalais d'origine, bordelais d'adoption » comme il aime à se définir. Au fil des années, cette association a construit une véritable action lobbyiste pour faire reconnaître le passé esclavagiste de la ville de Bordeaux et « mobiliser tous les citoyens autour du combat contre l'oubli de la traite des Noirs pour une citoyenneté exigeante et vigilante. »[1] Organisant depuis 2003 une marche baptisée « La route de l'esclave » à travers les principaux sites bordelais liés à la traite sous le slogan : « Bordeaux, port négrier assume ton passé », cette association milite pour que

[1] http://www.diverscites.eu/organisation.html.

soient débaptisées les rues portant les noms des négriers[1] et pour la construction d'un mémorial de la traite des Noirs à Bordeaux. DiversCités s'est peu à peu construite, autour de son leader[2], une solide réputation en recevant les agréments de l'UNESCO, du label « Année européenne du dialogue interculturel », du Comité national pour la mémoire de l'esclavage et du Mouvement d'éducation populaire. En lutte constante contre le maire de Bordeaux longtemps hésitant sur la reconnaissance du passé esclavagiste de la ville[3], Karfa Diallo a créé par la suite la Fondation européenne du mémorial de la traite des Noirs. L'objectif est d'inviter les pays européens à travailler ensemble sur la transmission de la mémoire de l'esclavage pour laquelle, le futur mémorial prévu à Bordeaux devrait tenir un rôle central si le projet de construction, parrainé par une multitude d'intellectuels, de politiques, de personnalités du monde associatif local et national[4], voit le jour.

La débauche d'énergie fournie par Karfa Diallo pour mener à bien ses projets au moyen d'actions culturelles et militantes afin de valoriser la diversité multiculturelle autour de la mémoire, véritable « ressource de cohésion sociale »[5], ne parvient pas, sur le plan local, à rallier l'ensemble de la population antillaise. La cause historique en est la principale raison. Aux yeux de Michèlle, un Africain n'a pas à traiter de l'esclavage : « *Quand je me suis rendue compte que*

[1] Rue Baour, Cours Balguerie, Cours Portal, rue Saige, rue David Gradis, rue Gramont, Place Lainé, rue Colbert, rue de la Béchade, rue Bethman, rue Thérésia Cabarrus, rue Desse, Place Mareilhac, Cours Journu-Auber, Passage Sarget, Passage Féger, Place Ravezies, rue Daniel Guestier, Place John Lewis Brown, rue Emile Pareire, rue De Kater, Place Johnston, rue Fonfréde, rue Bonnafé.

[2] Pour une présentation de Karfa Diallo : cf. http://expressoenligne.wordpress.com/2007/10/09/travailleur-de-memoire/.

[3] Néanmoins, il est important de souligner que la ville de Bordeaux a solidement avancé dans la reconnaissance de son passé esclavagiste. En 2006, une commission créée le 19 juillet 2005 rend un rapport dans le cadre du Comité bordelais sur la mémoire de la traite des Noirs mis en place par la municipalité en 2005(cf. *Sud Ouest*, 19 juillet 2005). La politique de reconnaissance se caractérise également par l'installation d'un buste de Toussaint Louverture (cf. *Sud Ouest*, 10 juin 2005) dans un square de Bordeaux, par la pose d'une plaque en la mémoire des esclaves sur les quais de la Garonne et par l'ouverture de quatre salles, au Musée d'Aquitaine en 2009, consacrées à l'esclavage (cf. annexes). C'est d'ailleurs à Bordeaux que la commémoration nationale de l'abolition de l'esclavage a été délocalisée le 10 mai 2009. Lors de cet évènement, les quatre nouvelles salles du musée d'Aquitaine ont été inaugurées par Michelle Alliot-Marie, alors ministre de la l'Intérieur, de l'Outre-mer et des collectivités territoriales et par Françoise Vergès, présidente du Comité pour la mémoire de l'esclavage.

[4] On retrouve parmi les parrains, Patrick Chamoiseau président d'honneur, Françoise Vergès, Harlem Désir, Calixte Beyala. Pour une connaissance de l'ensemble des parrains : cf. http://www.diverscites.eu/projets.html.

[5] Cf. « DiverCités : commémoration de l'esclavage et création d'une fondation européenne » *in* http://www.grioo.com/info6699.html.

c'était un Africain qui s'occupait, sur Bordeaux, de l'esclavage et de la traite négrière, j'ai trouvé cela inconcevable. Se retrouver avec un Africain qui parle de la traite, comme si, comme si les Antillais n'existaient pas et comme s'il était notre porte-parole, non mais ! Comme si nous étions incapables de nous prendre en charge. Je trouve ça inconcevable, insupportable ». On enlève aux Antillais ce qui les a créé et ce qui les conditionne, un Africain leur ôte le pain de la bouche. Il leur renvoie l'image d'une population qui n'a pas su réagir à l'amnésie bordelaise sur une histoire qui les concerne au premier plan. Karfa Diallo est vu comme un opportuniste, utilisant un thème porteur pour ses propres fins politiques. Il est d'autant plus insupportable que ce soit un Africain qui tienne les ficelles de la mémoire de l'esclavage sur Bordeaux que « *les Africains ont participé à l'esclavage* » (Michel, 60 ans, peintre). Il est important, selon Michel qui souhaite créer sa propre association, que la communauté antillaise de Bordeaux pèse politiquement. Pour cela il est nécessaire, selon lui, de réveiller les troupes antillaises trop axées « *dans leur train-train de vie, ils se foutent de la chose politique, ils veulent pas trop y toucher, si bien que ça ouvre la porte à des Karfa Diallo qui monopolisent. C'est son fond de commerce, l'esclavage. Il fait tout ça pour son intérêt personnel, il cherche un poste, il a une faim de pouvoir, il se sert de ça !* »

Nous retrouvons dans une partie de la population antillaise la même opposition qui fait dire au Collectif Dom et au Comité marche 98 que le CRAN, vu comme une association africaine, n'a absolument pas à s'occuper de l'esclavage. Sans être militant pour une des deux associations, les individus tiennent avant tout à défendre ce qui constitue leur identité, l'histoire en fait partie. Que des Africains revendiquent la reconnaissance de ce crime, c'est piller la population antillaise de sa source originelle. Il est donc impossible qu'Antillais et Africains luttent ensemble pour la reconnaissance de cette mémoire, d'autant plus sous le qualificatif de « communauté noire » : « *Ce qui crée une identité noire, c'est un partage de valeurs, la reconnaissance d'un même destin, c'est la reconnaissance d'une même histoire. Moi j'ai une identité commune avec les Cubains, avec l'Afro-américain, parce que nous sommes TOUS passés par la trémie de*

l'esclavage, nous avons tous connus les morsures du fouet. C'est suffisant pour créer chez nous un destin commun. Aujourd'hui penser que la couleur de peau est suffisante pour créer une identité noire, c'est se foutre de la gueule du monde ! » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi)

c) « *Se serrer les coudes* »

Si, comme nous l'avons précédemment vu, certains Antillais rencontrés rejettent toute idée de lutte commune avec les Africains pour des raisons avant tout culturelles et historiques, il n'empêche que l'on retrouve chez certains jeunes de la génération des 20-30 ans une détermination à voir tous les Noirs de France lutter pour une amélioration de leur condition. Les cultures doivent donc être dépassées et seule doit importer la couleur de la peau, source de discriminations mais également témoin du lien qui rattache les Antillais aux Africains : « *L'union fait la force et on est tous dans le même panier. Si on veut avancer, il faut se serrer les coudes. Certes on est différents, mais on a les mêmes origines. On a peut-être une culture qui maintenant est différente mais ça n'empêche pas qu'on est tous noirs et que si on a des problèmes ici, il vaut mieux se serrer les coudes. C'est comme ça qu'on avance* » (Audrey, 25 ans, étudiante). Ici, l'ethnicité est renvoyée au second plan, seule la race est privilégiée comme facteur de rassemblement. Elle doit être capable d'unifier les individus car après tout, les individus ne sont pas discriminés parce qu'ils sont antillais ou africains mais bien parce qu'ils sont noirs. Les deux populations doivent donc trouver la force de dépasser les désaccords et les tactiques de complot qui, selon Stéphane (25 ans, étudiant, militant à Africamaat), sont menées par une sphère médiatique à l'origine de la division : « *S'il y a mésentente entre Antillais et Africains, c'est une mésentente qui est cultivée par les médias français qui, lorsqu'ils abordent cette question, ils le font dans le but de créer des oppositions que les concernés ne demandent pas, c'est très subtil. Les médias forcent les Antillais à se désolidariser des Africains. Je me refuse à croire que se sont eux qui montent au créneau pour dire : "Nous n'avons rien à voir avec les Africains". Ce sont les médias qui font croire que tous les Antillais*

ne se sentent pas Africains et qu'ils n'ont rien à voir avec eux. Il y a une volonté de diviser. J'ai vu un reportage d'Envoyé spécial. Un journaliste présentait une boîte de nuit et il disait qu'il y avait des Antillais d'un côté et des Africains de l'autre qui tiennent à ne pas être confondus. C'est ce genre de propos-là qui entrent facilement dans la tête du public. Il en va de même au niveau des associations. Ce sont les médias qui ressentent toujours le besoin de mettre en face d'une association qui entend défendre tous les Noirs, une autre qui serait là pour dire : "Nous, nous ne nous occupons que des domiens et les Africains font ce qu'ils veulent, nous n'avons rien à voir avec eux". Les médias fabriquent des oppositions entre la communauté antillaise et la communauté africaine pour ralentir les revendications. »

L'appartenance à la communauté noire s'impose dans une société dominée par les Blancs. C'est cette même société, selon les interviewés, qui cherche à diviser pour pouvoir mieux régner et ainsi prévenir toute tentative de contestations émanant d'une communauté qui, réunie sur la couleur, formerait un groupe de cinq millions d'individus : « *C'est la France. Le problème, c'est que les Français ont mis dans la tête des Antillais qu'ils étaient supérieurs aux Africains et de ce fait il y a eu des déchirements, et du coup les Antillais ne se sentent pas proches des Africains* » (Marjorie, 23 ans, étudiante). Après tout, quel mal y aurait-il à former une communauté de couleur ? Aucun, selon Annabelle dont le père, dès son enfance, lui a inculqué une culture antillaise afin de pouvoir mieux revenir à l'Afrique. Un continent qui représente pour lui « *la terre promise, sa terre natale. L'Afrique, pour lui, c'est presqu'un rêve.* » Aussi, Annabelle a très tôt ressenti l'Afrique comme faisant partie d'elle, comme étant la terre de ses origines et de ses ancêtres. Telle une illumination, elle s'est appropriée la culture africaine qu'elle considérait plus intéressante que la culture européenne. Vue sous cet angle, la division qui existe entre les Antillais et les Africains n'a pas lieu d'être puisqu' « *on fait tous partie de la communauté noire.* »

La couleur de la peau, dans ce qu'elle a de plus négatif, stigmatise les individus et leur fait vivre l'expérience du racisme et de la discrimination en

tant qu'individus appartenant à une minorité raciale évoluant dans une société à majorité blanche. Mais inversement, la couleur de la peau, prise dans ce qu'elle représente de plus positif, est un formidable vecteur de cohésion. Elle crée du lien dans l'adversité pour les individus qui veulent s'en donner les moyens à condition « *de savoir se reconnaître dans ce que l'on est et de l'assumer* » (Marlène, 21 ans, étudiante). C'est ce dont prend conscience Sabine, (20 ans, étudiante) qui, au cours de l'entretien, se rend compte qu'elle s'est liée inconsciemment à ses amies, originaires d'Afrique noire, en raison de leur couleur de peau commune : « *C'est marrant parce qu'en parlant maintenant, je me rends compte que je n'avais jamais pensé à ça, mais la couleur de la peau, oui sûrement, ça joue, ça nous rapproche et puis savoir que ce sont nos ancêtres et puis qu'il ont eux aussi vécu l'esclavage, ces trois choses-là nous rapprochent.* » Pour la jeunesse antillaise plus soucieuse que la génération qui la précède de l'importance accordée à la race noire, il ne fait aucun doute que c'est par elle et non pas par un enfermement ethnique que les choses pourront avancer, il est nécessaire « *qu'il y ait une alliance entre les deux pour faire bouger les choses plutôt que de se mettre chacun de son côté et de dire nous, les Antillais, on avance de notre côté, on laisse les Africains de leur côté. Un rassemblement entre les deux permettrait de donner un élan global plutôt que nous, Antillais, à rester dans notre coin* » (Jennifer, 25 ans, employée de banque).

Le métissage

a) La fierté du métissage ?

Une des particularités antillaises réside dans son extraordinaire identité métissée qui fait la fierté de bon nombre d'Antillais. Pour ceux qui se réclament de cet héritage pluriel, cela dépasse le clivage « noir/blanc » car le métissage va bien au-delà de la seule couleur de la peau. Il se lit dans la culture antillaise et tout particulièrement dans la cuisine : « *Le colombo est d'origine asiatique, on est une expression culturelle en permanence* » (Jean-Jacob, 42 ans, fonctionnaire à la

mairie de Paris, membre du Collectif Dom). Il n'y a point de race pour les inconditionnels du métissage, seulement de l'ethnique : « *Pour moi, la communauté antillaise, c'est un brassage ethnique* » (Nicolas, 27 ans, informaticien). C'est en cela que réduire la population antillaise à une seule question noire leur apparaît inapproprié, révélateur d'une méconnaissance de la société antillaise. Il y a une fierté à se dire métisse. Le métissage, au même titre que l'esclavage, est en cela constitutif de l'identité antillaise. Michèle, (33 ans, styliste), est très claire de peau du fait d'un père Guyanais noir et d'une mère blanche originaire de la région orléanaise. Lorsque, durant l'entretien, nous lui posons la question de savoir si elle se considère soit noire soit blanche, elle répond sans hésitation aucune : « *Je suis métisse, je me sens métisse. Je me sens exactement comme je suis, métisse. Pas plus, pas moins.* » Cette définition identitaire l'a beaucoup gênée durant son adolescence, non pas qu'elle ait été tentée à un moment donné de pencher en faveur d'une identification ou noire ou blanche, c'est à l'inverse le questionnement des individus qui, sans cesse intrigués par son auto-définition, lui répétaient à l'envi : « *Non mais quand même, il y a un côté où tu penches plus* ». Selon elle, *« les gens ont beaucoup de mal avec ça, avec l'idée de se sentir ni totalement blanche, ni totalement noire, moi je suis bien comme je suis, métisse !* » Ce refus du choix se retrouve chez William et Benoît, deux frères nés en Martinique. On aurait du mal à croire à leur fraternité tant leur différence physique est frappante. William est noir de peau et présente les traits négroïdes : cheveux crépus, nez épaté, lèvres épaisses. Son frère, Benoît, a tous les traits de l'européen classique : blanc de peau, nez fin, cheveux raides. En toute courtoisie, je leur fais part de mon étonnement. Me rassurant en me disant que tous les gens sont étonnés lorsqu'ils confirment leur lien de sang, ils s'exclament tous les deux dans la même voix : « *C'est ça le métissage !* » À les entendre, il n'y a pas plus belle chose. D'un père originaire de la Martinique et d'une mère bretonne, tous deux arborent des signes rappelant leur double origine. William me montre deux pendentifs qu'il porte autour du cou : l'un représente la Martinique, l'autre le triskel breton. Pour eux, il est impossible et inconcevable d'avoir une préférence identitaire, ils se disent Français d'origine antillaise et

bretonne. Bien qu'ils affichent aujourd'hui une fierté quant à leur esprit métis, cela n'a pas toujours été simple. William a longtemps été plongé dans l'incertitude. Jusqu'à l'âge de 23 ans, il ne parvenait pas à dire ce qu'il était. La construction identitaire est un travail de tous les jours pour lequel il est nécessaire de résister aux tentations trop oppressantes d'avoir à faire un choix : soit blanc, soit noir, soit antillais, soit breton ou métropolitain. Aujourd'hui, à 28 ans, il estime être parvenu à s'assumer : « *Je l'ai mal vécu, je ne savais pas qui j'étais, si j'étais blanc, si j'étais noir, c'est vraiment difficile, il faut s'y faire. En fait le truc, c'est que je suis ni blanc, ni noir, j'ai deux cultures, je suis hyper fier de ça. Il faut parvenir à accepter ce genre de choses.* » Son frère Benoît, (24 ans, étudiant), s'est, lui, beaucoup plus vite accaparé l'esprit métis du « ni blanc, ni noir » mais il avoue ressentir de la colère lorsque des personnes lui disent qu'il est blanc : « *Je veux que l'on remarque que je suis métis. J'y tiens absolument. Je revendique mon métissage haut et fort parce qu'à partir de ce moment-là, je me situe quelque part, j'ai une place que je me fais moi-même. Je n'ai pas envie que l'on fasse l'amalgame, je veux être reconnu en tant que tel.* » D'où l'étalage de signes distinctifs qui rappellent sa double origine, sa pluralité identitaire dont il veut maîtriser, seul, les tenants et les aboutissants. Il souhaite être décisionnaire de son identité et refuse que quiconque le catégorise dans un cadre identitaire restrictif. Être métis est pour lui une identité à part entière à laquelle est rattachée un certain nombre de normes comportementales.

Être antillaise selon Béatrice, (40 ans, chargée de communication au Collectif Dom), c'est « *être de plein de sangs différents, de mélanges* » qui ne peuvent être réductibles à une couleur de peau. Pour ceux qui revendiquent et assument leur métissage, c'est parfois remonter aux origines familiales les plus reculées, c'est faire des choix selon l'attirance que l'on ressent pour la part identitaire qui nous semble le mieux nous correspondre, c'est également éprouver un sentiment d'égarement quant à savoir qui on est, ce que l'on est, ce qui nous définit le mieux. Régine, (48 ans, fonctionnaire au ministère de l'éducation nationale), nous parle de son métissage comme d'un chemin de croix au cours duquel

chaque étape lui en apprend un peu plus sur elle, sur qui elle est. C'est un parcours fait de questionnements, de rejets, de difficultés et d'incertitudes. Fille d'une mère martiniquaise et d'un père d'origine indienne (son arrière grand-père est arrivé d'Inde après l'abolition de l'esclavage en tant que main d'œuvre dans les plantations), elle est née en Martinique pour arriver en France avec sa mère, à l'âge de dix ans. Depuis un grand nombre d'années, elle se cherche. Incapable de se dire antillaise, ni indienne, ni noire, française certes mais « *sans trop savoir ce que cela signifie* », elle se situe, selon ses termes, « *dans une espèce d'identité complètement incertaine, quelque chose d'indéterminé* ». La seule certitude qu'elle a, c'est celle de son attachement à l'indianité, un lien rendu possible par son nom de famille transmis par son père : « *J'ai un très grand attachement au nom et à sa référence, ça c'est très clair parce que c'est l'Inde.* » Ce que l'on apprend du métissage en écoutant Régine, c'est également son incroyable force qui broie les identités, qui les fait s'imbriquer les unes aux autres, créant un patchwork identitaire dans lequel il est parfois bien difficile de se retrouver, au point d'être psychologiquement problématique pour les Antillais qui éprouvent des difficultés à définir leur statut vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis de la France[1]. Le métissage raconte l'histoire des populations ultramarines dans laquelle l'esclavage et la domination coloniale tiennent une place à part. Noire de peau, née aux Antilles avec des racines identitaires indiennes tout en étant de nationalité française, voilà de quoi rendre difficile un positionnement stable. La parade consiste alors à se diriger vers l'identité qui nous parle le plus. Bien qu'Antillaise noire, Régine a le sentiment que « *si je me disais d'une identité antillaise ou noire, je forcerais quelque chose qui ne correspondrait pas à ce que je ressens, ce serait quelque chose que j'aurais fabriqué de toutes pièces.* » Il est difficile pour elle de subir le regard d'autrui qui la définit essentiellement comme une noire. C'est par ce même regard qu'elle est obligée d'aborder cette problématique de la couleur qui lui semble pourtant secondaire, d'autant « *qu'il y a une espèce d'évitement de la question noire par référence à l'antillanité qui est plurielle, qui est multiple, qui est un mélange de races.* » Cette pluralité, produit du

[1] David Beriss, *Black Skins, French Voices. Caribbean Ethnicity and Activism in Urban France*, Boulder, Westview Press, 2004.

métissage, constitue ce sur quoi elle est assise et dont elle essaie d'en séparer les fils. C'est là aussi un travail difficile et long qui l'entraîne hors des Antilles, hors du clivage « blanc/noir » pour ne s'intéresser réellement qu'à sa part orientale. À l'écouter, l'antillanité renferme à la fois les identités noire, antillaise, indienne et française. C'est ce qui fait sa pluralité qui, en même temps, est difficilement perceptible lorsqu'elle est prise de front, d'où son choix de s'axer uniquement vers sa part indienne, qui est la seule qu'elle saisit et qui lui parle vraiment.

Au final, le métissage est, pour ceux qui l'assument, synonyme de fierté et de richesse. Cependant, il renvoie également à une épreuve où l'individu est confronté à une pluralité d'identités qui l'amène à l'accepter dans son intégralité ou alors à la décortiquer pour n'en ressortir que ce avec quoi il se sent le plus en phase. Quoi qu'il en soit, le sentiment d'errance et de questionnement est sans cesse présent dans une société qui fonctionne par catégorisation : « *Moi, quand je suis entourée de Blancs et bien je suis noire effectivement, mais quand je suis entourée de Noirs et bien je suis blanche, je suis un peu perdue. C'est pas évident mais je m'assume bien et puis les métisses, c'est la population des années 2000* » (Marlène, 21 ans, étudiante).

b) L'attirance vers le blanc

Durant l'esclavage, les maîtres blancs ont très tôt installé une hiérarchie de couleur parmi les esclaves. En effet, il n'était pas rare de voir des femmes esclaves mulâtres tenir des rôles de domestiques au service de la famille du maître de la plantation. Cela avait pour avantage de rendre leur quotidien plus confortable que celui des esclaves qui travaillaient dans les champs. Bénéficiant d'un toit, ayant accès à une meilleure alimentation, certaines d'entre elles avaient même la possibilité de se voir proposer une éducation comme l'apprentissage de la lecture. Cette promotion par la couleur a créé des clivages entre les esclaves : ceux des champs, les plus noirs de peau, jalousant les conditions de vie des plus clairs de peau et ceux-là, conscients de leur position

fragile, nourrissant un mépris de plus en plus avéré pour les premiers en intériorisant les représentations des maîtres. Plus l'esclave était clair de peau, plus sa condition sociale pouvait être élevée en comparaison à ceux qui étaient contraints de subir le fouet dans les champs de coton ou de canne à sucre. La hiérarchie mélanique et sociale s'est ainsi construite par l'attribution d'avantages aux mulâtres et aux esclaves les plus clairs de peau, établissant pour les siècles à venir la domination de la race blanche sur la race noire et gravant dans les esprits noirs tout le bénéfice qu'il y avait à retirer d'avoir une peau métissée entre le blanc et le noir.

Ainsi, cette hiérarchie raciale s'est transmise de génération en génération, tout particulièrement dans les territoires autrefois en proie à l'esclavage. C'est ainsi que nous retrouvons encore de nos jours dans les Antilles françaises une importance donnée à la notion de métissage. D'où l'importance chez certaines familles de blanchir la race afin de favoriser la promotion sociale, une stratégie sociale héritée des pratiques esclavagiste et coloniale, produit de l'intériorisation de la domination raciale : « *Je me rappelle d'une grand-tante qui disait : "Je ne veux pas que tu emmènes chez moi une femme qui est plus noire que moi." Une femme plus claire était de mise. En gros, c'est ça chez nous. Il y a aussi ce rapport avec les cheveux, avoir de beaux cheveux c'est avoir des cheveux proches du canon de beauté blanc. Beaucoup de parents préféraient et préfèrent encore se rattacher à une origine plus blanche* » (Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle Emploi). On comprend alors la raison pour laquelle une partie des Antillais se refusent à faire de la couleur de leur peau un constitutif à leur identité. La promotion sociale étant dans les esprits attachée à la blancheur, certains refusent de se définir comme noirs et voient un intérêt certain à se blanchir ou à faire la promotion du métissage au sein de leur cellule familiale. Ce racisme contre soi crée un métissage, à terme, très dilué et renvoie à la fonction toute utilitariste de cette pratique. L'histoire a ainsi vu se forger toute une palette de couleurs pour désigner les différentes nuances de peau. Pap Ndiaye rappelle qu'au 19ème siècle, un avocat martiniquais, Moreau de Saint-Rémy, expliquait que lors du

métissage la proportion de parties noires et blanches varie mathématiquement. Il distinguait le *sacatra*, pour le plus noir, puis le *griffe*, le *marabout*, le *mulâtre*, le *quarteron*, le *métis*, le *mameluco*, le *quarteronné*, le *sang-mêlé*[1]. L'existence de termes tendant à différencier les nuances de peau perdure aujourd'hui et prête à beaucoup d'interrogations, notamment chez les jeunes générations qui s'interrogent sur les différences entre chabin, mûlatre, quarteron, comme nous pouvons le voir dans des forums de discussion de certains sites Internet dédiés à la population antillaise[2].

La puissance de l'impensé blanc hérité de la colonisation européenne se retrouve dans les sociétés anciennement esclavagistes. Si les États-Unis, durant la période de la ségrégation raciale, ont instauré un système extrêmement rigide avec le postulat qu'une personne ayant une seule goutte de sang noir était considérée comme noire (*the one drop rule*), d'autres sociétés, comme le Brésil, ont déterminé la position raciale des individus à partir de leur proportion de sang blanc, établissant là aussi une échelle composée de toute une gamme de couleurs. Edward Telles propose en ce sens une étude fort intéressante dans laquelle il démonte pas à pas le mythe de la démocratie raciale au Brésil en présentant l'enfermement racial auquel les individus et les groupes de couleur sont officieusement confrontés[3]. Le Brésil est reconnu mondialement pour être la terre du métissage entre les races, thèse développée par Gilberto Freyre au cours des années 1930 à travers le concept de *miscegenação*[4]. Dans ce pays, l'identité métisse est une identité raciale. Elle s'impose aux individus comme une assignation identitaire de laquelle sont exclus les plus noirs de peau qui, eux, restent fortement dépréciés et infériorisés, faisant dire à Dominique Vidal que le métissage brésilien, comme la race, repose sur une fiction[5]. La théorie de Freyre a longtemps constitué la clef de voûte du mythe de la démocratie raciale

[1] Pap Ndiaye, *La condition noire*, *op. cit.*, p. 77.
[2] Cf. http://www.volcreole.com/forum/sujet-20535.html.
[3] Edward E. Telles, *Race in Another America. The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
[4] Cf. Gilberto Freyre, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978.
[5] Dominique Vidal, *Figures du fait démocratique au Brésil et en Afrique du Sud*, Habilitation à Diriger des Recherches, Université Charles de Gaulle – Lille 3, 2008, p. 221.

au Brésil où le mélange des races est un aspect central de l'identité nationale brésilienne. C'est ce qu'étudie Telles en présentant d'une part l'historique de ce mythe puis en insistant sur l'importance de la distinction de couleur au Brésil et de ses répercutions tant sociale que culturelle sur le quotidien des Brésiliens. Telles déconstruit et décortique avec minutie les relations entre les Blancs et les Noirs, que l'on comprend alors comme fortement inégalitaires et hiérarchiquement construites. Le mythe de la démocratie raciale apparaît comme n'avoir été qu'une façade intermédiaire. L'auteur dévoile que les mesures prises contre les inégalités socio-raciales, notamment celle d'*affirmative action*, n'effacent en rien l'absence d'harmonie entre les races où domine l'idéalisation de la race blanche parmi les gens de couleur à travers l'existence de différentes palettes de nuances[1].

Héritée de la période esclavagiste, l'idéalisation de la blancheur et la croyance en la supériorité de la peau claire persiste encore en France. Dans les esprits, le métis est préféré à la peau noire foncée entraînant, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, des pratiques de blanchiment de la peau pouvant être extrêmement dangereuses. Il n'y a qu'à regarder les cérémonies des élections des Miss France. Lorsqu'une personne dite de couleur est élue, sa

[1] En s'appuyant sur les États-Unis, Telles informe le lecteur que la noirceur y est différemment perçue au Brésil. Une personne considérée comme noire aux États-Unis, bien souvent, n'est pas perçue comme telle au Brésil. Cela vient du fait que la catégorie noire est difficilement saisissable dans ce pays en raison d'une classification raciale particulière. Telles précise qu'au Brésil il y a une préférence à utiliser le terme *côr* (couleur) plutôt que celui de race, trop vague alors que le premier terme combine les caractéristiques physiques de la couleur de la peau, du type de cheveux, de l'épaisseur du nez et de celle des lèvres. Tout ce complique lorsqu'il s'agit de classer les gens selon leur couleur puisqu'au Brésil il existe trois systèmes de classification qui sont utilisés pour caractériser les Brésiliens selon qu'ils s'estiment plus ou moins blancs ou noirs (*the white-to-black continuum*). Ces classifications utilisent différentes conceptions de la race et emploient différents niveaux de nuances de couleur : L'Institut brésilien de géographie et des statistiques emploie les catégories de blanc (*branco*), de marron (*pardo*) et de noir (*preto*). Le deuxième système de classification relève du discours populaire qui renferme pléthore de termes selon la race et la couleur, plus de 100 termes existent mais 7 seulement sont le plus souvent utilisés : blanc (*branco*), brun (*moreno*), marron (*pardo*), brun clair (*moreno claro*), noir (*preto*), noir foncé (*negro*), clair (*claro*). La troisième classification est celle employée par le mouvement noir qui n'utilise que termes : *negro* et *branco*. Le terme *negro* a été préféré à celui de *moreno* ou de *pardo* parce qu'il permet de bien spécifier l'exact opposé de *branco* sans qu'il puisse subsister un doute. Cf. Edward E. Telles, *Race in Another America*, *op. cit.*, chap. 4. Malgré le fait que le Brésil aime à se présenter, et à être présenté, comme une démocratie multiethnique et métissée où l'égalité existe entre les *côr*, on observe qu'il n'en est rien et que le racisme touche durement les *negro* : cf. *Courrier International*, n° 955, 19-25 février 2009, p. 20.

couleur de peau tire davantage vers le blanc que vers le noir[1]. Il en va de même des présentateurs de télévision : Harry Roselmack, Audrey Pulvar, pour ne citer qu'eux, sont loin d'être les Noirs les plus foncés de peau qui existent. On se rend compte que la personne trop foncée n'a pas encore toute sa place. Elle reste, selon un sondage, plus soumise aux discriminations raciales que les métis. Lors de l'enquête du CRAN commandée à la TNS/SOFRES en janvier 2007, sur les 581 personnes constitutives de l'échantillon se déclarant noires ou métisses d'ascendance noire, on observe que 50 % des personnes se disant métisses estiment être victimes de discrimination dans leur vie de tous les jours contre 57 % de personnes se disant noires. Cette différence entre métis et noirs augmente pour les personnes ayant eu le sentiment d'avoir vécu au moins une situation de racisme ou de discrimination raciale dans les douze derniers mois précédant l'enquête : 66 % des personnes se disant noires ont répondu par l'affirmative contre « seulement » 41 % des personnes se disant métisses.

Que ce soit au sein de certaines familles antillaises ou au sein de la société française, il vaut mieux, lorsqu'on est vu comme noir, être clair de peau plutôt que trop foncé. La peau trop noire renvoie à l'Afrique et à toutes les connotations négatives construites dans le temps autour du Noir : « *Mon père, il n'accepte pas d'appartenir à la culture africaine. En Martinique, si la personne est trop foncée, elle a moins de chances de réussir que celle qui a la peau plus claire. Par exemple mon père, si je présente un jour à mes parents, surtout à mon père, une fille qui est foncée de peau, j'aurai tout de suite des reproches* » (William, 28 ans, à la recherche d'un emploi). La couleur noire est fort peu valorisée chez les Antillais. Pour eux, cette couleur rappelle l'Afrique et ses stéréotypes à laquelle ils ne veulent pas être assimilés, d'où, pour ceux qui ne peuvent nier leur couleur, la précision de leur appartenance à la culture antillaise et de leur nationalité française. Au fond, c'est une sorte d'éclaircissement non pas de la peau qui est ici joué, mais de la culture.

[1] Kelly Hoarau en 1977, Sonia Rolland en 2000, Corinne Coman en 2003, Cindy Fabre en 2005, Valérie Bègue en 2008, Chloé Mortaud en 2009.

*

* *

La population antillaise de métropole a ceci d'intéressant qu'elle est à majorité vue comme une population noire dont les membres acceptent de se dire noirs mais qui refusent, en grande partie, d'être confondus racialement avec la population noire africaine pour des raisons sociales, culturelles et historiques. Leur volonté est de parvenir à légitimer en métropole une identité antillaise, soutenue par un patrimoine culturel bâti sur la pluralité, qui ne serait en rien en contradiction avec les valeurs républicaines et la culture française à laquelle ils estiment appartenir. On peut donc dire qu'ils sont relativement éloignés[1] et peu concernés par la construction d'une identité noire qui ne ferait que noyer leur ethnicité qu'ils tendent à valoriser, à l'extrême opposé d'une problématique raciale qu'ils souhaitent éviter à tout prix. Entre une population antillaise tourmentée par les problématiques socio-raciales dans les DOM et une population antillaise qui a pris acte de son inscription à long terme sur le territoire métropolitain, deux blocs semblent s'être constitués. Si les Antillais de métropole ne se désintéressent pas des problématiques domiennes, les évènements de 2009 l'ont bien montré lorsque le Collectif DOM a organisé une marche de soutien le 21 février 2009, ils ont cependant pris conscience que pour une grande partie d'entre eux, leur vie future est promise en métropole. Les combats de reconnaissance doivent être menés sur ce territoire au nom d'une communauté qui aspire à être française avec des particularités qui lui sont siennes mais en rien contradictoires avec son identité nationale.

[1] Cf. David Beriss, *Black Skins, French Voices*, *op. cit.*, chap. 7.

7

LE REFUS DE LA CATEGORISATION IDENTITAIRE

Il est inscrit dans les inconscients de l'opinion publique qu'il existe des différences de « nature » entre les hommes. L'histoire, à la lecture des divers épisodes d'exploitation et de domination de groupes d'hommes sur d'autres groupes d'hommes, a confirmé la tendance à la création d'une hiérarchie des groupes humains fondée sur une supériorité, d'abord de nature, ordonnée par Dieu, puis raciale et ethnique. La lecture des sociétés à travers les lunettes « scientifiques » de la race est fort récente, elle ne date que du XIXème siècle avec le succès qu'on lui connaît puisqu'une telle pratique perdure aujourd'hui, dans laquelle les races continuent d'exister en tant qu'entités sociales. Les rapports entre les groupes, jusqu'alors, n'étaient pas à proprement parler scientifiquement racisés : les « Nègres » de l'esclavage, s'ils étaient considérés à travers leur couleur de peau, ne l'étaient qu'à travers leur étrangeté, leur altérité et le terme de « nègres » s'entendait alors comme des « esclaves au service des colonisés »[1]. Leur mise en esclavage s'expliquait avant tout parce que leur couleur renvoyait à la malédiction de Chaam[2]. Rappelons que l'esclavage a été rendu légitime sous couvert de la religion : les Africains étaient vus comme des sauvages et en cela considérés comme inférieurs aux yeux de Dieu. Ce n'est alors pas sous le sceau de la race qu'ils étaient considérés mais bien sous celui du Salut divin. Le XIXème siècle voit la race s'imposer en tant que catégorie

[1] Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2002.
[2] Cf. chapitre 1 pour une explication de cette malédiction.

intellectuelle désignant à la fois les spécificités biologiques et culturelles. C'est à cette époque que les catégories raciales que nous connaissons aujourd'hui sont créées. Les Nègres deviennent une classification raciale en tant que telle, fondée sur la couleur de la peau. Les théories racistes connaissent leur apogée, elles sont à la fois la continuité des travaux de Buffon commencés au milieu du XVIIIème siècle et la concrétisation de ceux de Gobineau.

Au cours du XXème siècle s'impose peu à peu le terme d' « ethnie », en référence aux traits culturels des individus, échappant ainsi au sens biologisant de la race. Comme le souligne Benn Michaels, « on a délaissé la race comme entité biologique que pour mieux la réinventer comme entité sociale ou culturelle »[1]. Notons alors que l'« ethnie » n'est jamais parvenue, dans les sciences sociales, à se défaire totalement des connotations biologisantes propres à la « race ». C'est donc dans la confusion, qu'en France, les deux termes ont été utilisés, renforçant l'ambiguïté du mot « ethnie ». Dès lors, « les caractères culturels » des individus sont pensés en tant que « caractères de races »[2]. Le racisme dépasse ainsi le seul rejet des particularités physiques et s'appuie également sur les différences culturelles : « L'identité des caractères sociaux et physiques est posée, qui est le trait constitutif de la pensée raciste. »[3]

Le processus de racialisation relève d'une construction sociale de catégories visant, par l'établissement de races construites sur des particularités physiques et culturelles, à positionner des individus et des groupes vus comme inférieurs ou supérieurs, au sein de la structure sociale. C'est un système de relations où les premiers sont dépendants des seconds par la relation de domination établie à travers l'acte de nomination. Les différences raciales subjectivement crées par le groupe dominant l'enjoignent à créer des catégories dans lesquelles sont regroupés les groupes perçus comme inférieurs en raison de ces différences, déviantes des normes physiques et sociales dictées par le

[1] Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Éditions Raison d'agir, 2009, p. 49.
[2] Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 89.
[3] *Ibid.*, p. 96.

groupe dominant. Les catégories de représentation ainsi créées suggèrent l'altérité. Elles classent et hiérarchisent, tout en disant qui détient le pouvoir de décision et d'autorité dans une société donnée. Elles offrent au groupe dominant la possibilité d'asseoir sa puissance et sa légitimité face aux autres groupes définis exclusivement en fonction de leurs particularités phénotypiques et culturelles. Par ce processus discriminatoire, le groupe dominant a la capacité de maintenir au bas de l'échelle sociale les groupes dominés qui, s'ils souhaitent faire évoluer leur condition, doivent en passer par des mouvements de mobilisation collective et de défense de leurs intérêts.

Cependant, comme le souligne de belle manière Hélène Bertheleu, il arrive que la race créée en tant que collectivité raciale dans laquelle les membres partagent la même désignation catégorielle, soit reprise à son compte par le groupe infériorisé. Ainsi, « la collectivité racisée se constitue en groupe, [réagit] à la minoration et s'organise, répondant activement à la racisation en construisant, à partir d'une dynamique interne, ses propres frontières et sa propre ethnicité, sa propre racité en fait, dans la mesure où les catégories dominantes – en termes de race – sont généralement reprises par les dominés. On assiste alors à un processus de retournement du stigmate et le groupe, en termes valorisants cette fois mais non moins raciaux, voire racistes, s'approprie la catégorie. »[1] Ce retournement mélioratif du stigmate, opéré par des organisations militantes notamment, n'arrange cependant pas les affaires des individus qui ne souhaitent pas être catégorisés de quelque manière que ce soit. Le cas des Noirs de France est représentatif de ce dilemme. En effet, une partie d'entre eux se retrouvent réduits à des catégories raciale et ethnique qui sont à la fois utilisées à des fins discriminatoires par le groupe dominant blanc et à la fois détournées par des organisations issues du ou des groupes infériorisés comme noirs, à des fins de valorisation des populations noires.

[1] Hélène Bertheleu, « À propos de l'étude des relations inter-ethniques et du racisme en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 12, n° 2, 1997, p. 137.

Une telle attitude est dénoncée par certains interviewés qui avancent l'idée d'une nécessaire déconstruction du processus de catégorisation qui limite la liberté individuelle dans son affirmation culturelle et identitaire. Pour tenter d'expliquer ce cheminement de pensée, j'établis une distinction entre la « race » et l'« ethnie ». Bien que les deux termes entretiennent une forte ambiguïté quant à leur réelle division, le racisme en tant que conduite de la perception de l'altérité retient la « différence biologique et la différence culturelle »[1]. Je prends le parti d'extraire la composante ethnique de son contenant racial afin de poser avec plus de justesse le dilemme auquel sont confrontés les Noirs de France, désireux d'échapper aux « chaînes étroites » de l'ethnicité et de la race elle-même[2]. Je considère alors la race essentiellement comme une « biologisation de la perception », une croyance en la différenciation bio-physique qui crée une race « noire » réelle où le caractère physique est le signifiant de la différence radicale[3]. Le signe biologique reste fondamental et premier dans la racialisation.

Dans la conduite raciste, la langue et la culture se comprennent normalement comme étant de l'ordre du biologique, faisant dire à Benn Michaels que « ce n'est pas parce que leur culture est noire que les gens sont noirs : c'est parce que les gens sont noirs que leur culture est noire »[4]. De la sorte, « n'importe quel type physique privilégié peut donner un support physique à une désignation sociale »[5]. C'est précisément ici où nous établissons une distinction entre « race » et « ethnie » afin de restituer le plus fidèlement les positions des individus interrogés. Déconstruire la pensée raciste m'emmène à favoriser l'abandon officiel, au sein d'une société normalement *color-blind*, de la désignation comme signifiant de la différence physique et ainsi considérer les appartenances culturelles particulières comme des caractéristiques individuelle et collective qui lient ou différencient les individus, sans les diviser socialement.

---

[1] Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 95.
[2] Cf. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003, p. 38.
[3] Cf. Collette Guillaumin, *Ibid.*
[4] Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, *op. cit.*, p. 63.
[5] Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 96.

La catégorisation culturelle crée ce que Colette Guillaumin nomme des « races imaginaires ». Cesser de catégoriser racialement les cultures reviendrait à ne plus en faire des produits du signifiant racial mais à les considérer comme des particularités ethniques évolutives. Elles seraient des traits culturels qui différencieraient les individus, elles seraient saisies comme des composantes identitaires transmissibles, débarrassées de la marque raciale et recontextualisées dans un tout national. Ainsi, toutes les appartenances « ethniques » seraient vues comme des éléments se superposant à la culture française. Les deux ne seraient en rien contradictoires. Tous les individus sont socialement et culturellement différents, et les groupes constitués autour de critères ethniques communs à un ensemble d'individus doivent être lus comme des frontières symboliques (*symbolic boundaries*)[1] faisant état de la richesse culturelle de la France. Les individus qui se reconnaissent dans des groupes dits ethniques sont, avant toute chose, Français et égaux. Ils sont d'abord des citoyens constitués, en second lieu, de particularités culturelles puis ensuite éventuellement noirs. Ils sont à la fois égaux et différents, tout en étant libres de choisir les particularités qu'ils souhaitent ajouter à leur identité nationale, et cela en dépit de leur signe biologique qui doit d'être abandonné car il renforce négativement les frontières entre les groupes.

I.- Le rejet de la victimisation

Une incompatibilité avec le « ressassement »

a) Le souhait de « passer à autre chose »

[1] Pour une présentation des diverses études portant sur les frontières sociales (*social boundaries*) et les frontières symboliques (*symbolic boundaries*) dans les sciences sociales : cf. Michèle Lamont, Virag Molnar, « The Study of Boundaries in the Social Sciences », *Annual Review of Sociology*, vol. 28, 2002, p. 167-195.

La déconstruction des schémas stéréotypés qui servent à représenter les Noirs passe, avant toute chose, par la volonté de se défaire de ce qui constitue, aux yeux des individus, des obstacles à leur épanouissement personnel et collectif. L'esclavage, et la charge de douleur qu'il véhicule, invite un ensemble d'individus interviewés à refuser d'entretenir personnellement ce fardeau de douleur mémorielle. Estimant, à l'image de Wilfried, (34 ans, collaborateur du cabinet du maire de Libourne), qu' « *il ne faut pas vivre dessus* », l'esclavage est sans peine reconnu comme un crime contre l'humanité mais cette reconnaissance, que la loi de 2001 officialise, correspond pour nombre d'interviewés à la fin heureuse d'un évènement tragique, ni plus ni moins. Il est temps, aujourd'hui, d'avancer plutôt que de continuer à se rendre malade pour un évènement aboli il y a de cela 160 ans : « *Alors, que l'esclavage ait été un crime contre l'humanité, je suis d'accord, je suis entièrement d'accord, qu'il soit reconnu comme tel, je suis entièrement d'accord, mais moi, je m'arrête là et je dis que l'on doit passer à autre chose* » (Rosa, 50 ans, institutrice).

Crime contre l'humanité, oui, ressassement perpétuel de la douleur par le maintien d'un statut de victime, non. Tel est le discours tenu par ces personnes désireuses d'aller de l'avant. Pour elles, l'enfermement dans cet évènement historique, aussi tragique soit-il, ne mène qu'à un communautarisme de la souffrance où toute célébration à outrance de la mémoire des victimes est davantage considérée comme un handicap plutôt qu'un réel moyen de cicatrisation. Tel un cadeau empoisonné ne renfermant que douleur, plaintes et attentes particulières en matière de réparations, cette part héritée de l'esclavage est reniée par simple refus d'avoir à assumer cette parcelle identitaire qui rend esclave à son tour : « *Je trouve que c'est déjà beaucoup qu'on en arrive à une journée de commémoration nationale comme celle d'aujourd'hui même si, encore une fois, je crois qu'il y a encore du travail sur l'organisation ou la création de cette chose-là. Cependant, je n'ai pas d'attentes particulières, non, justement parce que je ne suis pas dans la revendication. Je n'attends pas de remboursement d'une*

dette, en fait, je ne veux pas hériter de ça et je ne veux pas hériter de la récupération d'une dette qu'on avait vis-à-vis de mes ascendants en fait. Je n'ai pas envie de ça ! Je ne trouve pas ça légitime cette attente là, je ne l'ai absolument pas. Il y a un tas de casseroles, un tas de chaînes que je n'ai plus envie de traîner, que je n'ai pas envie de traîner et je crois qu'il y a un peu de ça et il y a encore de ça chez beaucoup de gens. Quand je dis que je ne veux pas revendiquer ça, c'est comme si ces chaînes ne m'appartenaient pas. D'autres les ont subies, d'autres les ont portées, je ne veux pas encore les traîner à mes pieds aujourd'hui. On arrive, aujourd'hui, au 21ème siècle avec ces chaînes aux pieds en disant : "Regardez ce que l'homme blanc a fait de moi". Donc je ne suis pas d'accord, je suis pas d'accord là-dessus, je trouve pas ça légitime » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

Ce refus de porter cette charge mémorielle apparaît d'autant plus légitime que les individus refusent l'instrumentalisation de l'esclavage menée par les organisations comme le CRAN ou le Comité Marche 98 qu'ils accusent d'utiliser l'esclavage comme un moyen de pression pour tirer à soi la couverture médiatique et politique : « *Ça devient un instrument qui sert un peu à tout et à n'importe quoi. Je ne sais pas si c'est du fait que ce soit trop intellectualisé, mais ça a donné quelque chose que chacun a accueilli en mettant dedans un peu ce qu'il veut. C'est un concept valise, ça concerne beaucoup trop de choses à la fois. C'est un peu ce que je crains, que l'on soit accablé par un héritage dont on n'est pas porteur complètement* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale). Si l'esclavage fait partie intégrante de la culture antillaise qui est née de cet évènement traumatique, il ne doit plus en être aujourd'hui le seul élément constitutif. De même que l'histoire de l'esclavage ne doit plus être, d'une façon ou d'une autre, assignée strictement à la culture noire[1]. Les regards doivent dès lors se diriger vers le présent et l'avenir. Cela ne revient pas à faire la promotion de l'oubli, cependant les cultures noires possèdent suffisamment d'éléments à faire valoir pour qu'il ne soit pas nécessaire de toujours insister sur l'esclavage pour faire entendre des revendications. Les oripeaux victimaires

[1] Cf. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.*, p. 77.

sont d'autant plus insultants envers les ancêtres que les entrepreneurs de mémoire se servent d'une douleur qu'eux-mêmes n'ont pas connue : « *Je n'aime pas trop ce qu'on en fait, autant d'un côté que de l'autre. Pour moi, ça me met mal à l'aise qu'on puisse revendiquer cette mémoire. En fait, voilà, pour en revenir encore une fois à mon identité, je trouve dommage qu'on revendique une identité sur un tort, enfin personnellement, sur le tort qu'on aurait commis sur les ancêtres, ça, ça je trouve ça dommage. Ce n'est pas là-dessus, enfin je considère que ce n'est pas là-dessus, ce n'est pas sur cette mémoire-là qu'elle doit se construire en fait. Et c'est presque, je trouve, irrévérencieux vis-à-vis de nos ancêtres qui ont vraiment porté et subi les souffrances, je ne veux pas que ce soit un porte-drapeau* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

La jeune génération se montre particulièrement rétive à observer un devoir de mémoire envers un évènement qui, les années passant, lui apparaît de plus en plus lointain. Les personnes qui se disent, aujourd'hui encore, victimes de l'esclavage apparaissent en décalage avec le présent, comme si ruminer cet évènement leur permettait de se donner un objectif de lutte dans un présent au sein duquel elles n'osent se projeter, trop occupées qu'elles sont à regarder vers le passé pour tenter d'y trouver des explications à leur condition actuelle. « *Je peux le comprendre mais ce n'est pas un point de vue que je partage. Si on reste ancré dans l'histoire, tout le temps, et surtout une histoire de ce type là, on n'avance pas. Là, c'est quelque chose de dur donc je comprends, mais pour moi, il faut passer à autre chose, il ne faut pas l'oublier, il faut vivre avec mais sans en être meurtri sans cesse parce qu'à l'heure d'aujourd'hui, on n'est plus esclaves* » (Marlène, 21 ans, étudiante). Le désir de vivre avec une histoire apaisée est primordial pour ces jeunes désirant une vie « normale ». Ils ont déjà suffisamment à faire avec les épreuves de la vie quotidienne pour ne pas s'enfermer dans une lutte qui ne leur apportera rien de concret. La victimisation n'est pas un objectif à atteindre pour ceux qui n'aspirent qu'à profiter de ce que la vie leur offre. Faire fi du passé, sans l'occulter totalement, apparaît comme le meilleur compromis pour ces jeunes qui veulent avoir une vie comme les autres jeunes de leur âge. Ils ne

désirent pas être habités par des ressentiments envers les Blancs, ou plus largement envers la France. Ils n'ont pas de revendications particulières concernant la mémoire de l'esclavage, estimant que la loi Taubira est déjà, en soi, une excellente chose. Ils veulent éviter les tourments de la douleur, de la colère, de la frustration des générations précédentes : « *Moi personnellement, c'est vrai que je ne cherche pas à faire ce devoir de mémoire. Ce n'est pas que ça ne m'intéresse pas mais je ne vais pas, je n'ai jamais pensé à faire des recherches sur l'esclavage, je sais que ça a existé, que c'est aboli et je ne vais pas chercher des détails dessus. Peut-être que ça ne m'intéresse pas, sûrement. Il faut passer à autre chose et ne pas ressasser le passé tout le temps. Beaucoup d'Antillais d'ailleurs, et surtout ceux qui sont assez âgés, ressassent l'esclavage, c'est bon, il faut évoluer avec son temps ! Et vivre avec son temps aussi ! L'esclavage c'est terminé, je ne vois pas pourquoi je me sentirais victime de l'esclavage, non, non, c'est passé pour moi ! Ce n'est plus d'actualité on va dire, entre guillemets ! Il est commémoré maintenant, après ça va trop loin. Si tous les petits-fils d'esclaves se sentent victimes, ça va loin, ça ne s'arrête jamais ! Je pense qu'il faut passer à autre chose et tourner la page. Sur l'esclavage, pourquoi en parler ? On sait que ça a existé, on le reconnaît, maintenant on passe à autre chose. Pourquoi, tout le temps, ressasser les choses, l'esclavage, l'esclavage, l'esclavage. Je ne suis pas d'accord avec ça, il faut passer à autre chose. Il faut vivre avec son temps et je pense que beaucoup de jeunes pensent plus ou moins comme moi. Je pense qu'ils ne voient pas la nécessité de parler de l'esclavage encore et encore et encore, et qu'ils ne se sentent pas victimes. Je me sens un peu loin de tout ça. C'est bien de l'avoir fait, d'avoir mis un jour pour l'esclavage mais c'est tout quoi, je ne vais pas participer, je ne vois pas l'intérêt de le faire* » (Sabine, 20 ans, étudiante).

b) Le refus d'être victime

Au refus de la souffrance historique s'ajoute celui de voir dans la couleur de la peau un handicap qui ferait nécessairement des Noirs des victimes de discriminations raciales. Pour les tenants de cette philosophie, il est hors de question de considérer que leur couleur de peau constitue un handicap social qui les empêcherait d'atteindre une ascension sociale dont le seul palliatif serait

alors de se présenter en victimes du racisme. Nous retrouvons ici un rejet prégnant de la douleur qui consiste à refuser que la catégorisation raciale dicte la conduite à tenir face à tous types d'obstacles rencontrés : « *Lorsque je cherchais un emploi, j'ai postulé dans plein de trucs de communication, à une période hyper difficile pour la communication. J'ai eu plein de refus mais je ne me suis jamais dit : "C'est parce que je suis noire" ou alors avoir un entretien au téléphone et en face, sentir qu'il y a une gêne, jamais !* » (Aurélie, 26 ans, chargée de communication) Pour cette frange de personnes, les échecs rencontrés lors de la recherche d'un emploi, par exemple, ne sont pas forcément imputables à leur couleur de peau. Ils peuvent être les produits d'une conjoncture économique défavorable ou d'un manque de compétences qui empêchent le candidat noir d'accéder à l'emploi sur lequel il a postulé, au bénéfice d'un autre candidat, plus qualifié. « *Aujourd'hui il y a beaucoup de victimisation, c'est à dire que moi j'ai souvent entendu dire : "Oui, mais c'est parce que les Noirs, on les considère comme ça, ça aurait été quelqu'un d'autre on ne lui aurait pas dit ça ". Je sais pas, je pense qu'à partir du moment où l'on se dit : "C'est parce que je suis noir qu'il se passe ça", forcément ça n'arrange pas, ça te met encore plus dans une position de victime. C'est ce que j'essaie de faire comprendre à ma fille. Je lui ai dit : "Ne crois pas que parce que tu es noire ou marron, tu vaux moins qu'un autre." Je suis devenue hystérique. Je ne veux absolument pas qu'elle se dise : "Parce que j'ai cette couleur, ça va pas ". Il y a que ça qui me stresse, j'ai tellement entendu des gens dire : "C'est parce que je suis noir que c'est comme ça"* » (Michèle, 33 ans, styliste).

Lorsque le racisme et la discrimination sont en revanche avérés, la conduite à tenir relève de l'acceptation de la situation tout en faisant front. Il n'y a pas de place à la victimisation et à la lamentation, il n'y a aucune remise en question de l'estime de soi : « *Je me suis toujours défendu, avec les mots, avec les verbes. Mais je ne suis jamais rentré dans le processus de douleur, je veux dire, je suis ce que je suis, peu importe. J'ai divorcé pour des problèmes de racisme mais jamais ce que je suis va étouffer l'appétit d'être en tant que citoyen. Jamais ! Je n'ai pas cette logique-là de victimisation. Je ne vois pas pourquoi, à chaque fois, on va se flageller en disant : "Pauvres de nous", je ne sais pas. Comme toutes les communautés, la*

communauté nègre souffre, elle a ses problèmes mais regardons la avec justesse ! » (Victor, 60 ans, formateur).

Reconnaître que la couleur de la peau est un frein à l'ascension personnelle et collective des Noirs participe, à terme, à revoir ses ambitions à la baisse. Cela oblige à une dévalorisation dont la cause est à chercher du côté des autres, ceux qui, selon les victimes, discriminent. Il est ainsi plus facile de se dire que mon échec est dû au fait que je suis une victime de discrimination, réelle ou supposée, plutôt que de s'avouer que les causes réelles sont à trouver dans mon comportement, mes compétences ou tout autres facteurs non liés à la couleur de ma peau. Cette protection de l'estime de soi, consistant à se poser en victime, n'est pas du goût d'Annabelle, (27 ans, à la recherche d'un emploi). Ayant été tentée d'adopter une telle posture, elle en est rapidement revenue : « *Je suis passée par ce processus-là, je l'ai fait, je l'ai fait, et puis en fait je me suis rendue compte que c'était trop facile quoi, c'était trop facile parce qu'en fait tu te regroupes entre Noirs pour pleurer chacun les uns pour les autres, et puis ça donne quoi en fait ? Ça ne donne rien. Ça ne donne rien, on n'avance pas et je trouve que c'est un peu la situation actuelle, ils restent entre eux à chialer sur leur sort : "Je trouve pas de travail, ils veulent pas de moi parce que je suis noir, parce que ceci, parce que cela" et puis tu finis par y croire toi-même et tu te dis : "Finalement ça vaut pas le coup que je tente puisque j'y arriverais pas". Donc, forcément après c'est facile, tu te laisses vivre et puis, c'est tomber dans la facilité. Entre temps, j'ai revu mon opinion.* »

Nous retrouvons dans les propos d'Annabelle la conviction que le statut de la victime noire apitoyée sur son sort dessert les individus, tant personnellement que collectivement, en renvoyant une image fortement négative des Noirs. Une telle attitude est d'autant plus préjudiciable pour les Noirs les plus défavorisés qui vivent dans des « ghettos ». Au niveau de l'emploi, ceux qui sont convaincus que leur couleur de peau leur bloque tout accès à un poste correspondant à leur profil ne vont plus faire l'effort de postuler à des offres d'emploi. Il se met alors en place, ce que Wilson nomme

une culture du défaitisme (*subculture of defeatism*), une attitude de découragement et une faible estime de soi imprègnent l'individu dans tout ce qui touche à sa recherche d'un emploi[1]. Le racisme et les discriminations ont ceci d'intolérable qu'ils portent atteinte à la personne et à son savoir-faire, ils remettent en cause la confiance en soi des individus qui les subissent. Ce qui est observé pour les ghettos américains se retrouve dans les quartiers ségrégués français dont les habitants font l'expérience de la distance qui existe entre leur monde et la société qu'ils supposent être la norme[2]. Il se développe alors une économie souterraine en réponse à la situation de discrimination. Les victimes se renferment dans le quartier, théâtre d'une intense sociabilité où le trafic fait partie intégrante de la vie du quartier en permettant aux individus de participer à la vie sociale et de profiter de tous les produits de consommation qu'ils ne pourraient s'offrir légalement hors du quartier. Le quartier et le groupe dans lequel s'insèrent notamment les jeunes sont des instances de socialisation permettant de recouvrer une forte estime de soi[3].

Le comportement de victimisation est inadmissible aux yeux de Marjorie, (23 ans, étudiante). Elle en rejette toute idée et loue, en revanche, le mérite et l'effort individuels ; l'individu ne doit compter que sur lui pour atteindre les objectifs qu'il s'est fixés : « *Non c'est trop facile. On n'est victime de rien. Si on est victime, c'est nous qui l'avons décidé sinon on ne l'est pas. Je ne me considère absolument pas comme une victime, rien de tout ça, parce que c'est se lamenter sur son sort et après on n'évolue pas.* »

« Je suis noir, et alors ? »

Si déconstruire les catégories de représentation doit nécessairement passer par un changement d'attitudes de la part du Blanc qui doit cesser de ne voir que la couleur de la peau lorsqu'il est en interaction avec un Noir, les

[1] Cf. William J. Wilson, *More Than Just Race*, *op. cit.*
[2] Didier Lapeyronnie, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2008.
[3] *Ibid.*

individus vus comme noirs doivent également rompre avec la fâcheuse habitude de croire que leur couleur de peau suffit à créer une communauté. La tendance des Noirs à s'auto-identifier collectivement comme noirs n'inciterait pas autrui à corriger la perception qu'il se fait d'eux. Après tout, si les Noirs eux-mêmes persistent à s'identifier avant tout comme noirs, pourquoi les Blancs devraient arrêter de les catégoriser comme tels ?

D'où l'intérêt, individuel mais également collectif, pour certains de rompre avec cette pratique qui dessert ceux qui en font la promotion et enferme bien malgré eux ceux qui s'opposent à toute catégorisation par la couleur ou par tout autre attribut d'identification : « *Je ne suis le frère de personne. Je ne suis le frère de personne ! On rentre à nouveau par la petite porte là, en disant : "Il est noir donc c'est mon frère." Et non ! Je n'ai qu'une sœur. Ça ne plaît pas mais moi ça me plaît. Je n'ai pas de frères* », rétorque très ironiquement Victor, (60 ans, formateur).

Dans ce cas, l'importance donnée à l'individu est première. Point de race ou d'ethnie, seul l'individu doit être privilégié dans les relations sociales. Non pas que les individus refusent de s'identifier comme noirs, certains en sont fiers mais, selon ces mêmes personnes, la singularité individuelle doit être privilégiée aux dépens des attributs physiques collectifs :

Y : « *Est-ce que tout de même vous vous définissez en tant que noirs ?* »
M : « *Ah oui ! Et comment ! Je suis fier de ce que je suis.* »
JM : « *Oui ! Comme je dis souvent, j'aime ma couleur, ah oui. Il n'y a pas de souci. En France, j'ai l'impression que chacun doit faire sa propre révolution, on a beau faire des collectifs, des associations, si chacun, des deux côtés, que ce soit du côté des Blancs ou du côté des Blacks, s'il n'y a pas de travail ça ne servira à rien ! Je crois qu'il faudrait passer par la réalisation de choses en commun, Blancs et Noirs, que ce soit dans la politique, dans la communication, de montrer qu'il y a des gens qui travaillent ensemble. Il faut qu'il y ait une remise en question, sans violence, afin de dire que la réalité est comme ça. Je pense simplement qu'il faut une ouverture des consciences, il faut élargir son champ.*»
M : « *Tu dois t'aimer tel que tu es avant tout ! Ta couleur, c'est la tienne, tu ne l'as pas choisie, elle t'est destinée, elle t'est donnée, point final ! Et ça ne doit pas être un truc de polémique. En tant qu'humains, on ne devrait pas avoir cette polémique de couleur, on ne devrait même pas être là en train de parler de ça. Il faut être fier de ce qu'on*

est ! Maintenant, l'intelligence humaine veut qu'on soit normalement capable de s'accepter les uns les autres mais encore, au 21ème siècle, on est en train de se prendre la tête sur les couleurs de peau » (Jean-Marc et Marcus, 35 ans et 47 ans, danseurs).

La couleur de la peau est interprétée comme une donnée naturelle, acceptée et assumée par des individus noirs qui y sont indifférents. Ils n'acceptent pas d'être réduits à leur seule couleur de peau, sous prétexte qu'ils sont avant tout des êtres singuliers, doués de qualités et de défauts qui ne résultent en rien du taux de mélanine qui coule dans leurs veines : « *Je repense à une réflexion de mon patron avec un des cadres supérieurs de mon entreprise. Ils parlaient de mon cas avec une certaine admiration et l'un des deux dit : "Il doit venir de loin pour en arriver là". À la limite, je n'ai presque pas aimé. Je n'ai pas envie d'être différencié par rapport à n'importe quelle autre personne parce que ce qui était mis là, en exergue, c'était ma couleur de peau. Je n'y tiens pas particulièrement. Je n'ai pas envie d'être un Noir antillais de France, j'ai envie d'être un individu tout simplement ! Je me fonds dans la masse. Je suis quelqu'un dans la masse et peu importe qui je suis, ce que je fais, où je vais, je me considère comme un individu et peu importe ma couleur* » (Jean-Jacques, 47 ans, expert-comptable).

Les individus vus comme noirs n'ont pas besoin qu'on le leur rappelle, ils le savent, comme le raconte Victor, (60 ans, formateur) : « *Il se trouve que chaque matin quand je me rase, je vois que je suis noir. Tout simplement.* » Cependant, cela ne doit pas être une cause à un quelconque ralliement à une supposée communauté noire qui limite plus l'individu qu'elle ne le libère dans sa construction personnelle. La couleur de peau, pour ces personnes excluant tout sentiment de victimisation, n'est pas un problème en soi[1], tout au plus est-il un problème pour les non-noirs qui peut être résolu par l'abandon général de catégories racialisantes par lesquelles seules les marques physiques servent de moyens d'identification. Cela permettrait à l'individu de conquérir la place qui lui est due : « *Oui, j'accepte de me définir comme noire, je l'accepte pour l'autre mais*

[1] Sur ce point, Régine, (45 ans, assistante de direction), est catégorique : « *Je me refuse à déprimer, à aller voir des psy parce que je ne serai pas bien avec mon taux de mélanine, non, non, ce n'est pas possible ! Moi je dis à mes enfants : "N'oubliez pas que vous êtes avant tout Français" et ça s'arrête là.* »

pas personnellement. Je suis noire pour l'autre et alors ? Je ne suis pas noire avant tout ! Je veux bien que l'autre me voit comme une noire, si ça l'arrange, d'accord, mais je veux avant tout qu'il me voit comme un être humain. Sinon, ça ne me dérange pas. Mon propre regard sur moi ne commence pas par ma négritude. Ce n'est pas ça qui me caractérise en premier lieu, je suis un être humain de sexe féminin d'abord et avant tout et puis si on veut, tout le reste » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

II.- La déconstruction des catégories

L'importance de la culture

a) Redonner sa place à l'individu

La déconstruction des catégories de représentation suggère de redonner à l'individu la place centrale qu'il occupe dans une société où tous les individus sont libres et égaux en droits. Dans un monde où l'individu, en tant qu'être, est souvent relégué au second plan, dominé dans les situations d'interaction par son statut, ses rôles, son apparence physique, sa situation sociale, les personnes plaident pour sa réinscription pleine et entière dans les relations humaines. Il est désormais nécessaire que l'individu prenne conscience de ce qu'il est, culturellement parlant notamment, et que ceux avec qui il interagit prêtent attention à ses qualités, à ce qu'il a à partager et à transmettre. Autrement dit, chaque individu doit parvenir à considérer autrui comme son égal en raison du fait que nous sommes avant tout « *tous des êtres humains. Tous ces regroupements, ces communautés, ça divise, ça crée des confrontations. On perd du temps, on perd beaucoup d'énergie pour ces choses négatives* » (Michel, 60 ans, artiste peintre). Seul le partage des cultures et des histoires personnelles apparait essentiel pour une partie des interviewés. Ces cultures et ces histoires sont ce que les individus possèdent de plus enrichissant, de plus authentique. Elles sont ce à quoi ils font personnellement référence dans leur développement individuel. C'est ce

qu'essaie d'expliquer Jocelyn, (41 ans, responsable associatif). Attablés dans l'arrière salle d'un restaurant proposant des spécialités africaines, il s'attache à me faire comprendre tout l'intérêt qu'il porte à l'amitié multiculturelle, deux mots qui se retrouvent dans le nom donné à son association basée à Bordeaux, AMISPAD (Amitié Multiculturelle-Intégration Socio-économique-Promotion Animation Développement) : « *Moi, je fréquente beaucoup l'amitié multiculturelle, je suis là pour tout le monde. Mon intégration, elle essaie de tenir compte des choses où l'on se fout des questions de race et où on met en avant les cultures. Je fréquente beaucoup de Blancs, à la limite votre cerveau finit presque par oublier que vous êtes noir. Cependant, un jour, on vous fait une remarque et là vous vous dites : "Merde, j'avais oublié que j'étais perçu comme noir, que j'étais vu comme noir par les autres" et là, ça gêne une vraie intégration. J'essaie d'oublier, je ne prête pas trop attention à la couleur, je n'aime pas trop que l'on remue cette question de la couleur. On essaie d'oublier cette différence, de la caler, de la tasser, de l'arracher, mais les faits sont là et il suffit qu'on fasse jaillir une étincelle pour venir rallumer cette chose-là.* »

C'est le rappel de cette particularité physique par l'intermédiaire de mots, de regards, d'attitudes qui incarnent, tous autant les uns que les autres, cette étincelle dont parle Jocelyn, qui lui font déplorer qu'un Noir ne peut jamais oublier qu'il l'est, il est enfermé dans son apparence. L'individu noir n'est pas maître de son identification, prisonnier qu'il est de sa couleur et des représentations historiques, culturelles et politiques qui lui ont été prêtées. Contre son désir d'être considéré avant tout comme un être humain doué de compétences et de qualités qui lui sont propres, le Noir est essentiellement perçu comme noir. Il est le produit d'une désignation sociale et d'une construction sociale où son altérité est mise en exergue pour rappeler ses différences physiques et culturelles. Par le processus de catégorisation raciale, le sentiment d'être dépossédé de sa subjectivité, à savoir de ce qui constitue le soi profond, est prégnant chez le Noir. L'identité épaisse est niée par le regard d'autrui, et la référence à une « question noire » par des Noirs rend encore plus

insupportable ce sentiment d'être nié, car il renforce l'impression de faire le jeu des Blancs et des racistes.

b) Un retour aux sources

Déconstruire les catégories suppose une participation individuelle et collective des Noirs. C'est par leurs prises de positions et leurs affirmations culturelles qu'ils parviendront à faire évoluer les mentalités blanches afin de casser l'idée unique du Noir et, ainsi, mettre à mal les frontières raciales[1]. Le Noir n'est pas que noir, les Noirs n'ont pas tous des ancêtres communs. La langue, la religion, la couleur de la peau, la région et le pays d'origine ne sont pas communs à tous les Noirs. Il est donc primordial de montrer que derrière la construction raciale du Noir, qui utilise des marqueurs phénotypiques servant à le définir, il existe des caractéristiques ethniques propres à chacun des groupes noirs selon leur région ou pays d'origine. La marque raciale a été établie dans un contexte clair de domination lors des épisodes esclavagistes et coloniaux, c'est cette même marque qu'il faut aujourd'hui déconstruire. Gabin, (29 ans, étudiant), croit en ce changement des mentalités noires, « *il y a une volonté de casser la construction coloniale.* » Selon lui, le mouvement est en marche. L'époque où les Noirs étaient réduits à leur simple essence tend à être derrière eux grâce à une prise de conscience. C'est ce que Stuart Hall nomme la « fin de l'innocence » ou la fin de la conception innocente d'un sujet Noir essentiel[2] : « *J'ai l'impression que les Noirs en général commencent à se déconstruire, ils sont en train de casser le moule dans lequel on les a mis, le moule dans lequel la colonisation les a mis. Ils sont en train de se chercher un nouveau moule. Ils se cherchent une nouvelle définition d'eux-mêmes et dans ce processus, ils vont chercher un peu partout, dans le modèle américain, dans le modèle africain. J'ai l'impression qu'en ce moment on se cherche, c'est un moment très intéressant parce que c'est le bourgeonnement. On est dans la phase débutante d'une révolution intellectuelle dans le monde Noir. La situation a changé, la colonisation est finie, l'esclavage est fini, la*

[1] Cf. Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1999.
[2] Stuart Hall, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 206

domination de l'ancien colon en Afrique est en train de s'étioler très vite. Les cartes se redistribuent petit à petit, les gens s'ouvrent de plus en plus, ils n'hésitent pas à casser le carcan dans lequel ils étaient et cela devient un phénomène générationnel » (Gabin, 29 ans, étudiant).

La catégorie noire recèle une multitude d'expériences sociales et d'identités culturelles. Elle n'est pas cette catégorie politique et culturelle construite par le Blanc dans le contexte des relations sociales de dominations et d'exploitations qui en ont fait une conception strictement essentialiste. La dimension raciale s'efface aujourd'hui, pour laisser place aux « frontières ethniques »[1], faisant entrevoir à Stuart Hall ces nouvelles ethnicités qui sont « la reconnaissance de l'immense diversité et différenciation de l'expérience historique et politique des sujets noirs[2]. » À titre d'exemple, la revendication culturelle antillaise est le signe de cette volonté de déconstruction des codes de catégorisation longtemps intégrés et assimilés dans les inconscients individuels et collectifs. Les temps ont changé et les outils d'identification ont également évolué, ils ne sont plus synonymes d'infériorisation mais de valorisation des cultures : « *Les Noirs, tant antillais qu'africains, ont grandi dans des moules français, on a embrassé ces modèles à cause de l'école, on a embrassé ces modèles et on s'est mis à penser le monde de cette façon et à nous penser, nous-mêmes, avec ces modèles. Or ces modèles étant fondamentalement péjoratifs et amoindrissants pour les Noirs, on s'est pensés nous-mêmes de façon négative. Aujourd'hui, qu'est-ce qu'il se passe ? Beaucoup de Noirs s'en rendent compte, bien d'autres, avant moi, s'en sont rendus compte mais peut-être aujourd'hui il y a un effet de masse qui se fait. Aujourd'hui, beaucoup plus s'en rendent compte et se disent : "Mais attends, je réfléchis avec des concepts, avec des outils intellectuels qui sont faits pour m'amoindrir, je ne peux pas continuer, je suis obligé de me construire avec des outils originaux"* » (Gabin, 29 ans, étudiant).

Aujourd'hui, on est noir mais bien plus encore. Il y a une fierté à se dire noir, tout du moins on ne renie pas sa couleur. Cependant, on est avant tout

[1] Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, *op. cit.*
[2] Stuart Hall, *Identités et cultures*, *op. cit.*, p. 207.

descendant d'une culture, d'une tradition, d'une histoire commune, d'un processus qui a favorisé l'émergence du groupe pour lesquelles on ressent un profond attachement émotionnel et affectif. À ce titre, nous pouvons dépasser l'idée de communauté ethnique que Weber définit comme des « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement»[1]. Un dépassement nous permettant de faire référence à l'esprit de communalisation qui s'en distingue, selon l'auteur, par tout le côté sentimental et affectif qui lie les individus. L'inscription de groupes ethniques n'est que le liminaire à la formation de la communalisation. La fierté d'être noir ne tient pas dans une quelconque fierté d'avoir objectivement la peau noire, elle vient de la fierté d'être descendant d'un peuple qui se trouve avoir la peau noire, mais dont on se sent surtout l'héritier : « *Moi, je ne suis pas fier d'être noir parce que j'ai une peau noire, je suis fier d'être noir parce que j'ai pris conscience de ce que nous valons, nous, Africains, collectivement. C'est sur le plan de l'histoire. Je préfère dire que je suis fier d'être noir parce que je sais ce que je vaux. Je préfère dire que je suis fier d'être Africain parce que je sais ce que nous valons aujourd'hui* » (Stéphane, 25 ans, étudiant, militant à Africamaat).

La tendance actuelle des Noirs est de chercher à savoir qui ils sont et ce qu'ils ont été. Ce qu'ils ont été avant la domination blanche et ce qu'ils sont aujourd'hui, une fois sortis du carcan esclavagiste et colonial. L'exercice apparaît peu évident tant le cadre de pensée élaboré par le colonisateur blanc pour dominer le Noir est fortement inscrit dans les inconscients. L'essentialisation du Noir est entrée dans la norme et l'ensemble des construits infériorisants envers lui sont encore une réalité dans les impensés blancs, dont les actes de racisme et de discrimination se font témoins. C'est un sentiment

[1] Max Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, p. 130.

d'avoir été victime de déculturation qui se donne à voir. Cela exige à présent la déconstruction de ce cadre, créateur de malaises, afin de retourner explorer les sources dont les Noirs sont originaires. Un tel processus permettrait d'apporter une nouvelle définition d'eux-mêmes dans laquelle l'affectif et l'émotionnel devraient être associés au partage de certaines qualités comme la couleur de la peau, la langue, la religion, pour parvenir à former des groupes qui transcendent la seule couleur de la peau : « *Je suis fier d'être le descendant de mes ancêtres, je ne suis pas fier d'être noir, je suis fier d'être leur descendant, c'est une chance pour moi. Il se trouve que je suis noir, tant mieux, c'est une belle couleur. Au cours des cinq derniers siècles on a beaucoup souffert, aujourd'hui ça nous fortifie. C'est un bagage que l'on a. Je suis fier, non pas d'être noir, mais je suis fier d'être le descendant de mes ancêtres. Je ne me définis pas par rapport à ma couleur, je me définis par rapport à ce que je suis. Je suis fier de ce que je suis et je suis fier de mes ascendants.* » (Gabin, 29 ans, étudiant)

S'accepter et être accepté

a) Se décomplexer

La construction raciale du Noir a eu comme fondement essentiel la dévalorisation biologique de sa couleur visant à infériorisier l'homme noir afin de mieux l'exploiter. L'esclavage et la colonisation ont élaboré un processus de déculturation vidant les individus de leurs identités les plus épaisses et les renvoyant à une stricte couleur de peau dont ils assimilèrent les représentations les plus négatives qui leur étaient envoyées par les maîtres et par les colons blancs. Servitude, déshumanisation, déculturation par le bannissement des langues et des religions, voire des traditions, puis reculturation par la conversion à la culture et à la religion de la nation esclavagiste et colonisatrice, telles ont été quelques unes des étapes qu'ont subi ceux qui étaient essentiellement vus comme noirs. Transmise de génération en génération, la vision négative que les populations noires ont intériorisée n'a pu qu'être

destructrice et ce malgré une active transmission culturelle orale où le seul liant identitaire restant était celui de la couleur de la peau qu'il est « *primordial de dépasser aujourd'hui* » selon Michel, (60 ans, artiste peintre).

Plus de quatre siècles d'exploitation et de domination ont participé à créer un complexe d'infériorité au sein des populations noires. Un complexe qui mérite à présent d'être dépassé pour chaque individu qui se donne pour objectif d'avancer. L'infériorité assimilée du Noir empêche toute fierté et estime de soi, elle le contraint à revoir ses ambitions à la baisse sous prétexte que, parce qu'il est noir, il ne pourra pas accéder à telle position convoitée ; elle pousse au défaitisme et à l'abandon et fait donc le jeu des racistes blancs. « *Il faut que les Noirs, que les Antillais, que les Africains arrêtent d'être complexés avec leur couleur de peau et de cette soi-disant infériorité. Déjà on vivra, on ira mieux. Si on ne se complexe pas, on ira mieux. Si on ne se stresse pas comme ça, on ira mieux. Il ne faut pas ou plus se complexer* » (Michèle, 33 ans, styliste).

Fanon a écrit les pages les plus éclairantes quant au complexe d'infériorité dans *Peau noire, masques blancs*. Zadie Smith, dans son dernier roman, fait directement référence à ce mal qui ronge toute personne non blanche et évoluant dans une société où les Noirs sont une minorité[1]. Elle exprime le mal-être d'une afro-américaine qui, en plus d'être noire, présente une surcharge pondérale qui la stigmatise d'autant plus. Elle est persuadée que, si elle avait été blanche, les regards portés sur elle seraient différents. Boudinée dans une robe qui fait ressortir sa poitrine opulente, son complexe de couleur la persuade que les autres la considèrent comme une personne « insolente », « maternelle » et « menaçante », alors que si elle avait été blanche, les signes qu'elle aurait envoyés auraient été, pense-t-elle, différemment perçus et auraient déclenché un attrait sexuel envers elle. Son complexe de couleur l'empêche d'être naturelle, elle s'applique à se comporter comme les Blancs

[1] Zadie Smith, *De la beauté*, Paris, Gallimard, 2007, p. 66 et suiv.

s'attendent à ce qu'une Noire se comporte devant eux[1]. Elle est prisonnière à la fois de sa couleur et des préjugés qui lui sont associés dans une société américaine où les Noirs sont directement pensés en termes raciaux, où la couleur est d'abord pensée comme une marque biologique de différenciation. Le Noir doit être en capacité de dépasser cette contrainte qui le confine à une négation de sa personne, il doit être capable de s'en extraire, individuellement et collectivement avec son groupe, pour se décomplexer de la chose. Pour se faire, il lui est nécessaire de chercher des pistes qui l'emmènent sur des chemins où il pourra retrouver une confiance en soi et en son groupe, non pas de Noirs, mais son groupe culturel, ethnique, auquel il se sent volontairement attaché : « *Il faut connaître son passé pour avancer. Il faut savoir d'où l'on vient pour savoir où l'on va et ainsi pouvoir choisir où on veut aller. Quand tu ne sais pas d'où tu viens, que tu es un peu dans un no man's land, que tu écoutes d'autres te dire qui tu es, tu vas chercher des directions qui ne sont pas les bonnes parce que ta base n'est pas saine, mais quand tu sais d'où tu viens, quel est ton background familial, celui de tes ancêtres, quel est ton background culturel et intellectuel, tu es armé pour décider où tu vas aller* » (Gabin, 29 ans, étudiant).

Ce processus de libération invite les Noirs à faire fi de leur différence de couleur afin de parvenir à se vivre comme n'importe quel autre individu. Une des principales conséquences, inhérente au complexe de couleur, est celle de la culpabilité qui s'est développée au cours des périodes esclavagistes et coloniales durant lesquelles la rhétorique coloniale est parvenue à inscrire dans les esprits la faute qu'il y a d'être noir aux yeux de Dieu. La force du contrôle et les stigmates intériorisés étaient si grands que les victimes adhéraient à leur propre indignité. Le noir est la couleur du pêché, du vice, de la dépravation, et les individus marqués comme tels n'avaient d'autre sort que celui d'être exploités et colonisés. Ce discours a laissé des traces profondes au sein des populations noires ayant intégré cette rhétorique blanche du bien contre le mal, du blanc contre le noir. Ce mécanisme parvenant à faire culpabiliser et

[1] « (…), Kiki en secouant la tête comme les Blancs aimaient qu'elle fît, (…). *Ibid.*, p. 72.

complexer ces populations est l'un des principaux tours de force des périodes d'exploitations occidentales et c'est de cela dont les Noirs parviennent, aujourd'hui, à se défaire. Les entretiens nous font comprendre que les Noirs ne doivent plus se complexer d'être des non-blancs, ils ne doivent pas s'en sentir coupables et ils doivent réussir à se vivre comme des individus libres, débarrassés des marques raciales profondément réductrices dont ils ont été affublés. Pour celles et ceux qui sont parvenus à rompre avec de tels présupposés, le racisme pèse moins. Bien au contraire, certains d'entre eux considèrent qu'il n'est pas leur problème pour la raison essentielle qu'ils ne focalisent pas sur leur couleur de peau. À partir de là, le racisme ne concerne que ceux qui privilégient la couleur de la peau, à savoir les racistes blancs :

M : « *Si vous voulez, moi, je ne suis pas du tout complexée donc le problème du racisme, ce n'est pas le mien, je ne suis pas concernée. C'est le problème des gens qui sont racistes, c'est leur problème ! De ce côté-là, je suis assez libre, c'est-à-dire que je ne me prends pas la tête* » (Michèle, 33 ans, styliste).

V : « *Est-ce que c'est moi qui ai choisi ma couleur ? Non ! Ce n'est pas mon problème, c'est le problème des autres. Le racisme sur la couleur de peau, ce n'est pas mon problème, moi, ça me va bien la couleur noire, donc c'est le problème des autres. Moi, je n'ai pas à rentrer dans le pourquoi du comment* » (Victor, 60 ans, formateur).

Une telle attitude peut apparaître très individualiste, cependant les tenants de cette position estiment qu'ils n'ont pas à subir les conséquences d'une attitude de rejet provenant d'une partie de la population française mal à l'aise avec ses concitoyens de couleur. Au nom de quoi devraient-ils culpabiliser pour une couleur de peau qu'ils n'ont pas choisie ? Au nom de quoi seraient-ils contraints de ressentir un quelconque complexe d'infériorité ? Au nom de quoi devraient-ils remettre en question leur estime de soi, leur fierté personnelle et leur liberté de pensée ? Rien ne les y oblige. Ils sont libres de leurs actes et de leurs engagements. À partir du moment où ils rejettent toute forme de complexe tenant à leur couleur sous prétexte qu'ils se sentent bien dans leur peau et dans leurs identités, sûrs d'eux et de leurs talents, pourquoi iraient-ils s'enfermer dans des catégories ? Ils refusent que cette problématique,

qui est par ailleurs créée par les racistes eux-mêmes, vienne ternir leur quotidien. Si les racistes ont un problème avec les Noirs, c'est à eux d'évoluer puisque de toutes les manières, les Noirs ne peuvent pas modifier leurs caractéristiques physiques.

La liberté passe par la capacité personnelle à briser les chaînes mentales héritées de l'esclavage et de la colonisation. Les Noirs ne peuvent pas être totalement libérés s'ils nourrissent, aujourd'hui encore, un quelconque complexe d'infériorité face aux Blancs : « *Pour être libre, il faut qu'ils le veuillent eux, sinon, ils ne le seront jamais. On ne peut pas vouloir être libre dans un pays comme la France si nous ne sommes pas libres nous-mêmes. Et la liberté, elle est là ! La liberté, elle est dans la tête !* » (Michèle, 50 ans, responsable associatif). Cette liberté mentale s'acquiert, elle se conquiert en franchissant les épreuves de domination, en ne se laissant pas attendrir par les chants des sirènes lancés par des organisations faisant des particularités raciales des facteurs communautaires qui renforcent le stigmate. Sans nier les discriminations et le racisme, ils ne souhaitent plus s'effacer derrière la race et le corps. Les individus opposés au mécanisme de catégorisation estiment que le complexe des marques physiques ne fait que légitimer la pensée raciste et freiner le développement personnel. C'est participer à la domination : « *J'ai toujours fait ce que j'avais envie de faire comme tout le monde. Je me mets les mêmes limites que tout le monde. Je ne me suis jamais mis de limites physiques, c'est-à-dire que je ne me suis jamais dit : "Je ne peux pas faire ça parce que je suis noire, ni même parce que je suis une femme ou parce que je suis antillaise". Jamais ! Par contre : "Je ne peux pas faire ça parce que je ne suis pas bonne en maths ou en sport ou parce que je n'ai pas les compétences", là oui. Ma mère ne m'a jamais donné de limites elle m'a toujours dit : "Tu peux tout faire"* » (Régine, 48 ans, fonctionnaire au ministère de l'Éducation Nationale).

b) Être jugé sur son mérite

Se libérer du complexe de couleur encourage les individus à cesser de se penser à travers leur couleur de peau. Ils souhaitent pouvoir s'accepter en tant que Noirs sans pour autant croire que la source de tous leurs maux découle forcément de leur différence mélanique. Ainsi, s'ils échouent lors d'une candidature à un emploi par exemple, peut-être ne s'agit-il pas d'un acte de discrimination mais tout simplement d'un manque de compétences ou d'un profil inadéquat au poste mis sur le marché : « *Je pense qu'il faudrait que les Antillais et les Noirs en général se libèrent un peu et qu'ils ne pensent pas que tout le monde est raciste et que tout de suite ils baissent les bras en disant : "C'est pas la peine que je fasse de hautes études, de toute manière je ne passerai pas". C'est faux ! Il faut se battre, il faut s'imposer ! Il faut faire ses preuves, on nous en demandera peut-être plus mais il faut faire ses preuves. Je crois énormément au mérite mais pour avoir envie de faire quelque chose, il faut qu'on vous dise que ça existe et que c'est possible !* » (Gaëlle, 28 ans, ingénieure). Gaëlle insiste sur l'importance de faire ses preuves car de par son vécu, elle sait que le travail finit par payer. Elle aussi a dû se battre pour entrer dans une école d'ingénieur où la concurrence était rude, elle a dû montrer de quoi elle était capable et de fait, son travail a été récompensé, sa motivation et son acharnement témoignent que cela est possible. Le mérite finit par être reconnu même si on est noir. Il ne sert alors à rien de s'apitoyer sur son sort ou d'être défaitiste avant même d'avoir essayé. C'est donc sous couvert d'un appel adressé à tous les jeunes noirs démotivés qu'elle délivre son message : « *J'ai vraiment envie de les pousser quoi, une envie de dire aux jeunes : "Mais allez y !" Moi je ne peux parler que de mon cursus, il y a sûrement d'autres cursus plus faciles mais c'est vrai que quand moi je disais à mes amis : "Je suis en prépa" et quand certains me disaient : "Ah mais c'est super dur, jamais je pourrai y arriver", moi il y avait vraiment une révolte en fait parce que je voulais leur dire : "Mais tout ne te tombe pas dans le bec, il faut te bouger et il faut savoir faire des sacrifices". Il faut qu'ils puissent se dire qu'il faut se bouger moi j'aimerais qu'ils comprennent qu'il faut travailler ! Il faut bosser plus !* »

Certains ne veulent plus être considérés en fonction de leur couleur de peau, que ce soit pour les discriminer ou à l'inverse pour les favoriser par l'intermédiaire de mesures d'*affirmative action* comme celles des quotas. Dans tous les cas, cela les dessert dans leur estime de soi car ce n'est pas leurs compétences qui sont évaluées mais bien leur particularité physique :

M : « *On veut être jugés par rapport à nos compétences. Moi, je veux vraiment qu'on me prenne pour mes compétences et pas parce qu'il y a des quotas à respecter. Les quotas, c'est comme si on était des moins que rien, de la merde : "Il y a un quota, je te prends". Je ne conçois pas les choses comme ça* » (Marjorie, 23 ans, étudiante).

M : « *Moi je suis beaucoup pour le mérite aussi quelque part, sans reprendre des slogans politiques, moi ça me gênerait beaucoup que quelqu'un ait un poste qu'il ne mérite pas, pour le seul prétexte qu'il est noir* » (Max, 45 ans, médecin).

Établir des politiques qui favoriseraient une minorité raciale en raison de ses particularités physiques, ce serait perpétuer la croyance qu'il existe des races infériorisées en tant qu'objets concrets et comme réalités biologiques, et ce serait nier leur caractère construit. Les Noirs, vus comme une minorité raciale, se trouvent être un groupe minoritaire inscrit comme tel par le groupe dominant blanc. La mise en place d'une *affirmative action* « à la française » sur le marché du travail, instaurant une obligation de quotas par l'embauche d'un nombre minimum d'employés noirs dans telle ou telle entreprise, renforcerait le sentiment minoritaire chez les principaux concernés et accroîtrait le sentiment d'appartenir à un groupe sociologiquement en situation de dépendance et/ou d'infériorisation.

L'usage constant d'un vocabulaire racialisé provenant, soit des organisations de défense identitaire, soit des acteurs politique ou économique, discriminants ou non, ne peut participer à la déconstruction des catégories de représentation. Cette pratique inclut automatiquement l'individu minorisé dans un groupe homogène minorisé en raison d'attributs phénotypiques partagés par tous les membres et marqués comme différents de la norme physique en vigueur. Ces groupes sont constamment renvoyés à leur altérité rendant

difficile l'exercice de la liberté individuelle normalement distincte des appartenances socio-culturelles. L'individu est « pris au piège » dans une catégorie dont il est lui-même défini comme membre ; qu'il soit consentant ou non, il n'est pas vu comme un « acteur social [à part entière] mais en tant que fragment et signe de la réalité de ce groupe. »[1] C'est cette liberté de choix que les individus favorables à la déconstruction raciale souhaitent acquérir en remettant en cause les processus d'assignation et de représentation qui sont pratiqués par les organisations militantes luttant contre le racisme et les discriminations et par les différents acteurs politique et économique, discriminants ou non[2].

III.- L'affirmation d'un individu autonome

Le refus de l'assignation et de la représentation identitaires

a) L'assignation

Pour bien comprendre les sentiments d'enfermements identitaires vécus par une partie des Noirs interviewés, il nous faut exposer de quelles manières, et par qui, ils se sentent prisonniers d'une catégorie raciale qui les domine. L'attribution catégorielle se construit essentiellement par les non-membres d'un groupe qui se retrouve en interaction avec l'auto-définition des individus assignés à ce groupe : c'est « une relation dialectique entre définitions exogène et endogène de l'appartenance ethnique (…). »[3] Dans un premier temps, il nous faut préciser que les processus d'étiquetage par lesquels des individus se voient assigner, de l'extérieur, une identité particulière relève d'un sentiment de domination provenant d'instances de contrôle social en tout genre. Le contrôle

[1] Collette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 106.
[2] François Dubet relève à ce sujet : « Le pouvoir de nommer et de mépriser n'est aussi puissant que dans la mesure où cette domination est relayée par ceux qui en sont les victimes. Non parce qu'ils adhèrent aux stigmates, mais parce qu'ils les combattent en produisant des mécanismes de contrôle social encore plus vigoureux que ceux qui leur viennent du dehors. » *In* François Dubet, *Le travail des sociétés*, *op. cit.*, p. 223.
[3] Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008, p. 155.

institutionnel étouffe des individus qui sont sans cesse rappelés à leurs particularités physiques et culturelles et à leur devoir d'intégration. Le contrôle exercé les confine à une identité qu'ils n'ont ni l'envie, ni le besoin d'endosser. Cela interroge alors la marge de liberté dont ces individus, marqués et assignés à des groupes, bénéficient pour établir leur propre critère de définition. La couleur de leur peau les rend visibles, ils deviennent ainsi exposés aux regards et aux remarques qui effacent leur identité individuelle au profit d'une identité collective qui devient, en tant que telle, un stigmate. Le contrôle institutionnel broie les identités particulières pour ne faire apparaître que les identités superficielles, des similarités simplificatrices sur la base, très souvent, d'un trait péjoratif comme celui de la race. Le fait de les nommer renvoie à une situation de domination où le groupe dominant impose son pouvoir normatif, il rend réel une collectivité d'individus sans tenir compte de ce que les individus ainsi marqués pensent de leur assignation à appartenir à telle ou telle collectivité. Lorsque les politiques réfléchissent à des mesures d'*affirmative action* visant à favoriser l'intégration professionnelle des Noirs, notamment par le biais de quotas, ils ne font que renforcer le stigmate en mettant en avant leur couleur de peau comme étant une cause de leur mise à la marge.

La couleur de la peau est la cause de la stigmatisation, c'est elle qui rend visible. La discrimination au faciès, lors de contrôles de police notamment, est causée par une peau trop voyante, trop visible et surtout différente. La domination ressentie et exercée par la société assigne les individus noirs à leur couleur de peau. Comme assignés à résidence, ils sont prisonniers de cette marque et ne peuvent s'en détacher. Leur liberté d'action est ainsi remise en cause du fait de l'image que se font d'eux les dominants. Quoi qu'on en dise ou qu'on en pense, la société française est une société dans laquelle les individus issus des groupes minoritaires et dominés sont réduits à des corps et à des cultures. Ils y sont enfermés, certains contre leur gré, alors qu'eux-mêmes aspirent à plus d'intégration, à être des Français à part entière. En retour, ils sont sans cesse réduits à leurs particularités. « Dans cas, souligne François

Dubet, les individus se sentent dominés d'une double manière. D'un côté, ils ne sont pas assez intégrés, de l'autre, ils le sont trop et négativement par l'imposition de stigmates dont ils ne peuvent véritablement se défaire. »[1]

b) La représentation

D'un côté, la domination est subie au niveau du contrôle social institutionnel, de l'autre, elle passe par les organisations noires qui luttent contre les discriminations et le racisme et qui revendiquent le droit à exister « en tant que ». Rappelons à titre d'exemple que le CRAN lutte contre les discriminations et le racisme envers les Noirs et revendique le droit à exister en tant que Noir, le Collectif DOM, quant à lui, lutte contre les discriminations envers les Domiens et revendique le droit à exister en tant que Domiens au sein du territoire de la République. Ce contrôle organisationnel assigne là aussi les individus à une identité, il est ressenti comme particulièrement étouffant par des individus qui sont stigmatisés par des organisations à qui ils n'ont rien demandé. Cette assignation les renvoie à une couleur ou à une origine qui, selon eux, est trop restrictive dans leur définition identitaire. Elle occupe davantage une fonction de prison qu'elle ne les libère réellement d'une situation de domination institutionnelle. L'assignation collective produit une solidarité entre les personnes ainsi désignées du fait même de cette nomination commune. Étant collectivement l'objet d'un traitement spécifique, les organisations auto-représentatives de groupes vus comme noirs réagissent soit en reprenant à leur compte l'exo-définition tout en la transformant pour mieux s'en imprégner - le CRAN, par exemple, reprend à son compte le critère racial « noir » et en inverse la valeur attribuée à la couleur[2] -, soit en rejetant ce « labelling ethnique »[3], à la manière des organisations domiennes qui imposent leur propre définition et tentent, ainsi, de disqualifier le labelling que lui impose

[1] François Dubet, *Le travail des sociétés*, *op. cit.*, p. 225.
[2] Cela a été également le cas des jeunes de la deuxième génération maghrébine qui ont repris à leur compte le terme péjoratif d'arabe en s'auto-définissant comme Beurs. Ils ont, de cette manière, retourné le stigmate en lui donnant une connotation positive.
[3] Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, *op. cit.*, p. 162.

le groupe dominant. Leur but est de changer ce label contre un autre plus valorisant. Cette stratégie leur permet ainsi de lutter contre l'imposition d'un label particulièrement stigmatisant pour ses membres et en même temps, de leur imposer la reconnaissance de cette nouvelle étiquette. Dans tous les cas, l'exo-définition et l'auto-définition, qui sont les deux côtés de la frontière ethno-raciale, sont manipulées pour définir des identités légitimes. Le retournement du stigmate y participe en tant que stratégie qui convertit les marques de la domination en ressources de mobilisation identitaire.

La force du contrôle organisationnel n'agit cependant pas comme les organisations souhaiteraient qu'il fonctionne sur les individus qui, pour une partie d'entre eux, restent rétifs à toute idée d'être représentés, protégés et regroupés au nom de la valorisation de la communauté et de la défense de ses intérêts. Bien au contraire, ces organisations renforcent les sentiments d'enfermement et de contrôle qui dictent aux individus les conduites à tenir. En plus de se sentir stigmatisés par ces associations, les individus les considèrent comme des groupes qui se recroquevillent volontairement sur leurs particularités, ce qui leur donne encore plus la sensation d'être consignés strictement à un groupe quasi-sectaire, replié sur ses seules singularités : « *J'ai pas l'impression d'appartenir à un clan, à un peuple, même si je me sens d'origine antillaise et que je trouve ça très bien, mais j'ai jamais eu cette notion un peu de ghetto, de mise à l'écart, pour moi ça m'est étranger. Sinon c'est vraiment s'enfermer dans un ghetto. Je trouve ça surprenant d'être obligé de faire des mouvements comme ça, je ne vois pas l'intérêt. Je trouve ça pas bien de se réunir parce qu'on est noir. Je trouve ça bien pour lutter contre le racisme, toutes les associations contre le racisme mais pas seulement contre le racisme envers les Noirs ou envers les Jaunes ou envers les Antillais, le racisme, c'est le racisme* » (Aurélie, 28 ans, chargée de communication).

Un tel sentiment amène les individus à considérer d'un mauvais œil la propension à vouloir représenter et défendre un ensemble d'individus pour la

seule raison qu'il partagent des caractéristiques phénotypiques ou culturelles communes qui sont à la source du racisme ou des discriminations dont ils peuvent être victimes. Cela leur apparaît extrêmement réducteur car, quitte à lutter contre le racisme, autant défendre toutes les personnes qui sont susceptibles d'en être victimes :

G : « *Il y a un moment où j'ai ressenti l'envie de faire partie d'un collectif et puis aujourd'hui moins.* »
Y : « *À cause de quoi ?* »
G : « *C'est peut-être le fait d'être allée à cette réunion du Collectif Dom et de me rendre compte qu'en fait j'en avais pas si besoin que ça, et que j'avais pas besoin de me prendre la tête autant avec ça même si c'est très bien ce qu'ils font, mais je me suis rendue compte qu'il y avait d'autres choses qui méritaient plus de temps et indifféremment de là où on vient, d'aider les gens et peu importe qu'ils soient Antillais ou pas. Je me suis dit que quitte à aider les gens, je suis prête à aider tout le monde et pas forcément que les gens de ma communauté* » (Gaëlle, 28 ans, ingénieure).

L'auto-proclamation des associations militantes à être les représentantes des Noirs, des Antillais, des Africains ou encore des descendants d'esclaves ou de colonisés est considérée comme une atteinte à la personne au sens où elle est vécue comme une contrainte qui agirait comme une injonction envers les individus ciblés qui auraient à choisir entre leurs identités plurielles. Cette part de contrôle est difficilement vécue car le message reçu est compris comme tel : tu acceptes de privilégier ou bien ta part noire, antillaise ou africaine ou celle faisant référence à tes racines de colonisé, mais tu ne peux pas tout défendre d'un seul bloc car chaque organisation à sa propre spécificité. Un tel discours peut être frustrant pour des individus qui ne souhaitent pas avoir à faire un choix qui limiterait alors leur liberté de pensée et imposerait une stricte identité censée être la plus représentative de leur personne : « *Autant on a une partie africaine qu'il ne faut pas nier, autant on a une partie cosmopolite qu'il ne faut pas nier non plus. C'est ça qui fait notre richesse mais il ne faut pas rejeter une partie de nous parce que sinon on ne sera plus nous. Et c'est là où est le malaise, c'est là où je ne m'intègre pas et je ne m'associe pas. C'est quand on me dit : "Il faut que tu choisisses un camp" comme si on était en guerre et qu'il fallait que je choisisse : "Ou je suis noire,*

ou je suis antillaise, ou je suis française". Non, je ne peux pas ! Parce que toute mon histoire, c'est tout ce mélange » (Rosa, 50 ans, institutrice).

Il apparaît comme impossible, voire inconvenant, de demander aux individus d'avoir à choisir parmi l'ensemble de leurs particularités identitaires. En choisir une au détriment des autres revient à nier la ou les partie(s) délaissée(s) qui sont tout aussi essentielles car elles sont à la base de leur construction personnelle. Cela revient, en architecture, à choisir pour ce qui concerne une maison sur pilotis, quel pilotis conserver sur tout l'ensemble qui soutient la structure. En conserver un et supprimer les autres, cela entraînerait automatiquement l'effondrement de l'édifice. C'est ce que dit Rosa qui, en privilégiant sa part antillaise sur sa part africaine ou française, renierait en quelque sorte une part essentielle à sa compréhension d'elle-même. C'est ainsi qu'une partie des individus préfère ne pas être représentée par des organisations qui sont source de trop de contraintes et de sacrifices. Jugées trop restrictives dans leurs luttes contre la domination sociale, elles ne sont au final qu'un élément de plus qui stigmatise les individus qu'elles souhaitent défendre en usant des mêmes catégories de représentation que celles du contrôle institutionnel. Une telle situation amène Jean-Marc à considérer que l'existence de ces organisations, trop repliées sur elles-mêmes, ne mène nulle part : « *Quelle est la limite du CRAN ? Est-ce que ça part d'une peau noire, d'une peau légèrement métissée ou une peau très noire, elle est où la limite ? Il n'y a pas de frontière dans ce qu'ils disent si on part de la couleur de la peau. C'est vraiment ridicule. C'est limitatif. Dans le sens du Collectif Dom, c'est aussi limitatif, parce que c'est juste pour les Antillais. Parce que les Antilles, c'est un peuple qui est composé de plusieurs autres peuples, c'est encore limitatif. Comment veux-tu régler les choses avec ça ?* » (Jean-Marc, 35 ans, danseur). Lui fait davantage confiance à l'individu, à l'homme et à sa capacité d'action, plus qu'à des collectifs, pour régler les tensions raciales et culturelles encore présentes dans la société française.

c) L'autonomie

L'assignation et la représentation identitaires reléguant les individus de couleur à des catégories imposées par les institutions et les organisations témoignent d'une chose : le peu de liberté laissée aux individus pour s'auto-définir. Plus que jamais ici, l'individu veut être acteur de sa construction personnelle sans avoir à subir une définition de sa personne provenant de l'extérieur et établie sur des critères qu'il refuse ou, tout du moins, qu'il ne trouve pas capital d'intégrer dans son travail d'identification. Son mot d'ordre se résume à ceci : qu'on arrête de me penser et de me définir à ma place. Les individus souhaitent être autonomes et être reconnus comme légitimes à le faire : « *Il y une grande difficulté à intervenir, à être un acteur à part entière. Il est difficile de se sentir légitime pour intervenir* » (Jocelyn, 41 ans, responsable associatif). L'absence d'autonomie dont s'estiment privés ces individus laisse penser qu'ils ne sont pas tout à fait égaux et que leur mérite n'est pas reconnu à sa juste valeur. Ils ne sont pas reconnus à égalité avec n'importe quel autre individu, noir ou pas, et leur mérite n'est pas reconnu comme il se doit, soit en raison de discriminations, soit en raison de mesures comme celle des quotas qui avantagent la couleur de la peau au détriment du mérite. Ils ne sont donc pas pleinement acteurs de leurs actions et ils ne bénéficient pas pleinement de leur liberté dans les choix identitaires. Ils sont ainsi privés de leur droit le plus élémentaire : la liberté. Pour parler comme Sen, ils sont privés de leur « capabilité », à savoir de leur « liberté réelle [qu'ils ont] de choisir entre différentes façons de vivre (…) »[1]. On leur impose de se vivre soit comme des Noirs, soit comme des Antillais, soit comme des Africains, soit comme des descendants d'esclaves ou de colonisés. Or, ils souhaitent pouvoir contrôler leur « Moi ethnique spécifique » en ayant la liberté de maîtriser les informations que les marqueurs, notamment physiques, renvoient à autrui. Ils jugent qu'il n'est pas bien de se catégoriser et d'être assigné et représenté au travers d'une stricte appartenance physique ou culturelle. Bien au contraire, cela les stigmatise encore plus et les prive de particularités identitaires auxquelles ils restent profondément attachés. Le mal-être de ces individus réside ainsi

[1] Amartya Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 279.

principalement dans l'absence de liberté positive relevant de leur capacité à être ou à faire quelque chose. Aujourd'hui, ils n'ont pas la possibilité d'échapper aux particularités qui leur sont continuellement renvoyées par la société dans son ensemble. Ils peuvent en effet clamer qu'ils ne sont pas seulement Noirs, ou Africains, ou Antillais, qu'ils sont autres, il existe cependant encore trop de stigmates racistes ou racisants dans les imaginaires pour qu'ils puissent avoir accès à un bien être normal. Selon eux, ils ont effectivement le droit de se définir comme ils l'entendent mais ce droit-là reste vide, leur liberté n'est que négative car le poids du contrôle pèse encore trop lourdement sur les représentations que l'on se fait d'eux. Pour qu'ils aient une capacité réelle, au sens où elle serait reconnue, de se définir comme ils l'entendent, il faudrait que leur soient offerts les moyens de le faire : reconnaissance réelle des particularités culturelles les plus épaisses, suppression de l'utilisation des catégories racialisantes. Or, cela n'est pas encore le cas.

La croyance à l'autonomie individuelle est très forte dans les discours des interviewés. Face à l'immobilisme institutionnel et à l'aveuglement des organisations, les individus affirment leur droit à être libres et s'affranchissent personnellement des communautés auxquelles on voudrait, de force, les rattacher : « *Je n'ai pas de regard réel, c'est-à-dire que je ne suis pas cette communauté. Ce que je cherche à faire, c'est de continuer ma vie telle que je la veux, je veux dire l'homme que je suis il rencontre la culture, le cinéma, la musique, je suis pianiste de jazz aussi par ailleurs. Le cinéma, j'affectionne énormément la peinture, la nourriture peu importe d'où elle est, je ne cherche pas à exister au travers de cette culture antillaise, d'une culture noire. Je le suis jusqu'à ma mort, à un moment donné il faut passer à autre chose* » (Victor, 60 ans, formateur). Ici, l'individu ne doit compter que sur lui-même, il est maître et acteur de son histoire, il doit l'apprendre, la comprendre et ne pas subir une histoire que d'autres voudraient lui imposer : « *Moi je suis pour les révolutions personnelles. Chacun doit faire sa propre révolution, il est amené à rencontrer des personnes pour pouvoir créer quelque chose. Ça peut être un Blanc qui va m'aider à mieux régler la question noire, je ne peux pas déterminer ma*

vision sur un groupe de personnes, ce n'est pas possible, ce n'est plus possible ! On doit être nous-même avec l'expression de ce qu'on est, point ! Les gens qui aimeront vont être attirés et ceux qui n'aiment pas, tant pis. Tout simplement. Il y a cette voie plus rapide qui est celle de l'expression de ce qu'on est, librement, on s'exprime. Il faut être, point ! On se reconnaît par nous-même. Moi je n'ai pas besoin de cette reconnaissance, je n'ai pas besoin d'être reconnu comme Black » (Jean-Marc, danseur, 35 ans). La composition de collectifs identitaires est un frein à la « communauté des citoyens » selon Jean-Marc, trop de temps perdu pour réconcilier les individus, la communautarisation ferme les frontières alors qu'il est nécessaire de les ouvrir afin de faire évoluer les consciences : « *Il faut une prise de conscience, vraiment, mais des deux côtés pour qu'on puisse voir qu'il y a de la richesse des deux côtés et là, ce n'est pas le cas. On parle de collectifs, on parle de plein de choses où les gens doivent s'affirmer, imposer sa place, imposer ses droits, c'est toujours un combat, on n'en finira jamais ! Alors que si l'on arrivait à trouver un consensus, quelque chose justement qui pourrait réveiller la conscience blanche, être moins dans la résistance, moins dans le combat au niveau de la conscience noire je pense qu'il y aurait beaucoup plus de terrains d'entente. Beaucoup, beaucoup plus.* » Les individus s'inscrivent dans ce que Kwame Anthony Appiah nomme, le « cosmopolitisme enraciné »[1]. L'individu doit avoir les capacités de se construire une identité cosmopolite dans laquelle ses préférences nationales et singulières entrent en ligne de compte sans qu'il soit pour autant fermé aux récits et aux valeurs extérieurs. L'individu, tel qu'il est abordé par les interviewés, devrait avoir la liberté de choix dans sa définition identitaire, il devrait être capable de se construire une identité dans laquelle la part autonome et la part collective ou communautaire auraient le même poids. Parce que, selon Appiah, nous avons des obligations envers les autres et nous devons le respect de la vie humaine en général, nous devrions être ouverts à la diversité, aux valeurs vues comme étrangères qui participent à enrichir notre identité au nom de la commune humanité. Ainsi, au sein de la société française, pour ce qui concerne les Noirs et les Blancs, chacun devrait être libre de se définir et ainsi pouvoir échapper à la catégorisation. Il

[1] Kwame Anthony Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008.

nous faut être ouverts à la diversité culturelle dont on ne peut de toute manière échapper tant les cultures circulent et évoluent.

Être français

Nous pouvons toujours avancer que les désirs de valoriser l'individu, plutôt que de l'enfermer dans des catégories ethno-raciales, ne relève que de la pure utopie, tant les esprits, blancs et noirs, sont empreints de préjugés pour les uns et de complexes, supposés ou réels, pour les autres. Néanmoins, nous pouvons affirmer qu'il y a une catégorie identitaire à laquelle les Noirs interrogés ne veulent pas être exclus : celle de se vivre en tant que Français et être reconnus comme des Français. À leurs yeux, la citoyenneté française devrait transcender les clivages ethno-raciaux présents dans la société et faire que l'on cesse notamment de les voir avant toute chose comme des Noirs. Le sentiment d'appartenance à la citoyenneté prime par-dessus toutes les autres appartenances identitaires, et c'est en tant que citoyens libres et égaux qu'ils souhaitent être définis : leur couleur et leurs origines, ils les connaissent, il est donc inutile qu'on les leur rappelle. Ils souhaitent se vivre comme des Français ordinaires, des citoyens lambdas sans complexes, ni mal être : « *Moi je suis un Nègre, je suis Antillais mais je reste et je demeure un citoyen français ! Je n'ai aucune douleur à être français. Pour moi c'est une donnée simple, simpliste mais fon-da-men-tale, c'est-à-dire que mon équilibre physique et psychologique tient au fait que je reste un citoyen à part entière avec bien sûr des attaches* » (Victor, 60 ans, formateur).

Cette position pourrait s'énoncer ainsi : je suis français à part entière et je ne vois pas pourquoi je nourrirais un quelconque complexe par rapport à ma couleur de peau notamment. Je vis dans une démocratie où j'ai des droits, je m'affirme en tant qu'individu français libre et égal, enrichi de mon histoire personnelle. Quant à ceux qui ne me reconnaissent pas en tant que tel, c'est un problème qui ne regarde qu'eux, il n'est donc pas question je me sente coupable d'origines dont je ne suis en rien responsable. Ainsi, Victor refuse de faire du

racisme un de ses problèmes, assumant parfaitement sa couleur de peau et sa citoyenneté ; pour lui le racisme, « *c'est le problème des autres et moi j'estime que je n'ai pas à rentrer dans le pourquoi du comment.* »

La nationalité doit être l'élément dominant et commun au sein des identités épaisses et multiples : « *Mais que chacun pratique sa culture, qu'il la fasse découvrir à l'autre. Faire quelque chose ensemble et avant tout, se sentir français, moi je te dis, je suis Français à mort* » (Victor, 60 ans, formateur). Cette vision des choses invite au partage des cultures singulières, tout en vouant un profond attachement au pays d'appartenance. Elle invite également à l'ouverture et à un multiculturalisme décomplexé. Cette vision nous propose une société débarrassée de ses frontières raciales infériorisantes.

Tous les citoyens auraient ici comme particularité commune de posséder en chacun d'eux un élément central universel - tel un noyau - contenant tout ce qui les lie à la culture nationale autour duquel évoluerait un ensemble de particularités indépendantes les unes des autres, chargées des singularités identitaires qui rendent chaque individu libre de son auto-définition. Dans un idéal pur, ces particularités expriment la réalisation d'une liberté positive reflétant la capacité de l'individu et elles ne seraient en rien contradictoires avec le noyau, expression de l'adhésion citoyenne. L'interaction chimique entre le noyau et les singularités créerait des individus constitués d'une base commune et d'un différentiel culturel à faire partager, à partir du moment où les cultures seraient reconnues à égalité et acceptées par tous. Une telle conception n'est cependant pas, pour l'heure, réalisée. En effet, un voile invisible, déposé entre le noyau et les singularités, empêche la pleine réalisation de leur interaction. Alors qu'officiellement la France s'interdit de distinguer les citoyens selon leur race, leur origine ou leur religion, des catégories ethno-raciales empêchent une partie des Noirs de se sentir pleinement Français. Le fait même de catégoriser des groupes d'individus par des attributs raciaux revient à les minoriser, à les infériorisier, à amoindrir ces groupes altérisés. Cette labellisation pose en

exergue la différence des individus et accroît leur sentiment d'être considérés de manière inégale au sein de la société. Les particularités sont retenues par ce voile qui empêche les Noirs d'être reconnus comme des Français à part entière, même s'ils possèdent en eux ce noyau citoyen. Sans la reconnaissance de l'autre, l'attache citoyenne peut-être ressentie comme inutile. Le fait de ne pas être reconnu comme pleinement français, à cause du racisme et de la discrimination, prive la société d'une réelle harmonie citoyenne en même temps que de la pleine réalisation des cultures qui la composent. Les inégalités et les injustices peuvent alors mener les individus à se détourner du noyau national. En outre, ce voile renferme également l'injonction à l'assimilation et à l'abandon des particularismes culturels pour épouser strictement la culture nationale emmenant une partie des Noirs à ressentir ce que Taguieff nomme un « déni d'identité »[1]. Ce voile agit comme un filtre, il classe, hiérarchise, généralise et exclut ceux qui se refusent à mettre de côté leurs singularités. Les individus les plus faibles sont ainsi privés d'une liberté positive dont seuls ceux qui en ont les capacités mentales peuvent bénéficier, à l'image de Jean-Jacques, (47 ans, expert-comptable) : « *Je m'estime personnellement d'abord comme un individu français avant de me dire noir ou antillais dans une population française même si inévitablement ça revient. Il y a tout un tas de choses qui font que ça revient à un moment donné, mais c'est moi avant tout, moi dans la population, moi dans la société* ».

La valorisation du métissage

Le lien national est primordial parce qu'il permet à l'individu de se rattacher à une société qui le reconnaît légalement comme un de ses membres. Il fait alors siens l'histoire de la nation, sa culture, ses valeurs, les droits et les devoirs qui lui sont reconnus. Cependant, sa position visant à dépasser les frontières raciales l'emmène à reconsidérer sa place d'homme au sens où il est primordial aujourd'hui de resituer l'être humain au centre des relations sociales, de s'intéresser non pas à ce qu'il est mais à ce qui le constitue. Ce sont

[1] Cf. Pierre-André Taguieff, *La force des préjugés*, *op. cit.*

les multiples identités de l'homme qui importent aux yeux des interviewés. C'est leur personnalité, se sont leurs diverses cultures qui permettent aux hommes de renouer le dialogue trop longtemps rompu et habitué aux joutes raciales. L'égalité entre tous les hommes, selon les personnes interrogées, ne doit plus être remise en question à cause des problématiques raciales et culturelles, bien au contraire les différences doivent être rassembleuses. Les individus souhaitent que les différences individuelles et collectives soient valorisées sous le prisme de l'humanisme et non plus stigmatisées sous celui du différentialisme et du racisme culturel. Pour eux, elles permettent à l'individu de s'accepter tel qu'il est et à l'encourager à s'ouvrir aux autres et à être accepté par eux : « *Aujourd'hui je m'en rends plus compte parce qu'on en parle mais c'est plus quand les gens m'en parlent, quand ils me demandent mais sinon je ne m'en rends plus compte. Avant, quand j'étais plus jeune, je voulais avoir les cheveux raides, je voulais être comme mes copines, maintenant j'en ai rien à faire et au contraire, je trouve ça bien d'être différente au niveau de la couleur et de pouvoir la mettre en valeur, aujourd'hui je trouve ça bien. C'est cette différence qui me met en valeur, ça, plus qu'autre chose* » (Aurélie, 26 ans, chargée de communication). Les différences physiques et culturelles ne devraient plus être des lignes de démarcation, des frontières inter-individuelles et communautaires, elles devraient être un ciment par lequel autrui serait vu comme un être humain, un égal. La culture ne devrait plus être déterminée par la race. La culture nationale et les cultures particulières devraient pouvoir se combiner. La culture nationale française devrait pouvoir entretenir des relations fortes avec celles, plus singulières, rencontrées sur le territoire français. L'universalisme républicain se doit donc d'être repensé devant une humanité qui ne cesse d'affirmer sa pluralité et sa diversité. Les individus croient en l'être humain et aux richesses qu'il partage avec les autres hommes, la société deviendrait ainsi un immense espace de partage dans lequel les individus ne seraient plus marqués du sceau péjoratif de la différence tendant à la constitution de catégories raciales et ethniques : « *C'est trop restrictif de ne se penser que noir justement. Je suis d'abord un être humain. Bien que je sois noir, que tu sois blanc, on est tous des êtres humains, on est tous issus du même*

créateur au-delà de toutes nos différences. Je fais partie d'une grande famille, et au-delà de ça, je fais partie de l'univers » (Gabin, 29 ans, étudiant).

On le voit, le projet consistant à rendre réelle l'existence d'une communauté de citoyens libres et égaux a échoué tant les hommes aiment à imposer leurs choix et leurs préférences, tant domine aussi l'exigence d'universalité sur le territoire républicain. C'est certainement le plus grand malentendu humain qui existe, à savoir, celui de l'incapacité humaine à ne pouvoir s'empêcher d'ordonner, de hiérarchiser et d'universaliser sous couvert d'une culture nationale dominante. L'attrait du pouvoir est fort, tout comme l'imposition de certaines règles, de certaines normes. Autant sont-elles nécessaires pour la vie sociale, autant, lorsqu'elles visent à diviser sur une base ethnique inégalitaire, elles mettent en péril le lien social. De tout temps, des groupes d'hommes ont dominé d'autres groupes d'hommes, de tout temps des groupes d'hommes ont affirmé et imposé leur supériorité sur d'autres groupes d'hommes jugés inférieurs. De biologique, le racisme est devenu culturel, forgeant ce malentendu humain qui a été de croire en l'existence de hiérarchies entre les hommes. L'eugénisme, l'essentialisme, le racisme et les discriminations ont participé, et participent encore, à éliminer ou à mettre à la marge un certain nombre d'individus et de groupes revendiquant des particularités physiques et culturelles. Les races et les différences culturelles légitiment cette hiérarchie. Depuis des siècles, les sociétés créent et inventent dans le but d'ordonner, de séparer, d'assimiler, de soumettre, voire d'éliminer des groupes minorisés. La différence a souvent été considérée comme un élément identitaire premier à partir du moment où ce n'est pas un individu qui est vu en face mais une race ou une culture jugée inférieure.

La différence est aujourd'hui vantée sous le terme de diversité au nom de la richesse, du partage, de la justice, d'égalité, mais elle est également synonyme de séparation, de communautarisation, ou bien de destruction et d'assimilation lorsqu'un groupe de dominants impose ses caractéristiques, sous couvert

d'universalisme, à l'ensemble des individus. Le mot d'ordre, aujourd'hui, est de sortir de ces différences, l'universel entendu au sens d'un humanisme moins abstrait que celui prôné par la République est dès lors primé, l'expérience personnelle est mise en avant :

« *Si on est bloqué dans son truc, on s'en sort pas. Moi par exemple, je dis que j'ai une culture universelle, j'ai une culture multiple. Elle est caribéenne, elle est africaine, elle est créolophone, elle est européenne, elle est française* » (Michel, 60 ans, artiste peintre)

« *Moi je dis que je suis un carrefour triangulaire. Je me sens bien, je me sens internationale puisque depuis l'âge de 16 ans je voyage tout le temps, donc j'ai une vision de la vie au niveau international, au niveau universel. Enfin, bon, j'ai suffisamment voyagé aujourd'hui pour me sentir un peu de tout monde, plus que métropolitaine, je veux dire j'aime la métropole mais voilà je suis capable de partager des moments avec d'autres gens, d'aller ailleurs, je suis curieuse quoi* » (Chantal, 37 ans, chorégraphe).

La nécessité de dépasser l'utilisation de catégories ethno-raciales se pose lorsque les notions de partage, de pluralité et d'enrichissement se font jour : « *Moi je crois qu'au-delà du clivage noir-blanc, il y a plein d'autres richesses qu'il faudrait aller explorer* » (Rosa, 50 ans, institutrice). L'homme est multiple et la culture est avant tout humaine, selon les mots d'Ernest Renan avant d'être nationale ou « communautaire ». Les particularités culturelles des Français noirs doivent être lues comme des ressources subjectives d'un individu ou d'un groupe particulier. Elles rendent chacun d'entre-nous unique, elles doivent permettre de (re)nouer le dialogue entre l'ensemble des citoyens nationaux et par là, remplacer un langage avec lequel les hommes ne se comprennent plus : « *Je pense que de part et d'autre, que c'est à chacun de faire des efforts, de se côtoyer, de vivre ensemble en fait. C'est-à-dire tout ce qu'on est avec toutes nos différences, qu'elles soient physiques avec la couleur de peau, culturelle, sociale, c'est arriver à accepter tout*

le monde comme il est. C'est avoir une vision de tout et d'en être consciente » (Chantal, 37 ans, chorégraphe). L'homme noir est multiple, il est fait de cultures multiples, africaines, caribéennes, européennes, qu'il intègre ou non à sa définition identitaire. Cependant, aujourd'hui encore, qu'il fasse siennes ou qu'il rejette ces particularités, elles lui sont imposées alors qu'elles ne s'additionnent encore que très difficilement avec la culture nationale, parce que marginalisées par un ensemble d'individus issus du groupe dominant blanc. Le Noir n'est pas suffisamment regardé en tant qu'homme français et trop en tant que noir.

C'est cette part de l'humain qui, selon Michèle, a également été abandonnée par les organisations noires qui ne valorisent pas l'être humain ou, lorsque cela est fait, ce n'est jamais de front mais toujours à travers ses strictes particularités physiques ou culturelles. Ces organisations valorisent ce pour quoi elles existent : le Noir, l'Africain, l'Antillais, le kémite, le colonisé, le descendant d'esclave, faisant dire à Michèle : « *J'ai l'impression que c'est un truc de gens qui n'ont que des intérêts propres et que des partis politiques, que des positionnements de force, il n'y a que ça qui les intéresse.* » La valorisation de l'être humain n'est pas un combat et ne mène à rien, ce n'est pas « très vendeur » pour le dire plus directement, car un tel thème ne cible pas un groupe d'individus particuliers, il s'adresse à l'ensemble de la population. D'où l'intérêt des organisations noires à se placer sur le terrain particulariste qui cible plus précisément une population. En ce sens, les organisations jouent le jeu proposé par les dominants en utilisant les marques de catégorisation qui leur préexistent même si elles se défendent de faire référence à une race ou à une ethnie. Elles usent de ces marques pour parvenir à les faire reconnaître au sein de l'espace public, une attitude de rabaissement, selon Michèle, parce que ce « *qu'on est en train de faire à l'heure actuelle c'est…, ce mot de reconnaissance m'amène toujours la même pensée, c'est de laisser penser aux Blancs qu'ils ont encore, qu'il existe encore une hiérarchie alors que non. Il n'y a pas de reconnaissance, la seule qui serait importante, c'est que les êtres humains arrivent à comprendre que ce sont des*

êtres humains. » Les organisations joueraient le jeu des Blancs et perpétueraient l'usage des préjugés raciaux en s'auto-catégorisant, et en renforçant les frontières entre le « Nous » et le « Eux », en se réduisant à des termes renvoyant à une minorité, déséquilibrant ainsi les relations sociales. En effet, en se minorisant, l'acteur se dévalorise et positionne le Blanc en dominant, il se réduit en tant qu'homme. Se conditionner dans une minorité entretient la condition de minoritaire et le sentiment de domination. Les organisations noires s'enferment, aux yeux des interviewés, dans leur particularisme renforçant les frontières ethno-raciales, les accusations de communautarisme et les tensions inter-organisationnelles où chaque associations représentatives d'une minorité vue comme noire désire la même attention que celle accordée à une ou plusieurs autres associations ethniques, qu'elles soient noires, juives ou musulmanes : « *Les gens ne se comprennent pas et de suite ça provoque des heurts et des incompréhensions pouvant vite dériver à la violence. Ce genre d'associations, ça va foutre la merde au fur et à mesure quoi, c'est sûr qu'effectivement pour les minorités en France c'est plus difficile, on sait que c'est difficile, on sait qu'il faut se battre un peu plus. Il faut s'en sortir et c'est difficile quoi, mais rester en minorité, non, ça va favoriser l'incompréhension* » (William, 28 ans, à la recherche d'un emploi). La meilleure solution reste donc, aux yeux de William, la valorisation du métissage et d'une société métisse qui a l'avantage de sublimer les clivages culturels et de couleur noir/blanc en créant selon lui, une identité positive à l'aide d'un esprit métis national.

*

* *

L'objectif de ce chapitre était de s'interroger sur les répercussions que provoque la catégorisation ethno-raciale chez les individus issus des populations noires. Précisons que l'utilisation du terme de déconstruction n'est

pas réalisée dans le but de nous faire les chantres de la pensée post-moderne. Le refus de la catégorisation renvoie ici au souhait de la part des individus noirs de cesser de les renvoyer, eux et leurs cultures particulières, à une race et à l'ensemble des préjugés péjoratifs et infériorisants qui leur sont associés. Les individus interviewés, favorables à une refondation des relations humaines, laissent entendre que l'utilisation de catégories ethno-raciales par les instances décisionnelles, par l'ensemble des individus non-noirs et par les organisations noires elles-mêmes, contribue à renforcer les stigmates fondés sur le Noir et à le renvoyer à une condition de minoration qu'ils rejettent ouvertement. Les interviewés, dans ce cas de figure, plaident pour le respect de l'autre en tant qu'être humain où sa diversité serait reconnue comme une valeur naturelle[1].

De l'avis des interviewés, l'existence d'organisations n'est pas pertinente, car même si elles excluent toute valorisation d'une identité racialisée ou communautaire, il ne fait pas de doute dans leurs esprits que leur existence même et leurs combats, ne font que renforcer dans les esprits l'existence d'une race et d'une culture noire d'une part, et, d'autre part, d'un communautarisme antillais, par exemple, dans lequel tous les Antillais identifiés se retrouvent enfermés, contraints ou pas. Les individus ont parfaitement conscience de leurs particularités phénotypiques et culturelles, par conséquent, il est selon eux parfaitement inutile que leurs différences leur soient constamment rappelées de manière directe ou indirecte. Eux n'ont pour seul désir que de pouvoir se vivre comme n'importe quels autres français non-noirs. Leurs refus de la souffrance, de la victimisation, du complexe, de l'assignation et de la représentation ne doivent pas s'interpréter comme une quelconque lâcheté de leur part suggérant qu'ils ne souhaiteraient pas assumer leur passé et leur présent. Cette attitude de refus s'explique, au contraire, par une volonté de quitter les oripeaux de la minorité pour revêtir les habits d'un individu qui est avant tout un citoyen français, libre et égal en droits et constitué de particularités qui lui sont propres

[1] Cf. Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, *op. cit.* Alain Renaut dans son ouvrage en appelle au respect de l'autre dans sa diversité en insistant sur le fait que la diversité doit être reconnue comme une valeur en tant que telle qui « ne saurait être seulement les résultantes d'une lutte menée à partir de l'État contre les discriminations, sur le terrain juridique, ou sous la forme d'actions positives. » p. 426.

et qu'il a choisies mais qui ne sont en rien contradictoires avec sa nationalité. Si refus il y a, il est avant tout individuel et prononcé par des individus qui critiquent le processus de catégorisation qui les met à part, leur donnant le sentiment de n'avoir aucune individualité. Ils ne demandent pas la création d'organisations qui les enferment dans des identités particulières. Il ne s'agit pas tant pour eux de nier leurs cultures ou même leur couleur de peau que de plaider pour l'abandon des marqueurs raciaux identitaires qui renforcent les stigmates pesant sur les peaux sombres. L'avantage est donné aux cultures, considérées comme des richesses à condition qu'elles ne soient pas utilisées, là encore, comme des outils de classification, traceuses de frontières officieuses au sein d'une société officiellement aveugle à la race, à l'origine ou à la religion de ses citoyens. Le refus évoqué devrait permettre de repenser la dimension humaniste des relations humaines en recentrant l'être humain au cœur des interactions sociales. Une telle proposition permettrait d'affranchir les frontières ethno-raciales et de recréer du lien social entre les citoyens et non plus entre des minorités et une majorité citoyennes. Le refus volontaire de la race émanant des interviewés interroge sur la conduite à tenir face au racisme et sur la distinction entre les logiques politiques de *color-blind* et de *color-conscious* discutées par Éric Fassin[1]. Les interviewés adoptent ici une position *color-blind* qui s'oppose à celle de *color-conscious* des organisations militantes qui dénoncent le racisme.

[1] Éric Fassin, « Aveugles à la race ou au racisme ? Une approche stratégique », *in* Didier Fassin, Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ?*, *op. cit.*, p. 106-130.

CONCLUSION

« *On est des Français à part entière* » : tels sont les mots de la majorité des personnes rencontrées, mobilisées ou non au sein d'organisations, pour témoigner de leur volonté de voir la condition actuelle des Noirs de France évoluer. Cette formulation, qui renvoie aux propos d'Aimé Césaire lorsque, pour décrire la situation des Antillais, il comparait ces derniers à des Français entièrement à part, autrement dit à des citoyens de seconde zone, insiste sur la légitimité des Noirs de France à accéder à un statut plein de citoyens français au même titre que n'importe quel autre individu. Si l'émergence d'une nouvelle « question noire », en 2005, a conduit les populations noires à davantage de visibilité et à être mieux reconnues dans les arènes publiques, il n'en demeure pas moins qu'il nous faut préciser à quel titre elles souhaitent être reconnues comme françaises « *à part entière* » ? Les organisations qui se sont positionnées ont-elles, toutes, les mêmes demandes pour les mêmes personnes ? Les revendications collectives et les perceptions individuelles, émanant d'individus éloignés de tous mouvements collectifs, trouvent-elles des points de convergence ? Peut-on parler d'une « question noire » à la française dans laquelle se reconnaîtrait l'ensemble des individus perçus comme noirs ?

Les questions noires : reflet d'une population plurielle et contrastée

La « question noire », ainsi désignée par les médias, apparue dans l'espace public français au début de l'année 2005, a mis en avant l'extrême

diversité des acteurs qui se sont mobilisés sur cette question : Noirs, Antillais, Afro-centristes, descendants d'esclaves et de colonisés. Si tous partagent la particularité d'être perçus comme noirs, l'ensemble de ces acteurs, en revanche, n'ambitionnent ni de représenter la même catégorie de personnes, ni de défendre les mêmes intérêts, ni d'utiliser les mêmes moyens d'actions pour défendre leur population de référence. Ainsi, il se donne à voir deux catégories d'acteurs. La première d'entre elles est constituée des radicaux au sein de laquelle se retrouvent l'humoriste Dieudonné et la Tribu Ka, aujourd'hui dissoute, lesquels se caractérisent par des propos extrémistes, racistes, antisémites et communautaristes. La seconde catégorie comprend des organisations modérées telles que le CRAN, le Collectif Dom et le Comité Marche 98, dont la principale préoccupation est d'offrir des outils républicains à la lutte contre les discriminations et le racisme dont sont victimes, respectivement, les Noirs de France et les Antillais.

Si les discriminations, le racisme et le mépris ont été les principaux motifs ayant donné vie à la « questions noire » et sur laquelle se sont positionnés les radicaux et les modérés, deux autres thématiques de lutte, semblables à des « piliers » soutenant l'ensemble des actions et des revendications, ont complété le tableau. Les mémoires de l'esclavage et de la colonisation, ainsi que la visibilité politique et médiatique, sociale et culturelle des populations noires en France ont été placées au centre des demandes organisationnelles. Ce faisant, l'étude de l'ensemble des acteurs et des demandes m'a amené à repenser l'appellation de « question noire ». Une telle hétérogénéité rassemblant des groupes auto-proclamés représentants des Noirs de France, des Antillais et plus largement des Domiens, des descendants d'esclaves et de colonisés, des Africains noirs désireux d'un séparatisme racial ne pouvait pas, à mon avis, être regroupés dans une question homogénéisante noire. Ajouté à cela, les oppositions, souvent conflictuelles entre ces différents groupes et le rejet de la part de certains d'entre eux de l'adjectif catégorisant « noir », ont motivé ma décision de faire porter mon étude sur des questions

noires. Elles interrogent des populations aux mémoires, aux histoires et aux problématiques différentes, sur lesquelles des collectifs ont pris position. S'ils ont tous la particularité d'être désignés comme noirs, ces acteurs ne se définissent pas tous comme tels, ou tout du moins pas uniquement comme tels, renvoyant ainsi à cette pluralité de la « question noire ».

Les questions noires sont ainsi plurielles et contrastées et témoignent de l'utilisation inappropriée de « question noire » qui n'a pas d'unité et au sein de laquelle l'absence d'unification entre les organisations est prégnante. Elles renvoient à une pluralité de problématiques qui sanctionnent les populations noires vivant en France : reconnaissance de leurs mémoires et de leurs histoires, reconnaissance de leur existence au sein de la République, reconnaissance de leur condition de victimes de discrimination nécessitant la création d'outil permettant de mieux y faire face, lutte contre les préjugés et les stéréotypes infériorisants qui les maintiennent à la marge de la société et les empêchent de s'y inscrire pleinement. Parallèlement, ces questions sont contrastées lorsque l'on regarde les tensions qui existent entre les différents acteurs. Mis à part une complémentarité, non établie au départ, entre le Collectif Dom et le Comité Marche 98 qui ont su trouver un consensus afin de s'unir dans la défense des intérêts de la population ultra-marine résidant en France métropolitaine, aucun accord de principe n'a été conclu entre les différents collectifs, causant alors une concurrence organisationnelle en matière de représentativité. Les raisons à cela tiennent premièrement dans la définition que chacun des groupes attribue à la population qu'il estime représenter. Les Antillais, à titre d'exemple, refusent catégoriquement de s'unir avec une organisation qui estime représenter l'ensemble des Noirs de France au prétexte qu'il n'est pas possible d'intégrer la population antillaise, et plus largement domienne, dans un groupe communautaire noir, sous entendu, africain. Deuxièmement, il existe un contraste idéologique entre chaque groupe d'acteurs, notamment entre les radicaux et les modérés, qui pousse à exclure l'idée de l'existence d'une communauté noire française rassemblée autour d'un seul leader afin de mener

une lutte commune pour une meilleure intégration des Noirs au sein de la société française. Les conflits idéologiques et identitaires sont en cela trop prégnants, auxquels s'ajoute le poids du modèle républicain, pour que puisse se réaliser en France ce qui s'est réalisé aux États-Unis, non sans luttes fratricides dues, là aussi, à des désaccords idéologiques qui ont vu s'opposer, au début du 20ème siècle, William Edward B. Du Bois, militant des droits civiques[1] à Booker T. Washington qui était favorable à la soumission des Noirs à l'égard du peuple blanc ou, après eux, Martin Luther King à Malcom X.

La légitimité auto-affirmée des organisations

Les tensions inter-organisationnelles existent parce que chacune des organisations estime que son existence est légitimée en raison de la manière dont est considérée, dans la société française, sa population de référence. À titre d'exemple, Dieudonné s'estime légitime à représenter l'ensemble des descendants noirs d'esclaves et de colonisés puisqu'il considère que leur mémoire et leur histoire ne sont pas suffisamment reconnues en France en raison, notamment, d'un lobbying juif qui ferait pression sur les instances décisionnelles pour les empêcher d'accéder à une quelconque reconnaissance victimaire. Le CRAN, s'estime, lui, légitime dans sa revendication républicaine à demander la reconnaissance publique des Noirs de France pour pouvoir les comptabiliser afin de mettre en place des outils de lutte contre les discriminations qu'ils subissent.

Positionnés au sein d'un espace social qui les domine, les collectifs noirs, empreints d'une représentativité auto-affirmée, mobilisent des logiques d'action qui s'analysent comme des tentatives de réponses à leur expérience sociale. Combinant et hiérarchisant les logiques de radicalité, de républicanisme et de lobbying, ces groupes (re)travaillent en parallèle l'histoire officielle, notamment celle de l'esclavage et de la colonisation, afin de les accorder aux

[1] Cf. William E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

enjeux du présent dont pourrait bénéficier la population qu'ils représentent. Face aux expériences cumulées de racisme et de mépris dont les populations noires sont victimes, les mobilisations émergeantes dans les arènes publiques ont mis en avant ce statut victimaire produisant une concurrence des victimes entre les organisations noires elles-mêmes dont certaines, à l'image de Dieudonné, n'ont pas hésité à pousser la comparaison avec la communauté juive et la mémoire victimaire de la Shoah. Que ce soit au présent avec les discriminations ou en référence au passé avec la mémoire de l'esclavage, les collectifs ont tous pris position afin que le groupe d'individus dont ils défendent les intérêts apparaisse comme un ensemble victime d'une société qui les domine. C'est en cela que l'appel à des principes de justice, d'égalité et de mérite a été lancé par certains d'entre eux au nom des droits dont disposent l'ensemble des citoyens français.

On s'aperçoit que ce qui unit les membres de chaque organisation mobilisée sur les questions noires et, partant, ce qui fait la force organisationnelle de chaque groupe désigné comme noir, ne repose pas tant sur une unité de classe ou sur le partage de croyances ou de pratiques religieuses, que sur leur capacité à construire, à partir de leurs actions et des ressources dont ils disposent pour les mener à bien, « une mémoire de minorité »[1]. Cette construction mémorielle participe à la consolidation du groupe en même temps qu'elle renforce la division entre les organisations noires en raison du fait que chacune d'elles souhaite élaborer sa propre mémoire à partir du passé et du présent. C'est ainsi que les mémoires de la traite, de l'esclavage et de la colonisation viennent à être relues à l'image de telle ou telle population noire. Elles servent de liant identitaire dans lequel le culte des ancêtres tient une part essentielle, au même titre que la souffrance subie, produit de la domination des sociétés blanches. Les initiatives de chaque leader visent à dresser un projet de groupe, dans lequel viendrait se superposer le passé, le présent et l'avenir. En relisant les évènements historiques, les organisations dressent les

[1] J'emprunte cette expression à Vincent Geisser et à son analyse sur les divisions des communautés musulmanes. *In* Vincent Geisser, *Ethnicité républicaine*, *op. cit.*, p. 231.

revendications du présent qui permettent d'esquisser un canon de leur future intégration au sein de la société. Ce sont ces manières d'interpréter et d'envisager temporellement leur situation qui empêchent les collectivités noires à toute structuration réellement nationale. Trop de différences identitaires, idéologiques et culturelles minent l'élaboration d'un destin commun. Chaque collectivité possède sa propre appropriation de l'histoire de l'esclavage, chacune défend une population noire particulière à partir d'attributs identitaires trop disparates, et ce malgré l'ouverture du modèle français en matière de reconnaissance des minorités qui le constituent.

Être avant tout des Français

Si l'émergence de collectivités revendicatives a posé le débat de la place des Noirs dans la société française, elle a également permis de faire ressortir la distance avec laquelle certains individus jugent l'apparition de ces groupes auto-proclamés. En effet, beaucoup de personnes interrogées, non membres ou sympathisantes d'une des organisations étudiées, ne sont pas favorables à ce qu'elles soient, contre leur gré, représentées par un collectif à qui elles n'ont rien demandé. Certes, beaucoup d'entre elles sont originaires des Antilles, et en cela, elles se montrent particulièrement rétives à être catégorisées comme noires selon le discours du CRAN. Être réduites à leur seule couleur de peau les contraint, selon elles, à mettre à la marge leurs particularités identitaires les plus épaisses et à être immergées dans une communauté noire dans laquelle elles ne seraient pas distinguables des Africains. Néanmoins, le refus de ces individus s'étend au-delà des seules organisations qui font de la couleur de la peau un attribut de groupe en raison des discriminations subies dont elle est la cause. Ils font également part de leur réserve concernant une représentation par des organisations antillaises qui les enferment dans des identités, limitant ainsi leur autonomie individuelle à pouvoir se définir comme bon leur semble. Ce qui est privilégié ici, c'est un appel à l'abandon des pratiques de catégorisation identitaires pratiquées à la fois par la société et par les organisations. Il y a une

volonté forte, de la part de ces individus, à être considérés avant toute chose comme des Français qui se veulent être les seuls maîtres de leur identification. Ils désirent pouvoir choisir de manière autonome les composantes culturelles qu'ils souhaitent constitutives de leur identité, sans en ressentir une quelconque obligation émise par tel ou tel groupe. Ainsi, un hiatus existe entre ce qui est affirmé par les organisations et les médias et la réalité qui montre un décalage idéologique et un manque de représentativité de ces collectivités chez les populations qu'elles affirment représenter et par qui elles s'estiment être soutenues.

La catégorisation raciale dont ces populations font l'objet devrait, selon elles, être abandonnée au nom de la liberté des individus. D'où la nécessité de faire évoluer les mentalités, de changer les mœurs, ce qui est une des grandes difficultés chez les modernes, dirait Tocqueville[1]. La couleur de la peau et l'héritage historique emprisonnent les individus dans des préjugés et des pratiques. En son temps, Tocqueville soulignait que « le souvenir de l'esclavage déshonore la race, et la race perpétue le souvenir de l'esclavage »[2]. Les Noirs de France, à l'image du CRAN, ne veulent plus avoir honte de leur couleur, ni de leur histoire et les Antillais, notamment les plus jeunes, ne souhaitent plus être rattachés et être eux-mêmes esclaves du souvenir de l'esclavage. Être des Français à part entière, détachés de toute connotation raciale ou culturelle dévalorisante et stigmatisante semble être le discours adopté par ceux qui souhaitent pleinement se vivre dans une société française plurielle et diverse. Sociologiquement parlant, lorsque nous regardons la situation sociale des tenants de cette philosophie militant pour une autonomie de leur construction identitaire, il ressort qu'en grande majorité, ils bénéficient d'une position socio-professionnelle confortable pouvant jouer dans leur prise de distance avec ces organisations militantes et leurs attaches culturelles et historiques les plus épaisses. Croyant à l'égalité des chances et à la méritocratie, ils ont foi dans le système français républicain et souhaitent y être pleinement intégrés. D'autres

[1] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome 1, Paris, GF-Flammarion, 1981, p. 455.
[2] *Ibid.*

personnes, n'ayant pas connu de mobilité sociale, pourraient tenir un discours différent qui viserait, à l'inverse, à plaider pour un rapprochement des collectivités organisationnelles et à vouloir s'extraire complètement de cette société dans laquelle ils ne pourraient aspirer à aucun avenir, préférant ainsi se retourner, par frustration, vers leurs racines identitaires et culturelles, à l'image des militants de l'ancienne Tribu Ka.

Une France diversifiée

À l'heure où la France est en plein débat sur son identité nationale, il n'a jamais été aussi fortement proclamé, en son sein, l'appel à la reconnaissance de sa diversité et au respect de celle-ci. La France du XXIème siècle n'est plus strictement blanche et catholique. De plus en plus percevons-nous la diversité qui la compose dans les films, les magazines de mode, les séries télévisées, la publicité, le sport ou tout simplement dans la rue. Cependant, certains bastions résistent encore, à l'image de la sphère politique. La différence raciale et culturelle est aujourd'hui de plus en plus valorisée, et cette tendance nationale n'est que le reflet de la pluri-racialité et de la pluri-culturalité qui s'imposent dans toutes les sociétés occidentales. Les populations blanches, jusqu'à présent majoritaires, sont promises, dans les décennies futures, à devenir minoritaires face aux différentes minorités raciales composant ces sociétés[1].

La République ne reconnaît aucun groupe en fonction de ses particularismes. C'est ainsi que le mot « communautarisme » revêt en France, une signification si négative, relevant strictement de la différence où les particularités communautaires s'imposeraient contre la logique universaliste républicaine. Tous les individus sont des citoyens égaux en droits et en devoirs, et toute demande tendant à favoriser les intérêts d'un groupe, à partir d'attributs particuliers, est alors considérée comme une posture

[1] Ainsi, on apprend qu'aux États-Unis, en 2042, les *White Anglo-Saxon Protestants* (WASP) ne seraient plus la population majoritaire. En effet, les prédictions tablent que les Hispaniques passeraient de 15 à 30 %, les Noirs de 14 à 15 % et les Asiatiques de 5 à 9 %. Les minorités représenteraient alors 54 % de la population américaine. Cf. *Le Monde*, 15 août 2008.

communautariste pour les porteurs de la stricte doctrine universaliste française. Comprenons en ce sens qu'un groupe d'individus formé à partir d'une identité particulière telle que celle de la couleur de la peau, aussi républicain soit-il, sera considéré comme communautariste et donc anti-républicain. Cela vaut même si ce groupe se mobilise, au nom des valeurs de la République, pour lutter contre le racisme et les discriminations dont sa communauté de référence est victime. Lorsqu'un groupe agit ainsi, il se retrouve voué aux gémonies, étant accusé de poser sur la place publique ses particularités identitaires sans pour autant que les problèmes qu'il soulève soient pris en considération. Ainsi, les Noirs, les Antillais, les homosexuels, les Arabes sont instantanément taxés d'agir contre la République et son principe d'indifférence aux différences, lorsqu'ils souhaitent se mobiliser, par l'intermédiaire d'organisations, pour dénoncer les problèmes que rencontre leur communauté. Même si ces dernières années, la nécessité de la diversité a été reconnue, tant au niveau économique, politique, culturel et médiatique, afin que toutes ces sphères reflètent la composition réelle d'une société française multiculturelle, certains estiment, non sans raison, que telle mesure consistant à placer quelque Noirs, quelques femmes ou encore quelque Arabes à des postes à responsabilités rendant visible, à travers eux, leur communauté d'appartenance, ne correspond qu'à un saupoudrage ethnique, racial ou sexué superficiel. Cette discrimination positive qui ne dit pas son nom aurait ainsi pour but de calmer les consciences minoritaires et de justifier d'une action en direction de ces minorités, proportionnellement à leur importance numérique au sein de la société. C'est ainsi que Pap Ndiaye ose parler de *tokenism* qui correspond à cette stratégie d'atténuation des différences visant à contraster et à colorer la dominance blanche dans différents domaines stratégiques d'une société donnée[1].

Tocqueville, en observant la société américaine, affirmait que « les modernes, après avoir aboli l'esclavage, ont donc encore à détruire trois préjugés bien plus insaisissables et plus tenaces que lui : le préjugé des maîtres,

[1] Cf. Pap Ndiaye, *La condition noire*, *op. cit.*

le préjugé de race, et enfin le préjugé du blanc »[1] Si le premier préjugé n'est plus d'actualité, il n'est pas totalement faux de dire que le préjugé de race et le préjugé du blanc sont encore aujourd'hui, au moins de manière inconsciente, prégnants dans certains esprits blancs. Ils sont à la source des problèmes liés au racisme et aux discriminations que rencontrent notamment les populations noires. Ce n'est alors que par une lutte efficace de la part de l'État contre ces préjugés, et contre le racisme qui en découle, qu'il sera possible d'endiguer toute tentative de repli communautaire et toute posture communautariste, produits de trop grandes frustrations. Moins les populations issues de minorités seront victimes d'inégalités et d'injustices, et donc par là même seront mieux intégrées à la société, moins de groupes collectifs seront tentés de se mobiliser, dans le respect ou non de la doctrine républicaine, pour défendre la population minoritaire dont ils s'auto-proclament les représentants. Cela permettrait ainsi d'éviter toute tentative de concurrence victimaire et freinerait les attaques racistes et antisémites émises par certains groupes noirs envers la communauté juive notamment.

Comme le souligne Patrick Lozès, président du CRAN, « il appartient à l'État que l'égalité, l'universalité des valeurs républicaines s'appliquent à tous les citoyens et ne restent pas que des mots. »[2] Cela vaut autant au niveau social qu'aux niveaux politique, culturel et historique. Dans ce dernier cas, l'État doit reconnaître et intégrer à son histoire nationale, et ce dans une égale proportion, l'histoire des minorités dans lesquelles il a eu à jouer un rôle. Plus il traitera avec égalité et respect ses minorités citoyennes, moins de revendications particularistes émergeront dans l'espace public, à l'image de celles concernant les populations noires en 2005 qui sont un énième appel à l'assouplissement de son modèle universaliste. Les Noirs, les Antillais, les descendants d'esclaves et de colonisés, voire même les Afro-centristes, devraient pouvoir se considérer comme des Français à part entière et ainsi reconsidérer leur perception de la France et de l'ensemble des individus qui font ce qu'elle représente à travers le

[1] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 446.
[2] *Le Monde*, 10 mars 2010.

monde, à savoir une démocratie, une et indivisible, dans laquelle les individus naissent libres et égaux en droits et en devoirs. Ainsi faut-il voir à travers ces mouvements noirs l'expression de personnes qui n'émettent pas seulement une manifestation minoritaire résultant d'un sentiment de domination, mais ils représentent également, notamment pour les plus républicains, la volonté légitime à prendre part au récit national et à être pleinement intégrées à l'espace national tel que doit l'être l'ensemble des citoyens.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages, articles, rapports, thèses

ADAM, Barry, « Inferiorization and "Self-Esteem" », *Social Psychology*, vol. 41, n° 1, 1978, p. 47-53.

ALEXANDER, Jeffrey C., « Toward a Theory of Cultural Trauma », *in* ALEXANDER, Jeffrey C., EYERMAN, Ron, GIESEN, Bernhard, SMELSER, Neil J. et SZTOMPKA, Piotr, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 1-30.

ALIBAY, Nadia, FORGEOT, Gérard, « Évaluation de la pauvreté dans les départements d'outre-mer à partir de l'enquête Budget de famille 2001 », *INSEE*, Les Travaux de l'Observatoire, 2005-2006.

AMAR, Marianne, MILZA, Pierre, *L'immigration en France au XX*ème *siècle*, Paris, Armand Colin, 1990.

ANSELIN, Alain, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Paris, Khartala, 1990.

APPIAH, Kwame A., *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008.

ARMAND-MASLOW, Laura, « Leaders sans troupe. Dirigeants noirs et masses noires face à l'enjeu électoral », *Revue Française de Science Politique*, vol. 28, n° 1, 1978, p. 118-139.

AUSTIN, John L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1991.

BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, BOËTSCH, Gilles, DEROO, Éric et LEMAIRE, Sandrine (dir.) , *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte/Poche, 2004.

BATAILLE, Philippe, *Le racisme au travail*, Paris, La Découverte, 1997.

BEAUD, Stéphane, MASCLET, Olivier, « Des "marcheurs" de 1983 aux "émeutiers" de 2005. Deux générations sociales d'enfants d'immigrés », *Annales HSS*, n° 4, juillet-août 2006, p. 809-843.

BENBASSA, Esther, *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard/Hachette, coll. « Pluriel », 2010.

BENN MICHAELS, Walter, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Éditions Raisons d'Agir, 2009.

BERISS, David, *Black Skins, French Voices. Carribean Ethnicity and Activism in Urban France*, Boulder, Westview Press, 2004.

BERTHELEU, Hélène, « À propos de l'étude des relations inter-ethniques et du racisme en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 13, n° 2, 1997, p. 117-139.

BIANCUCCI, Matthieu, *L'institution médicale face à la montée du droit*, Thèse de doctorat, Université Bordeaux 2, 2008.

Bible de Jérusalem, (*La*), Paris, Cerf, 1998.

BLEICH, Érik, « Histoire des politiques françaises anti-discrimination : du déni à la lutte », *Hommes et Migrations*, n° 1245, 2003, p. 6-18.

BODY-GENDROT, Sophie, MASLOW-ARMAND, Laura, STEWART, Danièle, *Les Noirs américains aujourd'hui*, Paris, Armand Colin, 1984.

BOGALSKA-MARTIN, Ewa (dir.), *Victimes du présent, victimes du passé. Vers la sociologie des victimes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

BONNIOL, Jean-Luc, « Comment transmettre le souvenir de l'esclavage ? Excès de mémoire, exigence d'histoire », *Cités*, n° 25, 2006, p. 181-185.

-, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992.

BOULIGUE, Jean, CHRETIEN, Jean-Pierre, LAINÉ, Agnès, LOZÈS, Patrick, NDIAYE, Pap, « Les Noirs de France, une invention utile ? », *Esprit*, juin 2006, p. 86-98.

BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

BUONO, Clarisse, *Pieds-noirs de père en fils*, Paris, Balland, 2004.

BUTEL, Paul, *Histoire des Antilles françaises. XVIIème – XXème siècle*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2007.

CAILLÉ, Alain, « Reconnaissance et sociologie », *in* CAILLÉ, Alain (dir.), *La quête de reconnaissance. Un nouveau phénomène social*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2007, p. 185-208.

CANDAU, Joël, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.

CAPDEVIELLE, Jacques, CHELLY, Luc, GIRAUD, Michel, REY, Henri, *Parcours professionnel des agents de la ville de Paris originaires d'outre-mer*, Mairie de Paris, DGOM, juillet 2005.

CAST, Alicia D., BURKE, Peter J., « A Theory of Self-Esteem », *Social Forces*, vol. 80, n° 3, 2002, p. 1041-1068.

CÉLESTINE, Audrey, *Mobilisations collectives et construction identitaire. Le cas des Antillais en France et des Porto-Ricains aux États-Unis*, Thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 2009.

-, WUHL, Leïla, « Comment peut-on être Antillais hors des Antilles ? », *Hommes et Migrations*, n° 1256, 2005, p. 76-88.

CEREQ, *Enquête « Génération 98 »*, 1998.

CÉSAIRE, Aimé, *Rapport fait au nom de la commission des territoires d'outre-mer sur les propositions de loi tendant au classement de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Guyane et de la Réunion comme départements français*, 1946.

CHAMPAGNE, Patrick, *Faire l'opinion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.

CHARLES, Christopher A. D., « Skin Bleaching, Self-Hate and Black Identity in Jamaica », *Journal of Black Studies*, vol. 33, n° 6, 2003, p. 711-728.

CHAUMONT, Jean-Michel, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002.
CITÉS, n° 25, 2006.
CNCDH, *La lutte contre le racisme et la xénophobie*, rapport d'activité 2007, Paris, *La Documentation française*, 2008.
COGNET, Marguerite, « "Trajectoire de la différence" des groupes ethnicisés. Des "Auvergnats" aux "Antillais" », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 2, n° 115, 1999, p. 167-187.
COHEN, William B., *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981.
CONSTANT, Fred, « Pour une relecture des revendications mémorielles victimaires », *Esprit*, vol. 2, n° 332, février 2007, p. 105-116.
-, « La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987 », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, p. 9-30.
COSTA-LASCOUX, Jacqueline, « L'ethnicisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n° 2, p. 123-138.
COTTIAS, Myriam, *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007.
CRAN, *Les Français, les minorités visibles et les discriminations*, Institut CSA, avril 2009.

DARES, « Les facteurs de discrimination à l'embauche pour les serveurs en Île de France : résultats d'un testing », *Premières Synthèses Informations*, n° 40, septembre 2009.
DAVEZIES, Laurent, *La République et ses territoires. La circulation invisible des richesses*, Paris, La République des idées/Seuil, 2008.
DEWITTE, Philippe, « Regards blancs et colères noires », *Hommes et Migrations*, n° 1132, 1990, p. 3-14.
-, « Le "Noir" dans l'imaginaire français », *in* BLANCHARD, Pascal (dir.), *L'autre et nous : "scène et types" : anthropologues et historiens devant les*

représentations des populations colonisées, des ethnies, des tribus et des races depuis les conquêtes coloniales, [colloque, février 1995, Marseille], Paris, Syros, 1995.

-, *Les mouvements nègres en France. 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985.

DOLIGÉ, Éric, *Les DOM, défi pour la République, chance pour la France. Cent propositions pour fonder l'avenir*, Rapport d'informations fait au nom de la Mission Commune d'Information outre-mer, n° 519, tome 1, (2008-2009), juillet 2009.

DRESS, « La population des allocataires du RMI : tendances d'évolution et disparités départementales », n° 568, avril 2007.

DUBET, François, *Les places et les chances*, Paris, La République des idées/Seuil, 2010.

-, *Le travail des sociétés*, Paris, Seuil, 2009.

-, « Injustices et reconnaissance », *in* CAILLÉ, Alain (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2007, p. 17-43.

- (dir.), *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006.

-, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

-, *L'expérience sociale*, Paris, Seuil, 1994.

-, *La galère. Jeunes en survie*, Paris, Fayard, coll. « Points actuels », 1993.

-, LAPEYRONNIE, Didier, *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 1992.

DUBIN, Steven C., « Symbolic Slavery : Black Representations in Popular Culture », *Social Problems*, vol. 34, n° 2, 1987, p. 122-140.

DURET, Pascal, *Les larmes de Marianne*, Paris, Armand Colin, 2004.

DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1999 [1937].

DURPAIRE, François, *France blanche, colère noire*, Paris, Odile Jacob, 2007.

DYER, Richard, *White*, New York, Routledge, 1997.

ELSTER, Jon, *Proverbes, maximes, émotions*, Paris, PUF, 2003.

ERNER, Guillaume, *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006.

ESPRIT, vol. 2, n° 332, février 2007.

FABRE, Michel, *Les Noirs américains*, Paris, Armand Colin, 1970 [1967].

FAES, Géraldine, SMITH, Stephen, *Noir et Français*, Paris, Éditions du Panama, 2006.

FALL, Mar, *Le destin des Africains noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 2005.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1971.

FASSIN, Didier, FASSIN, Éric (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006.

FASSIN, Didier, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », *in* FASSIN, Didier, FASSIN, Éric (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 19-36.

-, « L'invention française de la discrimination », *Revue Française de Science Politique*, vol. 52, n° 4, 2002, p. 403-423.

FASSIN, Éric, « Actualité de la "question noire" », *in* BOUBEKER, Ahmed, HAJJAT, Abdellali, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 275-288.

-, « Aveugles à la race ou au racisme ? Une approche stratégique », *in* FASSIN, Didier, FASSIN, Éric (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p. 106-130

FELOUZIS, Georges, « L'usage des catégories ethniques en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, vol. 49, n° 1, 2008, p. 127-132.

-, PERROTON, Joëlle, LIOT, Françoise, *L'apartheid scolaire. Enquête sur la ségrégation ethnique dans les collèges*, Paris, Seuil, 2005.

FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

FRAZIER, Edward F., *Bourgeoisie noire*, Paris, Plon, 1969 [1955].

FREYRE, Gilberto, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978.

FURET, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1983 [1978].

GARAPON, Antoine, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008.

GEISSER, Vincent, *Ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

-, SOUM, El Yamine, *Discriminer pour mieux régner*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2008.

GENESTE, Elsa, « La question noire », *in* TAGUIEFF, Pierre-André, *Dictionnaire critique et historique du racisme*, Paris, 2010, à paraître.

GILROY, Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003.

GIRAUD, Michel, « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », *in* WEIL, Patrick, DUFOIX, Stéphane (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après… France, États-Unis, Grande-Bretagne*, Paris, PUF, 2005, p. 533-548.

-, « Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne : les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises », *Hommes et Migrations*, n° 1237, mai-juin 2002, p. 40-53.

-, MARIE, Claude-Valentin, « Insertion et gestion socio-politique de l'identité culturelle : le cas des Antillais en France », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n° 3, 1987, p. 31-48.

GOFFMAN, Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

GUIENNE, Véronique, « Du sentiment d'injustice à la justice sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 1, n° 110, 2001, p. 131-142.

GUILLAUMIN, Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2002.

HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.

-, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, [Alcan, 1925].

HALL, Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

HOGGART, Richard, *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.
HONNETH, Axel, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte/Poche, 2008.
-, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.
HUGHES, Michael, HERTEL, Bradley L., « The Significance of Color Remains : a Study of Life Chances, Mate Selection, ans Ethnic Consciousness Among Black Americans », *Social Forces*, vol. 68, n° 4, 1990, p. 1105-1120.

INSEE/Caf, « Les inégalités aux Antilles-Guyanes : dix ans d'évolution », mai 2009.
INSEE Aquitaine, « Économie résidentielle ou productive : le choix des territoires », *Le quatre pages*, n° 175, mars 2008.
INSEE, « Plus du tiers des emplois salariés dans la sphère publique » *Antiane/Éco*, n° 68, août 2007.
INSEE, « Migrations : moins de départs, plus d'arrivées », *Antiane/Éco*, n° 22, septembre 1993.
Institut Montaigne, « Les Français et les discriminations dans le monde politique », *Institut CSA*, décembre 2008.

JUHEN, Philippe, « La participation des journalistes à l'émergence des mouvements sociaux. Le cas de SOS Racisme », *Réseaux*, n° 98, 1999, p. 120-152.
JUTEAU, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1999.

KATTAN, Emmanuel, *Penser le devoir de mémoire*, Paris, PUF, 2002.
KAUFMANN, Jean-Claude, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
KEITH, Verna M., HERRING, Cedric, « Skin Tone and Stratification in the Black Community », *American Journal of Sociology*, vol. 97, n° 3, 1991, p. 760-778.

KELLERHALLS, Jean, MODACK, Marianne, PERRENAUD, David, *Le sentiment de justice dans les relations sociales*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997.
KESLASSY, Éric, « Ouvrir la politique à la diversité », *Institut Montaigne*, janvier 2009.
KÉVORKIAN, Raymond, *Le génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006.
KING, Martin L., *Autobiographie. Textes réunis par Clayborne Carson*, Paris, Bayard, 2008.
KLARSFELD, Serge, *La Shoah en France. Vichy-Auschwitz : la "solution finale" de la question juive en France*, tome 1, Paris, Fayard, 2001.
KOKOREFF, Michel, *Sociologie des émeutes*, Paris, Payot et Rivages, 2008.
KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001.

LAGRANGE, Hugues, OBERTI Marco (dir.), *Émeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, Paris, Presses de Science Po, 2006.
LAMONT, Michèle, MOLNAR, Virag, « The Study of Boundaries in the Social Sciences », *Annual Review of Sociology*, vol. 28, 2002, p. 167-195.
LAPEYRONNIE, Didier, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2008.
-, « Révolte primitive dans les banlieues françaises. Essai sur les émeutes de l'automne 2005 », *Déviance et Société*, vol. 30, n° 4, 2006, p. 431-448.
-, « Les deux figures de l'immigré », *in* WIEVIORKA, Michel (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996.
-, « Assimilation, mobilisation, et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », *Revue Française de Sociologie*, vol. 28, n° 2, 1987, p. 287-318.
LAPIERRE, Nicole, *Changer de nom*, Paris, Stock, coll. « Folio/Essais », 2006.
-, *Le silence de la mémoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.
LARCHER, Syliane, « Les Antilles françaises ou les vestiges de l'Empire » [en ligne]. Disponible sur : http://www.laviedesidees.fr.
LITTEL, Jonathan, *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006.

LOPEZ, Yoann, L*a transmission de la mémoire d'un génocide : les Juifs et les Arméniens de Bordeaux*, Mémoire de DEA, Université Bordeaux 2, 2005.
LOZES, Patrick, LECHERBONNIER, Bernard, *Les Noirs sont-ils des Français à part entière ?*, Paris, Larousse, coll. « à dire vrai », 2009.
LOZES, Patrick, *Nous, les Noirs de France*, Paris, Éditions Danger Public, 2007.

MABANCKOU, Alain, *Black bazar*, Paris, Seuil, 2009.
MAC ADAM, Doug, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
MACÉ, Éric (dir.), *Étude de la perception de la diversité dans les programmes de télévision*, Rapport pour l'Observatoire de la diversité dans les médias audiovisuels du CSA, 2008.
-, « Comment mesurer les discriminations ethnoraciales à la télévision ? », *in* RIGONI, Isabelle, (dir.), *Qui a peur de la télévision en couleur ?*, Montreuil, Éditions Aux lieux d'Être, 2007, p. 241-264.
-, *La société et son double*, Paris, Armand Colin/INA, 2006.
MALONGA, Marie-France, *Minorités ethniques et télévision française : de la représentation à la réception*, Thèse de doctorat, Université Paris 2, Institut Français de Presse, 2007.
-, « Les stratégies identitaires des minorités noires face à la télévision française », *in* MATTELART Tristan (dir.), *Médias, migrations et cultures transnationales*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université/INA, 2007, p. 57-71.
-, *Télévision française et intégration. Présence et intégration des minorités visibles à l'écran*, Mémoire de DEA, Institut Français de Presse, 2002.
MARABLE, Maning, *Beyond Black and White*, New York, Verso, 1995.
MARIE, Claude-Valentin, « Le cinquième DOM : mythe et réalités », *Pouvoirs*, n° 113, 2005, p. 171-182.
-, « Les Antillais en France : une nouvelle donne », *Hommes et Migrations*, n° 1237, mai-juin 2002, p. 26-39.
-, « La nouvelle "île" de France », *Antiane/Éco*, n° 19, septembre 1993, p. 12-15.

-, RALLU, Jean-Louis, « Migrations croisées entre DOM et Métropole : l'emploi comme moteur de la migration », *Espace-Population-Sociétés*, n° 2, 2004, p. 237-252.

MARTUCCELLI, Danilo, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

MAURIN, Éric, *La peur du déclassement*, Paris, La République des idées/Seuil, 2009.

MIANO, Léonora, *Tels des astres éteints*, Paris, Plon, 2006.

MICHEL, Johann, *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010.

MONGIN, Olivier, « L'affaire Dieudonné et la place de la communauté noire en France », *Esprit*, vol. 12, n° 320, décembre 2005, p. 142-146.

MOSCOVICI, Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.

MOUCHARD, Daniel, « La mobilisation des "sans" dans la France contemporaine : l'émergence d'un "radicalisme autolimité" ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 52, n° 4, 2002, p. 425-447.

MUXEL, Anne, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1997.

MYRDAL, Gunnar, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, 2 tomes, New Brunswick, The Transaction Publisher, 1996 [1944].

NDIAYE, Pap, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

-, « Les Noirs et leur perception de la discrimination raciale dans le monde du travail en France dans les années 1960 », *in* FASSIN, Éric, HALPÉRIN, Jean-Louis, *Discriminations : pratiques, savoirs, politiques*, Paris, La Documentation française, 2008, p. 69-82.

-, « Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques », *Le Mouvement Social*, vol. 4, n° 213, 2005, p. 91-108.

NEVEU, Érik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2002 [1996].

-, « Médias, mouvements sociaux, espaces publics », *Réseaux*, n° 98, 1999, p. 17-85.
NOËL, Érik, *Être noir en France au XVIIIème siècle*, Paris, Tallandier, 2006.

OBERSCHALL, Anthony, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1973.
OFFERLÉ, Michel, *Sociologie des groupes d'intérêts*, Paris, Montchrestien, 1998.
ORY, Pascal, SIRINELLI, Jean-François, *Les intellectuels en France*, Paris, Armand Colin/Masson, 1992.
OZOUF, Mona, *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard, 2009.

PETIT, Antoine, « La dépigmentation volontaire. Réalités, interprétations, résistances », *L'Autre*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 95-108.
PÉRINA, Michaela, « Contre l'oubli et le silence. Enjeux et risques de la commémoration », *in* Le Comité Devoir de Mémoire, *De l'esclavage aux réparations*, Paris, Khartala, 2000.
PERROT, Michèle, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998.
PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.
PIVEN, Frances F., CLOWARD, Richard A., *Poor People's Movements : Why They Succeed, Why They Fail*, New York, Vintage Books Edition, 1979 [1977].
POIRET, Christian, *Familles africaines en France*, Paris, L'Harmattan, 1998.
POLLETTA, Francesca, JASPER, James M., « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 283-305.
POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2008.

QUÉRÉ, Louis, *Jeux interdits à la frontière. Essai sur les mouvements régionaux*, Paris, Anthropos, 1978.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1997.

REBZANI, Mohammed, *Des jeunes dans la discrimination*, Paris, PUF, 2002.

RÉGENT, Frédéric, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Grasset, 2007.

RÉMOND, René, *Quand l'État se mêle de l'histoire*, Paris, Stock, 2006.

RENAUT, Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

-, *Égalité et discriminations. Un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, 2007.

RENAULT, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

REYNAUD, Jean-Daniel, *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997.

RIBBE, Claude, *Les nègres de la République*, Monaco, Éditions Alphée, 2007.

-, *Le chevalier de Saint-George*, Paris, Perrin, 2004.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 2003.

-, « Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve », *Esprit*, août-septembre 2000, p. 32-47.

RIVIÈRE, Françoise, « Développement ultramarin et dépendance à la métropole », *La Documentation française*, coll. « Regards sur l'actualité », n° 355, novembre 2009, p. 41-55.

ROTH, Philip, *La tâche*, Paris, Gallimard, 2002.

RYGIEL, Philippe, « Histoire des populations noires ou histoire des rapports sociaux de race », *Le Mouvement Social*, n° 215, avril-juin, 2006, p. 81-86.

SARTRE, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1985.

SCHNAPPER, Dominique, « Les enjeux démocratiques de la statistique ethnique », *Revue Française de Sociologie*, vol. 49, n° 1, 2008, p. 133-139.

-, *Qu'est-ce que l'intégration ?* , Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2007.

SCHOELCHER, Victor, *Esclavage et colonisation*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007.

SEN, Amartya, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

-, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010.

SENGHOR, Richard, « Le surgissement d'une "question noire" en France », *Esprit*, vol. 1, n° 321, janvier 2006, p. 5-19.

SHELBY, Tommie, *We Who are Dark : The Philosophical Foundations of Black Solidarity*, Cambridge, The Belknap Press, 2005.

-, « Foundations of Black Solidarity : Collective Identity or Common Oppression », *Ethics*, vol. 112, n° 2, 2002, p. 231-266.

SIMMEL, Georg, *Le conflit*, Saulxures, Circé, 1992.

SIMON, Patrick, STAVO-DEBAUGE, Joan, « les politiques anti-discrimination et les statistiques : paramètres d'une incohérence », *Sociétés Contemporaines*, n° 53, 2004, p. 57-84.

SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

SMITH, Zadie, *De la beauté*, Paris, Gallimard, 2007.

SPIRE, Alexis, MERLLIÉ, Dominique, « La question des origines dans les statistiques en France. Les enjeux d'une controverse », *Le Mouvement Social*, n° 188, p. 119-130.

STAVO-DEBAUGE, Joan, *La double invisibilité : à propos de l'absence d'un objet sociologique et de l'atonie d'un sujet politique*, Rapport pour le CRAN, 2005.

STORA, Benjamin, « Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale) », *in* BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir.), *La fracture coloniale. La société française face au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005, p. 57-66.

STUDER, Brigitte, « Introduction », *in* GUBIN, Éliane, JACQUES, Catherine, ROCHEFORT, Florence et *alii*, *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 22-25.

-, THÉBAUD, Françoise, « Entre histoire et mémoire », *in* GUBIN, Éliane, JACQUES, Catherine, ROCHEFORT, Florence et *alii*, *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 27-45.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1987.

TELLES, Edward E., *Race in Another America. The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

TERZIAN, Anna-Ériksen, « La représentation des minorités à la télévision française », *in* RIGONI, Isabelle, *Qui a peur de la télévision en couleur ?* , Montreuil, Éditions Aux Lieux d'Être, 2007, p. 209-239.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome 1, Paris, GF-Flammarion, 1981.

TODOROV, Tzvetan, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur un siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le Livre de Poche », 2000.

-, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998.

-, « La mémoire et ses abus », *Esprit*, n° 193, juillet 1993, p. 34-44.

TONNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1944.

TOURAINE, Alain, *Penser autrement*, Paris, Fayard, 2007.

-, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

-, *Qu'est ce que la démocratie ?* , Paris, Fayard, 1994.

-, DUBET, François, HEGEDUS, Zsuzsa, WIEVIORKA, Michel, *Le pays contre l'État. Luttes occitanes*, Paris, Seuil, 1981.

TSHIYEMBE, Mwayila, WAZI, Robert (dir.), *L'avenir de la question noire en France : enjeux et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2008.

VERGES, Françoise, « L'Outre-mer de la République française », *La Documentation française*, coll. » regards sur l'actualité », n° 355, novembre 2009, p. 56-67.

-, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006.

-, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Entretiens avec Aimé Césaire, Paris, Albin Michel, 2005.

-, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale*, Paris, Albin Michel, 2001.

VIDAL, Dominique, *Figures du fait démocratique au Brésil et en Afrique du Sud*, Habilitation à diriger des recherches, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 2008.

VOIROL, Olivier, « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, n° 129-130, 2005, p. 90-121.

WALZER, Michaël, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997.

WATERS, Mary C., *Black Identities. West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, New York, Russel Sage Foundation, Cambridge, Harvard University Press, 2004 [1999].

WEBER, Max, *Économie et société*, tome 2, Paris, Plon, coll. « Pocket », 1995.

WEIL, Patrick, DUFOIX, Stéphane (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après… France , États-Unis, Grande-Bretagne*, paris, PUF, 2005.

WEIL, Patrick, *Liberté, égalité, discriminations. L' "identité nationale" au regard de l'histoire*, Paris, Grasset, 2008.

-, *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discrimination*, Paris, La République des idées/Seuil, 2005.

-, *La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2004.

WIEVIORKA, Annette, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

WIEVIORKA, Michel, *La Diversité*, Rapport à la Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Paris, Robert Laffont, 2008.

-, « La République, la colonisation. Et après… », *in* BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005, p. 113-120.

- (dir.), *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2005.

-, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.

WILSON, William J., *More Than Just Race. Race Being Black and Poor in the Inner City*, New York, W. W. Norton & Company, 2009.
-, *The Truly Disadvantaged*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

YADE-ZIMET, Rama, *Noirs de France*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

Presse

Courrier International, 19-25 février 2009.
Courrier International, 6-12 octobre 2005.

Le Figaro, 27 juin 2008.

Le Monde, 10 mars 2010.
Le Monde, 21 novembre 2009.
Le Monde, 15 août 2008.
Le Monde, 13 février 2008.
Le Monde, 4 juin 2007.
Le Monde, 31 janvier 2006.
Le Monde, 16 et 17 décembre 2005.
Le Monde, 27-28 novembre 2005.
Le Monde, 24 novembre 2005.
Le Monde, 25 mars 2005.
Le Monde, 17 mars 2005.
Le Monde, 22 février 2005.
Le Monde, 23 juin 2004.

Le Parisien/Aujourd'hui en France, 6 novembre 2008.
Le Parisien/Aujourd'hui en France, 31 janvier 2007.
Le Parisien/Aujourd'hui en France, 23 juillet 2006.

Libération, 7 novembre 2008.
Libération, 2 octobre 2007.
Libération, 23 février 2007.
Libération, 18 janvier 2007.
Libération, 31 janvier 2006.
Libération, 21 décembre 2005.
Libération, 19 décembre 2005.
Libération, 13 décembre 2005.
Libération, 26-27 novembre 2005.
Libération, 15 novembre 2005.
Libération, 28 février 2005.
Libération, 22 février 2005.
Libération, 21 février 2005.
Libération, 25 mai 1998.
Libération, 23 mai 1998.

Sud Ouest, 19 juillet 2005.
Sud Ouest, 10 juin 2005.

Liens Internet

www.achac.com/?P=9.
www.afrik.com/article11783.html.
www.afrik.com/article10026.html.
www.afrik.com/article10831.html.
www.anlci.gouv.fr/fileadmin/Medias/PDF/EDITIONS/ivq_4pages.pdf.
www.archives.premierministre.gouv.fr/jospin_version3/fr/ie4/contenu/4386.htm.
www.assemblee-nationale.fr/11/dossiers/esclavage.asp.
www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion0792.asp.
www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1050.asp.

www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1302.asp.
www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion1297.asp.
www.assemblee-nationale.fr/11/propositions/pion2277.asp.
www.avft.org/article.php?id_article=114.

www.collectifdom.com.
www.comite-memoire-esclavage.fr/spip.php?rubrique8.
www.cm98.fr.

www.dailymotion.com/video/x99v4x_dieudonne-vs-elisabeth-levy-14_news.
www.diverscites.eu/organisation.html.

www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais_archives/interventions/discours_et_declarations/1995/juillet/allocution_de_m_jacques_chirac_president_de_la_republique_prononcee_lors_des_ceremonies_commemorant_la_grande_rafle_des_16_et_17_juillet_1942-paris.2503.html#
www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html
www.etatsgeneraux deloutremer.fr
http://expressoenligne.wordpress.com/2007/10/09/travailleur-de-memoire/.
www.grioo.com/info6699.html.

www.indigenes-republique.fr/.
www.indigenes-republique.fr/statique?id_article=189.

www.lecran.org.
www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006068018&dateTexte=20091220
www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369&categorieLien=cid#.

www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=AF28A2D708A9FC38F23FB5206DE34C06.tpdjo09v_3?cidTexte=JORFTEXT000000588617&categorieLien=id.
www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000268539&dateTexte=id.
http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=C2EF521C0ACBF993230034844083BC15.tpdjo13v_2?cidTexte=JORFTEXT000000886767&categorieLien=id.
http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do;jsessionid=B7EEE06E9A0BF660588D757934F9D917.tpdjo15v_2?cidTexte=JORFTEXT000000578132&categorieLien=id.
www.lepost.fr/article/2010/01/27/1909041_photo-de-noirs-delinquants-ce-n-est-pas-digne-du-premier-parti-de-france.html.

www.liberation.fr/politiques/010118844-le-discours-de-nicolas-sarkozy.

www.mdi2008.com.

http://fr.novopress.info/5598/kemi-seba-«-je-lance-un-appel-a-tous-les-damnes-du-sionisme-»/.

http://olivier.hammam.free.fr/imports/prg-prg/prg-prg.htm.
www.interieur.gouv.fr/a_votre_service/resultats-elections/PR2002/index.html.

www.paris.fr/portail/accueil/Portal.lut?page_id=6896&document_type_id=5&document_id=19526&portlet_id=15721.
www.potomitan.info.

www.seba-wsr.com.
www.palais-bourbon.fr/histoire/depts-outre-mer.asp.

www.volcreole.com.
www.volcreole.com/forum/sujet-20535.html.

www.web-tropical.com.

ANNEXES

Annexe 1 : Guide d'entretien 479
Annexe 2 : Liste des personnes interrogées 480
Annexe 3 : Sculpture à la mémoire de la traite, de l'esclavage et de l'abolition. 483
Annexe 4 : La discrimination ethnique en Europe 485
Annexe 5 : Stigmatisation et préjugés ? 487
Annexe 6 : Lettre d'appel du président du CRAN à la marche du 10 mai 2008 489
Annexe 7 : Flyer de la marche du 10 mai 2008 organisée par le CRAN 491
Annexe 8 : Photo de la marche place de la Bastille, 10 mai 2008. 493
Annexe 9 : Jeux olympiques de Mexico, 1968..... 495
Annexe 10 : Rapport d'Aimé Césaire en 1946 sur la départementalisation..... 497
Annexe 11 : Revendications du LKP lors des grèves en Guadeloupe, 2009 511
Annexe 12 : Chronologie du rapport entre la France et ses départements d'outre-mer 517
Annexe 13 : Chronologie de la colonisation et de la décolonisation française . 539
Annexe 14 : Entretiens 545

Guide d'entretien

I.- Portrait personnel

- Histoire familiale.
- Parcours personnel.
- Transmission de la mémoire de l'esclavage au sein de la famille.
- Intérêt personnel pour l'esclavage.
- Perception de la France.

II.- Les populations antillaise et africaine en France

- Perception de la population antillaise dans la société française (intégration, racisme, discrimination…)
- Perception de la population africaine dans la société française (intégration, racisme, discrimination…).
- Différences entre les Antillais et les Africains sur les questions mémorielle et historique.
- Lien personnel avec les deux populations.

III.- L'État et ses politiques

- Analyse de la politique de l'État en matière mémorielle, envers ses populations noires (commémorations nationales, souffrances des Noirs de France…).
- Défi de la France avec ses populations noires.
- Sentiment personnel d'injustice, de victimisation en raison d'une politique inadaptée.

IV.- Les organisations noires et leurs mouvements

- Connaissance des organisations étudiées (CRAN, Collectif Dom, Dieudonné, Tribu Ka, CM 98).
- Perception des mouvements noirs en France (légitimité de ces mouvements, des revendications…).
- Sentiment de représentation par ces organisations.
- Raison d'adhésion à l'un ou à plusieurs d'entre elles ou contraire raison du rejet personnel de ces organisations ou de certaines d'entre elles.

Liste des personnes interrogées

Entretiens réalisés à Paris et en région parisienne

INTERVIEWE(E)S	ÂGE	PROFESSION/FONCTION
Béatrice	40 ans	Chargée de communication au Collectif Dom
Charles	48 ans	Responsable politique à la mairie du 11ème arrondissement. Membre du bureau du Collectif Dom
Jean-Jacques	47 ans	Expert comptable
Daniel	42 ans	Membre du bureau du Collectif Dom
George	61 ans	Avocate. Députée socialiste
Audrey	25 ans	Étudiante
Jean-Marc	35 ans	Danseur
Marcus	47 ans	Danseur
Chantal	37 ans	Chorégraphe
Michèle	33 ans	Styliste
Ludovic	37 ans	Conseiller au Pôle emploi
Jeannie	35 ans	Fonctionnaire CNAM
Jenna	23 ans	Étudiante
Pap	42 ans	Universitaire. Membre du conseil scientifique du CRAN
Jean-Jacob	42 ans	Fonctionnaire à la mairie de Paris
Jean-Élizabeth	59 ans	Professeur d'espagnol
Serge	49 ans	Enseignant-chercheur en génétique. Président et fondateur du Comité Marche 98
Marjorie	23 ans	Étudiante
Gaëlle	28 ans	Ingénieure
Claude	54 ans	Écrivain. Ancien président du Collectif Dom
Françoise	55 ans	Universitaire. Présidente du Comité pour la mémoire de l'esclavage
Jean-Claude	44 ans	Avocat
Frédéric	38 ans	Informaticien. Membre du bureau du Collectif Dom
Jean	52 ans	Employé à France Télécom
Patrick	42 ans	Pharmacien. Président et fondateur du CRAN
Patrick	46 ans	Chef d'entreprise. Fondateur du Collectif Dom
Lionel	24 ans	Étudiant
Marie-Hélène	47 ans	Fonctionnaire à la CNAM

Jean-François	50 ans	Chef de projet à France Télécom
Rosa	50 ans	Institutrice
Nicolas	27 ans	Informaticien
Jennifer	25 ans	Employée de banque
Marlène	21 ans	Étudiante
Philippe	52 ans	Syndicaliste et fonctionnaire à la mairie de Paris
Patrice	38 ans	En formation au Centre national des arts et métiers
Régine	48 ans	Fonctionnaire au ministère de l'éducation nationale
Sabine	21 ans	Étudiante
Louis-George	33 ans	Universitaire. Membre du bureau du CRAN
Régine	45 ans	Assistante de direction. Membre du bureau du Collectif Dom
Aurélie	26 ans	Chargée de communication

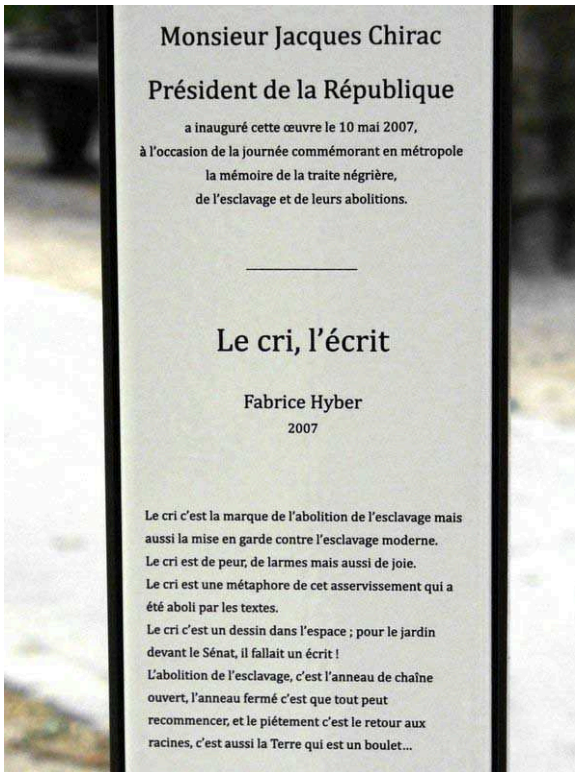
Entretiens réalisés à Bordeaux

INTERVIEWE(E)S	ÂGE	PROFESSION/FONCTION
Gabin	29 ans	Étudiant
Annabelle	27 ans	Á la recherche d'un emploi
Christian	28 ans	Fin d'études et chef d'entreprise
Michèle	50 ans	Présidente de l'association « Flore la négrière »
Mario	38 ans	Ingénieur
Jean-Luc	40 ans	Restaurateur
Max	44 ans	Médecin
Jocelyn	41 ans	Responsable associatif
Michel	60 ans	Artiste peintre
Wilfried	34 ans	Collaborateur du cabinet du maire de Libourne
Victor	60 ans	Formateur
William	28 ans	Á la recherche d'un emploi
Stéphane	26 ans	Étudiant
Benoît	24 ans	Étudiant
Nathalie	38 ans	Chargée de formation

Le cri, l'écrit

Sculpture à la mémoire de la traite, de l'esclavage et de l'abolition.

Jardin du Luxembourg, Paris


Monsieur Jacques Chirac
Président de la République
a inauguré cette œuvre le 10 mai 2007,
à l'occasion de la journée commémorant en métropole
la mémoire de la traite négrière,
de l'esclavage et de leurs abolitions.
Le cri, l'écrit
Fabrice Hyber
2007
Le cri c'est la marque de l'abolition de l'esclavage mais aussi la mise en garde contre l'esclavage moderne.
Le cri est de peur, de larmes mais aussi de joie.
Le cri est une métaphore de cet asservissement qui a été aboli par les textes.
Le cri c'est un dessin dans l'espace ; pour le jardin devant le Sénat, il fallait un écrit !
L'abolition de l'esclavage, c'est l'anneau de chaîne ouvert, l'anneau fermé c'est que tout peut recommencer, et le piétement c'est le retour aux racines, c'est aussi la Terre qui est un boulet...

"debout dans les cordages
debout à la barre
debout à la boussole
debout à la carte
debout sous les étoiles
debout et libre"
Aimé Césaire
Cahier d'un retour au pays natal (1939)
4 février 1794
Première abolition de l'esclavage dans les colonies françaises
17 mai 1802
Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises
27 avril 1848
Abolition définitive de l'esclavage dans les colonies françaises
• 22 mai, Martinique
• 27 mai, Guadeloupe
• 10 juin, Guyane
• 20 décembre, La Réunion
10 mai 2001
Vote de la loi reconnaissant la traite et l'esclavage en tant que crime contre l'humanité
10 mai 2006
Première commémoration en métropole des mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions

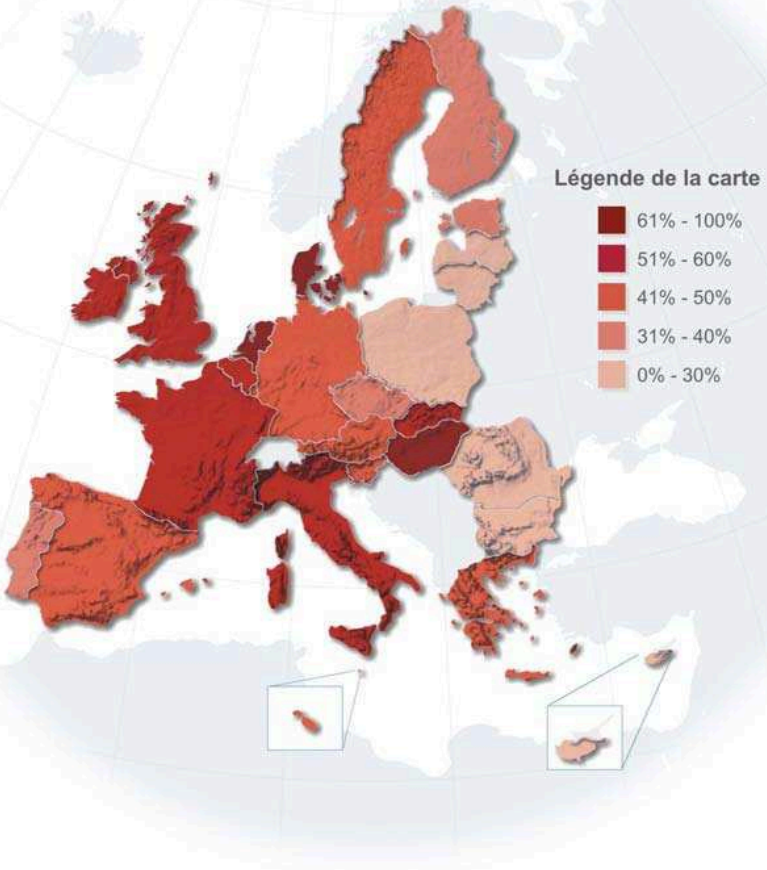
La discrimination ethnique en Europe

Pays-Bas	71%
Danemark	69%
Hongrie	61%
Italie	58%
Belgique	56%
Royaume-Uni	55%
France	53%
Irlande	53%
Slovaquie	51%
Allemagne	50%
Autriche	49%
Union européenne (27)	48%
Espagne	48%
Luxembourg	48%
Suède	48%
Malte	45%
Grèce	43%
Slovénie	41%
Finlande	38%
Portugal	37%
République tchèque	37%
Estonie	32%
Roumanie	30%
Bulgarie	26%
Lettonie	25%
Chypre	23%
Lituanie	20%
Pologne	17%

Question: QA2.1. Et diriez-vous que, par rapport à il y a 5 ans, les discriminations suivantes sont plus répandues ou moins répandues en (NOTRE PAYS) ? Des discriminations sur base ...

Possibilité: De l'origine ethnique

Réponses: Beaucoup plus répandues + Un peu plus répandues



Stigmatisation et préjugés ?

Lettre d'appel du président du CRAN à la marche du 10 mai 2008

cran
Conseil Représentatif
des Associations Noires

Paris, le 8 avril 2008

A tous les membres du CRAN

Objet : 3ème journée commémorative du souvenir de l'esclavage et de son abolition

Cher(e)s ami(e)s,

Il y a 160 ans, notre pays a aboli l'esclavage après des siècles d'une pratique honteuse qui consistait à vendre et à déshumaniser les populations noires.
L'esclavage a été aboli, mais les préjugés ont-ils, eux, été abolis ?

Plus d'un siècle et demie après cette abolition, en 2008, les populations noires de France n'en sont-elles pas toujours confrontées à des préjugés séculaires ? Ces préjugés se traduisent concrètement par les discriminations raciales dans différents domaines de leur vie, notamment dans l'accès à l'emploi, à la formation, au logement, aux responsabilités dans les sphères économiques et politiques.
C'est l'une des raisons pour lesquelles le devoir de mémoire s'impose. Pour montrer ce qui s'est passé, afin de ne jamais l'oublier.
C'est à cela et à cela seulement que sert le regard posé sur notre passé commun.
C'est à cela que sert le devoir de mémoire : à se remémorer le passée et non de s'y enfermer, le devoir de mémoire sert à comprendre pour mieux se projeter vers l'avenir.
L'histoire n'est pas faite pour accuser ni pour excuser mais pour…expliquer.

Le **10 mai 2008**, pour la 3ème édition de la journée commémorative du souvenir de l'esclavage et de son abolition, le CRAN invite tous nos concitoyens à se souvenir de notre passé commun pour se tourner ensemble vers notre avenir commun.

Nous invitons tous nos concitoyens à marcher à 14 heures précises le 10 mai 2008

A Paris, en ce 10 mai 2008, nous nous retrouverons à 14h Place de la République pour marcher vers le génie de la Liberté de la Bastille.

Je demande aux membres des instances locales du CRAN de se rapprocher du secrétaire général du CRAN M. Edouard Nduwa Guershon, (contact@lecran.org ou 06 77 83 61 99) afin que des marches puissent être organisées dans les grandes villes et partout où cela sera possible à 14h ce 10 mai 2008.

Je vous prie d'agréer, cher(e)s ami(e)s, l'expression de mes salutations chaleureuses.

Patrick Lozes
Président

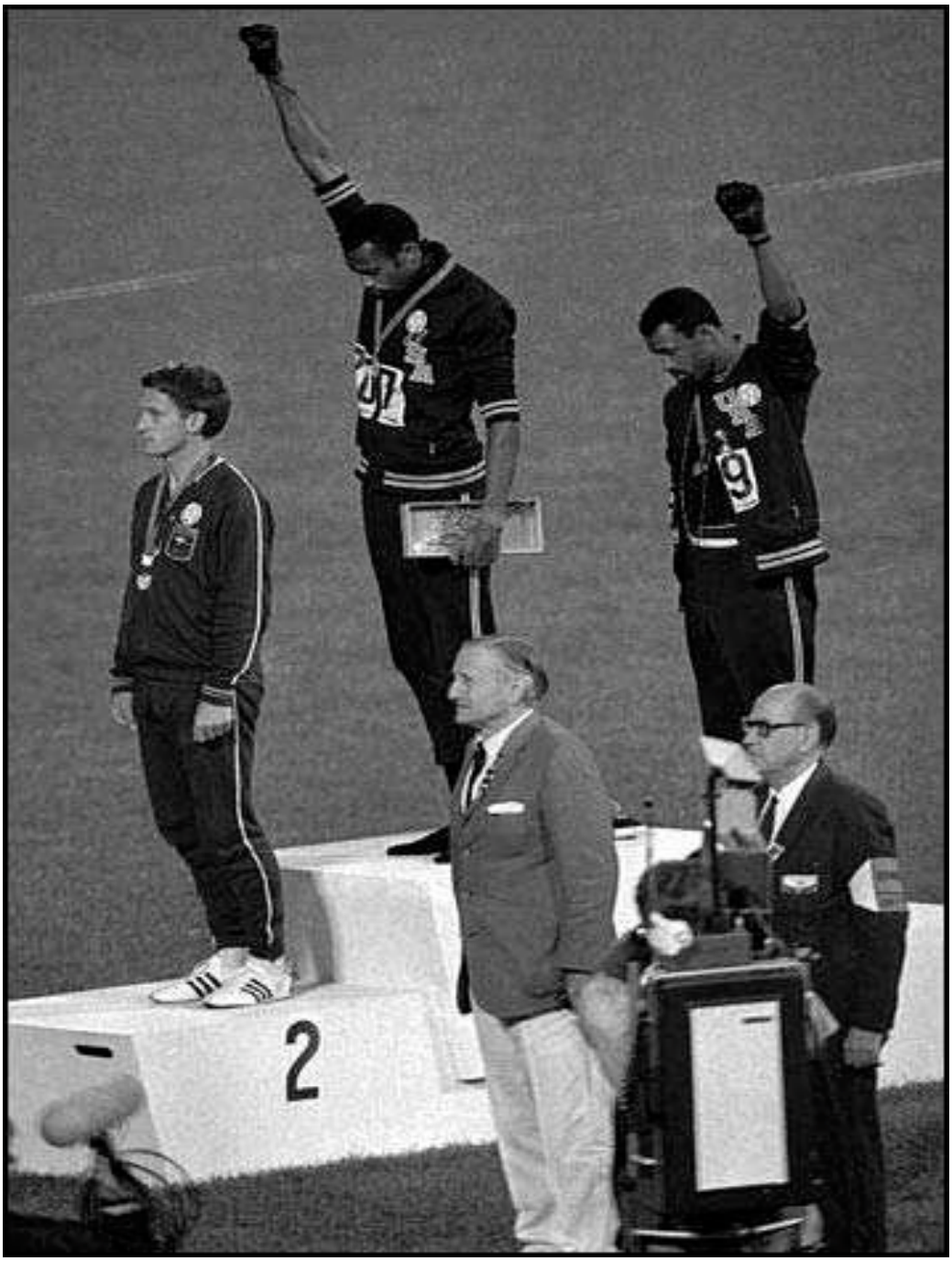
Le CRAN - Conseil Représentatif des Associations Noires de France
55, rue du Château d'eau - 75010 Paris
Téléphone : 08 70 28 47 07 - Site Internet : www.lecran.org

Flyer de la marche du 10 mai 2008 organisée par le CRAN

Photo de la marche place de la Bastille, 10 mai 2008.

Sources : CRAN

Jeux olympiques de Mexico, 1968.



Rapport d'Aimé Césaire en 1946 sur la départementalisation

N° 520

ASSEMBLÉE NATIONALE CONSTITUANTE

ANNÉE 1946

Annexe au procès-verbal de la séance du 23 février 1946.

RAPPORT

FAIT

AU NOM DE LA COMMISSION DES TERRITOIRES D'OUTRE-MER (1) SUR LES PROPOSITIONS DE LOI : 1° DE M. LÉOPOLD BISSOL ET PLUSIEURS DE SES COLLÈGUES *tendant au* **classement** *comme* **départements** *français de la* **Guadeloupe** *et de la* **Martinique** ; 2° DE M. GASTON MONNERVILLE *tendant au* **classement** *de la* **Guyane française** *comme* **département** *français* ; 3° DE M. RAYMOND VERGÈS ET PLUSIEURS DE SES COLLÈGUES *tendant au* **classement** *comme* **département** *français de l'***île de la Réunion**,

PAR M. AIMÉ CÉSAIRE,

Député.

Mesdames, Messieurs,

Les propositions de loi qui vous sont soumises ont pour but de classer la Martinique, la Guadeloupe, la Réunion et la Guyane française proprement dite en départements français.

Avant même d'examiner le bien-fondé de ce classement, nous

(1) Cette Commission est composée de MM. Lamine-Guèye, *président* ; Jean-Jacques Juglas, Henri Lozeray, *vice-présidents* ; Mme Eboué, MM. Deiva Zivarattinam, *secrétaires* ; Sourou Migan Apithy, Gabriel d'Arboussier, Fernand Audeguil, Louis Aujoulat, Noël Barrot, Ben Aly Chérif, Alfred Biscarlet, Léopold Bissol, Elie Bloncourt, Georges Boussenot, Aimé Césaire, Joseph Chataigner, Alexandre Chazeaux, Michel Clémenceau, Douala Manga Bell, Pierre Dumas, Roger Garaudy, Marcel Hamon, Camille Larribère, Mme Marie-Hélène Lefaucheux, MM. Le Garrec, Jean Legendre, René Malbrant, Jean Mazel, Gaston Monnerville, André Monteil, André Mutter, Jean Pierre-Bloch, Henri Pourtalet, Maurice Rabier, Jules Ramarony, Tony Révillon, Paul Rivet, Mme Marcelle Rumeau, MM. Jacques Soustelle, Edouard Thibault, Raymond Vergès.

Voir les n°s 295, 409 et 412.

ne pouvons manquer de saluer ce qu'il y a de touchant dans une telle revendication des vieilles colonies.

A l'heure où, çà et là, des doutes sont émis sur la solidité de ce qu'il est convenu d'appeler l'Empire, à l'heure où l'étranger se fait l'écho de rumeurs de dissidence, cette demande d'intégration constitue un hommage rendu à la France et à son génie et cet hommage, dans l'actuelle conjoncture internationale, prend une importance singulière.

***

Cette remarque préjudicielle faite, examinons les propositions en elles mêmes.

Parmi les raisons qui militent en faveur de leur adoption, nous découvrons d'abord des raisons historiques et idéologiques intimement mêlées.

Raisons historiques et idéologiques, nous nous expliquons.

L'intégration réclamée ne constituerait pas une improvisation. Ce serait l'aboutissement normal d'un processus historique et la conclusion logique d'une doctrine.

La Martinique et la Guadeloupe, qui sont françaises depuis 1635, qui, depuis trois siècles, participent au destin de la métropole et qui, par une série d'étapes, n'ont cessé de s'inclure davantage dans la civilisation de la mère-patrie, ont été le champ de toutes sortes d'expériences politiques, selon que la métropole passait de la Monarchie à la République, de la République à l'Empire, du césarisme au libéralisme.

Nous qui pouvons juger ces expériences avec le recul de l'histoire, nous pouvons affirmer, sans risquer de nous tromper, que la tendance de tous les régimes autoritaires qu'a connus la France a été de rejeter la Martinique et la Guadeloupe hors de la communauté nationale et qu'au contraire la tendance de tous les régimes libéraux qui ont gouverné la métropole a été d'arracher ces territoires à l'arbitraire des décrets pour les admettre au bénéfice des générosités de la loi française.

Sous le *Consulat* et l'*Empire*, les colonies sont déclarées (nous respectons la terminologie de l'époque, qui a le mérite de la franchise) « en dehors du droit national ».

Sous la Restauration, l'article 73 de la charte du 4 juin 1814 déclare que « les colonies sont régies par des règlements particuliers ». Quant au Second Empire, il soumet les Antilles à un véritable régime d'exception, tant sur le plan politique que sur le plan social,

et, en 1869, l'amiral Rigault de Genouilly, Ministre de la Marine et des Colonies, déclarait hautement au Corps législatif : dans les colonies « le travail demeure organisé dans des conditions *exceptionnelles* qui ne peuvent changer ».

***

En face de cette doctrine réactionnaire de *discrimination*, très tôt s'est dressée une autre doctrine : la doctrine républicaine de l'*intégration*.

Une politique républicaine constante a été de considérer les Antilles comme une parcelle de la France et, comme telles, relevant des mêmes lois et des mêmes règlements que la métropole. La Constitution du 5 fructidor an III stipule que « les colonies seront soumises à la même loi constitutionnelle que le territoire de la métropole ».

La seconde République manifeste sa volonté de « réintégrer » les Antillais dans la famille française et c'est conformément à l'idéal des hommes de 1848 que Schœlcher, définissant la politique coloniale française, devait écrire :

« Elle a toujours été la même, toujours basée sur les principes de la France qui n'admet pas plus aux Antilles que dans la métropole de distinction entre ses enfants, qui leur reconnaît à tous les mêmes droits et leur impose à tous les mêmes devoirs ».

Enfin, la volonté égalisatrice de la IIIe République s'est affirmée de manière très nette et le processus « d'assimilation » des Antilles ne s'est arrêté que lorsque la République a commencé à perdre de son dynamisme interne et de sa foi en elle-même.

Nous vous rappelons quelques dates essentielles :

— dès le 8 septembre 1870, le principe de la représentation des Antilles au Parlement est adopté ; il devait être confirmé et complété le 24 février 1875.

En *1871*, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi organisant les conseils généraux.

En *1880*, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur le jury.

En *1881*, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté de la presse et sur la liberté de réunion.

En *1887*, application aux Antilles de la loi municipale du 5 avril 1884.

En *1901*, application à la Martinique et à la Guadeloupe de la loi sur la liberté d'association.

De *1884* à *1919*, les libertés syndicales sont introduites aux Antilles.

En *1911*, sur la demande expresse des Antillais, les habitants des îles sont astreints au service militaire obligatoire.

Mesdames, Messieurs, tout ce que nous venons de dire de la Martinique et de la Guadeloupe est également valable pour la Réunion et la Guyane.

Colonisées, la première depuis 1638, la seconde depuis 1604, ces territoires qui constituent des « marches » françaises, l'un dans l'Océan indien, l'autre dans le bloc sud-américain, ont toujours été liés dans la pensée du législateur à la Martinique et à la Guadeloupe. Au cours de leur histoire déjà longue, ils ont pâti des mêmes exclusions, ils ont bénéficié des mêmes mesures libérales que les Antilles.

La vérité est que nous sommes là en présence des vestiges du premier domaine colonial français, des restes d'un ensemble jadis harmonieux, aujourd'hui mutilé, qui de la « France équinoxiale » comme on appelait la Guyane, à cette île de France lointaine que constitue la Réunion, relevait des mêmes préoccupations et de la même politique. Toujours les régimes autoritaires qui se sont installés en France ont pensé que ces territoires devaient être considérés comme « terres d'exception ».

Toujours la République (la vraie) a pensé que ces colonies dont les habitants sont depuis longtemps citoyens français devraient être appelées à bénéficier des lois que leurs élus au Parlement contribuent à faire.

Bref, de 1870 à 1919, la République a pratiqué à l'égard des Antilles, de la Réunion et de la Guyane une politique d'intégration, dont la France s'est d'ailleurs trouvée récompensée par le patriotisme des populations bénéficiaires.

Le résultat est qu'à l'heure actuelle, ces territoires sont de *fait*, à peu près assimilés à la métropole du point de vue administratif et politique.

***

Malheureusement ce processus d'assimilation s'est arrêté dans son élan.

Il s'est arrêté au lendemain d'une guerre où pourtant les coloniaux n'avaient pas ménagé leur sang.

Il s'est arrêté au moment même où en France naissait la législation ouvrière.

L'assimilation s'est arrêtée aux Antilles et à la Réunion à l'orée de la justice sociale.

Sous l'influence de quelles puissances ?

Il est facile de le deviner.

Pour dire les choses crûment, le processus d'assimilation s'est arrêté, parce qu'entre le peuple de France et les peuples des vieilles colonies s'est dressé un barrage formé par certains intérêts privés.

Ce que vous demandent les propositions de loi qui vous sont soumises aujourd'hui, c'est de mener à sa conclusion logique le processus évolutif commencé depuis un siècle et de couronner l'édifice dont la IIIe République a jeté les bases.

***

Nous n'ignorons point que bien des objections ont été faites à la notion même d'*assimilation*.

La plupart d'entre elles s'abritent plus ou moins hypocritement derrière le grand nom de Montesquieu et se recommandent de la fameuse théorie des climats.

La plupart d'entre elles protestent contre toute uniformisation contre-nature et reprennent la phrase très connue de l'*Esprit des lois* :

« Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. »

Mais nous répondrons que c'est ce même Montesquieu qui a écrit des pages cinglantes contre l'esclavage des noirs, et que ce dont il s'agit aujourd'hui, c'est, par une loi d'assimilation, mieux d'égalisation, de libérer près d'un million d'hommes de couleur d'une des formes modernes de l'esclavage.

***

Nous ajoutons d'ailleurs que l'assimilation qui vous est aujourd'hui proposée, loin d'être une assimilation rigide, une assimilation « géométrique », une assimilation contre nature, est une assimilation souple, intelligente et réaliste.

Quand nous disons assimilation géométrique, nous pensons à l'attitude prise à cet égard par la Révolution française. Lors de la discussion de la Constitution de l'an III, Boissy-d'Anglas, rapporteur des questions coloniales, en vint à prononcer cette phrase caractéristique :

« Que les colonies soient toujours françaises, au lieu d'être seulement américaines; qu'elles soient libres sans être indépendantes; que leurs députés, appelés dans cette enceinte, y soient confondus avec ceux du peuple entier. »

Et il ajoutait :

« *Les colonies seront soumises aux mêmes formes d'administration que la France. Il ne peut y avoir qu'une bonne manière d'administrer, et si nous l'avons trouvée pour les contrées européennes*, pourquoi celles d'Amérique en seraient-elles déshéritées ? »

Il est clair que notre époque, férue de sociologie et d'ethnographie, ne saurait souscrire entièrement à de telles paroles, encore qu'à notre avis, elles recèlent beaucoup plus de vérité qu'on n'est en général disposé à l'admettre.

Quoi qu'il en soit, l'assimilation qui vous est proposée, pour s'inspirer du même idéal de justice que la politique coloniale de la Convention, s'en écarte par le souci qu'elle manifeste de tenir compte de contingences spéciales liées à la situation géographique des vieilles colonies du continent américain et de l'océan Indien. On ne fait rien quand on a la géographie contre soi. Or, en la circonstance, ce n'est pas seulement l'histoire que nous avons avec nous. C'est aussi la géographie.

En effet, tout en affirmant le principe de l'unité française et l'extension du régime de la loi à des territoires qui jusqu'ici ne relevaient que du régime arbitraire des décrets, les propositions qui vous sont présentées n'empêchent pas de laisser aux conseils généraux de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Réunion et de la Guyane, le droit de délibérer sur le mode d'assiette des contributions locales ainsi que sur les règles de perception des droits d'octroi de mer, bref

des franchises financières spéciales. Toutes choses dont il sera utilement débattu quand viendra devant l'Assemblée la discussion sur les pouvoirs des assemblées locales et départementales.

Nous ajoutons même, qu'étant donné les conditions géographiques dans lesquelles se trouvent la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion, nous admettons qu'un règlement d'administration publique intervienne pour accorder aux préfets des nouveaux départements des pouvoirs un peu plus étendus que ceux qui leur sont consentis dans la France continentale, et ceci afin qu'ils puissent régler immédiatement certaines affaires qui sont de la compétence du gouvernement central.

Telles sont, mesdames et messieurs, les différentes caractéristiques des projets d'assimilation qui vous sont proposés.

Leur originalité est de restituer à la représentation nationale des questions qui jusqu'ici ont été abusivement considérées comme des chasses gardées de l'exécutif et de tenir compte de la justice sans rompre cependant avec les réalités.

* * *

C'est parce que les textes qui vous sont proposés sont à la fois réalistes et humains que nous nous opposons à toute contre-proposition destinée à les modifier.

Nous savons que certains auraient souhaité des stipulations autres que celles qui vous sont soumises.

Les textes qui vous sont proposés rangent carrément la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion sous le régime de la loi française, sauf dispositions contraires de celle-ci.

Certains auraient préféré une autre formule selon laquelle ne seraient appliquées aux territoires considérés que certaines lois, sur indication expresse de l'Assemblée Nationale.

L'inconvénient d'une telle substitution serait d'enlever toute portée véritable à la réforme, de faire des nouveaux départements, des départements *diminués*, des départements d'*exception* et, tout compte fait, de ne pas changer grand chose au régime existant.

Une autre opinion serait de subordonner l'application des lois dans les nouveaux départements à la demande expresse de leur assemblée locale.

Nous répondons nettement que l'adoption d'une telle formule serait la négation de l'*assimilation*, et relèverait plutôt de la notion de *fédération*, puisque, en dernier ressort, le pouvoir législatif appartiendrait à une assemblée locale libre d'opérer une sélection

parmi les mesures prises par l'Assemblée Nationale, sans compter que cette assemblée locale, dans des pays soumis à l'emprise d'une féodalité agissante, n'aurait pas toujours toute l'indépendance désirable pour l'application d'une politique progressiste et démocratique.

Pour nous, fidèles à une doctrine républicaine constante, nous pensons que seule l'Assemblée Nationale, dépositaire de la volonté de la nation, peut faire la loi et déterminer le champ géographique d'application de la loi, soit qu'elle l'étende, soit qu'elle le restreigne.

***

Et nous voilà, par le biais, ramenés au projet d'assimilation proposé.

Il ne convient ni de l'altérer, ni de le dénaturer : sa portée est à ce prix et c'est pour cela que nous nous permettons d'en résumer l'économie.

Dire que toute loi doit être appliquée à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Guyane française et à la Réunion, sauf spécification contraire de l'Assemblée Nationale, cela signifie :

1° Que la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française et la Réunion entrent dans la famille française et participent au destin de la France sur un pied d'égalité avec les départements français ;

Cela veut dire :

2° Que la Martinique, la Guadeloupe, la Réunion et la Guyane française, tout en comprenant la nécessité qu'il peut y avoir d'adapter certaines mesures générales à des conditions géographiques ou économiques spéciales, expriment le vœu d'un rattachement plus étroit à la France et souhaitent voir admettre le principe *que l'assimilation doit être la règle et la dérogation l'exception.*

***

La Commission des territoires d'outre-mer vous demande donc de vous en tenir aux propositions telles qu'elles ont été présentées.

Leur avantage, mais un avantage décisif, est d'avoir une grande portée internationale tout en satisfaisant à toutes les conditions qui font qu'une constitution peut être dite bonne.

Pour qu'une constitution soit bonne, nous dit Jules Simon, il

faut qu'elle soit en harmonie « avec les besoins, les vœux, les mœurs des habitants ».

L'assimilation que nous vous proposons satisfait à toutes ces conditions.

***

En ce qui concerne les mœurs, déjà en 1890, dans l'exposé des motifs de leur projet d'assimilation des vieilles colonies, MM. Isaac et Allègre écrivaient ces mots qui, vrais pour le passé, le sont plus encore pour le présent :

« La population des trois colonies qui nous occupent (la troisième étant la Réunion) est éminemment française ; les agglomérations urbaines y sont assez importantes et assez nombreuses pour former des centres administratifs ; les communes y sont organisées depuis longtemps et fonctionnent dans des conditions satisfaisantes.

« C'est en vertu de ces considérations (ajoutaient-ils) que le projet dispose, d'une manière générale, qu'*à l'avenir les lois votées par la métropole seront, de plein droit, applicables aux colonies de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion, à moins que le législateur ne juge, au moment du vote, cette application impraticable ou dangereuse et n'en décide autrement* ».

On ne saurait mieux dire.

Si des mœurs, nous passons aux besoins, la démonstration pour être plus longue, n'en sera pas moins aisée.

Pour notre part, nous considérons que seule l'assimilation résoud les problèmes des vieilles colonies et répond à leurs besoins actuels.

Du point de vue administratif, nous constatons que les problèmes de la Martinique et de la Guadeloupe tout particulièrement deviennent d'une telle délicatesse, que le seul Ministère des Colonies dont la compétence va de l'enseignement aux travaux publics, des travaux publics aux questions judiciaires, est incapable de les résoudre avec toute l'autorité, la pertinence et la célérité désirables.

Le présent projet d'assimilation, en restituant aux divers Départements ministériels des services qui logiquement leur appartiennent mais qui se trouvent actuellement dépendre du Ministère des Colonies, allégera de manière appréciable un appareil administratif trop lourd et trop compliqué pour être efficace.

Mais, si les Antilles et la Réunion ont besoin de l'assimilation pour sortir du chaos politique et administratif dans lequel elles se

trouvent plongées, elles en ont surtout besoin pour sortir du chaos social qui les guette.

Tous les observateurs sont d'accord pour affirmer que les problèmes sociaux se posent à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Réunion avec une acuité telle que la paix publique en est gravement menacée.

La raison en est que presqu'aucun effort n'a été fait pour assurer au travailleur antillais ou réunionnais un statut économique et social en harmonie avec le statut politique dont il jouit depuis un siècle.

Citoyen français comme l'habitant de Paris ou de Bordeaux, le Martiniquais, par exemple, se trouve à l'heure actuelle aussi peu protégé que l'habitant de la forêt ou du désert contre l'ensemble des risques sociaux. Dans un pays à salaires anormalement bas et où le coût de la vie se rapproche très sensiblement du coût de la vie en France, l'ouvrier est à la merci de la maladie, de l'invalidité, de la vieillesse sans qu'aucune garantie lui soit accordée.

Pas d'indemnité pour la femme en couches.

Pas d'indemnité pour le malade.

Pas de pension pour le vieillard.

Pas d'allocation pour le chômeur.

En 1840, étaient publiés en France les résultats de l'enquête Villermé, sous le titre : *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers.*

Aujourd'hui, les descriptions de l'enquête Villermé ne sont plus en France qu'un document historique, mais elles s'appliquent encore cruellement à la réalité antillaise.

Mesdames, messieurs. C'est là un fait sur lequel il convient d'insister : dans ces territoires où la nature s'est montrée magnifiquement généreuse, règne la misère la plus injustifiable.

Il faut en particulier avoir visité les Antilles pour comprendre ce qu'il y a de faux dans la propagande officielle qui tend à les présenter comme un paradis terrestre. En réalité, dans des paysages qui comptent parmi les plus beaux du monde, on ne tarde pas à découvrir des témoignages révoltants de l'injustice sociale. A côté du château où habite le féodal (l'ancien possesseur d'esclaves), voici la case, la paillote avec son sol de terre battue, son grabat, son humble vaisselle, son cloisonnement de toile grossière tapissée de vieux journaux. Le père et la mère sont aux champs. Les enfants y seront dès 8 ans ; ils feront partie de ce qu'on appelle là-bas « *les petites bandes* », d'un terme qui rappelle assez curieusement « *les petites hordes* » de Fourier. La tâche est rude sous le soleil ardent ou parmi

les piqûres de moustiques. Au bout de quelques années, pour celui qui s'y adonne, et qui n'a pour tromper sa faim que les fruits cuits à l'eau de l'arbre à pain, il y a la maladie et l'usure prématurée.

Voilà la vie que mènent les trois quarts de la population de nos îles.

Si plus favorisé, plus instruit, l'Antillais échappe à la servitude de la glèbe, il deviendra petit fonctionnaire et injustement repoussé des cadres généraux auquels ses diplômes français devraient lui donner accès, refoulé dans des cadres dits « locaux », loin du Ministre des Colonies, loin de ses faveurs, sans garantie contre l'arbitraire du Gouverneur, sans audience rue Oudinot, à la fois humilié et désarmé, il végétera, soumis à toutes les brimades d'une administration impitoyable.

En réalité, dans des pays qui sont pourtant de citoyenneté française, la notion de « cadre local » est une survivance fâcheuse du code de l'indigénat, survivance contre laquelle doivent s'élever tous ceux qui, comme nous, sont partisans de la doctrine : « *à diplôme égal, ou à travail égal, salaire égal* ».

Pour nous résumer, nous n'hésitons pas à affirmer que dans l'état actuel des choses, près d'un million de citoyens français, natifs des Antilles, de la Guyane et de la Réunion, sont livrés sans défense à l'avidité d'un capitalisme sans conscience et d'une administration sans contrôle. Et alors on se prend à répéter le mot de Diderot :

« Avoir des esclaves n'est rien. Ce qui est intolérable, c'est d'avoir des esclaves en les appelant citoyens. »

* * *

Et ce n'est pas tout. Assimiler les Antilles et leurs sœurs à la France ne signifie pas seulement introduire plus de justice dans la société d'outre-mer, cela signifie aussi prendre l'initiative d'une politique qui, à brève ou longue échéance, assainira l'économie de ces territoires en arrachant à de véritables monopoles privés des industries dont dépend toute la vie de ces colonies.

On comprendra ce que nous voulons dire lorsque nous préciserons, pour tout le monde, que l'économie antillaise, comme l'économie réunionnaise, est faussée parce qu'elle se trouve dans la dépendance de dix familles qui, après s'être mises à l'abri de la concurrence mondiale par le jeu de complicités qu'il faudra dénoncer un jour, réussissent à imposer leurs produits à la métropole à des

taux supérieurs aux prix mondiaux, comme elles imposent au prolétariat antillais ou réunionnais les salaires les plus bas du monde.

C'est dire que pour des raisons non seulement sociales, mais encore *économiques*, nous souhaitons de toutes nos forces l'extension aux Antilles et aux territoires analogues du grand mouvement qui a été inauguré en France et qui tend, sur la base des nationalisations, à organiser la production et surtout à la *développer* en fonction de l'intérêt général et non plus de quelques intérêts privés.

Bref, nous demandons à l'Assemblée d'approuver les trois propositions qui lui sont présentées parce que nous pensons qu'il ne doit pas y avoir deux capitalismes : le capitalisme métropolitain que l'on combat et que l'on limite, et le capitalisme d'outre-mer que l'on tolère et que l'on ménage.

* * *

Nous en arrivons à nos conclusions.

L'assimilation qui vous est proposée est conforme aux vœux des populations.

Dès 1838, le Conseil colonial de la Guadeloupe réclamait pour les populations antillaises le droit « d'être soustraites à l'exception coloniale » et d'être « replacées dans le droit commun des Français ».

En 1865, le baron de Lareinty, délégué de la Martinique au comité consultatif, formulait de la manière suivante les aspirations de la colonie :

« On répète sans cesse que les colonies sont françaises par leurs sentiments, par leur territoire, par leurs idées et par leur esprit de nationalité; rien n'est plus vrai; elles sont unies à la France par tout ce qui peut créer un lien indestructible... Mais si on le reconnaît, qu'on n'hésite donc plus à proclamer que les colons doivent jouir des droits attachés à la qualité de citoyens français et vivre sous des institutions qui sont, en France, l'un des éléments les plus puissants de la nationalité... *C'est là ce qui leur manque; des institutions surannées élèvent entre la France et les colonies, qui sont aussi la France, une barrière qu'il est temps d'abaisser.* »

Ce que les représentants de la Martinique et de la Guadeloupe disaient déjà sous la Monarchie ou sous l'Empire, les parlementaires antillais le reprirent à l'adresse de la IIIe République.

Le 15 juillet 1890, M. Isaac, sénateur de la Guadeloupe, et M. Allègre, sénateur de la Martinique, déposaient sur le bureau du Sénat une proposition de loi tendant à classer la Martinique et la Guadeloupe en départements français.

En 1915, MM. René Boisneuf et Lagrosillière, respectivement députés de la Guadeloupe et de la Martinique, déposaient une proposition de loi dans le même sens.

En 1919, c'est au tour de M. Henry Lémery, député de la Martinique.

Et ce ne sont pas seulement les parlementaires antillais qui réclament l'assimilation. Ce sont également les assemblées locales des deux colonies.

Parmi les innombrables vœux qu'elles émettent à cet effet, nous ne voulons vous en lire qu'un : le plus récent. C'est celui que le conseil général de la Martinique a voté en novembre 1945 lors de sa première réunion :

« Le conseil général de la Martinique, réuni en session ordinaire, salue l'Assemblée Nationale Constituante, le Gouvernement de la République française et son chef le général de Gaulle. Il fait confiance aux élus du peuple, à l'Assemblée Constituante pour une véritable renaissance française par l'application intégrale du programme du C. N. R. et son extension aux vieilles colonies françaises, notamment en ce qui concerne les industries clés. Il espère que la nouvelle Constitution française fera droit aux revendications unanimes et constantes des vieilles colonies *en ce qui concerne leur assimilation aux départements français*. Le conseil général s'engage à collaborer pour développer le prestige de la France, qu'il désire voir forte et heureuse. Vive la République ! Vive la France ! »

***

Ce vœu, si noblement exprimé, nous vous demandons de le prendre en considération en votant la proposition de loi ci-dessous.

Nous avons la conviction que vous le ferez, parce que la politique dont elle souhaite l'application est une politique bien française et bien républicaine : de *logique*, de *raison* et de *générosité*.

PROPOSITION DE LOI

tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française.

Article premier.

Dès la promulgation de la présente loi, les colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française seront érigées en départements français.

Art. 2.

Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies, feront, dans un délai de trois mois, l'objet d'un décret d'application à ces nouveaux départements français.

Art. 3.

Dès la promulgation de la présente loi, toutes les lois et tous les décrets applicables dans la métropole seront automatiquement appliqués dans ces nouveaux départements, sauf dispositions contraires insérées dans le texte.

Imp. de l'A. N. C.

Revendications du LKP lors des grèves en Guadeloupe, 2009

LIYANNAJ KONT PWOFITASYON

Mi nou ! nou gwadloupéyen

Nou ansanm ansanm sanblé adan on bel balan a konsyans avè angajman é détewminasyon pou nou détòtyé Gwadloup

Mi nou…nou LIYANNAJ KONT PWOFITASYON, liyannaj a owganizasyon, liyannaj a jenn, liyannaj a fanm, nonm, avoté kon matrité…, moun wodibou ansanm avè moun badibou an chimen é kapab konstwi on sosyété nèf ki dwet kapab prévwa manjé, édikasyon, konésans, santé, kaz, travay é respé pou tout pitit ay avè mès é labitid ay .

Mi nou…nou avè détwa lidé nou ka kwè ki bon pou nou, ki ka ba Gwadloup sans…tout sans ay davwa sé pawol senk é kat, sé pawol nèf, sé pawol a soufwans, sé pawol an-nou.

Nou ja gannyé davwa nou sanblé pou alé pli lwen

KA NOU VLE…

1- NIVEAU ET CONDITIONS DE VIE

• Un relèvement immédiat et conséquent d'au moins 200 €, des bas salaires, des retraites et des minima sociaux afin de relancer le pouvoir d'achat, de soutenir la consommation des produits guadeloupéens et plus généralement la demande.

• Le relèvement immédiat du SMIC, des salaires du secteur privé, des traitements de la fonction publique, du minimum vieillesse, des minima sociaux.

• Un salaire minimum guadeloupéen calculé sur le coût réel de la vie en Guadeloupe.

• Création d'un bureau d'études ouvrières,
chargé de calculer l'évolution des prix des
produits réellement consommés par les travailleurs.

• Réductions d'impôts fondées sur la justice fiscale.

• Baisse significative de toutes les taxes et
marges sur les produits de première nécessité et sur les transports.

• Baisse des taux de la taxe sur les carburants.

• Suppression de la taxation des produits locaux.

Logements

• Gel des loyers pour une période indéterminée et pour l'année 2009 l'annulation de l'augmentation de 2,98%.

• L'arrêt des saisies immobilières des propriétés des guadeloupéens et restitution des biens.

• Un plan quinquennal pour résorber l'habitat
Insalubre.

• Un vaste programme de construction de logements sociaux et intermédiaires.

Environnement

Contamination des terres par la chlordécone :

• Définition de mesures sanitaires pour protéger les populations des zones contaminées.

• Indemnisation des victimes professionnelles et civiles.

Transports

• Mise en place d 'un véritable service de transport des usagers.

• Engagement d'un audit indépendant sur les
modalités de constitution des Groupements et
d'attribution des marchés.

• Révision des conditions d'exécution des marchés envers les usagers (abris bus, arrêts matérialisés, gares routières, poteaux d'indications des horaires de passage des bus).

• Réhabilitation et indemnisation des Transporteurs déclarés ''clandestins''.

• Révision des conditions d'exécution des marchés par les groupements vis-à-vis des transporteurs (mise en fonction de la billetterie, fixation du prix à verser par chaque sous-traitant en fin de mois).

2-EDUCATION

• Mise en place dans l'immédiat d'un moratoire de 4 ans en ce qui concerne la réforme du recrutement des enseignants, le temps de permettre la mise en place par l'U.A.G. des masters de professionnalisation et les sorties des premières promotions.

• Acter dans ce cadre un plan de titularisation des contractuels pour palier les besoins de
recrutement.

• Maîtrise de la gestion des postes et des personnels en Guadeloupe pour mettre en place une politique de l'emploi et de la formation conforme à nos besoins.

• Disposer d'un pouvoir décisionnel en matière de programmes, d'orientation, d'éducation de gestion des ressources, de la mise en place d'un plan de titularisation des personnels contractuels et des contrats aidés.

3-FORMATION PROFESSIONNELLE

• Création d'une structure assurant un véritable
service public de la formation professionnelle : le CRFP ne constituant pas une réponse à la hauteur des enjeux.

• Augmentation des fonds alloués à la formation professionnelle - Minimum 100 millions d'euros.

• Création de filières de formation professionnelle liées à tous les secteurs stratégiques pour le développement de la Guadeloupe et adaptées à nos réalités avec production de référentiels spécifiques (Agriculture, Environnement, Energies renouvelables,…).

• Plan de formation obligatoire dans toutes les entreprises et particulièrement dans les entreprises de moins de 10 salariés.

• Mise en place d'un dispositif d'accompagnement et de formation pour un

chômeur ou un travailleur dans le cadre de la création d'activité.
• Création d'un Fonds d'urgence pour la formation
professionnelle alimenté par les remboursements des trop perçus de la SARA.

4-EMPLOI

• Priorité d'embauche pour les Guadeloupéens.
• Embauche obligatoire de Guadeloupéens dans toutes les entreprises qui bénéficient d'aide publique.
• Mise en place d'un avenant régional à la prochaine convention Unedic en vue d'améliorer et d'élargir les conditions d'indemnisation du chômage en Guadeloupe : revalorisation des allocations de chômage en montant et en durée (moins du ¼ des chômeurs de Guadeloupe ont droit à ce jour à
l'ARE).
• Respect de l'obligation de recrutement des
Travailleurs Handicapés.
• Arrêt de la déprogrammation des fonds de la
formation professionnelle.
• Ouverture des financements de la formation
professionnelle à tous les chômeurs et non plus uniquement aux seuls indemnisés au titre de l'ARE & instauration d'un crédit annuel de formation pour chaque chômeur.
• **REHABILITATION DU FONDS SOCIAL** de l'ex ASSEDIC pour les situations individuelles.
• Limitation du CDD à 6 mois renouvelable une fois, à l'issue du renouvellement, embauche du salarié.
• Limitation du recours aux sociétés d'intérim à 5% des contrats du secteur marchand.
• Embauche prioritaire à l'issue d'un contrat en
alternance
• Obligation d'embauche des travailleurs handicapés au lieu du paiement de la pénalité prévue par la loi.

Contre les LICENCIEMENTS

• Participation des représentants des salariés dans les instances dirigeantes de l'entreprise avec voix délibératives.
• Plan social, reclassement et formation obligatoire quel que soit le nombre de licenciés et l'effectif salarié de l'entreprise.
• Réintégration de droit des licenciés pour faute, suite à la décision de justice ne confirmant pas la faute et systématisation du droit à la réparation.
• Remboursement par l'entreprise des aides publiques perçues en cas de licenciement économique.

5-DROITS SYNDICAUX ET LIBERTES SYNDICALES

• Obligation d'un Accord de Branche ou d'Entreprise avant toute autorisation de travail le dimanche.
• Mise à disposition d'une Maison des Syndicats à Jarry.
• Négociation d'un Accord de Branche et Interprofessionnel sur l'exercice du droit syndical, la représentativité, la représentation de Branche, l'emploi.
• Régularisation des travailleurs en situation irrégulière.
• Négociation de Convention Collective dans tous les secteurs.
• Renforcement de moyens des Inspecteurs et
Contrôleurs du travail.
• Mise en place et respect du comité d'hygiène, de sécurité et de conditions de travail dans toutes les entreprises.
• Mise en place de délégué du personnel dans
toutes les entreprises d'au moins 5 salariés.
• **Représentation des syndicats de Guadeloupe dans les entreprises et les organismes paritaires, (ASSEDIC-Sécurité Sociale-CAFAGEFOS- PME-FONGECIF…).**
• Liberté de participation de syndicalistes extérieurs au Comité d'Entreprise et aux Négociations Annuelles Obligatoires.
• Extension systématique des Accords Collectives de Guadeloupe à l'ensemble de l'archipel.
• **Reconnaissance du 27 Mé, jour férié, chômé et payé.**
• Droit à l'organisation de formation syndicale ouverte à toutes les organisations syndicales de Guadeloupe.
• Budget formation alloué aux syndicats dans le cadre de la formation syndicale.
• Annulation et Arrêt des poursuites pénales en
matière d'action syndicale.

6-SERVICES PUBLICS

Création et préservation de véritables services publics dans les secteurs stratégiques (eau, transport, énergie électrique et fossiles, traitement des déchets, prévention et sécurité civile,

crédit...) au service de la population et des besoins économiques du pays, comprenant au sein des instances dirigeantes des représentants des usagers et des travailleurs.

• TRANSPARENCE sur la fixation des prix de l'eau, des transports, des carburants, des loyers, du gaz, de l'électricité, des nouvelles technologies de l'information et de communication.

• Baisse immédiate de 50 centimes du prix des carburants.

• Baisse du prix de l'eau, du prix de transport de passagers, du prix des communications

EAU

• Distribution de l'eau en qualité et en quantité sur l'ensemble du territoire.

• Fixation d'un prix unique sur l'ensemble du territoire.

• Facturation en fonction de la quantité réellement consommée.

• Remplacement du réseau vétuste (plus de 50 ans).

• Révision du mode de calcul de l'assainissement des eaux usées.

• Suppression de la majoration de 12 € pour retard de paiement

SANTE

• Ouverture des négociations portant sur l'équilibre de l'offre de soins entre le Public et le Privé, entre Etablissements Privés et sur l'ensemble du territoire.

• Résorption des déficits structurels des Hôpitaux.

• Engagement des procédures pour la reconstruction du CHU.

• Révision du système d'évaluation des budgets dans le public et le privé.

7-PRODUCTION

Volet Agricole

• Maintien et aménagement du foncier agricole (eau d'irrigation, voiries, téléphone, électricité) afin de créer des entités de production viables et en constante recherche d'autonomie.

• Finalisation de la mise à disposition des 32 hectares de terre pour la réalisation du projet porté par « Kè a Kanpech ».

• Maintien du traitement des dossiers collectifs par les SICA et Groupements de producteurs.

• Exonération de la taxe foncière au profit des exploitants agricoles sur l'ensemble du territoire.

• Suppression des taxes sur les engrais, désherbants, semences, aliments de bétail et gasoil etc.., destinés à la production agricole.

• Paiement des aides aux agriculteurs.

• Prise en compte de la valorisation de tous les co-produits issus de l'agriculture comme partie intégrante de la richesse produite par l'exploitation agricole (ex : bagasse pour l'énergie etc..).

• Mise en place de mécanismes fiscaux et douaniers pour développer la préférence guadeloupéenne.

Volet Pêche

• Suppression immédiate de toutes les taxes perçues sur les matériels, révision du coût des intrants.

• Révision immédiate du texte concernant les exonérations au titre de l'URSSAF pour les marins pêcheurs embarqués seuls.

• Mise en place d'un plan de formation des professionnels et des jeunes aux différentes activités de la pêche, aux acquisitions des techniques de capture nouvelles, aux utilisations de matériel électronique embarqué, aux techniques de conservation et de vente.

• Traiter les problématiques, conditions de vente en gros et au détail réalisé par les marins pêcheurs, produits d'importation, groupements d'intérêt économique, organisation des producteurs.

• Traiter les problématiques d'aménagement portuaire, points d'avitaillement, zone d'entretien des navires, zone de stockage des matériels.

• Mise en place d'une plate-forme de rencontres et d'échange avec les professionnels de la Caraïbe.

8-AMENAGEMENT DU TERRITOIRE ET INFRASTRUCTURES

La maîtrise foncière

• Fixer à 50 000 ha la surface agricole incompressible sous forme de ZAP (Zone Agricole Protégée) et mise en place d'une commission d'évaluation et de contrôle annuel.

• Favoriser l'installation des jeunes diplômés sur des exploitations viabilisées (350 dossiers en attente).

• Protection du patrimoine écologique de la Guadeloupe (forêt, mangrove,…).
• Arrêt de toutes spéculations immobilières et de la discrimination privant les Guadeloupéens du droit à l'accession à la propriété dans leur pays.
• **Arrêt d'implantation de nouvelles stations**
Services.
• Arrêt de l'implantation et de l'extension des grandes surfaces.
• **Arrêt définitif du projet d'implantation d'un circuit automobile « Vigie Gate » à Anse**
Bertrand.
• **Publication de tous les baux passés par les collectivités locales avec des particuliers et/ou des structures privées, à propos de la mise à disposition des terres achetées par ces dites collectivités.**

Un développement équilibré du territoire
• Rééquilibrage des territoires pour harmoniser l'organisation, la complémentarité et la répartition des activités sur l'ensemble du pays.
• Renforcement de pôles secondaires complémentaires aux pôles principaux (Région
Pointoise et Basse Terre).
• Redynamisation des bassins de vie par le développement économique d'activités de terroir (exemples : agro-transformation, pêche…).
• Dynamiser et valoriser les îles en s'appuyant sur leur identité culturelle.
• Redynamiser les quartiers et les bourgs susceptibles de développer l'emploi de proximité.

Les infrastructures
• Dynamiser l'habitat social au travers d'un recensement des besoins égalitaire et concerté (Région – Etat- Mairie).
• Réaliser un recensement des besoins en logements, établissements scolaires, crèches, équipements sportifs, maisons de quartier afin d'y pourvoir par-delà toute prétention politicienne et électoraliste.
• La création d'une pépinière artisanale et agricole qui serait la vitrine de nos produits du terroir.
• Le développement urgent de réseaux de transport secondaires : maritime, inter-iles, intercôtiers…
• Mise aux normes parasismiques de tous les établissements et infrastructures publics (écoles, hôpitaux, ponts…)
• Arrêt du projet d'implantation du port en eaux profondes.

9-KILTI

• Prise en compte dans la programmation des medias de la langue et de la culture guadeloupéenne par la présence de représentants des associations culturelles dans les conseils d'administration.
• Favoriser le développement d'entreprises et associations d'insertion culturelle.
• Réhabilitation des lieux de mémoire populaire par l'adressage (*non a lari*).
• Création d'un institut culturel « Papa Yaya » à
Capesterre Belle Eau.

10-ARETE PWOFITASYON

• **Rachat par les Collectivités du patrimoine foncier de Kalenda en vue de la création d'une unité hôtelière de luxe et du reclassement des salariés licenciés d'Anchorage et Kalenda.**
• Restitution du patrimoine (financier, mobilier et immobilier) des mutuelles liquidées en Guadeloupe.
• **Dessaisissement de l'administrateur provisoire (M.BORGAT) du dossier des mutuelles.**
• Domiciliation des paiements de France Télécom, EDF…, dans les banques installées en Guadeloupe.
• Poursuites pénales pour les infractions relevant d'abus de position dominante, d'entente illicite et de publicité mensongère.
• Poursuite contre les Responsables des massacres de mai 67 à Pointe à Pitre et réparation des préjudices aux victimes et ayant-droits.
• Transparence et baisse des coûts des services et des taux pratiqués par les banques et par les établissements de crédit.
• Priorité et facilité d'accès au marché et aux aides publiques pour les entreprises Guadeloupéennes.
• Arrêt des abominations à l'encontre des travailleurs étrangers.
• Résolution de tous les conflits en cours.

POU BOUT…..

Peuple de Guadeloupe, ouvriers, paysans, artisans, retraités, chômeurs, entrepreneurs, jeunes, LIYANNAJ KONT PWOFITASYON est notre construction, notre idée, notre outil, notre conscience.

Liyannaj kont pwofitasyon c'est nous !!!
An nou bay lanmen pou ba'y sans é pouvwa…

Ansanm ansanm nou ké gannyé tout rèvandikasyon nou dépozé an kabech a lé pwofitan.

Que partout dans les bourgs, les villes, les campagnes, le peuple envahisse les rues !!
Nou péké konstwi on sosyété nèf si nou rété anba dominasyon é pwofitasyon kapitalis é kolonyalis.

La Gwadloup sé tan nou, La Gwadloup a pa ta yo,
yo péké fè sa yo vlé an péyi an-nou

ADIM - AFOC – AGPIHM - AKIYO – AN BOUT'AY - ANG - ANKA – ASSE - ASS.AGRICULTEURS DU NORD BASSE-TERRE – ASS.LIBERTE EGALITE JUSTICE - CFTC - CGTG – CNL - COMBAT OUVRIER – COMITE DE L'EAU - CONVENTION POUR UNE GUADELOUPE NOUVELLE – COPAGUA – CSFG - CTU – ESPERANCE ENVIRONNEMENT – FAEN SNCL - FO – FSU – GIE SBT - KAMODJAKA - KAP Gwadloup - LES VERTS - MADICE – MAS KA KLE - MOUVMAN NONM - PCG – SGEP/SNEC/CFTC - SOS B/Terre ENVIRONNEMENT - SPEG - SUD PTT GWA – SUNICAG - SYMPA CFDT - TRAVAYE é PEYIZAN - UDCLCV - UIR CFDT – UNSA - UGTG - UPG - UPLG - UMPG – VOUKOUM.

Lapwent,
20.01.09

Chronologie du rapport entre la France et ses départements d'outre-mer

1492	Christophe Colomb découvre l'Amérique.
1625	Fondation, avec l'appui de Richelieu, de la Compagnie de Saint-Christophe, pour exploiter et mettre en valeur les Antilles.
1633	Création de la Compagnie du Cap du Nord, ayant privilège à la Guyane.
1635	La Compagnie de Saint-Christophe est absorbée par la nouvelle Compagnie des Îles d'Amérique.
12 février 1635	Affirmation du principe de l'Exclusif (les colonies ne peuvent commercer qu'avec la métropole).
juin 1635	Prise de possession de la Guadeloupe par Liénart de L'Olive et Du Plessis, au nom de la Compagnie.
juin 1635	Prise de possession de la Martinique par d'Esnanbuc, au nom de la Compagnie.
1638	Prise de possession de l'île Mascarin (la Réunion) par Goubert de Dieppe.
1642	Fondation, avec l'appui de Richelieu, de la Compagnie française de l'Orient ; elle organise la colonisation de Mascarin, désormais rebaptisée île Bourbon.
1642	Louis XIII autorise la traite des Nègres et l'esclavage.
1650	Début de l'industrie sucrière aux Antilles françaises, et de l'importation massive d'esclaves.
1664	Fondation par Colbert de la Compagnie des Indes occidentales, qui succède à la Compagnie des îles d'Amérique, et de la Compagnie des Indes orientales, qui remplace la Compagnie de l'Orient. Bertrand d'Ogeron, au nom du Roi et de la Compagnie, prend possession de l'île de la Tortue et étend progressivement son autorité sur la partie Ouest de Saint-

	Domingue (Haïti) ; celle-ci sera finalement cédée par l'Espagne en 1697.
1665	La Martinique compte 5 500 habitants, la Guadeloupe 11 500, répartis pour moitié entre colons blancs et Noirs esclaves (la proportion de ceux-ci augmentera tout au long du XVIIIe siècl e). Bourbon reçoit ses 20 premiers colons.
1674	Faillite et dissolution de la Compagnie des Indes occidentales. Rattachement des Antilles et de la Guyane au domaine royal.
17 décembre 1676	Débarquement de l'amiral d'Estrées à Cayenne ; après nombre de péripéties, la Guyane est définitivement française.
mars 1685	Édit « touchant la police des Isles de l'Amérique Françoise » (Code Noir). Il codifie le statut des esclaves, et reconnaît aux gens de couleur libres les mêmes droits qu'aux Blancs.
1707-1716	Limitation, puis suppression, du privilège affranchissant de la terre de France.
1714	Prise de possession de l'île de France (Maurice) ; l'administration royale, désormais maîtresse des deux Mascareignes, lui donnera toujours la prééminence sur Bourbon.
1723	Introduction du Code Noir à l'île Bourbon (pour limiter les abus des colons !).
1759	Arrêt du Conseil d'État instaurant des chambres mi-parties d'agriculture et de commerce aux Antilles (transformées en chambres d'agriculture en 1763).
1759-63	Occupation de la Martinique par les Anglais (guerre de Sept ans).
1763	Traité de Paris. Fin de la guerre de Sept ans ; la France perd Sainte-Lucie, la Dominique, son empire des Indes, ainsi que le Canada (sauf Saint-Pierre-et-Miquelon) en échange duquel elle garde la Martinique et la Guadeloupe.

1763-64	Tentative de colonisation du Kourou (Guyane) par Choiseul : 10 000 morts.
4 août 1764	Édit portant rachat par le domaine royal des îles de France et Bourbon.
1767	Adoucissement de l'Exclusif : c'est l' « Exclusif mitigé ».
1777	Déclaration du roi interdisant l'entrée en France des « Nègres, mulâtres et gens de couleur ».
1777	Interdiction des mariages interraciaux en France.
1783	Traité de Versailles : aux Antilles, la France obtient Sainte-Lucie et Tobago.
1787	La Martinique compte 89 000 habitants (dont 11 000 Blancs (12,5 %), 5 000 mulâtres ou Noirs libres (5,5 %), 73 000 Noirs esclaves (82 %) ; la Guadeloupe compte 102 000 habitants (14 000 Blancs, 3 000 Libres de couleur, 85 000 esclaves (83 %) ; Bourbon compte 56 000 habitants (8 000 Blancs, 1 000 Libres de couleur (moins de 1,7 %) 47 000 esclaves (84 %), Cayenne 12 500 habitants (1 300 Blancs, 400 Libres, 10 700 esclaves (86 %). Saint-Domingue compte près de 500 000 habitants, dont 450 000 esclaves (nés en Afrique pour la moitié), 25 000 Blancs (5 %) et autant de mulâtres.

LES BOULEVERSEMENTS DE LA REVOLUTION

1787	A la Martinique et à la Guadeloupe, remplacement des chambres d'agriculture par des assemblées coloniales chargées de délibérer sur l'assiette et la répartition de l'impôt.
1788	A Paris, création de la Société des Amis des Noirs (Mirabeau, Condorcet, Brissot, Lavoisier, l'abbé Grégoire, Pétion, Lacépède...). Elle a pour objet l'abolition de la traite et de l'esclavage.
1788-1789	La convocation des États-Généraux ne prévoit aucune représentation des colonies.

début 1789	A Saint-Domingue, le gouverneur invite les habitants à exposer individuellement leurs doléances. Malgré son opposition, et à l'instigation des grands planteurs de Paris, trois comités coloniaux (qui fusionneront en une « assemblée coloniale ») se forment et élisent 37 députés pour les représenter à Versailles.
5 mai 1789	Ouverture des États-Généraux.
8 juin 1789	Refoulés par la Noblesse - la Couronne ne veut pas les admettre - 8 des députés (tous nobles) de Saint-Domingue sont admis comme « observateurs » par le Tiers.
20 juin 1789	Les « députés » de Saint-Domingue sont admis à titre provisoire par l'Assemblée nationale ; plusieurs prêtent le serment du Jeu de Paume.
27 juin, 3 et 4 juillet 1789	Vif débat sur la représentation de Saint-Domingue. A défaut de sa suppression, Mirabeau obtient qu'elle soit réduite à 6 députés pour tenir compte du fait qu'elle ne représente que les Blancs. Devant ce précédent, les autres colonies s'organisent pour obtenir elles aussi une représentation.
26 août 1789	Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen (Article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits »).
22 septembre 1789	La Constituante valide l'élection de deux députés de la Guadeloupe, élus par le « Comité des propriétaires des colonies résidant à Paris ».
14 octobre 1789	La Constituante valide l'élection de deux députés de la Martinique, élus par le « comité des colons séant à Paris ».
22 octobre 1789	Une délégation des mulâtres de Paris est reçue par la Constituante et admise aux honneurs de la séance ; mais devant l'opposition des colons blancs, l'Assemblée se refuse à lui accorder les 6 sièges qu'elle réclame au nom de la Déclaration des droits ; de nouvelles requêtes, le 28 novembre 1789 et le 30 janvier 1790 n'auront pas plus de succès.

novembre 1789	A la Martinique, l'assemblée coloniale provoque la création d'une assemblée générale qui fait rédiger des cahiers de doléances.
8 et 28 mars 1790	Décret et instruction de la Constituante sur l'organisation des colonies : elles seront dotées d'assemblées coloniales, élues au scrutin à deux degrés. Les électeurs devront avoir 25 ans et être soit propriétaires, soit domiciliés dans la même paroisse depuis deux ans et payer une contribution. Les lois relatives aux colonies, si elles pourront être préparées par les assemblées coloniales, devront être décrétées par l'Assemblée nationale et sanctionnées par le Roi ; les colonies auront des municipalités.
13 avril 1790	A Saint-Domingue, les colons blancs réunissent une assemblée insurrectionnelle et séparatiste à Saint-Marc.
juin 1790	En Guyane, l'assemblée coloniale élue en application du décret du 8 mars prend le pouvoir.
27 juillet 1790	La Constituante admet 3 députés de la Guadeloupe, élus par l'Assemblée générale réunie au Petit-Bourg à raison d'un par sénéchaussée (Grande-Terre, Basse-Terre, Marie-Galante).
25 mai 1790	A Bourbon, la consultation par le pouvoir royal des habitants pour l'instauration d'une assemblée coloniale (d'Ancien régime) dérape. Les députés élus se forment en assemblée générale, qui se proclame inviolable et, le 23 juillet, s'empare du pouvoir législatif. L'assemblée générale organise des municipalités élues.
16 octobre 1790	Insurrection de mulâtres à Saint-Domingue, devant le refus des Blancs de leur appliquer le décret du 8 mars.
octobre-novembre 1790	A Bourbon, élection d'une assemblée coloniale en application des textes des 8 et 28 mars ; elle réorganisera l'administration de l'île et exercera le pouvoir jusqu'en 1801.
12 février 1791	La Constituante admet deux députés de l'île de France

	(Maurice) élus par l'assemblée coloniale (d'Ancien régime) le 27 avril 1790 (il s'agit des suppléants, les titulaires ayant péri dans un naufrage).
4-5 avril 1791	L'assemblée coloniale de Cayenne décrète que tous les Indiens de la Guyane sont réputés citoyens... à condition de ne pas être métissés avec des Noirs !
13 mai 1791	Sur la proposition de Barnave, la Constituante décrète qu' « aucune loi sur l'état des personnes non libres ne pourra être faite pour les colonies, que sur la demande formelle et spontanée des assemblées coloniales ». C'est le maintien de l'esclavage, à la discrétion des colons.
15 mai 1791	**Vote inopiné de l'amendement Reubell, accordant la plénitude des droits de citoyen aux « gens de couleur, nés de père et mère libres ».** L'amendement - de repli - ne concerne que quelques centaines des Libres de couleur ; mais ceux-ci sont déjà entre 20 % et 40 % des Blancs et aussi nombreux qu'eux à Saint-Domingue. Fureur des députés colons devant cette bombe à retardement.
15 août 1791	Le député Bertrand, élu par l'assemblée générale de l'île Bourbon (la Réunion) le 4 octobre 1790, en application du décret du 8 mars, débarque à Lorient après presque 4 mois de mer ; il arrivera trop tard pour siéger à la Constituante.
22 août 1791	Soulèvement des esclaves de Saint-Domingue. L'ordre colonial n'y sera plus jamais rétabli.
3 septembre 1791	Constitution : « Le nombre des représentants au Corps législatif est de 745, à raison des 83 départements dont le Royaume est composé, et indépendamment de ceux qui pourraient être accordés aux Colonies » (Titre III, chapitre 3, section I, article premier).
24 septembre 1791	Loi constitutionnelle sur les colonies : elle revient sur les dispositions du 15 mai.
28 septembre 1791	Avant de se séparer, la Constituante rétablit le privilège affranchissant de la terre de France (« Tout individu est

	libre aussitôt qu'il est entré en France »).
28 mars 1792	**Sur le rapport de Gensonné, l'Assemblée législative établit les droits politiques des Libres et décide que les colonies auront des députés, élus par leur assemblée coloniale (loi du 4 avril 1792).**
29 mars 1792	En application de la décision de la veille, Bertrand, dont l'élection a été reconnu régulière, est admis à la Législative. Il en sera le seul député colonial.
10 août 1792	A Paris, soulèvement populaire et déchéance du Roi. Établissement du suffrage universel.
21 septembre 1792	Première séance de la Convention nationale.
septembre-novembre 1792	La Contre-révolution triomphe à la Martinique et à la Guadeloupe.
décembre 1792	Les républicains reprennent le contrôle de la Guadeloupe.
3 février 1793	Le gouverneur Rochambeau (fils du général) réussit à débarquer à la Martinique. Il y assure son autorité, instaure une politique d'inspiration montagnarde (sur les biens des émigrés, du clergé, la création de clubs...), accorde l'égalité civique aux Libres de couleur, et organise des élections municipales et coloniales.
février 1793	La Convention entre en guerre contre l'Angleterre et la Hollande. Les communications deviennent aléatoires avec les colonies, qui vont vivre en situation de quasi-indépendance.
15 mars 1793	L'île Bourbon est rebaptisée île de la Réunion par la Convention (en hommage à la réunion des insurgés parisiens et des fédérés marseillais le 10 août 1792, cause efficace de la chute des Bourbons).
4 avril 1793	L'assemblée coloniale de la Réunion accorde l'égalité civique aux Libres de couleur. Avril 1793 : les Anglais occupent la Guadeloupe.

10 avril 1793	Admission à la Convention de son premier député d'outre-mer : André Pomme, dit Pomme l'Américain, de Cayenne.
mai 1793	Jeannet, cousin de Danton, commissaire en Guyane ; sauf une courte interruption il y « régnera » jusqu'au Consulat.
2 juin 1793	A Paris, la Montagne prend le contrôle de la Convention.
29 août 1793	Débordé par les révoltes et les Anglais, le commissaire civil à Saint-Domingue, Sonthonax, reconnaît « la liberté générale des Africains et de leurs descendants ».
18 septembre 1793	**Admission à la Convention de Janvier Littée, mulâtre, élu député de la Martinique le 28 octobre 1792, premier député de couleur membre d'une Assemblée parlementaire en Europe.**
26-28 octobre 1793	**L'assemblée représentative de la Martinique, élue sous Rochambeau, vote la transformation de la colonie en département.**
3 février 1794	Séance mémorable à la Convention : admission des députés de Saint-Domingue Dufay de La Tour (blanc), Jean-Baptiste Mills (mulâtre), Jean-Baptiste Belley (noir, né à Gorée, Sénégal). Accolades, applaudissements, discours.
4 février 1794 (16 pluviôse an II)	**Dans la foulée de la journée de la veille et à l'initiative des dantonistes, abolition de l'esclavage par la Convention.**
23 mars 1794	Malgré la défense organisée par Rochambeau, la Martinique est occupée par les Anglais. Elle le restera jusqu'au 7 juillet 1802 (paix d'Amiens). Le décret du 16 pluviôse an II sur l'abolition n'y parviendra jamais, et ne s'y appliquera donc pas.
14 mai 1794	En Guyane, annonce de l'abolition de l'esclavage ; les esclaves se dispersent.
juin-décembre	Le sans-culotte Victor Hugues, envoyé par la Convention,

1794	reconquiert la Guadeloupe. La Terreur est mise à l'ordre du jour ; l'esclavage est aboli ; des Noirs et des mulâtres deviendront officiers. Jusqu'en 1798, Hugues exerce une véritable dictature personnelle.
9 thermidor an II	Chute de Robespierre.
2 ventôse an II	Besnard. député de la Réunion, est admis à la Convention.
5 fructidor an III (20 février 1795)	**Constitution (Directoire). « Article 6 : Les colonies françaises sont parties intégrantes de la République et sont soumises à la même loi constitutionnelle ».** « **Article 7 : Elles sont divisées en départements**, ainsi qu'il suit : (...) La Guadeloupe. Marie-Galante. Les Saintes et la partie française de Saint-Martin ; La Martinique ; la Guyane française et Cayenne ; (...) L'île de la Réunion ; (...) »
21 juillet 1796	Les envoyés du Directoire, arrivés à l'île de France pour faire exécuter la loi du 16 pluviôse an II sur l'abolition, sont rembarqués de force. Les assemblées coloniales des îles de France et de la Réunion se refuseront toujours à l'appliquer.
4 vendémiaire an IV	Loi électorale. Les députés des colonies à la Convention sont prorogés dans les nouveaux Conseils pour une durée soit d'un an, soit de deux ans.
26 vendémiaire an IV	Detcheverry, deuxième député de la Réunion, est admis à la Convention.
1er prairial an VI	Fin de la prorogation des derniers députés d'outre-mer ; la représentation des colonies devient épisodique (non seulement les Anglais tiennent les mers, mais les coups d'État annulent les élections !).
1798-1799	La Guyane, bagne politique (la « guillotine sèche »). Y seront déportés Collot d'Herbois, Billaud-Varenne, Barbé-Marbois, Laffond-Ladebat, Rovère, Pichegru...
18 brumaire an	Coup d'État. Napoléon Bonaparte Premier Consul.

VIII	
22 frimaire an VIII (13 décembre 1799)	**Constitution. Les colonies ne sont plus représentées au Corps législatif** (Art. 31 : « Le Corps législatif est composé de 300 membres (...) ; il doit toujours s'y trouver un citoyen au moins de chaque département de la République ». Art. 91 : « Le régime des colonies françaises est déterminé par des lois spéciales ».
30 janvier 1801	L'assemblée coloniale de la Réunion énonce le double refus de la colonie de se détacher de la France et d'abolir l'esclavage; intervention nette du futur ministre Villèle.
25 mars 1802	Traité d'Amiens. La France retrouve la Martinique et la Guadeloupe.
30 floréal an X (20 mai 1802)	**Rétablissement de l'esclavage et de la traite « conformément aux lois et règlements en vigueur avant 1789 ».**
28 mai 1802	Les officiers noirs de la Guadeloupe, qui avaient pris les armes devant l'imminence du rétablissement de l'esclavage (révolte de Delgrès) préfèrent se suicider, dans l'explosion de leurs retranchements, plutôt que de se rendre.
7 juin 1802	A Saint-Domingue, Leclerc soumet Toussaint Louverture.
2 juillet 1802	Réduction des droits civils des Libres de couleur par rapport à ceux des Blancs.
1803	A l'annonce du rétablissement de l'esclavage, soulèvement général à Saint-Domingue. Les troupes françaises quittent définitivement l'île.
1er janvier 1804	Proclamation de l'indépendance d'Haïti (ex Saint-Domingue).
an XII	Les Blancs des colonies votent lors du plébiscite sur l'hérédité de l'Empire. En 1807 le Parlement britannique abolit la Traite.

1808-17	Conséquences de la guerre en Europe, les Portugais occupent la Guyane (de 1808 à 1817), les Anglais la Martinique (1809-1816), la Guadeloupe (1810-1816), et l'île Bonaparte (c'est le nouveau nom de la Réunion) de 1810 à 1815.
vers 1814	Aux Antilles, la Révolution se conclut par une augmentation importante des Libres de couleur (8 000 à la Guadeloupe contre 13 000 Blancs) ; leur proportion augmentera jusqu'en 1848, où ils représentent environ le double des Blancs.
1814-1815	Chute de Napoléon. Traités de Paris (30 mai 1814, puis 20 novembre 1815). L'Angleterre garde l'île de France (Maurice), les Seychelles, Tobago et Sainte-Lucie, et ne rend à la France que la Martinique, la Guadeloupe et l'île de la Réunion.

LA CONQUETE DE LA CITOYENNETE

1815	En application du premier traité de Paris, **la France abolit la traite négrière** (Napoléon, pendant les Cent-Jours).
vers 1815	Bourbon abandonne la culture du café pour devenir une île à sucre. 1825 Le Roi de France (Charles X) reconnaît l'indépendance d'Haïti.
vers 1820-1830	En 1831, la Martinique compte 119 000 habitants (9 500 Blancs, 23 500 mulâtres ou Noirs libres, 86 000 Noirs esclaves) ; la Guadeloupe 112 000 habitants (10 500 Blancs, 10 500 Libres de couleur, 91 000 esclaves) ; en 1825 Bourbon compte 82 000 habitants (17 000 Blancs, 6 000 Libres de couleur, 59 000 esclaves) ; en 1819 la Guyane a 16 000 habitants (1 000 Blancs, 1 700 Libres, 13 300 esclaves).

21 avril 1825	Ordonnance réorganisant l'administration de l'île Bourbon : un Gouverneur tout-puissant est assisté d'un « conseil général » de droit commun (c'est-à-dire consultatif, et désigné par le Roi sur une liste double présentée par les conseils municipaux). Un « député » (délégué auprès du Gouvernement à Paris) est choisi par le Roi sur une liste triple présentée par le conseil général.
9 février 1827	Le statut de l'île Bourbon est étendu aux autres colonies.
1827	A la suite de l'affaire Bissette (mulâtre condamné aux travaux forcés à perpétuité pour diffusion d'opinions sur les droits des Libres de couleur), la magistrature coloniale, organisée comme en métropole, est dotée de juges envoyés de France.
1828	Promulgation aux colonies du code pénal et des codes d'instruction civile et criminelle. C'est l'instauration de l'égalité civile et pénale devant la Justice de tous les hommes libres, indépendamment de la couleur de leur peau.
5 juillet 1830	Prise d'Alger. Prémisses du deuxième empire colonial français.
28, 29, 30 juillet 1830	Révolution à Paris. Louis-Philippe Ier Roi des Français (monarchie de Juillet).
23 avril 1830	Les conseils généraux des colonies élisent directement leur « député ».
24 février 1831	**Loi accordant aux Libres de couleur la plénitude des droits civils** (dont l'accès à la milice, équivalent local de la Garde nationale).
1831-32	Lois améliorant le sort des esclaves (interdiction des peines de mutilation) et facilitant leur affranchissement ; suppression de la taxe d'affranchissement, clarification de la situation des « Libres de fait » - affranchis non enregistrés et leurs descendants - ; les Noirs découverts sur les négriers clandestins sont déclarés libres.

	Extinction de la traite illégale.
24 avril 1833	« Charte coloniale » : **Les Libres de couleur accèdent à la plénitude des droits politiques** et deviennent électeurs et éligibles dans les mêmes conditions que les Blancs (c'est-à-dire, comme en métropole, sous la condition d'un cens très élevé). Comme les conseils généraux métropolitains, les 4 « conseils coloniaux » sont désormais élus au suffrage direct (censitaire). A partir de 1841, ils votent leur budget dans les mêmes conditions que les départements métropolitains. Sauf en Guyane, les conseils municipaux, comme en métropole, sont désormais électifs (mais leurs maires et adjoints nommés).
1833	Le Parlement britannique vote la suppression de l'esclavage.
1834	Création de la Société pour l'abolition de l'esclavage présidée par le duc de Broglie.
1837	La question de l'émancipation générale des esclaves est désormais posée rituellement chaque année devant le Parlement. (notamment par Tocqueville en 1840). Dans la perspective d'une émancipation générale qui paraît désormais de plus en plus inévitable, les frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel se voient confier par l'État l'instruction publique à la Guadeloupe et à la Martinique : il s'agit d'éduquer les futurs libérés.
1842	Victor Schoelcher publie « Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage ».
2 juillet 1843	Loi égalisant les droits sur le sucre de canne et le sucre de betterave : début du déclin des îles à sucre.
1843	Au Parlement, rapport de la commission Broglie sur l'esclavage : il prône sa suppression progressive par

	l'affranchissement automatique des enfants à naître.
22 janvier 1844	Pétition des ouvriers parisiens pour l'abolition.
15 juillet 1845	Loi Mackau interdisant de refuser son affranchissement à l'esclave capable de payer son rachat.
1846-1847	Affranchissement des esclaves (peu nombreux) du Domaine de la Couronne.
juin 1846	Loi Mackau transférant aux municipalités le pouvoir de police des maîtres sur leurs esclaves.
24 février 1848	Révolution à Paris. Deuxième République.
2 mars 1848	Proclamation du suffrage universel.
4 mars 1848	Proclamation du Gouvernement provisoire : « Nulle terre française ne peut plus porter d'esclaves ». Victor Schœlcher est nommé « sous-secrétaire d'État chargé spécialement des colonies et des mesures relatives à l'abolition de l'esclavage ».
27 avril 1848	Décret du Gouvernement provisoire abolissant l'esclavage. La combinaison de l'abolition de l'esclavage et du suffrage universel fait des esclaves libérés autant de nouveaux électeurs. Il n'y a plus dans les quatre « vieilles colonies » que des citoyens de plein droit.
1848	Élections au suffrage universel de l'Assemblée nationale constituante et des conseils municipaux, aux colonies comme ailleurs.
1848	Le mulâtre et polytechnicien Perrinon gouverneur de la Guadeloupe.
août 1848	Victoire électorale de Schoelcher et de ses partisans aux Antilles : Louisy Mathieu, un Noir, « nouveau libre », député de la Guadeloupe.

2 décembre 1851	Coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte. Suppression de la représentation parlementaire des colonies. Le statut des colonies est confié au Sénat (non élu).
1851-1889	Les anciens esclaves qui restent à la terre s'installent avec des contrats de colonage partiaire (sorte de métayage). Recrutement de travailleurs des Indes pour les plantations, surtout à la Réunion.
3 mai 1854	Sénatus-consulte fixant la « constitution » de la Guadeloupe, de la Martinique et de la Réunion, (le Gouverneur est tout-puissant : le conseil général, élu pour une moitié seulement, est rétabli), et décidant que les autres colonies seraient régies par décret.
31 mai 1854	Création du bagne en Guyane : 70 000 transportés entre 1854 et 1939.
1866	Le Conseil général de la Guadeloupe réclame l'application du suffrage universel (sous le Second Empire les colonies ne participent pas aux élections et plébiscites).
4 juillet 1866	Sénatus-consulte accordant l'autonomie douanière aux colonies (abolition définitive du système de l'Exclusif ; légalisation de l'octroi de mer).

DES ILES DANS LA REPUBLIQUE

4 septembre 1870	Proclamation de la République.
8-10 septembre 1870	Rétablissement du suffrage universel, y compris pour les colonies.
10 août 1871	Loi sur les conseils généraux (ils sont élus et votent le budget). Les « vieilles colonies » sont organisées sur ce modèle.
24 novembre	Motion du conseil général de la Martinique réclamant la

1874	constitution de l'île en département français (réitérée en 1882, 1925, 1938, 1945).
à partir de 1875	Toutes les grandes lois de la République sont étendues, tôt ou tard, aux anciennes colonies.
1877	La France rachète à la Suède Saint-Barthélemy - qu'elle lui avait vendue en 1784 - et après référendum la rattache à la Guadeloupe.
1878	Vœu du conseil général de la Martinique pour l'application aux colonies, au nom de l'égalité et de l'assimilation, de la loi de 1872 sur la conscription ; vœu renouvelé à l'unanimité en 1881, 1884 et 1885.
5 avril 1884	Loi sur l'organisation municipale. Elle s'applique immédiatement à la Guyane, la Martinique et la Réunion.
1888	Laïcisation des écoles publiques des colonies.
1888	La Martinique compte 175 000 habitants, la Guadeloupe 165 000, la Réunion plus de 200 000 et la Guyane 47 000.
15 juillet 1889	Loi sur le recrutement de l'armée. Art. 81 « Les dispositions de la présente loi sont applicables aux colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Guyane et de la Réunion ». (En fait cet article ne recevra pas d'application).
15 juillet 1890	Proposition de loi des sénateurs Vincent Allègre (Martinique) et Alexandre Isaac (Guadeloupe) : « Art. premier : Les colonies de la Guadeloupe et de la Martinique sont organisées en départements, et administrées comme telles, sous les réserves et conditions exprimées dans la présente loi ». Il sera régulièrement déposé de telles propositions jusqu'en 1946.
11 janvier 1892	Le tarif douanier (tarif Méline) est applicable aux colonies..
mai 1898	Élections législatives. A la Guadeloupe, victoire du leader socialiste Hégésippe Légitimus.

8 mai 1902	Éruption de la Montagne Pelée : 30 000 morts. Avec Saint-Pierre de la Martinique disparaît sa bourgeoisie métisse, en pointe dans le combat pour l'intégration républicaine..
23 août 1902	Décret étendant aux colonies de la Guadeloupe, la Martinique et la Réunion les lois de 1882, 1884 et 1886 sur l'obligation, la gratuité et la laïcité de l'enseigne ment scolaire. Il ne prendra son plein effet que lentement.
23 nov. 1913	Décret rendant applicable les lois sur le recrutement de l'armée (autrement dit la loi de 3 ans, du 7 août 1913) dans les quatre « vieilles colonies ». L'incorporation de contingents créoles dans l'armée française devient effective.
1914-1918	Première guerre mondiale. Les « vieilles colonies » fournissent chacune un contingent d'une quinzaine de milliers de conscrits (5 000 pour la Guyane) ; les troupes envoyées au feu auront 20 % de tués.
16 novembre 1917	Pour la première fois un ministre est un élu colonial : Henry Lemery, député de la Martinique, sous-secrétaire d'État aux transports maritimes et à la marine marchande (jusqu'en janvier 1920).
1929	La Martinique compte 250 000 habitants, la Guadeloupe 230 000, la Réunion 200 000 et la Guyane 47 500..
3 novembre 1929	Alcide Delmont, député de la Martinique, sous-secrétaire d'État aux colonies (jusqu'au 30 décembre 1930, dans les Gouvernements Tardieu et Chautemps).
3 juin 1932	Gratien Candace, député de la Guadeloupe, sous-secrétaire d'État aux colonies (jusqu'en janvier 1933).
1936-1938	Félix Éboué, Noir de Guyane, gouverneur de la Guadeloupe.
1938	Gaston Monnerville, député de la Guyane, sous-secrétaire d'État aux colonies (21 juin 1937-13 mars 1938), obtient la fermeture du bagne.
24 décembre	Ralliement de Saint-Pierre-et-Miquelon à la France Libre

1941	(Alain Savary, administrateur).
24 décembre 1942	Ralliement de la Réunion à la France Libre.
printemps 1943	Les Antilles et la Guyane révoltées échappent au pouvoir de Vichy : le 14 juillet, transfert des pouvoirs de l'amiral Robert au délégué du général de Gaulle.
21 octobre 1945	Élection de l'Assemblée constituante ; Eugénie Éboué, première femme député d'outre-mer (Guadeloupe).

DES DEPARTEMENTS DE PLEIN DROIT

19 mars 1946	Loi érigeant en départements la Guadeloupe, la Martinique, la Réunion et la Guyane. Art. premier : « Les colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française sont érigées en départements français». Art. 2 : « Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine et qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies feront, avant le 1er janvier 1947, l'objet de décrets d'application à ces nouveaux départements ». Art. 3 : « Dès la promulgation de la présente loi, les lois nouvelles applicables à la métropole le seront dans ces départements, sur mention expresse insérée aux textes ». La loi a été adoptée à l'unanimité sur le rapport d'Aimé Césaire, le plus jeune parmi les députés d'outre-mer. C'est l'achèvement, symbolique et effectif, de l'intégration. Les îles sont enfin séparées de l'Empire colonial : elles seront désormais administrées par des préfets, dépendant du ministère de l'Intérieur, et non plus par des administrateurs coloniaux ; à l'avenir c'est le législateur qui décidera de l'application des lois de métropole, et non plus le gouverneur. En revanche, malgré les particularités reconnues de ces départements, leurs conseils généraux n'auront pas plus de compétences que ceux de métropole. Il faudra attendre 1960, puis 1982, pour voir assoupli ce strict dispositif.
27 octobre 1946	Constitution de la IVe République : « Art. 73 : Le régime

	législatif des départements d'outre-mer est le même que celui des départements métropolitains, sauf exceptions déterminées par la loi. » Ce dispositif, inverse de la loi du 19 mars, est encore plus symbolique d'une intégration sans réserve des nouveaux départements : toute loi votée s'y applique désormais de plein droit, sauf mention expresse.
1947-1968	Gaston Monnerville, sénateur de la Guyane (puis du Lot), Président du Conseil de la République, puis du Sénat. Il ne s'en est fallu que d'un renouvellement qu'en 1969 le Président de la République ne fût, par intérim, un provincial de couleur de la France d'outre-mer ; Gaston Monnerville a toujours regretté que ne soit pas advenu un événement si fortement symbolique.
30 mars 1948	Ultimes décrets d'introduction dans les départements d'outre-mer des textes en vigueur en métropole avant la loi de départementalisation : ils concernent notamment le droit du travail et la sécurité sociale.
4 octobre 1958	Constitution de la Ve République : « Art. 73 : Le régime législatif et l'organisation administrative des départements d'outre-mer peuvent faire l'objet de mesures d'adaptation nécessitées par leur situation particulière. »
26 avril 1960	Décrets aménageant l'organisation administrative des départements d'outre-mer. Le Conseil général devra être saisi des projets de lois et décrets portant adaptation des règles communes ; il pourra formuler des vœux en ce sens ; les pouvoirs de coordination du préfet sur les services de l'État sont renforcés.
30 juillet 1960	Loi de programme pour les départements d'outre-mer. Elle prévoit un plan triennal d'équipement et d'expansion économique de plus de 400 millions de francs dont près de 70 millions pour l'éducation nationale ; les années qui suivent sont celles de la mise à niveau, en matière d'infrastructures et de scolarisation, des départements d'outre-mer.
années 60/70	Développement d'un sentiment de déception envers les effets de la départementalisation ; apparition de

	mouvements parfois indépendantistes, mais surtout autonomistes.
5 mai 1963	Michel Debré, ancien Premier ministre est député de la Réunion ; il le restera jusqu'en 1988.
19 juillet 1976	Loi érigeant Saint-Pierre-et-Miquelon en département d'outre-mer. Son objet est d'abord symbolique : l'archipel est d'un loyalisme sans faille depuis toujours, et élit un député depuis 1945.
1976-1981	Raymond Barre, natif de la Réunion, Premier ministre.
1979	La Martinique et la Guadeloupe comptent chacune 310 000 habitants environ, la Réunion 490 000 (1978), la Guyane 63 500. Depuis 5 ans, la Martinique et la Guadeloupe ont chacune perdu 15 000 habitants.
2 mars 1982	Loi relative aux libertés des communes, des départements et des régions (loi de décentralisation).
2 décembre 1982	Décision du Conseil constitutionnel annulant la loi d'adaptation de la loi de décentralisation du 2 mars, fusionnant le conseil général et le conseil régional à la Guadeloupe, à la Martinique, à la Guyane et à la Réunion.
31 décembre 1982	Loi érigeant la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane et la Réunion en régions monodépartementales.
11 juin 1985	Loi transformant Saint-Pierre-et-Miquelon en « collectivité territoriale ». La départementalisation de l'archipel n'a pas résisté aux difficultés posées par sa faible population (6 000 habitants) et par l'incompatibilité de son régime douanier avec les règles de la CEE.
20 mars 1986	Lucette Michaux-Chevry est la première femme député d'outre-mer à devenir ministre (secrétaire d'État à la francophonie, dans le deuxième gouvernement Chirac).
1990	La Martinique compte 360 000 habitants, la Guadeloupe 390 000, la Réunion 600 000 et la Guyane 120 000.

17 juillet 1992	Loi réformant l'octroi de mer. Il s'agit de rendre celui-ci plus efficient, mais aussi de le conformer à une décision du Conseil des ministres des Communautés européennes..
1er janvier 1996	Achèvement de l'alignement sur la métropole des prestations sociales et du montant du SMIC dans les départements d'outre-mer.

LES POPULATIONS D'OUTRE-MER AU SEIN DU PEUPLE FRANÇAIS, DANS UN IDEAL COMMUN DE LIBERTE, D'EGALITE ET DE FRATERNITE

Février 1999	Adoption par les assemblées régionales départementales du « pacte de développement pour la Guyane ».
Janvier 2000	Accord de Paris ; Mayotte devient une collectivité départementale
13 décembre 2000	Loi d'orientation pour l'outre-mer (LOOM)
11 juillet 2001	Loi n° 2001-616 relative à Mayotte
17 mars 2003	Adoption par le Parlement réuni en Congrès, du projet de loi constitutionnelle relatif à l'organisation décentralisée de la République.
28 mars 2003	**Promulgation de la loi constitutionnelle n° 2003-276 du 28 mars 2003 relative à l'organisation décentralisée de la République introduisant dans la Constitution l'article 72-3** : « La République reconnaît, au sein du peuple français, les populations d'outre-mer, dans un idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité. La Guadeloupe, la Guyane, la Martinique, la Réunion, Mayotte, Saint-Pierre-et-Miquelon, les îles Wallis et Futuna et la Polynésie française sont régis par l'article 73 pour les départements et les régions d'outre-mer et pour les

	collectivités territoriales créées en application du dernier alinéa de l'article 73, et par l'article 74 pour les autres collectivités. Le statut de la Nouvelle-Calédonie est régi par le titre XIII. La loi détermine le régime législatif et l'organisation particulière des Terres australes et antarctiques françaises. » Les collectivités d'outre-mer sont ainsi réparties en deux grandes catégories : d'une part, les départements et régions d'outre-mer (les DOM et les ROM : Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion) et, d'autre part, les collectivités d'outre-mer (COM : Mayotte, Saint-Pierre-et-Miquelon, Polynésie française, Wallis-et-Futuna). Restent à l'écart de cette classification deux territoires possédant chacun des particularités : la Nouvelle-Calédonie et les Terres australes et antarctiques françaises (TAAF).
Juillet 2003	Loi n° 2003-660 du 21 juillet 2003 de programmation pour l'outre-mer
Décembre 2003	Référendums en Martinique et en Guadeloupe sur la réforme institutionnelle proposant la création d'une collectivité territoriale unique en lieu et place des deux actuelles régions monodépartementales et l'administration de chacune des deux îles par une assemblée unique élue pour cinq ans au scrutin proportionnel et regroupant les compétences actuelles des deux collectivités existantes mais également des compétences nouvelles, en matière de politique du logement, d'urbanisme, de transports, de fiscalité, de politique culturelle et sportive et d'association à la négociation de traités dans l'espace caribéen. La réforme a été rejetée (Martinique : 50,48 % de « non » et Guadeloupe : 72,98 % de « non »).
29 mars 2009	Les électeurs de Mayotte sont appelés à se prononcer par référendum sur la transformation de Mayotte en département : « Approuvez-vous la transformation de Mayotte en collectivité unique, appelée département, régie par l'article 73 de la Constitution, exerçant les compétences dévolues aux départements et régions ? ». Le « oui » l'emporte avec 95,2% des suffrages exprimés.

Sources : http://www.palais-bourbon.fr/histoire/depts-outre-mer.asp

Chronologie de la colonisation et de la décolonisation française

PREMIERE EXPANSION (1534-1789)

1534-1542	Voyages de Jacques Cartier au Canada.
1604	Etablissement d'une colonie française au Canada (Acadie).
1635	Installation en Guadeloupe et en Martinique.
1642	Installation à Saint-Domingue. Annexion de l'Ile Bourbon.
1664	Première occupation de Madagascar par la France.
1671	Révolte d'esclaves à Saint-Domingue (Haïti).
1673	Engagement de la France dans la traite atlantique.
1674	Installation des Français sur l'île Bourbon (île de la Réunion).
1677	Conquête de la Guyane. Installation à Gorée (Sénégal).
1685	Promulgation du Code noir.
1686	Comptoir de Chandernagor (Inde).
1697	Rattachement de Saint-Domingue (Haïti) aux Antilles françaises.
1715	Installation sur l'île Maurice (île de France).
1764	Annexion de l'île de France (île Maurice).
1787	Mise en place de l'Assemblée coloniale.
1788	Création en France de la Société des amis des Noirs.

SECONDE EXPANSION (1789-1870)

1789	Déclaration des droits de l'homme.
1790	La Constituante déclare les colonies partie de l'Empire français.
1791	Début de l'insurrection à Saint-Domingue.
1793	Toussaint Louverture impose l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue.

1794	L'abolition de l'esclavage est votée par la Convention.
1802	Napoléon rétablit l'esclavage.
1803	Première défaite française à Saint-Domingue dans une tentative de reconquête coloniale.
1804	Napoléon envoie l'armée pour rétablir « l'ordre colonial » en Guadeloupe et à Saint-Domingue.
1804	Napoléon rétablit l'esclavage en Guadeloupe. Indépendance d'Haïti.
1815	Restauration de la monarchie avec Louis XVIII.
1830	Prise d'Alger par les troupes de Charles X.
1830-1847	Louis-Philippe et la Monarchie de juillet poursuivent la conquête de l'Algérie.
1833	Loi sur le statut des colonies.
1841	Annexion par la France de Mayotte et de Madagascar.
1842	Installation à Tahiti.
1843	Installation aux Marquises.
1844	Mise en place des bureaux arabes.
1848	Seconde abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. L'Algérie est proclamée partie intégrante de la France.
1850	Occupation de la Kabylie.
1852	Napoléon III établit par décret le « travail forcé » dans les colonies.
1853	Annexion de la Nouvelle-Calédonie.
1854	Louis Faidherbe est nommé gouverneur du Sénégal.
1856	Débarquement français à Saigon.
1857	Faidherbe crée les tirailleurs sénégalais. Reddition de la Kabylie.
1858	Création du ministère de l'Algérie et des Colonies.
1859	Les troupes françaises s'emparent de Saigon en Conchinchine.
1862-1867	Annexion de la Conchinchine.
1867	Exposition universelle de Paris (pavillons coloniaux).

CONQUETES REPUBLICAINES (1870-1914)

1875	Début de la première expédition de Savorgnan de Brazza.
1877	Début des exhibitions ethnographiques au Jardin d'acclimatation de Paris.
1878	Exposition universelle de Paris (pavillons coloniaux).
1879-1880	Début de la conquête du Soudan (actuel Mali) par Gallieni.
1880	Gallieni établit un protectorat sur le Mali. Tahiti devient une colonie française.
1881	Instauration du code de l'indigénat applicable aux Algériens musulmans.
12 mai 1881	Protectorat français sur la Tunisie (traité du Bardo).
1881	Insurrection au Sénégal et en Côte d'Ivoire. Protectorat français sur la Guinée. Création d'un sous-secrétariat d'Etat aux Colonies. L'Algérie est rattachée à la France.
1882	Semi-protectorat sur le Tonkin.
1883	Création d'un Conseil supérieur des colonies. Protectorat français au Togo.
1883	Début de la guerre au Mali.
Juillet et décembre 1885	Débats à la Chambre des députés sur la politique coloniale.
1885	Semi-Protectorat français sur Madagascar.
1886	Annexion du Gabon et du Cayor (royaume du Sénégal).
Octobre 1887	Création de l'Union indochinoise.
1887	Statut de l'indigénat en Nouvelle-Calédonie.
1888	Création de Djibouti.
1889	Exposition universelle de Paris (pavillons coloniaux).
1889	Fondation de l'Ecole coloniale.
10 janvier 1889	La France établit son protectorat sur la Côte-d'Ivoire.
1889	Loi sur la nationalité qui accorde la nationalité française aux Européens nés en Algérie.
1890	Création du Comité de l'Afrique française qui finance des missions de reconnaissance, des conférences

	publiques et des dîners-débats pour promouvoir l'idée coloniale.
1892	Fondation du Parti colonial au Parlement.
1892	Convention franco-anglaise sur le Cameroun.
1893	Annexion de la Côte d'Ivoire, du Dahomey et de la Guinée.
1893	Création de l'Union coloniale.
1893	Protectorat sur le Laos.
1894	Exposition coloniale à Lyon.
1894	Création du ministère des Colonies. Occupation définitive de Tombouctou (actuel Mali) par la France.
1895	Exposition coloniale à Bordeaux.
1895	Création de l'Afrique Occidentale Française (AOF) réunissant la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Sénégal et le Soudan.
1896	Annexion de Madagascar.
1896	Début de l'Indochine.
1898	Annexion du Soudan français.
1900	Exposition universelle de paris (pavillons coloniaux). Congrès colonial international de Paris.
1904	Création du gouvernement général de l'AOF.
1906	Exposition coloniale de Marseille.
1910	Annexion du Tchad.
1910	Création de l'Afrique Equatoriale Française (AEF) réunissant le Gabon, le Congo, l'Oubangui-Chari (Centrafrique) et le Tchad.
1910	Occupation de la Mauritanie.
1912	Traité de Fès qui instaure le protectorat sur la Maroc.
1914	Exposition coloniale de Lyon.

APOGEE COLONIALE (1914-1931)

1914	Début de la Première Guerre mondiale. Occupation des troupes françaises du Togo.
1915	Recrutements forcés et volontaires dans différentes parties de l'empire.
1916	Création du Service de l'organisation

	des travailleurs coloniaux (SOTC).
1916	Conquête du Cameroun par les troupes franco-anglaises.
1917	Annexion du Cameroun (AEF).
1919	Création de l'agence générale des colonies.
1920	Création de la colonie Haute-Volga.
1921	Création de la Ligue maritime et coloniale (LMC).
1922	Annexion de la Côte française des Somalis.
1922	Exposition coloniale de Marseille.
1923	Exposition coloniale de Bordeaux.
1924	Exposition coloniale de Strasbourg. Décret sur le code de l'indigénat en AOF.
1931	Exposition coloniale internationale et des pays d'outre-mer à Paris.

LA MARCHE VERS LES INDEPENDANCES (1932-1962)

1932	Loi sur le contrôle des flux de travailleurs étrangers et coloniaux. Organisation des semaines coloniales.
1937	Création du Service intercolonial d'information et de documentation (SIID).
1941	Semaine coloniale.
1942	Quinzaine impériale.
1942	Débarquement des Alliés en Afrique du Nord.
1944	Débarquement de l'Armée d'Afrique en Provence.
1944	Conférence de Brazzaville.
1945	Création du Franc CFA.
1945	Le Viêt-Nam se déclare indépendant.
27 octobre 1946	Création de l'Union française regroupant l'ensemble des colonies françaises y compris les territoires d'outre mer.
1946	Suppression de l'Indigénat et du travail forcé en Afrique noire.
1946	Loi de départementalisation créant les DOM : Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion.
1946	Guerre d'Indochine.

1954	Indépendance du Viet-nam.
1954	Début de la guerre d'Algérie.
1956	Indépendance du Maroc (2 mars) et de la Tunisie (20 mars)
1957	Indépendance du Ghana et du Cameroun.
2 octobre 1958	Indépendance de la Guinée.
1960	Indépendances des pays issus de l'AOF et de l'AEF.
18 mars 1962	Signature des accords d'Evian entre le France et le Gouvernement provisoire de la République algérienne.

Sources : www.achac.com/?P=9

Entretiens

Entretien n° 1

Ludovic, 37 ans, conseiller au Pôle emploi.

Je suis antillais né à la Martinique en 1969. Je suis venu, ici, en France pour y poursuivre des études de philosophie tout d'abord. Donc, j'ai entamé un Deug de philosophie en 1996 mais compte tenu de la situation économique et de la place qui est donnée à la philosophie au lycée, j'ai bifurqué, j'ai entamé après un BEATEP, j'ai été animateur pendant un certain temps, ensuite j'ai laissé tomber l'animation parce que j'ai eu une rupture des ligaments donc je ne pouvais plus exercer ce métier qui est assez sportif. J'ai poursuivi mon cursus de formation en entamant un DUFA, que j'ai eu avec mention très bien, ensuite j'ai été pendant 3 à 4 ans formateur consultant en français-lettres modernes et également responsable pédagogique dans un institut de formation aux métiers du commerce et de la vente. Après quelque petits soucis relationnels avec mon employeur, nous nous sommes séparés assez brutalement d'ailleurs, j'ai, donc suite à ce licenciement, entamé un master en gestion des ressources humaines que j'ai eu également en 2003 et depuis, comme je ne trouvais pas de travail principalement pour la raison que je suis un Noir, j'ai fait l'objet d'une discrimination à l'embauche, pour toutes ces raisons j'ai décidé donc de faire comme les aînés, de passer un concours pour entrer dans la fonction publique et donc d'exercer le métier de conseiller à l'emploi au sein de l'ANPE, ça c'est mon parcours.

Y : Vous êtes arrivé en France en quelle année ?

L : Je suis arrivé en France en 91. De 91 à 96 ma vie a été celle d'un étudiant voire même jusqu'en 99. J'adore les études, pour moi la formation, l'instruction c'est véritablement la clef qui ouvre, qui nous, nous les Noirs, permettra d'ouvrir les portes, de sortir de cette condition dans laquelle certains ont voulu nous maintenir. Moi, j'ai toujours cherché à me former, toujours cherché à être à la pointe de la formation et de l'instruction, c'est pour ça que je n'ai jamais baissé les bras. Quand effectivement on essaie de me barrer la route, j'essaie de rebondir par la formation, de façon à ne pas rester les deux pieds dans le même sabot. Mais je crois que mon parcours de formation, mon parcours professionnel est à l'image de ce qu'est la vie d'un Noir issu de cette histoire qu'est l'esclavage. C'est une vie qui est en dents de scie, avec des hauts et des bas, avec des moments d'euphorie. On a l'impression d'atteindre un certain Graal et ensuite une chute, c'est ça. Et tout mon travail à moi est de ne pas me laisser abattre, de ne pas baisser les bras ! De toujours chercher, quelque part, à surmonter les difficultés parce que des difficultés en France il y en a, il y en a énormément. J'en veux pour preuve les occasions ratées que j'ai connues.

J'aurais pu être à l'heure actuelle, si tout c'était bien passé, j'aurais pu être directeur du CNAM de Versailles, mais l'employeur lorsqu'il a eu mon CV, il a été texto, selon ce qu'il m'a dit, « très intéressé », lorsqu'il a entendu ma voix et l'accent qui justement le qualifie, notre conversation qui n'était prétendument qu'un entretien d'embauche, n'a pas duré plus de trois minutes. J'ai appris par courriel, plus exactement envoyé deux semaines plus tard, que le jury n'avait pas retenu ma candidature. Onze mois plus tard, j'apprenais par le biais d'une personne qui avait travaillé avec ce directeur que sur mon CV était marqué « Antillais : danger ». Donc, voici un peu mon parcours, c'est, dirons nous, cette succession de réussite d'un point de vue intellectuel, cette succession de réussite puisque j'ai la reconnaissance des autres puisque ma maîtrise, je l'ai eu avec une mention très bien, mon DUFA mention très bien, donc tous ceux qui me rencontrent dans un cadre qui se veut objectif tel que l'enseignement, me reconnaissent un certain nombre de qualités et de compétences. Dans mon travail d'enseignant, en tant que conseiller-formateur, tous mes pairs m'ont reconnu cette qualité, mes pairs et mes élèves et même mon directeur avec qui j'ai eu de gros problèmes, il me disait : « Je sais que tu es le meilleur mais comme tu n'es pas d'accord avec ce que je dis on va se séparer ». Voilà, c'est cette dimension subjective qui intervient dans l'appréciation que l'on porte sur moi qui a été effectivement à la source ou à la base de tous ces coups bas que j'ai pu rencontrer, de tous ces coups bas qui m'ont envoyé effectivement à ma dimension, à ma qualité d'Antillais. Parce qu'en réalité, ce qui m'est renvoyé le plus souvent, c'est que je suis autre, je ne suis pas le même, je ne suis pas comme tout le monde, je suis autre. Mon parcours quelque part est une succession de ces choses là, et je dois dire qu'il n'y a pas que du négatif, dans ces rencontres. Ces rencontres sont formatrices, puisqu'elles me permettent quelque part de me ressourcer, elles me renvoient également à ce que je suis, si j'avais tendance à l'oublier, l'autre me rappelle que je suis ça. Et je ne peux pas l'oublier, je ne peux pas oublier aujourd'hui que je suis antillais et que je suis principalement un Antillais à part entière. La question de Français à part entière ne s'est pas encore posée puisque je considère que je ne suis pas jugé de la même manière que les autres, sur certains points, sur la question de l'emploi c'est ça. Or, on sait aujourd'hui que la reconnaissance dans cette société passe par l'emploi et tant que l'Antillais ne pourra accéder à des fonctions de direction, le regard que la société jettera sur lui sera le regard que l'on porte sur un enfant mineur, quelqu'un qui ne pèse pas économiquement, quelqu'un dont la vie ne compte pas !

Y : Ce regard pour vous découle de l'histoire ?

L : En grande partie. Il ne faut pas se leurrer, aujourd'hui tout un chacun de par notre culture nous avons développé un certain nombre d'atavisme, un certain nombre de réflexes vis à vis de l'autre dont il est difficile de se débarrasser. Le regard que, inconsciemment, l'on jette, l'on porte sur l'Antillais n'est pas le même regard que l'on porte à quelqu'un appartenant effectivement à un autre groupe. Tel que le groupe dominant blanc par exemple. À l'Antillais on va

demander beaucoup plus de choses, on va lui demander d'être excellent, partout. On va lui demander de faire preuve de ses capacités par delà la logique parce qu'il aura à prouver plus, qu'il n'est pas cette brute, ce monstre, celui que l'on montre du doigt, il n'est pas cela. Même si aujourd'hui, cette société a une volonté de changer, je n'aime pas tellement le terme de volonté, c'est plutôt une velléité, une velléité de battre en brèche certains poncifs mais on retrouve ces préjugés, dans la vie de tous les jours. J'ai eu des expériences qui ne datent pas de longtemps : j'étais avec un copain, on était en boîte, et dans la boîte j'étais à peu près le seul Black et toutes les personnes venaient vers moi, beaucoup de personnes venaient vers moi me disant : « Est-ce que vous pouvez me servir ? », voilà c'est un peu cela. Même la personne qui avait invité, un patron qui invitait ses collaborateurs auxquels il avait dit d'emmener deux personnes de leur choix, mon ami m'avait dit de venir avec lui, et son patron lui a dit : « C'est qui ? Qu'est ce qu'il fait ici ? » et j'étais juste à côté et j'entendais les remarques qu'il disait à mon sujet et mon copain n'a pas réagi mais c'est un de ses collègues qui a dit : « Si vous n'êtes pas content de sa présence je prends mes affaires aussi et je pars », et j'ai trouvé ça très fort. Et ce sont ces petites expériences là qui m'emmènent, quelque part, à ne pas porter à l'emporte pièce justement un jugement généralisateur, un jugement qui tendrait à dire : « Ils sont tous comme cela ! ». Non, ils ne sont pas tous comme cela ! Quelques personnes sont comme ça. Ok. Vous avez remarqué, ma femme est blanche.

(Sa fille Isis, 9 ans, intervient, elle jouait à côté : « Moi je suis métisse »)

L : Donc, je ne considère pas qu'ils sont tous comme cela, par contre quelques uns qui sont décideurs, qui ont le pouvoir, ont décidé quelque part que la société n'était pas prête à avoir à ses postes de responsabilité des hommes différents de par leur couleur de peau, c'est ça le problème en France. Aux Etats-Unis, ce problème ne se pose pas pour plusieurs raisons. D'abord l'émancipation des Noirs s'est fait dans la violence, ils se sont imposés, et ensuite les lois ont suivi, en France nous sommes dans un déni de la différence et dans un déni de ce jugement qui est le racisme, qui est porté sur ce qui est différent. En Angleterre, c'est très raciste mais les lois sont très contraignantes, aux Etats-Unis les lois sont très contraignantes, en France nous ne voulons pas passer parce que nous sommes dans un déni, en pensant que l'assimilation dans la République gommerait les différences et les préjugés, c'est faux. Je le sais, ma fille le sait, ses copines lui disent : « Tes cheveux ne sont pas beaux », et elle est jeune mais plus tard on lui posera des questions. Avant moi j'avais des locks, j'avais des locks qui m'arrivaient pratiquement sous le fesses, je me suis rendu compte que quand j'ai fais mon master, dans les gestions des ressources humaines, ils seront particulièrement regardant sur le paraître, donc je me suis dit que le premier entretien que j'aurai je me couperai les cheveux, et donc quand j'ai eu cet entretien, cette promesse d'entretien, j'ai appelé mes filles pour leur demander de me couper les cheveux, et je me suis coupé les cheveux, je n'ai pas été retenu, et aujourd'hui on me demande plus. Aujourd'hui, qu'est ce qu'on me demande ? J'ai changé, j'ai fait des efforts sur le paraître, j'ai fait les

efforts qu'il fallait, j'ai accepté de perdre un peu de moi parce que les locks, j'y croyais, moi les locks c'est une identité véritablement intériorisée, c'est vraiment une manière de montrer que je suis libre par rapport au diktat d'une société qui me veut uniforme, et bien j'ai fait des concessions là-dessus. Aujourd'hui, quand je sais que j'ai été rejeté pour mon accent, j'ai véritablement compris que c'est moi qui pose un problème, c'est moi dans ce que j'ai de différent, dans ce que je représente comme différence. Ils ne me veulent que comme eux et être comme eux c'est être blanc. Et je ne ferai plus de concessions, le fin mot de l'histoire, je ne ferai pas de concessions, j'occuperai des postes de subalternes, je peux me targuer d'avoir deux bacs +5, aujourd'hui je suis conseiller c'est tout, j'occuperai des postes de subalternes mais je ne ferai plus de concessions sur ce que je suis. Je suis nègre, fier d'être nègre ! Et je ne suis pas n'importe quel nègre, je ne suis pas n'importe quel nègre. Je ne suis pas de ces nègres effectivement qui se sont compromis avec une caste dominante, je suis de ces nègres qui se sont enfuis, de ces nègres marrons qui ont refusé la servitude. Voilà, je suis de cette lignée là.

Y : Comment la mémoire de l'esclavage a circulé dans votre famille ?

L : Comme tout le monde ! S'il y a quelque chose qui est de l'ordre du tu, de l'ordre du non dit, de l'ordre du caché, du dissimulé, c'est ce rapport à l'esclavage. Dans les familles de ma génération, toutes les personnes qui sont nées dans les années 1900, moi je suis né en 1969, toutes les personnes qui sont nées dans cette lignée là n'ont pas eu effectivement de rapport ou de conversations ou de compte de rendu de ce qu'a été l'esclavage de la part de leurs parents. Mon père ne m'en a pas parlé véritablement mais très tôt il m'a parlé de sa condition de vie, ma grand-mère m'en a pas parlé véritablement, mais on sent que dans ce non dit, il y a une volonté de cacher aux enfants une misère, une origine aussi qui est un peu dévalorisante. Dire que je suis fils d'un esclave ce n'est pas en soi ce qu'il y a de plus reluisant donc il y a aussi de tout cela. Je sais par exemple, bon je m'appelle Domergue, je sais que, je connais très peu de Domergue blacks, je sais qu'il est pas mal porté dans le sud de la France, est principalement qualifié par les Blancs. En Martinique c'est le béké qui porte Domergue, le grand-père de mon père, je le sais, était un fils de béké avec une négrionne donc voilà. Les parents ne parlaient pas de cela et même il y avait chez les parents ce déni de l'ascendance noire ou notre ascendance africaine. Effectivement on comprenait que les propos de Césaire, qui ramenaient à la négritude et à l'Afrique mère, en interrogeaient plus d'un mais chez les parents je me rappelle d'une grande tante qui disait : « Je ne veux pas que tu emmènes chez moi une femme qui est plus noire que moi », une femme plus claire pour être sauvé, en gros c'est ça chez nous il y a aussi ce rapport avec les cheveux aussi, avoir de beaux cheveux c'est avoir des cheveux proches du canon de beauté blanc. On voit à travers ces choix, à travers ces critères qui sont retenus pour légitimer un canon de beauté l'influence de la pensée du maître quelque part. Le Noir était battu en brèche parce que le Noir renvoyait à ce qu'il y avait d'avilissant, à ce qui renvoyait au labeur, donc les parents ne parlaient pas

tellement de cela. Beaucoup de parents ont tu cela préférant se rattacher à une origine plus blanche. C'est pas pour rien qu'on a appris pendant très longtemps « nos ancêtres les Gaulois », les parents ne parlaient pas créole, cette langue vernaculaire quelque part était vécue comme la langue de la canne, la langue de la plantation, la langue de l'esclavage et les parents refusaient que les enfants leur parlent en créole et je répondais à mes parents toujours en français, ils me parlaient en créole, je répondais en français.

(Sa fille : « Ah bon, mais moi je réponds en créole parfois » et Ludovic, son père, répond : « Mais parce que moi, je ne suis pas comme mes parents. »)

Y : Comment en êtes vous donc venu à vous intéresser à cette question ?

L : Tout simplement parce que l'instruction affranchie. Moi j'ai fait de la philo, la philo, vous avez remarqué qu'en Martinique et dans toutes les régions d'outre-mer, il n'y a pas de départements de philo, et tous les hommes politiques qui ont fait de la philo ont eu une volonté d'influencer leur quotidien. Frantz Fanon, tous ceux qui ont fait des disciplines sciences humaines ont eu une volonté de changer leur quotidien, Fanon, Césaire, Confiant, Glissant, tous ces hommes qui ont étudié des disciplines axées sur les sciences humaines ont eu une volonté de confronter leurs acquis à la « mère patrie », à cette volonté colonisatrice de la « mère patrie ». Les Vergès, tous ces hommes là, se sont frontalement opposés à la France, en lui rappelant que ce n'était pas qu'un vain mot, que ce n'était pas une chimère la Révolution française lorsqu'elle déclare que tous les hommes naissent libres et égaux, nous aussi nous avons droit, nous devons accéder à cette égalité, elle ne doit pas être de droit, elle doit être aussi de fait, et c'est pour ça qu'ils se sont battus. Donc forcément, le savoir, l'instruction m'ont ouvert à ce champ d'interrogations, et m'ont amené à m'interroger sur qui j'étais. Qui je suis ? À part le savoir, moi ce sont les morceaux de Bob Marley qui s'inscrivent dans un contexte de décolonisation et qui me rappellent que derrière l'impérialisme qu'il appelle le système Babylone il y a effectivement des milliers de personnes qui souffrent, il montre par quel schéma de construction Babylone, les grandes métropoles de l'époque assimilent les peuples, assimilent les minorités dites indigènes. La compréhension de ce qu'il disait était très importante pour moi, j'ai pu effectivement, petit à petit, me dire que déjà ça ne concernait pas que la Martinique mais aussi les autres colonies, et que partout où effectivement les métropoles et en particulier l'homme blanc s'est lancé dans une conquête ça s'est terminé comme cela, c'est la réalité, elle est historique. Partout, il a eu cette volonté hégémonique de répandre sa civilisation, il y a eu des issues tragiques comme l'esclavage, comme les exterminations, les Incas ont disparu, les Aborigènes, partout. Et ça je ne peux pas l'oublier. Et donc quand certaines personnes, certains Antillais disent qu'ils ne sont plus liés par cela, je respecte ce point de vue mais je ne l'entends pas, parce que je refuse de croire que je serai un homme sans histoire. J'ai cette histoire, l'esclavage n'est pas une non histoire c'est une partie de l'histoire de France, c'est mon histoire et elle a une

dimension universelle parce qu'elle s'est mise en place sur l'ensemble des parties du monde. Partout ! L'homme sans dimension péjorative mais l'homme blanc étant plus particulièrement concentré en Europe, tous ceux qui sont venus de cette partie de l'Europe pour apporter leur message de civilisation ont produit les mêmes schémas. Quelle incidence ça a eu chez nous ? Nous Antillais ! Et bien ça a eu une double incidence. Première incidence, ça a été de faire de nous des personnes qui ne savent plus où elles sont, des personnes qui ne savent plus d'où elles sont et deuxième incidence, comme nous n'étions pas un, mais nous étions plusieurs, l'esclavage a eu comme incidence d'accentuer cette hétérogénéité, c'est comme cela que les choses se sont mis en place. C'est pour ça qu'aujourd'hui, on a l'impression que les Antillais ne sont pas unis. C'est simple, c'est simple, je sais pas si vous connaissez Freddy Lynch. C'est un planteur blanc caribéen, il a invité l'ensemble de ses semblables, de ses collègues planteurs, à mettre en place une gestion des ressources humaines esclaves, il disait : « si vous voulez maintenir dans les fers ces personnes, dressez le père contre le fils, le chabin contre le Noir » et c'est exactement ce qu'ils ont mis en place. Aujourd'hui, les dissensions qui régissent notre vie culturelle, notre vie sociétale sont complètement issue de cette gestion des choses. Freddy Lynch est un génie en matière de gestion des ressources esclaves. Et nous aujourd'hui nous devons gérer cet héritage. Aujourd'hui l'homme noir aux cheveux crépus sera moins bien accueilli que l'homme noir aux cheveux ondulés et vous verrez que dans cette société en France le mode d'accession à la totale citoyenneté se fait du plus blanc au moins blanc donc des traits qui se rapprochent le plus du blanc aux traits qui se rapprochent le plus du noir. Oui, aujourd'hui je ne peux pas faire l'impasse sur cette partie de mon histoire, oui aujourd'hui, je ne peux pas dire : « Ca n'a pas été, laissé moi avec ça, c'est fini, c'est passé », ce n'est pas fini, ce n'est pas passé ! Parce qu'aujourd'hui, notre manière d'agir, nous, entre nous, est directement issue de cette gestion des ressources d'esclaves qu'ont mis en place les maîtres. Notre manière de vivre en société, on nous dit : « Ca fait 400 ans », ça ne fait pas 400 ans ! Ca fait à peine un siècle, en 1848 l'esclavage est définitivement aboli, mais nous sommes sortis d'un système esclavagiste pour entrer dans un système de salariat, le salariat aujourd'hui est la nouvelle forme qu'a pris l'esclavage. Et aujourd'hui la force du salariat est qu'il est planétarisé et plus axé sur la couleur de la peau, c'est pour ça que dans cette dimension du salariat je me sens le frère d'un autre. Donc, je me sens toujours autant concerné par cette partie de mon histoire, ce n'est pas une partie de mon histoire, c'est moi ! C'est mon histoire, c'est ce que je suis ! Ma manière d'agir est liée à cela, mes réactions sont liées à cela, ma manière d'être avec ma femme, ma manière d'être avec mes enfants est liée avec cette histoire et je ne peux y échapper. Donc, moi en tant qu'individu, j'appartiens à cette histoire. Je suis un élément de cette histoire, cette histoire me crée, cette histoire me construit et je ne peux pas faire fi de cela et l'Antillais qui dit, qu'aujourd'hui c'est le passé, il ignore, il ignore la puissance des déterminismes qui le poussent à agir aujourd'hui, la puissance des déterminismes qui le poussent à faire des choix, ce choix plutôt qu'un autre, ils sont là, s'il va chercher, ils sont principalement dans son histoire, dans son

rapport à l'esclavage. Si aujourd'hui, nous Antillais sommes particulièrement concernés par cette mono-parentalisation qui touche notre société, c'est un reliquat, un héritage de cette histoire, je me cache pas, je ne cherche pas, non, j'évolue mais pour évoluer, il faut pouvoir mettre un nom sur les choses qui me touchent, il faut pouvoir analyser, pourquoi aujourd'hui j'ai fait ce choix là plutôt qu'un autre choix ? Les clefs sont dans l'esclavage. Les contempteurs de cette position ont beau jeu de dire : « Oui mais ça fait 400 ans », je vous rappelle que la famille en France a pris 2000 ans pour se construire, la famille comme aujourd'hui, on est passé par les lois, la coutume, on nous demande à nous qui avons à peine 500 ans d'existence d'être à ce niveau. Voici l'aberration de l'histoire. Je ne me sens pas, je sais qu'il y a des efforts que nous devons faire mais je ne me sens pas du tout culpabilisé par rapport à cela, pas du tout. Pour moi, l'Antillais, il a sa place dans l'histoire de la France mais il y a quelque chose que l'Antillais a ouvert, mais véritablement, c'est lui qui a ancré la France dans cette terre de révolution qui l'a caractérisé (il prend l'exemple de Delgrès et sa déclaration du 10 mai 1802, qu'il me lit). C'est pour moi l'écrit qui me parle le plus. Parce qu'il est complètement empreint de philosophie et il montre à tous les Nègres la voie à suivre, il montre à tous les Nègres la voie à suivre, ce n'est pas la voie de la soumission, ce n'est pas la voie de l'intégration à n'importe quel prix, c'est la voie de la liberté et de l'existence. Aujourd'hui, il y a des personnes en France, en 2007, qui ne veulent voir d'hommes noirs ou tirant leur origine de cette couleur que dans des métiers subalternes, que dans des postes proches du larbinat, voilà la vérité ! Aujourd'hui, c'est un droit naturel que de se défendre, que de demander à ce qu'il y ait plus de justice, que l'accès soit plus égalitaire aux droits. Aujourd'hui, les choses n'ont pas tant évolué que cela, il y a des personnes qui considèrent encore aujourd'hui que les Noirs sont bons pour danser, ils sont bons pour faire du sport. Si tu cherches un bout-en-train, quelqu'un pour faire rire, il y a pas de soucis il faut un Noir, par contre pour gérer c'est un peu plus juste. Pour obtenir des postes à responsabilité, c'est un peu plus tendu, ils ne sont pas faits pour cela. Surtout en Martinique, vous regardez toutes les grandes administrations, elles sont tenues par des métropolitains. Moi je n'invente pas, voici la réalité à laquelle on est confronté aujourd'hui. Je ne vois pas pourquoi je ne serai pas amer. Et quand certains me disent que non, que cette histoire ne les concerne pas, c'est qu'ils ne suivent pas, ils ne considèrent pas avec un regard suffisamment éclairé ce qui leur tombe dessus.

Y : Comment vivez vous justement votre nationalité française ? N'avez-vous pas une certaine colère ?

L : Je vous ai dit un peu plus tôt que je n'étais pas n'importe quel Noir, je ne suis pas de la race de ceux qui sont tombés dans la compromission, qui ont vendu les leurs, je suis plutôt de la race de ces Neg'marrons qui ont refusé, qui ont préféré une existence périlleuse plutôt que d'être dans la jouissance, je crois et je suis convaincu que je fais partie de ceux là. Et bien de la même manière, je suis Français mais je n'appartiens pas à n'importe quelle France, j'appartiens à la France de ceux qui ont dit non à la dictature sous toutes ses formes. Je suis

descendant de ceux qui refusent la tyrannie sous ses formes. J'appartiens à la France qui a dit non à l'esclavage, une France qui a une haute idée des valeurs, c'est la France de la solidarité. Je suis en même temps le porte parole du syndicat SUD de l'ANPE où je travaille, « Solidaire, Unitaire, Démocratique » et bien c'est derrière ces principes que je me reconnais, oui j'appartiens à cette France, je n'appartiens pas à cette France qui fonde son existence sur des valeurs d'individualisme, qui fonde son existence sur des valeurs de refus de l'autre, non, je ne suis pas de cette France, je ne suis pas ce Français ! Si je suis citoyen, je suis citoyen de cette France qui a su donner au monde des valeurs, des valeurs de citoyenneté, des valeurs de reconnaissance de l'humanité de tous les hommes, j'appartiens à cette France. Et dans mes choix politiques, cette appartenance à cette France, vous le pensez bien, apparaît. Je n'ai pas de problème de schizophrénie, je suis bien un Nègre, pas n'importe lequel, je suis bien français, pas n'importe lequel. Et j'appartiens effectivement à une histoire, celle de l'esclavage, pas n'importe quel esclavage, c'est plutôt l'esclavage conquérant et j'appartiens à une histoire de France, pas n'importe quelle France, pas n'importe quelle histoire, celle de ceux qui ont dit non ! Les communards, les soixante-huitards… Et donc vous me parliez de mes enfants, j'ai appelé mes enfants, ma fille s'appelle Isis, ma fille si elle le veut, quand elle se mariera elle changera de nom, elle pourra pas changer de prénom, je lui ai donné un prénom qui, dirons-nous, est le pendant des valeurs dans lesquelles je m'inscris. Il y a eu une formidable escroquerie intellectuelle qui, depuis des millénaires, existe et qui veut que la civilisation égyptienne serait une civilisation blanche. Il y a eu une polémique là-dessus et je sais que la civilisation égyptienne tirait ses origines de l'Afrique noire et moi c'est en mémoire de cette Afrique qui pendant un certain temps a été le berceau de l'humanité, qui pendant un certain temps, de par sa civilisation, a rayonné sur l'ensemble du monde, que je leur ai donné ces prénoms parce que j'espère qu'elles auront un avenir aussi intéressant. Je les ai élevées pour qu'elles prennent ma revanche ! Je leur ai laissé cette histoire là, je leur ai laissé un nom, je leur ai laissé un destin, leur destin c'est de me venger, je n'y arriverai pas aujourd'hui, mais je leur laisse cet héritage, je leur laisse cet héritage ! Elles prendront le tout, elles ne prendront pas seulement la maison, si elles prennent la maison, elles prennent le combat ! C'est tout ! Elles prendront le combat, elles prendront mon combat, et mon combat c'est pour une place dans la société, c'est pour une place au soleil, c'est pour une reconnaissance de ce que je suis, de ce que j'ai été, de ce qu'ont été les miens, de notre participation à la construction d'une humanité, voilà ! Non pas comme des êtres subalternes, des êtres hybrides mais comme des humains à part entière, elles prendront le combat sinon elles n'auront rien ! Voilà. Et effectivement, j'essaie de leur apprendre cette partie de leur histoire. Qui n'est pas en contradiction avec leur partie blanche, moi aussi j'ai une partie blanche, donc elles prendront ça. Aujourd'hui, je sais qu'on n'a rien sans rien. C'est l'héritage que je veux leur laisser.

Y : Vous vous catégorisez dans un statut de victime ?

L : Ah bon pourquoi ? Il y a des gens qui se disent victimes ? On serait victime de quoi ?

Y : Victime du passé.

L : Non. Je ne veux pas rester dans cette victimisation.

Y : Victime de ne pas avoir été reconnu.

L : En fait, si on peut parler de victimes c'est pas dans cette dimension des larmes. C'est pas ça, c'est pas dans cette dimension qu'il faut voir les choses. J'ai aujourd'hui la possibilité de demander réparation. C'est pas tellement en termes de victime que je pose les questions, je pose les questions en termes de responsabilités, aujourd'hui ce n'est pas dans une dimension de victime que je m'inscris lorsque je demande à ce que la France reconnaisse que l'esclavage est une partie intégrale de son histoire, qu'elle doit l'enseigner à l'école. C'est pas dans cette dimension de victime, c'est pas ça. En tant que victime, je demanderais des réparations or je ne demande pas vraiment de réparations, par contre je veux absolument que les responsabilités de chacun soient évaluées. Ce n'est pas un procès que je fais à l'Occident sur l'esclavage, je ne fais pas à l'Occident ce procès par contre ce que l'on doit à l'Occident est beaucoup plus insidieux, c'est cette déshumanisation, c'est cette animalisation de l'esclave et là c'est une première. Avec l'Occident, l'homme blanc, lorsqu'il intervient sur la scène de l'esclavage, a cette remarque qui est fondamentale et qui aura des incidences jusqu'à aujourd'hui sur la façon dont ils nous conçoivent : est-ce que l'esclave a une âme ? La controverse de Valladolid, on est en plein dedans. L'Européen va se poser fondamentalement la question de l'humanité de l'homme noir, est-ce qu'avoir une tête et quatre membres est suffisant pour me faire appartenir à l'humanité ? Certains ont répondu non, le Code noir de Colbert vient entériner ce fait. Voilà. Aujourd'hui, je peux vous dire que quand je vois la politique du tout sécuritaire mise en place par certains, traînant les immigrés, traînant les sans-papiers, les mettant dans des centres de rétention, nous ne sommes pas loin de cela, ils n'ont pas d'âmes. Voilà où nous en sommes aujourd'hui. La vie ou plus exactement l'histoire, c'est un cycle, quelque chose qui se répète, inlassablement, nous retombons dans nos mêmes travers. Et donc ce qui s'est produit il y a 400 ans, se répète encore aujourd'hui, voici la vérité donc oui, je ne peux pas rester fermé, aveugle devant les douleurs des autres, c'est là le problème de certains antillais qui se sont laissés avoir par le chant des sirènes. Ils pensent que, comme ils ont la nationalité française, ils ne sont pas concernés par les déboires des autres et bien ma vision, mon histoire s'inscrit dans une dimension universelle. Lorsque quelqu'un pleure, endure la souffrance, je participe de cette douleur, je souffre avec elle parce que c'est certainement cette douleur qui nous fait tous entrer dans l'universel, je ne suis pas fermé aux cris de la mère parce qu'elle va être expulsée, non ! Non ! C'est mon combat aussi, en tant qu'ancien fils d'esclave de demander à ce qu'il y ait plus d'humanité, à ce qu'il y ait plus de solidarité vis à vis de ces personnes.

Y : Quelle est votre sentiment sur les différents évènements de 2005, que ce soit l'affaire Dieudonné ou la création du CRAN ? De même, vous sentez vous proche de du CRAN, ou bien du Collectif Dom ?

L : Je considère que la loi Taubira a effectivement fait passé l'histoire particulière des périphéries ultra-marines de l'ombre à la lumière, elle a fait faire un bon de cinq siècles à nos sociétés et je trouve que c'est quelque chose de très bien. Par contre, j'émets un bémol, c'est que cette loi n'a pas été jusqu'au bout, ils l'ont édulcorée, ils lui ont enlevée sa substance. Mme Taubira l'explique bien dans un livre, elle voulait que l'esclavage soit inculqué à l'école et elle n'a pas eu gain de cause là-dessus. Elle voulait effectivement qu'il y ait une reconnaissance de la France, de sa responsabilité et même, à un certain moment, pas une volonté de réparation mais une volonté de dire : « Voilà je reconnais que nous avons pris part à cela et que je peux demander pardon comme le pape a pu la faire pour la Shoah ». La France n'a jamais accepté mais c'est pas que la France seulement, les autorités africaines de l'époque ont fait pression sur elle pour que certains articles mettant en cause les pays africains de l'époque, le Bénin par exemple, soient complètement enlevés aussi. Donc, l'Afrique aussi doit pouvoir se regarder, doit regarder sa responsabilité, les Africains doivent se dire : « Soit nous n'avons pas été suffisamment forts pour défendre les leurs, soit nous avons vendu les nôtres ». Ils doivent le dire, et de la même manière l'Europe doit accepter de dire que pour des questions de gains économiques : « Nous avons déporté, nous avons réduit en servitude des millions d'hommes ». L'Europe doit reconnaître sa responsabilité, nous aussi, aujourd'hui nous devons nous interroger sur notre part de responsabilité et je crois que cette loi Taubira est une première étape à cette interrogation, parce que la résistance à l'oppression est un devoir, à un moment il faut dire non ! Depuis 1848, l'esclavage a été aboli, qu'avons nous fait pour faire progresser notre condition ? Ca, c'est une question que nous devons nous poser et nous sommes autant responsables que ceux qui nous pointent du doigt, nous sommes autant responsables ! Il faut arrêter d'être dans un truc de victimes, oui nous aussi nous avons notre responsabilité, à cette volonté de vouloir tendre l'autre joue, à cette volonté de ne pas se rebiffer, nous sommes responsables ! Oui, la loi Taubira a du bon, elle est bien, elle aurait dû être plus consolidée et je ne parle pas encore une fois de réparations, je ne crois pas que la douleur ait un coût, ce n'est que dans une société mercantiliste que l'on cherche a évalué le coût d'une souffrance. Je ne crois pas que la douleur ait un coût. Par contre les victimes passées ont droit à une réparation mémorielle, leurs noms doivent être prononcés, pour qu'elle puisse retrouver la paix, il faut que leur sacrifice soit reconnu par l'ensemble de la communauté et tant qu'il n'y aura pas cela, il y aura un fossé entre nous et les Blancs, c'est ça la réalité. De la même manière qu'on ne peut faire le deuil sans exhumation du corps, de la même manière nous ne pourrons pas être en paix tant qu'il n'y aura pas reconnaissance du crime et là, c'est pas en termes de victimes que nous parlons, c'est en terme de responsabilité, il y a un crime qui a été commis. Maintenant, il faut aller plus loin que la loi Taubira.

Y : Comme vous le disiez, il faut aller dans le combat.

L : Exactement ! Je me reconnais plus derrière le mode d'émancipation des Noirs américains. Sur ce modèle là, si aujourd'hui ils sont plus à l'aise dans leur société, c'est parce qu'ils sont rentrés dans une confrontation.

Y : Directe.

L : Voilà. Parce qu'on n'aura rien sans rien. On ne donne rien, tout se conquiert, tout se prend, ça c'est un truc. Maintenant, pour ce qui est du CRAN, je n'aime pas, je n'aime pas pour deux raisons. Premièrement, parce que je considère que cette volonté de faire croire qu'il existe une communauté noire est un leurre, est une vaste supercherie. Qu'est ce qui crée une communauté ? Ce qui crée une identité commune c'est d'abord un partage de destin commun, tant que l'homme noir était en Afrique, il avait, dirons-nous, une identité commune, et encore, et encore. Lorsque après son rapt il a été envoyé vers les eaux troubles de l'esclavage, un nouveau destin est né pour lui, il n'y a plus rien à voir entre lui et ce qu'il fut avant sinon en termes de souvenirs. C'est ça la réalité. Aujourd'hui penser que la couleur de la peau est suffisante pour créer une identité noire c'est se foutre de la gueule du monde ! Ce qui crée une identité noire c'est un partage de valeurs, la reconnaissance d'un même destin, c'est la reconnaissance d'une même histoire, moi j'ai une identité commune avec le Cubain, avec l'Afro-américain, parce que nous sommes TOUS passés par la trémie de l'esclavage, nous avons tous connus les morsures du fouet. C'est suffisant pour créer chez nous un destin commun. Par contre ceux qui veulent récupérer l'esclavage à des fins politiques, ils se sont foutus de la gueule des autres, ils ont utilisé un thème qui était porteur pour pouvoir le mettre au service de leur ambition politique et je ne respecte pas cela, ni ceux-là.

Y : Comme le CRAN ?

L : En partie. Parce que le CRAN n'est en aucun cas concerné par l'esclavage ou s'ils le sont ce n'est qu'à posteriori. J'ai vu pas mal d'émissions sur l'esclavage où je voyais Mr Lozès en train de parler de l'esclavage. En qualité de quoi fait-il autorité ? Dites-moi. L'Africain a-t-il connu l'esclavage ? Non. Pas comme nous. Donc en réalité, seul quelqu'un qui a connu, par ses ascendances, l'esclavage peut avoir autorité, par contre lorsqu'on parle de la discrimination axée sur l'analyse de la couleur de la peau, oui ! Pour le Blanc, moi ou un Africain c'est pareil. Sur la question de l'esclavage, c'est autre chose. Sur la question des discriminations et de notre place dans cette société, oui il y a une similitude et encore. Le Métropolitain, le Français de souche caucasienne on va dire, il hiérarchise, il hiérarchise les gens, il dit que l'Antillais est plus proche de l'Africain parce qu'il partage une même culture avec lui mais il n'est pas lui. Si on doit le comparer avec un Africain malien, il dira l'Antillais est supérieur, c'est comme ça qu'ils font, c'est bien dommage. Donc, sur le plan de la discrimination nous sommes concernés tous les deux et nous avons un combat

en commun à mener pour que chacun d'entre nous puissions être des français à part entière. Par contre, récupérer l'histoire pour la mettre au service de fins politiques, c'est une supercherie ! L'Africain ne saurait se targuer de pouvoir reprendre à son compte l'esclavage en disant : « Nous avons souffert de l'esclavage ». C'est vrai que l'Afrique a souffert de l'esclavage mais pas au point que certains veulent nous le faire croire. L'Afrique a été vidée des siens, de ses forces vives, elle y a participé aussi, elle a été vidée de ses forces vives en tant que telle, elle a souffert mais l'esclavage a également été mis en place par l'Europe, il a également fait émerger une nouvelle classe d'hommes, et cette nouvelle classe d'hommes a souffert aussi, et si on veut s'interroger sur les incidences de l'esclavage, sur cette nouvelle classe d'hommes, on doit poser la question aux personnes qui sont concernées au premier point. Le CRAN, je ne considère pas que la couleur de la peau soit un élément suffisant pour dire que nous sommes tous pareils. Quelle différence y a-t-il entre un roi tutsi et un pygmée ? Il n'y a pas cette homogénéité que l'on fait croire. La question de race est une pure construction de l'esprit pour pouvoir légitimer d'autres choses donc moi à partir du moment où on dit : « Tous les Noirs ensemble », je ne suis pas d'accord. En plus être Antillais ce n'est pas être noir, c'est ça le truc. Le problème, c'est que nous Antillais nous ne sommes pas antillais parce que nous sommes noirs, ce n'est pas ce qui fait que nous sommes Antillais. Ce qui fait que nous sommes Antillais, c'est que nous avons une même culture, nous avons une même histoire, nous avons eu le même destin à des niveaux différents, le béké pareil. Le béké peut se dire antillais parce qu'il était de l'autre côté de la barrière mais il a participé à la construction de la culture. Il parle la même langue que nous. Mais il était de l'autre côté de la barrière, la couleur de la peau ce n'est pas ce qui fait l'Antillais. Ce qui fait l'Antillais c'est le partage d'un même destin, c'est le partage d'une même langue, d'une même culture. Donc je suis prêt à aller dans le sens d'un groupe comme le Collectif Dom, vous avez remarqué que l'intitulé met l'accent sur des particularités géographiques. L'accent n'est pas mis sur la couleur de peau. Chez nous, justement, il y a cette diversité et nous ne voulons pas être réduit à une simple récurrence de couleur de peau, c'est pour ça que la CRAN, c'est pas mon truc. Et en plus je sais qu'il est au service de la soif de pouvoir de quelques-uns. Il ne faut pas oublier que Mr Lozès est fils d'un ministre béninois donc lui en matière d'esclavage, il a toujours fait partie de la classe dominante et aujourd'hui il veut utiliser cela, j'apprécie pas. Pour revenir au Collectif Dom, j'ai été un membre actif du Collectif Dom, j'ai d'ailleurs mis en place avec Mr Dalin et d'autres, le forum pour l'emploi. C'est un forum qui a été créé pour pouvoir permettre à l'élite de notre communauté, celle qui subit des discriminations, de pouvoir rencontrer les entreprises. Ca a été un succès, nous avons eu plus de 900 personnes qui venaient pour rencontrer ces entreprises. Ca a été un succès par la fréquentation, par contre les résultats n'ont pas été à la hauteur de nos espérances. Donc tant que le Collectif s'est inscrit dans une démarche visant à assurer une meilleure représentativité des originaires des périphéries ultra-marines, j'étais à fond dedans par contre il y a des choix politiques qui ont été faits, et compte tenu de ces choix politiques, j'ai choisi de me mettre en retrait,

j'ai choisi de prendre ma distance, j'ai choisi de reprendre ma liberté. Je ne serai pas un mouton de panurge ! J'exige d'être aussi, sinon plus, dur avec ceux que j'aime parce que je les aime. Je ne veux pas que l'on se fourvoie. Quelle incidence cette émergence d'une vision de l'Antillais peut avoir dans les choix politiques et dans le choix que nous faisons de celui que nous souhaitons voir diriger le pays ? Il y a des incidences qui sont très fortes. De par son histoire, de par sa culture, de par tous ces faits d'où il tire ses origines, l'Antillais, de mon point de vue, ne peut pas se contenter d'être un individualiste. Vous comprenez ce que je veux dire ? Un gars comme Delgrès, il s'est fait sauter avec 300 de ses hommes, il était pas concerné, il était mûlatre, pourquoi a-t-il choisi de se faire sauter ? Tout simplement parce qu'il n'était pas individualiste. Il n'était pas individualiste. C'est ça qui est important. Aujourd'hui, on ne peut pas se contenter de regarder que son propre nombril. Il y a une certaine classe politique qui promet à quelques-uns d'accéder aux plus hautes fonctions, ça ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est que l'ensemble des miens accède, l'ensemble des miens accède à une majorité de droits, je ne peux pas me contenter de quelque chose pour moi tout seul, c'est pas possible je n'ai jamais agi comme cela. Je ne peux pas. Or, le choix de la société qui nous était proposé était un choix entre une vision plus solidaire de la société, plus unitaire de la société, plus démocratique de la société et une vision beaucoup plus individualiste, plus élitiste permettant à quelques-uns d'accéder aux plus hautes fonctions. Une proposition beaucoup plus clanique, ça ne m'intéresse pas, voici les incidences qu'a une pleine conscience de son identité noire dans le débat démocratique des élections. C'est la raison pour laquelle, nos plus grands leaders on été socialistes, pas au sens politicien du terme aujourd'hui, ils ont été de gauche, ils ont été des combattants. Ils n'ont pas été des gens de la compromission, ils ont été des combattants même lorsqu'ils étaient de droite. Ils ont été des gens qui avaient une vision sociale des choses et du monde. Césaire, Fanon, Monnerville, cet homme a pris le risque de cacher chez lui des Juifs, il a pris le risque d'enlever les enfants de Félix Éboué, s'il avait une vision individualiste telle que certains la prônent aujourd'hui, jamais il ne l'aurait fait. C'est important quand vous êtes un Nègre, vous n'avez pas une démarche individualiste. Quand vous êtes un Nègre au sens noble du terme, vous ne pensez pas les choses par le petit bout de la lorgnette. Vous voyez grand, vous voyez universel. C'est la raison pour laquelle le CRAN ne m'intéresse pas parce qu'il voit les choses par le petit bout de la lorgnette et ce petit bout de la lorgnette c'est la couleur de la peau, c'est la raison pour laquelle le Collectif dans ces dernières circonvolutions ne m'a pas intéressé non plus parce qu'il voit les choses par le petit bout de la lorgnette, celui de l'individualisme.

Y : Pourriez-vous revenir sur votre vision du combat à mener nécessaire à vos yeux ?

L : Ce que j'ai voulu dire, c'était par rapport à une démarche qui serait plus dans la commémoration pour la commémoration. Que faisons-nous à partir de cela ? Moi, ce qui m'intéresse ce sont les lendemains de combats, être dans de sempiternelles souvenirs qui ne débouchent pas sur un ancrage, sur une

érection ça ne m'intéresse pas et donc mon combat à moi, aujourd'hui, n'est pas de savoir quelle date doit être retenue, c'est un combat qui peut être noble mais mon combat à moi est de déterminer quelle place va-t-on faire à l'homme noir antillais et surtout de le faire de façon à ce que ce soit la plus grande place possible. C'est la raison pour laquelle le comité de la marche dans certains de ses choix, sa volonté effectivement de se battre pour le 23 mai, je respecte cette volonté mais je me demande aujourd'hui qu'est ce que cette date a d'historique ? Qu'est ce qu'elle a de symbolique ? Qu'est ce qu'elle a de représentatif pour nous Antillais ? Est-ce que nous avons risqué notre vie là-dessus, pour ce choix ? Est ce que le 23 mai, les 40 000 personnes qui sont descendues ont risqué leurs vies ? Choisir une telle date envers et contre tout et surtout envers et contre l'histoire, n'est-ce pas faire injure à nos prédécesseurs, ceux qui ont ouvert la voie, qui ont tracé le chemin ? Est-ce que ce n'est pas leur faire injure ? Les gars ont risqué leur vie. Delgrès et 300 de ses mecs, c'est pas pour une date qu'ils se sont fait sauter, ils se sont fait sauter pour la liberté, pour qu'aujourd'hui nous puissions bénéficier de cette liberté or qu'est ce que nous faisons nous ? Nous nous battons pour une question de date ! C'est très noble comme combat mais ce ne sera pas le mien parce que je respecte le combat de Delgrès, je ne peux pas me résoudre à être dans un combat que pour une simple date. D'ailleurs, une date qui ne fait que diviser les nôtres, parce qu'il y a les pour et les contre, moi je dis que je suis contre mais je n'entrerai pas dans une polémique là-dessus. Je n'userai pas mon énergie pour ce truc là. La question que je pose aujourd'hui, c'est : qu'est ce que cette date a de fondamentalement créatif ? Qu'est-ce que cette date à permis de faire émerger ? Elle n'a pas permis de faire émerger une conscience noire, les hommes qui sont dans la rue n'ont même pas risqué leur travail ou une journée de salaire, non ils sont descendus le samedi. Et donc on veut m'imposer cette date. De toute façon on ne me l'imposera pas, je ne la respecterai pas, je trouve que c'est un combat d'arrière-garde, ça n'a pas de sens en tant que tel. Moi, mes combats aujourd'hui, loin d'être seulement sur la question du passé, je crois que la question du passé est importante, parce que pour savoir où nous allons nous avons besoin de savoir qui nous sommes donc la question du passé est importante, mais à un moment il faut la dépasser et être dans le combat, aujourd'hui. Le combat aujourd'hui, c'est crier ici, c'est pas demain ! Ce que Nietzche a appelé les arrières mondes, c'est pas dans les arrières mondes que nous créerons des conditions de vie favorables, c'est ici que nous devons créer ces conditions de vie, en pesant politiquement, en pesant économiquement, en se solidarisant, en mettant en place un réseau.

Y : Il n'y a pas déjà cela en France ?

L : Je ne sais pas.

Y : Pouvons-nous davantage parler d'un défaut de solidarité ?

L : Je ne sais pas. C'est partout pareil. (hésitations). Aujourd'hui, je ne cherche pas d'excuses mais je sais que historiquement, il nous est difficile de nous

solidariser, le principe de Freddy Lynch agit encore, il a réussi a mettre en place de tels clivages entre les groupes qu'il nous est difficile de nous solidariser. Pourtant je me rends compte que d'autres personnes qui viennent ici, les personnes d'origine asiatique réussissent tout de suite à mettre en place quelque chose parce qu'ils ont une démarche qui est peut-être plus philosophique. Ce sur quoi j'aime m'arrêter, c'est sur les choses qui nous rassemblent, les choses qui nous rassemblent doivent être plus fortes que les choses qui nous divisent. Aujourd'hui, je ne suis pas sûre que ce réseau existe. Je ne suis pas sûre mais je ne suis pas non plus assez au faîte des choses pour pouvoir me positionner mais aujourd'hui, je ne sais pas s'il existe, en tout cas je sais que nous ne pesons pas, nous aurions pu peser économiquement.

Y : Un mouvement comme aux États-Unis serait nécessaire ?

L : Un leader noir aux États-Unis va dire : « On ne va plus consommer tel ou tel produit ». Je vous donne un exemple, lorsque Coca-Cola a été condamné pour avoir mis en place des pratiques discriminatoires à l'embauche sur des personnes de couleur, tout de suite Coca-Cola a accepté de payer une somme faramineuse au plaignant pour que ça ne s'ébruite pas parce qu'il suffisait que les leaders disent : « nous boycottons tel ou tel produit », ça aurait été suivi. En France, je ne suis pas sûr, déjà nous n'avons pas de leader ! Nous n'avons pas de leader aussi charismatique qu'un Martin Luther King ou un Malcom X qui pourrait nous fédérer même à travers nos divergences, c'est ça le problème.

Y : Le Cran n'essaie-t-il pas de faire cela ?

L : Mais le Cran n'est pas axé sur les Antillais.

Y : C'est sur les Noirs.

L : Oui, mais nous ne sommes pas noirs ! Moi je ne me considère pas comme un Noir, je suis un Nègre, c'est toute la différence et de préférence un Neg'marron. C'est la grande différence et donc je ne me reconnaîtrai pas sur un leader, type le CRAN qui se focaliserait sur la couleur de la peau. Donc aujourd'hui, nous n'avons pas un leader charismatique dans notre communauté qui pourrait nous fédérer…

Y : Vous Antillais.

L : Oui, donc ça a des incidences sur comment les autres nous perçoivent. En fait, les autres communautés ça a été possible, ça a été très facile aux États-Unis de le mettre en place, aux États-Unis, il y a des ghettos où il y a que des Noirs, des ghettos où il y a que des Juifs, où il y a que des Italiens, donc ils réagissent très rapidement, il y a un leader là il va dire quelque chose et il sera suivi. Ici, nous sommes disséminés à droite, à gauche, comment faire pour nous solidariser ? C'est pas possible ! Il faut d'abord que nous fassions émerger chez nous une conscience politique au sens noble du terme, pour l'intérêt des affaires

vis à vis de la cité donc faire émerger cela, faire émerger un leader et ce leader pourrait effectivement solidariser et faire à ce que nous soyons mieux entendus. Aux États-Unis, les Blacks ont des lobbys et ces lobbys se positionnent par-delà les clivages politiques des hommes et moi je pensais que le Collectif aurait pu faire cela, je me suis rendu compte que non. Aujourd'hui, il faut que nous arrivions à cela, à peser. En France, aujourd'hui, il doit y avoir massivement 2 millions d'Antillais à peu près. Concernant Dieudonné, on peut effectivement lui jeter la pierre, crier au diable mais on doit lui reconnaître que c'est grâce à lui que la question noire a émergé, il a mis les pieds dans le plat. On s'est rendu compte qu'on pouvait dire certaines choses concernant une communauté et pour une autre communauté être taxé de pas mal de choses. Je regardais dernièrement des sketches de Coluche, je me disais que si Coluche avait dit ça aujourd'hui on l'aurait tué ! Je me rends compte qu'aujourd'hui on est tombé dans un excès d'intolérance. On ne peut plus rien dire sur toutes les dimensions, religieuses, culturelles. Aujourd'hui, il y a une telle sacralisation de la vie publique qu'on ne peut plus rien dire. Avec Dieudonné, on a tout de suite crié au sacrilège. Je ne sais pas où on veut en venir, je ne comprends pas et de surcroît on se rend compte que cette manière de faire est à deux vitesses, que la personne qui condamne tel ou tel propos se permet à côté de parler de Karcher, vous voyez ce que je veux dire ? On est arrivé aujourd'hui dans une société des mollahs, qui gère ce qui doit être dit et ce qui ne doit pas être dit toujours en faveur des puissants. Alors aujourd'hui, je regarde Dieudonné de très loin, il a eu une évolution assez catastrophique, puisqu'on le retrouve dans des meetings du FN, mais il ne faut pas oublier quand même que s'il en ait arrivé là, c'est le comportement de la classe politique dirigeante qui l'y a conduit. On l'a diabolisé et il faut savoir qu'un homme diabolisé va, à un moment donné, prendre les extrêmes, et il a dit une fois : « La seule chose qui me réuni avec Mr Le Pen c'est la diabolisation ». Je n'excuse en aucun cas son rapprochement avec Mr Le Pen mais je dis qu'aujourd'hui nous devons nous interroger sur la place que nous laissons aux autres dans cette société. Les choix politiques sont tellement fermés, cadenassés, qu'il n'y a pas de place pour un particulier, ça n'existe pas. Après, je veux revenir sur les réparations, je n'ai pas parlé de réparations. Je considère qu'on n'est pas dans une démarche mercantiliste où on pourrait évaluer la douleur, la souffrance des victimes de l'esclavage, c'est pour ça que je n'ai pas parlé de réparations. Cependant, il y a quelque chose qui m'a toujours frappé, c'est que le gouvernement français de l'époque avait choisi de redistribuer les propriétaires de biens meubles sous couvert qu'ils perdaient de l'argent avec l'affranchissement, ils avaient payé donc aujourd'hui il y a des fortunes en France qui reposent sur ce commerce. Je crois qu'à un certain moment, il faudrait moraliser le milieu de l'économie, et de rappeler que ces fortunes là se sont faites de cette manière là. Les villes de Nantes, des familles de Bordeaux, de la Rochelle ont fait leur beurre sur ce commerce sale, on devrait le mettre sur la place publique. C'est important et ces familles devraient créer un fond pour réhabiliter la mémoire, c'est ça qui est important. Ou alors faire quelque chose de façon à ce que ça ne soit pas perdu. C'est pour ça que je n'arrive pas à être dans une position de victime quand je parle de l'esclavage,

ni dans la culpabilité du fait d'une soi-disante assistance de l'État envers les DOM. Savez vous que s'il n'y avait pas eu d'esclaves qui travaillaient gratuitement, l'Europe n'aurait jamais connu ce bond économique et industriel qu'elle a connu au 19e siècle ? Les faits sont liés. C'est ça qu'il faut prendre en compte et peu de personnes veulent faire cela. Mais s'ils sont là aujourd'hui, c'est parce que des miens ont donné de leur sang, ils nous doivent une reconnaissance éternelle à ce niveau.

Entretien n° 2

Michèle, 50 ans, présidente de l'association « Flore la Négrière » à Bordeaux

M : Ce que j'aime pas dans ces associations-là, comme le CRAN, c'est la non clarté et la non voyance de ce qu'ils défendent. Tu sais pas ce qu'ils défendent vraiment, on pourrait penser qu'ils défendent l'esclavage, mais les Africains ne sont pas esclaves ou ne sont plus des esclaves donc, quelque part, qu'est ce qu'ils défendent vraiment sinon que leur propre intérêt ? Donc nous, nous descendants, on dit que le jeu est faussé quand même. Ben oui, attends faut être sincère, le jeu est faussé. Donc, DiversCités m'a téléphoné il y a pas très longtemps pour me demander si j'accepté de participer, j'ai dit non parce que je trouve que c'est fausser le jeu. J'ai dit carrément : « Vous les Africains, actuellement, vous n'êtes pas esclaves sinon que de vous même ». Donc, je suis désolée, non, j'ai dit : « Encore si vous étiez métissés de quelque chose je comprendrais » mais ce sont des Africains purs, ils sont métissés de rien, donc qu'on arrête de me faire croire qu'ils sont descendants d'esclaves. Il y a pas d'esclavage ou alors ils sont esclaves maintenant du système dans lequel ils sont rentrés, mais ça c'est autre chose. Mais moi à ce niveau-là, je leur fais pas de cadeaux, d'ailleurs il m'a raccroché au nez.

Y : On va commencer avec votre parcours individuel, la manière dont vous êtes entré en contact avec la mémoire de l'esclavage, quelles ont été vos actions jusqu'à aujourd'hui en lien avec cette mémoire ?

M : Je dirais quelque chose qui va t'étonner, qu'aux Antilles, on est tout le temps dans cette mémoire mais elle n'est pas, elle n'a pas de nom, elle n'est pas définie la mémoire vraiment. On sait qu'on est descendant d'esclaves mais on n'a pas vraiment de liens si tu veux avec cette mémoire, on sait mais elle n'est pas dite. On a des monuments, comme en Guyane, on a des lieux mais qui ne sont pas recensés dans la mémoire collective guyanaise. Donc on sait ce qu'il y a mais on ne s'est jamais vraiment posé la question : « Pour quelles raisons il y avait eu des esclaves ? » par exemple. Ce n'est que quelques intellectuels qui se posent la question, mais c'est déjà quand on vit dans un milieu favorisé, je vais dire, qui permet de faire cette démarche, mais sinon, non, on n'a pas ce regard, je dirais, d'Européen sur l'histoire. Mais c'est en France qu'on a ce regard là, aux Antilles on l'a mais beaucoup moins. Je crois qu'on n'a pas cette agressivité de communauté, c'est en France qu'on retrouve cet espace communautaire qui surgit à ce moment-là.

Y : La mémoire est abordée à ce moment là ?

M : Oui,voilà, la mémoire vient à ce moment là. Mais sinon je ne crois pas qu'aux Antilles mais même en Guyane, moi j'ai été élevé en Guyane, on n'a pas

cette démarche là, communautaire, on sait qu'il y a une fête pour l'esclavage mais c'est pas dans, on en entend pas parler tous les jours comme on entend ici.

Y : Dans les familles il n'y a pas de transmission ?

M : Non. On en parle mais c'est pas, étant donné que cette transmission là ne peut se faire que dans des familles où il y a une grand-mère, un grand-père ou un seul membre qui a été esclave. Dans la mienne, il n'y en a qu'une qui soit descendante d'esclave, c'est mon arrière grand-mère maternelle alors que mon arrière grand-mère paternelle est chinoise, ce qui fait que l'on se retrouve multi-racial donc on s'arrête pas sur une mémoire précisément, ce qui fait que l'on continue notre vie sans avoir, on ne se focalise pas dessus voilà, c'est ça.

Y : Alors en France par contre…

M.T : Arrivé en France, la sectorisation des êtres humains, ici c'est vrai nous sommes sectorisés : « Vous venez d'où ? », « Ah, vous venez de là ! » et donc finalement cela révèle cette démarche un petit peu enfouie mais qui ne l'est pas vraiment, on le sait, c'est de fait, mais qui n'est pas parlante comme elle l'est là, à l'heure actuelle. Et c'est vrai aussi que chez les Antillais en France, on accepte cette démarche là, de cette démarche là, parce qu'on trouve que les Africains se donnent le beau rôle. Je le dis. Ils se donnent ce rôle qui est de dire que l'Européen, l'Occident les a exploité alors qu'en définitive c'est totalement faux, enfin pour moi c'est faux, donc il ne peut pas y avoir de vendeurs s'il n'y a pas d'acheteurs. Et il ne peut pas y avoir d'acheteurs s'il n'y a pas de vendeurs donc ça va de paire. Donc, là l'Africain, et puis ce côté, tu vois ce qui m'agace terriblement, c'est ce côté souffreteux, de misère permanente, de tout le temps en train de vouloir faire penser qu'ils sont des cas tout à fait uniques, alors que l'esclavage a tout le temps existé et donc quelque part, eux aussi ils en ont profité. Donc, c'est peut être ça la réconciliation que j'ai avec moi même, c'est de me dire que quelque part l'Africain n'est pas tout blanc. (Rires). Jeu de mot !

Y : Et vous, votre parcours est…

M : Alors dans mon parcours, je suis arrivée simplement parce que je trouvais que c'était un Africain sur Bordeaux qui s'occupait de la traite négrière à Bordeaux. J'ai trouvé cela inconcevable, de se retrouver avec un Africain qui parle de la traite négrière comme si, comme si les Antilles n'existaient pas et que lui il était notre porte-parole, non mais, comme si nous étions des enfants et nous étions incapables de nous prendre en charge et donc le porteur arrivait pour nous défendre. Et ça je trouve ça inconcevable, insupportable. C'est pour ça que je suis en biz-biz avec Karfa que je vois plus d'ailleurs, je ne sais pas, il est parti d'après ce qu'on m'a dit, je le vois plus du tout sur Bordeaux. C'est bien dommage parce que c'était, et donc moi je trouve que l'Africain n'a pas à se prévaloir de cette chose alors que lui est quelque part initiateur de l'histoire.

Y : Et donc comment s'est passée la création de votre association ?

M : Alors la création de cette association, ça c'est passé au mois de janvier avec un groupe de femmes. On s'est dit : « Pour quelle raison on ne pourrait pas… »

Y : Janvier de quelle année ?

M : 2001 et l'association, elle, a un an puisqu'au mois de juin, là, elle a eu un an. Et donc on s'est posé la question : « Pour quelle raison, nous, femmes antillaises, nous ne pourrions pas nous prévaloir de cette démarche de notre histoire ? » C'est vrai que je trouvais que les femmes antillaises étaient beaucoup trop en retrait dans la société bordelaise surtout, elles étaient présentes, elles occupaient des postes, mais on ne les voit pas, on ne les attend pas, et elles n'ont aucune démarche vraiment politique, exceptées deux, qui sont UMP d'ailleurs mais par ailleurs dans les autres partis, moi, j'ai trouvé qu'il y en avait aucune et donc là, on s'est mises d'accord pour se retrouver pendant un jeudi par mois à peu près et discuter de nos soucis de femmes antillaises. Donc partant de là, l'idée est venue de créer l'association et ce qui s'est passé, c'est que, quand on a pris contact avec d'autres associations pensant trouver plein d'associations antillaises, on s'est aperçu que c'était pas vrai, la majorité c'était que des associations africaines mais fréquentées par des Antillais. Donc là, on est parti en se disant qu'on ne voulait pas d'Africains mais que des Antillais mais des femmes antillaises surtout parce qu'on trouvait que l'homme antillais est un peu léger. Donc on est parti de cette démarche là et par la suite, c'est arrivé très, très vite, on s'est rencontré une fois par mois, on a commencé à parler, au départ c'était de l'éducation, du fonctionnement de tout ce qui avait, de la culture et ce n'est que par la suite qu'on s'est mises d'accord pour parler de la traite négrière et du rôle des femmes dans la traite négrière à Bordeaux et ça c'était en 2004, et en 2004 ce qui m'avait mis en colère, c'est que l'association n'était pas encore crée donc on pouvait pas faire valoir ces projets et on s'est aperçu que dans l'année qui a suivi, DiversCités a fait une journée de la place de la femme noire, de la femme africaine dans la traite. Donc nous, on était folle de rage et donc à ce moment là, on s'est dit c'est pas possible, il faut qu'on fasse l'association parce que sinon on va nous piquer tout le temps nos idées, voilà. Et donc comme ça on a crée « Flore la négrière ».

Y : Et donc en 2005 l'association a vraiment vu le jour.

M : Voilà en 2005, ça a été créé. Et ça tombé bien parce que la mairie de Bordeaux me téléphone : « On va mettre en place un comité, est ce que vous acceptez de faire partie du groupe ? », et comme beaucoup de ces femmes ont des postes importants, elles m'ont dit : « Ecoute Michèle, tu prends le flambeau et c'est toi qui gère cette démarche là ». Voilà c'est comme ça que c'est parti.

Y : Le premier argument de ce regroupement ça a été de vouloir prendre le devant par rapport à DiversCités sur la mémoire de l'esclavage ou bien c'était…

M : Oui, parce que…

Y : C'est ce point là de mémoire qui….

M : C'est ce point là, oui, parce que finalement ce qui est important, on s'en aperçoit bien vite, c'est que nous ce qui nous dérangeait c'était que cette mémoire soit occultée. La mémoire antillaise n'existait pas, c'était la mémoire africaine alors que pour nous il n'y aurait pas eu d'Antillais s'il n'y avait pas eu déportation d'Africains. Donc partant de là, on s'est dit : « Pour quelle raison ce serait à eux d'occuper l'espace ? » Donc cet espace là de la mémoire nous appartient, enfin, elle est partagée, tout le monde dit qu'elle est partagée, mais moi, j'en doute beaucoup, elle est partagée sur certains points…

Y : Partagée mais séparée ?

M : Oui, elle est partagée parce que cette mémoire, elle doit appartenir à une partie de certains Africains mais elle est la mémoire authentique qui fait le peuple antillais, elle ne peut pas être la mémoire des Africains puisque les Africains ont une mémoire qui leur appartient, c'est vrai que la discorde entre Africains et Antillais vient peut être aussi de là. Je crois. Je suis pas sûre mais je crois qu'on a une discorde au sujet de la mémoire, parce que c'est pas, parce que nous, on n'estime pas que nous avons une mémoire africaine, nous avons un partage africain mais nous avons pas une mémoire africaine puisque la majorité des Antillais ne sont pas allés en Afrique. C'est ça le truc, la logique elle est là, c'est qu'on ne peut pas avoir une mémoire africaine étant donné que nous ne sommes pas allés en Afrique et donc la mémoire elle est antillaise, celle que nous avons mais avec un partage avec l'Afrique. On verra bien.

Y : Aujourd'hui quelles sont vos attentes ?

M : Alors nous ce qu'on souhaite, enfin, les Antillais souhaiteraient qu'on rétablisse un petit peu la démarche au sujet de la mémoire parce que finalement la mémoire antillaise, elle est occultée. C'est vrai que nous on n'arrive pas, nous ne sommes pas encore arrivés à faire une symbiose de ce que nous sommes et de ce que nous voulons être, on veut pas être des Occidentaux parce que nous ne le sommes pas vraiment mais nous ne sommes pas des Africains non plus parce que nous ne sommes plus des Africains mais cette mémoire que nous avons de l'Afrique et de l'Occident devrait faire un tout pour donner un être qui aurait sa propre mémoire et cette mémoire là, quelle est-elle ? Elle est de celle de dire que la construction ne vient pas que d'une population ou que d'un peuple mais elle peut venir de diverses populations et de divers peuples. Pour qu'on puisse se construire une mémoire, elle ne doit pas venir que de la mémoire africaine mais elle peut venir d'Asie, elle peut venir d'Inde, elle peut venir d'Europe et cette mémoire là fera un tout de ce que nous somme nous, mais en ce moment nous ne sommes pas…

Y : Pourra-t-on parler de mémoire de l'esclavage proprement antillaise à ce moment là ?

M.T : À ce moment là oui, parce qu'on aura notre propre mémoire mais pour l'instant est ce que nous sommes prêts pour cette démarche là ? Je n'en suis pas sûre, j'ai pas le sentiment que nous soyons prêts pour cette démarche étant donné que nous sommes envahis et parasités par la mémoire africaine et envahis et parasités aussi par la mémoire occidentale. Donc, notre mémoire à nous, nous sommes encore loin de nous la récupérer et de nous la forger et de nous l'approprier par la suite pour nos descendants, pour nos enfants et pour l'avenir. Cette mémoire, elle n'est pas encore faite.

Y : Selon vous, comment définir aujourd'hui la mémoire de l'esclavage ?
M : Je dirai que la mémoire de l'esclavage, à l'heure actuelle, c'est juste un tiraillement politique sans fond et qui ne donne aucune démarche réelle. Je suis désolée. Le travail réel de cette mémoire, elle n'est pas faite, elle est juste survolée mais elle n'est pas entamée réellement parce qu'en définitif, il y a que des êtres humains qui s'en accaparent pour en faire leur choux gras et leur intérêt propre. Il y a pas de….

Y : Vous pensez que c'est juste une entrée pour pénétrer dans le système politique ?

M : Oui, totalement, totalement. C'est un biais pour pouvoir entrer en politique, c'est un moyen, ce moyen là….

Y : Pratiqué par qui ?

M : Par bon nombre d'associations. Moi je dirais le CRAN, c'est une association qui trouve ce moyen là pour pouvoir rentrer en politique. Les DOM (référence au collectif DOM), ils pourraient mieux faire parce que finalement, ils auraient des choses au moins à défendre au lieu de se tirailler entre eux et puis toutes ces associations qui sont derrière moi, je dis que ce n'est qu'un intérêt propre et particulier. Enfin, à mon avis, je n'y vois pas un intérêt…

Y : Et le fait de pouvoir mettre un pied dans le monde politique ne peut-il pas être une porte d'entrée pour ensuite attaquer le sujet de fond ?

M : Vaste programme. Mais je ne crois pas que la politique peut aider mais je crois que c'est avant tout un travail d'historien, de sociologue, de gens compétents…

Y : Pour vous la pluri-disciplinarité est importante ?

M : Oui.

Y : Cette question ne doit pas rester ancrée dans le domaine historique selon vous ?

M : Ben non, parce que si ça doit rester que dans l'histoire, ça serait une lettre morte, ça serait qu'un élément parmi d'autres, ce serait de l'histoire et c'est là où en revient, c'est que nous personnes concernées, on nous a jamais demandé notre avis là-dessus, alors que ça reste que dans l'histoire, non ! Puisque la population est vivante, donc ça peut être un pan de notre histoire mais avant tout je crois qu'il faudrait demander et envisager que ceux qui ont vécu cette histoire la connaissent et qu'ils disent ce qu'ils en ressentent vraiment, comme un véritable travail alors que si ce n'est que de l'histoire ce sera raconté mais ce sera pas vécu. Non pour moi, il faut que ce soit pluriel si ça ne l'est pas, ça ne servira à rien.

Y : Nous pouvons parler d'une mémoire vivante ?

M.T : Oui, oui, totalement. On a encore, il en reste plus beaucoup en Guyane de descendants d'esclaves, des premiers, il reste encore les enfants de ces esclaves qui sont encore présents et qui vivent et qui ont une mémoire, qui est peut être pas la mémoire, qui est peut être pas une mémoire dite mais qui est une mémoire inconsciente. L'inconscient aussi nous permet de nous apercevoir que nous avons un fonctionnement qui n'est pas réellement celui qu'on pourrait croire, il y a l'inconscient qui est là et qui nous rappelle. Souvent on s'étonne que les Antillais par exemple, c'est un truc qui est tout bête, dès qu'on les traite de « sales nègres », ils se rebiffent, ils sont près à se battre, pour quelle raison ? Parce que l'humiliation vécue à un moment donné resurgit, elle est tirée de l'inconscient. Cela resurgit à ce moment là, alors que quand on traite un blanc de « sale blanc », pour lui ça n'a aucune espèce d'importance alors que lorsqu'on traite un Nègre, un Antillais en général, en plus je dis un Antillais s'ils m'entendaient, les Antillais en général, oui, ils ne l'acceptent pas, donc l'inconscient reste encore présent.

Y : Les attentes selon vous sont-elles les mêmes pour tout le monde ? D'abord au sein des différentes associations ?

M : Non absolument pas. Absolument pas, absolument pas. Les attentes je dirais simplement que les attentes de reconnaissance ne sont pas les mêmes. Toutes les grandes associations veulent être reconnues, d'une part pour bénéficier de tout ce qui est subventions et de tout ce qui est financement en gros, et il faut être honnête et il ne faut pas avoir peur de le dire. Toutes ces associations, c'est un moyen détourné de récupérer les fonds donc quelque part, toutes ces associations, il ne faut pas se leurrer ce sont des partis politiques déguisés. Mais bien sûr ce sont des partis politiques déguisés donc quelque part c'est un moyen détourné de récupérer des subventions. Pour moi ce n'est que ça, moi je le dis sincèrement, je n'ai eu aucune subvention de la mairie parce que j'estimais que le travail à fournir c'était un travail de reconnaissance. C'est avant tout un travail de terrain, je veux dire que les personnes que l'on

rencontre nous pouvons les sensibiliser de par ce que nous savons mais aussi de par le contact que nous pouvons avoir avec elles et non l'inverse. L'inverse c'est de vouloir à tout prix taper sur les autres en disant que c'est de leur faute à eux, sans jamais dire que c'est notre faute, je suis désolée non. Pour moi, les grandes associations ce sont des partis politiques déguisés, je suis désolée, pour moi ça n'a aucun intérêt sinon que de faire du tapage médiatique, ça n'a aucun intérêt, ça n'apporte pas grand chose parce qu'en fin de compte, il n'y a pas de travail en profondeur qui est fait. Ce sont les gens de terrain, qui sont sur le terrain qui vont expliquer l'histoire aux gens donc partant de là, je suis désolée, ça n'a aucune espèce d'importance. S'ils n'existaient pas ce serait pareil sauf pour les partis politiques.

Y : Les petites associations pourraient être définies comme étant plus sincères ?

M : Mais bien sûr. Bien sûr, l'approche n'est pas la même. Si vous avez 2000 adhérents, qu'est ce que vous pouvez leur apporter, c'est pas vrai, c'est un parti politique. Pour moi ce sont des partis politiques, je me trompe peut être mais pour moi ces associations là, ce ne sont pas des associations qui ont d'intérêt mémoriel pur, ce sont des partis politiques déguisés.

Y : Comment des petites associations comme la vôtre, abordent la mémoire ? Qu'est ce qui vous différencie de ces grandes associations ?

M : La mémoire pour nous, c'est tout à fait autre chose. Je veux dire que la mémoire de ce que nous avons, c'est celle d'abord que nous allons pouvoir transmettre à nos enfants parce qu'en fin de compte, on vit en France mais c'est vrai que nos enfants sont des métis aussi et si le père est européen c'est ça aussi qui change. Dans notre groupe de femmes, dont nous sommes une quinzaine, notre préoccupation est de transmettre une mémoire. Je veux dire celles qui n'ont jamais été dites, je veux dire chez nous, par nos parents, elles sont dites à nos enfants à l'heure actuelle, ce qui veut dire que ces quinze femmes qui se retrouvent, peuvent donner des livres et apporter des connaissances à leurs enfants et nous ce que nous espérons c'est que ces enfants là feront la transmission de se savoir à leurs enfants. L'éducation de masse que pourraient faire les grandes associations, elle n'est que superficielle étant donné que ce n'est qu'un flash qui retombe aussitôt. Si on retrouve les gens qui ont vus, qui ont participé à tout ce qui s'est passé sur le 10 mai, ils ont retenus qu'une seule chose, qu'on a mis une plaque et qu'on l'a mal mise ! Alors là, ça m'a sidéré ce truc c'est que la seule chose que les gens ont retenu c'est que le 10 mai on a mis une plaque, une plaque pour les esclaves, point, et les esclaves ils en ont rien à faire donc quelque part le travail n'est pas fait. Alors que le travail au sein des familles, je pense que ce travail là se fait. Ca, c'est le plus important, ce travail là, c'est important, c'est pas le reste, le reste c'est que du vent. Pour moi, à mon avis.

Y : Et retrouve-t-on une conscience de solidarité, d'une part au sein de votre association et d'autre part à votre avis au sein des autres associations ou bien peut-on parlé de clivage ?

M : Oh je crois qu'il y a un véritable clivage, à part une ou deux associations antillaises où je pense que la vision est la même, le fond et la vision des Africains n'est pas la même, il y a clivage total, c'est pas possible qu'on puisse avoir le même regard, c'est pas concevable donc il y a clivage, oui, totalement même dans une ville comme Bordeaux la césure elle est nette. Les Africains sont d'un côté, les Antillais sont de l'autre.

Y : Il n'y a pas cette volonté de regroupement ?

M.T : On n'a pas les mêmes intérêts. Et c'est peut-être ça la difficulté, c'est qu'on ne peut pas avoir un processus de rapprochement ou d'osmose puisqu'on n'a pas les mêmes intérêts, les intérêts sont totalement différents. Nous on a un intérêt de dire que nous sommes les descendants donc on voudrait savoir la vérité de ce qu'il s'est réellement passé et pour quelle raison on en ait arrivé là, alors que les Africains, eux disent, nous disent : « Mais non ce sont les Européens qui sont venus nous chercher donc nous, nous n'avons rien fait ». Donc la scission elle est claire et nette, pour nous ce n'est pas possible ! Donc, on veut bien croire que l'Occident est venu chercher mais il y a quand même bien un partage quelque part pour que cela puisse se faire sinon c'est pas possible. Je comprendrais pas comment l'Occident pourrait accoster sur les côtes africaines de cette façon là s'il y avait pas entente. Moi j'ai été très étonnée quand j'ai vu une émission qui est passée dernièrement sur le petit fils ou l'arrière petit fils du roi du Bénin qui est enterré à Bruges, je me demande comment ça se fait ça. Je connaissais l'histoire mais je ne savais pas où il était enterré, je pensais qu'il était enterré aux Chartrons, comment ça se fait qu'il soit là, y a un truc bizarre là-dessous donc, comment ça se fait ? Quel intérêt ? Cette affaire nous intéresse parce que le Dahomey (ancien Bénin) est l'un des pays où on a exporté le plus d'Africains vers les Antilles donc ce lien là aussi il y est, donc questionnement.

Y : Quelles sont d'après vous les raisons qui font que les revendications mémorielles sont ou peuvent être mal perçues actuellement ?

M : Je comprends. Je vois mes enfants, ils trouvent que c'est, ils sont les premiers à me dire : « Quel intérêt tu as de perdre ton temps avec cette histoire ? » On peut le comprendre, on peut l'accepter, c'est aussi le respect de l'autre, des êtres humains que de dire qu'une frange de la population peut ne pas l'accepter. Ca je l'admets parce que nous aussi, nous n'avons pas forcément développé cette démarche avec les véritables raisons qui nous permettrait de les aborder, on s'est jeté dans cette démarche, dans cette revendication uniquement parce que le pays est en difficulté. Les gens sont dans des réseaux ou dans des besoins économiques plus importants et donc la fragilité de ces populations entraîne des revendications, chose que je trouve normale et donc nous, si nous

sommes dans une démarche de revendication, l'approche de cette population peut aussi très bien être l'inverse et dire que c'est peut être pas la meilleure façon de faire parce que je trouve qu'on ne l'a pas faite de façon très agréable. Très intelligemment je dirais même.

Y : En 2005, qu'est ce qui vous a marqué par rapport à l'esclavage ?

M : Je pense qu'on a éduqué une grande partie de la population, ça c'est vrai, ça c'est vrai qu'on a donné une éducation historique, il y a eu une éducation de masse, ça c'est une des choses. Deuxièmement, je pense que révéler ce pan là, à ce moment là, c'était pas anodin, beaucoup de personnes pensent que ces histoires sont révélées de façon anodine, moi je ne crois pas, je n'y crois pas du tout. Je pense que ces pavés sont lâchés dans la population parce qu'il y avait peut être, à un moment donné, un moment où il fallait détourner le regard de la population qui se focalisait sur une partie de la population, il fallait la focaliser sur une autre partie de la population pour pouvoir lui donner, laisser à l'autre partie de la population la possibilité de ne pas se sentir en permanence visée et jetée en pâture. Cette démarche mémorielle, c'est important pour la France de la faire parce qu'une part de cette population est française donc si cette frange de la population fait des réclamations, elle est française donc de droit. Et c'est peut être l'une des rares choses que très peu de personnes ont pu dire à la population, c'est que c'était pas anodin. On l'a pas dit, très peu de personne ont voulu le dire, on a toujours laissé penser que c'était venu comme ça, non je ne crois pas, je pense que la société était prête à ce moment là pour accepter un certain nombre de choses donc les pavés, on en a profité à ce moment là pour les balancer mais pour aussi libérer une frange de la population qui était peut être en difficulté, enfin à mon avis.

Y : Vous pensez que le plus gros a été fait et qu'un projet est maintenant en cours ?

M : Ca a été déblayé, disons qu'on a passé le bulldozer parce qu'il fallait le faire, donc là le bulldozer a été passé mais moi ce qui m'étonne, c'est que le bulldozer étant passé à l'heure actuelle on n'a pas, je sais pas si on a suffisamment de maturité, nous, je ne parle pas de l'Occident, je parle des Antillais, est ce que nous avons suffisamment de maturité pour comprendre les enjeux de ce mémorial ? Est-ce que nous avons suffisamment de maturité pour comprendre ce que nous sommes réellement ? Et là je ne sais pas si nous avons, si nous avons vraiment compris. J'en sais rien, je ne peux pas répondre à cette question tellement que je ne sais pas, là je me suis posée cette question aussi est-ce que nous avons vraiment compris l'enjeu ? Et j'ai l'impression que non, pas totalement. J'ai l'impression que nous sommes en train de passer un petit peu à côté.

Y : Quel fil directeur peut, au final, guider l'ensemble des personnes dans ce mouvement ? Celui qui permettrait aux petites et grandes associations de se retrouver ?

M : Le seul fil conducteur je dirais, les petites associations comprises, c'est l'intérêt propre des êtres humains. C'est le, je dirais même c'est le, c'est le mot qui me semble le plus fort, c'est le calcul des êtres humains pour tirer profit d'une démarche. Enfin, moi j'ai pas la sensation que ce soit pour nous dire : « voilà on a fait un travail de mémoire et ce travail là, on va pouvoir le, il a été ou il sera quelque chose de reconnu et quelque chose de porteur ». Moi, j'ai le sentiment que ce travail de mémoire reste un travail personnel mais surtout un travail je dirais, enfin j'ai le sentiment que c'est plutôt un côté mercantile de l'histoire qui prime plus que sur le côté réel de l'histoire. Je trouve que c'est beaucoup plus ce côté mercantile qui, d'intérêt de positionnement, de force, de rivalité qui perdure plus que le côté humain, de savoir, de partage, d'équilibre et puis surtout, moi ce que je pensais dans cette démarche là, au départ quand elle a commencé en 2005, je me suis dis : « Voilà on arrivera au stade où on pourra dire et laisser penser que tous les êtres humains, qu'ils soient noirs ou qu'ils soient blancs sont équivalents », c'était ça l'idée première, c'était celle là, c'était qu'on déboucherait sur ce processus que les êtres humains sont tous identiques et malheureusement moi, j'ai l'impression que c'est un truc de gens qui n'ont que des intérêts propres et que des partis politiques, que des positionnements de force, il n'y a que ça qui les intéressent, il n'y a pas la valorisation de l'être humain en tant que tel et c'est vrai que je suis un peu déçue quand même, parce que ce pour quoi j'étais partie dans mon idée, à l'atterrissage, c'est de m'apercevoir qu'en fin de compte c'était assez utopique.

Y : Mettre en place une action collective dans son intérêt propre.

M : Oui, oui, oui.

Y : Pour les grandes associations, ce serait un intérêt politique et pour les petites associations, comme la vôtre, ce serait quel type d'intérêt ?

M : Ce seraient pas des intérêts politiques, ce seraient des intérêts, je sais pas comment l'expliquer parce que nous on est que des femmes, nous on a que l'intérêt de la transmission parce qu'on n'a pas d'autre positionnement, on n'a pas de positionnement politique, donc pour moi ce qui était important, c'était la transmission de ce qui était vraiment l'esclavage et non le côté positionnement social. La différence elle est là pour moi, donc on s'est fait, les petites associations se font rouler c'est clair, on a (rires) c'est ce que j'en déduis maintenant, 18 mois après, c'est ce que j'en déduis, qu'on s'est fait rouler, nous les petites associations…

Y : Roulées par les grandes associations ?

M : Oui, parce que finalement on n'a pas le pouvoir qu'ils ont et que le pouvoir dans toutes ces démarches là, il est politique, faut pas se leurrer, c'est clair que…C'est là où on s'aperçoit qu'on s'est fait avoir. Non mais c'est vrai, je suis

honnête, je le dis très clairement, j'en sais rien, mais je pense qu'on s'est fait avoir, on s'est fait rouler dans la farine.

Y : Il y a donc une approche différente de la mémoire. Peut-on même parler d'une concurrence entre…

M : Mais bien sûr, bien sûr. Il y a une concurrence…

Y : Une concurrence entre associations antillaises, une concurrence entre Africains et Antillais, et aussi des mémoires ?

M : Mais bien sûr totalement, et c'est peut être là le véritable problème de cette histoire, c'est que nous sommes tous des êtres humains et que cette concurrence là elle est humaine et donc il faut arrêter de vouloir dire qu'il y a qu'une seule mémoire, il y a des mémoires parce que finalement chaque être humain et chaque clan a sa propre mémoire et là, moi c'est pourquoi je ne m'entendrais pas avec les Africains parce que les Africains pensent toujours qu'il y a qu'une mémoire et non, il y a des mémoires. Et là aussi, cette mémoire là, il faut aussi la travailler, travailler la mémoire que nous avons, de ce que nous avons reçu en héritage des Africains et la mémoire que nous avons nous qui est notre mémoire actuelle, qui est la mémoire de ce que nous sommes devenus, et cette mémoire là c'est à nous de la travailler et ça on en est pas encore prêts, elle est loi, elle est loin. Elle est récente, elle est récente pour nous, elle est très récente puisque la mémoire africaine nous ne l'avons pas, nous n'avons pas de mémoire africaine puisque étant déportés donc cette mémoire là, elle est fugitive, elle est dans ce que nous pouvons avoir de culturel mais la culture c'est qu'un pan de notre mémoire c'est pas toute notre mémoire. Donc cette culture là nous allons la garer et nous allons nous rapprocher le plus possible de tout ce que nous aimons, de notre culture, de nos danses mais c'est un pan, nous avons aussi une autre mémoire qui est celle que nous a donné l'occident et qui forme autre chose en nous et donc ces deux pans là il faut que nous arrivions à faire un tout pour avoir une mémoire à nous, les Antillais n'ont pas encore réellement une mémoire à eux, et ça je pense que ce n'est que quand on commence le travail sur la traite négrière qu'on aperçoit et c'est là où le travail est important c'est de s'apercevoir que nous avons une mémoire mais qui est sélective aussi mais aussi des mémoires, parce qu'on n'a pas qu'une seule mémoire et là on ne peut s'en apercevoir que quand on a fait un travail de mémoire on s'aperçoit qu'on a pas une seule mémoire et c'est là où je pense que nous sommes loin du travail c'est pour ça que je dis que les Antillais ont un travail plus important encore à fournir.

Y : Pour la communauté qui est en France il est quand même assez difficile de parler d'une conscience de groupe concernant cette mémoire de l'esclavage ?

M : Tout à fait parce que je crois que nous n'avons pas encore fournit le travail nécessaire d'éducation populaire pour pouvoir avoir ce travail de mémoire de groupe et je pense que les étapes se font peut être petit à petit puisque les

populations vivant en France rentrent aux Antilles et par ce biais là, les profs aussi qui sont formés en France ont une éducation mais ils rentrent aux Antilles et ils la donnent et ce travail de mémoire, ce travail de population ne pourra se faire que sur deux ou trois générations. À ce moment là, on pourra rassembler une mémoire et former une seule mémoire mais pour l'instant, c'est pas le cas. C'est ce dont j'ai conscience parce que quand je parle de la mémoire, de ma mémoire, ma mère me parle de sa mémoire et ma grand-mère de sa mémoire et donc finalement pour qu'on puisse arriver au bout de trois générations à en avoir une, qui serait celle de mes enfants, et bien il y a du travail.

Y : La culture antillaise rassemble plus que la mémoire antillaise ?

M : Tout à fait. On a une culture antillaise pour l'instant, nous n'avons pas encore une mémoire antillaise, c'est pourquoi je dis qu'il va falloir au moins trois ou quatre générations de plus pour pouvoir avoir une mémoire antillaise. Cette mémoire là il va falloir qu'elle soit travaillée et je pense que ce n'est que le début, nous sommes au début du chemin de notre mémoire mais ça, c'est un peuple très jeune, la moitié de la population guyanaise a moins de 25 ans donc on a encore du travail à fournir donc là dessus je pense, j'ai espoir, que cette mémoire soit travaillée. Ce sera aussi le fondement par la suite de ce que sont les Antillais parce que pour l'instant, on ne sait même pas ce qu'on est vraiment, c'est ça aussi la mémoire antillaise, elle peut se fonder, on est un tel métissage, comment fonder une mémoire sur ce que nous sommes ? Il faut quand même quelque génération pour trouver un véritable chemin.

Y : Comment définiriez-vous le rôle de l'État durant les années écoulées ? Notez-vous une évolution…

M : L'État a évolué mais l'État à l'heure actuelle, l'État je crois a besoin de cette population antillaise, enfin c'est ce sentiment là qu'on a nous, c'est que l'État a besoin de ces départements qui sont Français mais qui sont loin mais où la population, qui est une population française, est rattachée à la France et à la culture de la France donc quelque part, la France elle cherche à réveiller des mémoires, les mémoires des Antillais pour les faire adhérer totalement à une France que quelque part les Antillais ont tendance à rejeter quelque part, en disant la France c'est pas nous. Parce que nous on dit souvent : « Nous sommes Français par adoption » mais quelque part, la France elle a trouvé un moyen pour raviver et pour, je crois aussi, dire une chose qui est très claire, on a beau dire tout ce qu'on veut c'est que le Maghreb avait une poussée sur la France qui était difficile à assumer donc qu'on le veuille ou non, je pense que l'État a mis un petit peu le, le Maghreb a enlevé les goupilles de pleins de bombes donc, au sens figuré, donc ces bombes là elles ont atterri sur le sol français, le sol français, les Français en eux-mêmes est-ce qu'ils avaient des comptes à régler aussi par rapport à ça ? Ils en avaient pas, ils en avaient par rapport à nous, par rapport aux départements mais par rapport à eux-mêmes ils en avaient pas donc pour que quelque part on puisse jouer la carte politique du Maghreb par rapport aux autres départements, le Maghreb avait des revendications, donc pour équilibrer

on dégoupille pour les Antilles, les Antilles ont des revendications, donc les Antilles vont revendiquer autant que les autres pays peuvent revendiquer des choses. Donc quelque part, moi j'ai l'impression que les gens n'ont absolument pas compris que cette revendication d'État était quand même quelque chose de réfléchie, de pensée et de calculée, ce qui veut dire que celui qui s'est laissé prendre comme moi, en me disant : « L'État va faire un travail de mémoire » c'était mal penser, c'était mal réfléchir sur le fait que l'État ne donne jamais rien sans rien avec une notion que nous, nous n'avions pas, des notions que nous nous ne concevions pas, d'abord dans ce qui était l'éthique. Je veux dire qu'à l'heure actuelle, l'État est arrivé à équilibrer, chose que les gens ne s'aperçoivent même pas, il est arrivé à équilibrer, ce qui était de notre mémoire à nous et de ce qu'était la mémoire de ce que pouvait revendiquer, des revendications qui les démangaient, ils ont équilibré, faisant comprendre aux uns et aux autres : « Vous, vous avez des revendications, mais d'autres en ont, vous vous avez des demandes mais d'autres en ont, et le positionnement par rapport aux uns et aux autres, démerdez vous mais trouvez votre place mais sachez que d'un département français ou d'un pays indépendant, le choix sera fait » et quelque part très peu de personnes, moi, c'est ce que moi j'ai compris. Chacun avait sa position mais ce sera en fonction de, les Antillais, la France leur donne une position, si on regarde bien mais sans vraiment donner la position d'un pays d'origine, on a une position en France mais on n'a pas la même position dans notre pays d'origine donc quelque part on sert à réguler, ce travail de mémoire sert à réguler des conflits quelque part, et l'État a bien su nous manipuler et les gens ont foncer tête la première, moi la première. Enfin moi, c'est ce que j'en déduis. Ce travail de mémoire, il a été fait parce qu'on a pu dire des choses, mais ça a servi à réguler la société ni plus ni moins.

Y : Pour calmer les…

M.T : Oui, ça sert qu'à ça. Et malheureusement le travail de mémoire c'est vous qui le faite, ce sont les historiens mais pas l'État, l'État ne fait pas de travail de mémoire. L'État se sert du travail de mémoire pour réguler sa société mais il ne donne pas aux individus.

Y : Il y a, là aussi, un intérêt finalement ?

M : Oui, l'État a un intérêt dans le travail de mémoire, c'est un intérêt bassement politique tout simplement. Mais c'est un travail que j'ai pu faire par la suite et c'est là où on s'aperçoit qu'on s'est fait manipuler. (Rires). C'est ça qui est terrible. Je sais pas si les gens s'en sont rendus compte, moi je me suis posé la question, je ne me l'étais jamais posée. L'État tire les ficelles par rapport à ce dont ils ont besoin et au moment où ils en ont besoin donc à ce moment là on fera comme on fait pour un certain nombre de personnes on leur donnera un poste ou deux, ils se tairont.

Y : L'élection présidentielle en 2007 va jouer un rôle vous pensez ?

M : C'est se servir de 2007. Cette bombe à retardement, c'est pas pour rien. Ca va cristalliser encore un peu plus le système, oui bien sûr, bien sûr, parce que quelque part c'est encore la même histoire que je dis, c'est que ces hommes qui sont à la tête, qui sont dans ce fonctionnement là, ils sont pas dans un but mémoriel mais ils sont dans un but de reconnaissance personnelle, c'est pas, je suis désolée mais quand on me dit que Dieudonné se présente en tant que président sous une couleur, qu'est ce que ça a à voir dedans si tu veux être président, tu te débrouilles pour trouver tes solutions, tes financements.

Y : Ce n'est pas dans un but de reconnaissance mémorielle ?

M : Mais pas dans ce but là, ça n'a rien à voir, ce sont des moyens récupérés tout simplement, ça n'a rien à voir. Quand on me dit que tout, mais c'est pareil tous ces gens qui sont à la télé pour défendre soit disant des idées mais c'est pas vrai, ils sont là pour occuper un espace, c'est leur place, point. Ils ne sont pas là pour, pour faire un travail.

Y.L : Ils ne sont pas là dans un but de reconnaissance ?

M : Mais non…

Y : Ni identitaire, ni mémoriel…

M : Mais non, mais non. Déjà, ils sont bien contents qu'ont les reconnaissent eux, ils vont pas chercher à ce qu'on reconnaisse les autres parce que ça ferait trop de monde sur le marché et ils auraient plus leur place.

Y : Et le CRAN, pensez-vous que c'est au même niveau ?

M : Ah oui c'est pire même, c'est pire, pour moi le CRAN c'est pire, le CRAN c'est, c'est un parti politique, pour moi c'est ni plus ni moins qu'un parti politique. Qu'on ne vienne pas, attendez faut quand même être honnête, le CRAN s'est créer après, à la fin de tout ce qui était démarche de travail et de reconnaissance au niveau de la traite négrière, soutenu par Bayrou, soutenu par Sarkozy, je suis désolée, je suis désolée, c'est un parti politique.

Y : Et l'association comme le collectif Comité Marche 98 qui s'est crée pour le 150ème anniversaire ?

M : Je sais pas si Serge Romana a la même démarche, est-ce qu'il aspire a être dans un parti politique. Visiblement, il n'a pas eu, j'ai pas eu la sensation qu'il ait été récupéré par qui que ce soit, s'il a été récupéré, ça c'est fait de façon très discrète, parce que visiblement il a démissionné de tous les postes qu'on a pu lui proposer.

Y : Et le Collectif DOM ?

M : Le collectif DOM c'est un parti politique, c'est pareil, c'est à dire Karam, c'est toujours la même chose, ce sont des places de pouvoir, on se sert de cette histoire, pour pouvoir atteindre le pouvoir.

Y : Comment expliquer vous cette lenteur pour en arriver jusqu'à cette reconnaissance en ce qui concerne la mémoire et les discriminations envers les Noirs ?

M : Moi, je vais dire une chose, je crois que le problème ne se pose pas de cette façon là, je pense pas que le problème soit aussi simple que le positionnement noir/blanc. Moi ce que je dis souvent, le positionnement noir/blanc pour que les choses puissent éclater, il faut d'abord que les êtres humains en eux-mêmes sachent la valeur pour laquelle ils sont là, et leur propre valeur en eux-mêmes, qu'est ce qu'ils sont ? Est-ce que quand tu es noir tu es déficitaire à tous les niveaux ou est-ce que quand tu es blanc tu es déficitaire aussi ou est ce que les êtres humains sont de la même valeur ? Moi ce qui m'ennuie, c'est que cette valeur humaine là, aucun, aucun collectif ne l'a gardé, aucun, cette valeur humaine. Point que d'arriver à faire émerger le fait que l'on soit noir, blanc ou jaune nous avons la même valeur et c'est là où je dis qu'on a échoué parce que finalement tous ces collectifs qui se battent pour un panneau, qui se battent pour trois pierres ou qui se battent pour un morceau de cailloux posé quelque part, ça n'a aucun intérêt puisque l'intérêt central n'a été respecté par aucun, aucunes des associations où il y a avait des êtres humains au centre point. Donc quelque part, Voltaire avait raison quand il disait : « Tant qu'on n'aura pas la reconnaissance de l'autre nous pourrons jamais être à la même hauteur de l'autre ». C'est cette reconnaissance là qui est importante, qu'on me mette trois pimpolles sur la Une, la deux, la trois, ma quatre, la cinq ou la six, mais je m'en fous, ça n'a aucune espèce de reconnaissance, on se fiche maintenant de nous, et c'est ça qui est assez curieux. Souvent on est arrivé à l'aspect inverse de ce qu'on voulait, maintenant pour être bien vu il faut que t'ais un noir dans tout ce que tu fais. On est arrivé au sens inverse, donc c'est pas le bon plan, l'équilibre n'est pas là, l'équilibre c'est de dire : « A valeur égale, homme égal » point. Et ça on n'y est pas arrivé. Moi je dis qu'ils pourront mettre tous les mémoriaux qu'ils veulent, ils pourront faire tout ce qu'ils veulent ça servira à rien parce que le centre n'a pas été respecté. Et encore le centre n'a pas été respecté, par qui ? Par nous, et c'est ça le pire, c'est que eux-mêmes ils n'ont pas compris que ce qui était important de mettre au centre de tout, de tout ce qu'ils pouvaient dire ou faire, c'était l'homme, ils ont vu que leur intérêt à eux.

Y : Quels sens donnez-vous à la notion de reconnaissance ?

M : Je n'aime pas ce mot. Demander aux êtres humains d'être reconnaissants d'une histoire, je trouve que c'est une vaste blague, c'est quelque chose d'immonde d'ailleurs, parce que finalement, pourquoi demander aux êtres humains, enfin aux Noirs de demander une certaine reconnaissance. Si nous sommes des êtres humains, tout simplement à égalité, quelle reconnaissance faut-il avoir ? Simplement dire qu'à un moment donné, il s'est passé un certain

nombre de choses et que quelque part, les êtres humains, nous n'avons pas eu ou nous n'avons pas pu ou nous n'avons pas su que les êtres humains étaient à un certain niveau et au même niveau que nous, mais arrêtons ! Parce que finalement, qu'est ce qu'on est en train de faire à l'heure actuelle ? C'est encore de, moi ce mot de reconnaissance m'amène toujours la même pensée, c'est de laisser penser aux Blancs qu'ils ont encore (rires), je dis ça mais si mes fils étaient là, qu'il existe encore une hiérarchie alors que non, il y a pas de reconnaissance, c'est pas qu'il n'y a pas de reconnaissance, la seule qui serait importante c'est que les être humains arrivent à comprendre que ce sont des êtres humains alors, si on est en train de singer encore les mêmes histoires mais de façon différente, nous mettre trois pimpolles noirs à la télé, c'est absurde, c'est de l'absurdité même.

Y : On peut parler encore de fait d'inégalités ?

M : Oui, tout à fait c'est le vrai mot. C'est le vrai mot, parce que quelque part on est encore dans une inégalité. Parce que finalement, on est train de dire : « Pour qu'on puisse les reconnaître on va leur donner deux trucs et par la suite ça ira ». C'est absurde, c'est et c'est là où on s'aperçoit qu'on n'a pas fait le véritable chemin. Le véritable chemin, il est pas fait et là on peut penser tout ce qu'on veut, on peut me dire : « Tu n'es jamais d'accord », je serai jamais d'accord pour le fait simplement de penser que pour être égale à un autre ou à une autre, il faut que je sois conforme à ce que les autres attendent.

Y : Il y a donc une question de moralité qui rentre aussi là-dedans ?

M.T : Tout à fait. Oui, c'est clair on demande aux gens d'être comme les autres pour être bon comme les autres, c'est fou, c'est absurde, c'est fou comme démarche et nous, nous sommes en train de marcher à grands pas dedans. Nous suivons, nous sommes d'accord : « Ah oui, si nous devons faire un quota ben faisons le », mais un quota de quoi ? On ne peut pas passer notre temps à vouloir encore des quotas d'êtres humains qui ressemblent à d'autres êtres humains. Et souvent, je me pose la question comment ça se fait que tous ces intellectuels n'ont jamais pu le dire ? Comment pouvez-vous continuer à vouloir des quotas ? Qu'est ce qui nous a amené en esclavage ? C'est encore des quotas. Maintenant, on nous demande des quotas. Ils demandent des quotas pour être à la télé. Mais c'est fou, c'est fou. Et c'est là où je dis que les êtres humains sont-ils censés ou insensés dans leur vie de tous les jours ? Parce que finalement, c'est là le véritable problème, est-ce que nous sommes sensés ou insensés ? Et je dis souvent insensés parce que nous recommençons toujours les mêmes erreurs, différemment mais toujours les mêmes. Et c'est vrai que cette histoire là m'a apporté une chose, je dirais, d'avoir travaillé sur cette histoire, sur l'esclavage, c'est qu'en définitive nous ne sommes qu'esclaves que de ce que nous souhaitons être, et c'est là où on s'aperçoit que nous ne sommes esclaves que de nous-mêmes. Et en fin de compte, c'est ça l'esclavage, et là on n'a pas encore eu la démarche de faire comprendre à une population que pour être libre, il faut qu'ils le veuillent eux, sinon ils ne le seront jamais. On ne peut pas

vouloir être libre dans un pays comme la France si nous ne sommes pas libres nous mêmes. Et la liberté elle est là. C'est pas en voulant la belle voiture ou tout ce qui a les meilleurs accessoires, la liberté elle est dans la tête et ça je crois que très peu de personnes l'ont compris. Et le mémorial, enfin la traite négrière, c'est ce qu'elle m'a fait comprendre, c'est que la liberté elle était là dans ce que moi je pouvais décider, dans ce que je souhaitais être, dans ce que je voulais être et non dans les quotas qu'on veut que je représente et là, la liberté elle est là ! Je me sens pas esclave de qui que ce soit ou de quoi que ce soit, la liberté elle est là et c'est ça la liberté et non se retrouver dans cet espèce d'agglomérat de personnes qui veulent laisser croire qu'ils nous défendent ou qu'ils nous donnent des idées qui vont être celle qu'on sera reconnu, reconnu de quoi ? L'esclavage pour moi c'est ce qui se passe à l'heure actuelle, ce qui se passe là à Cachan, c'est ça pour moi l'esclavage à l'heure actuelle, parce qu'ils sont esclaves d'eux mêmes et c'est là où je dis que les associations, elles devraient faire leur travail, en disant aux gens : « Oui, prenez vous en main, faites votre travail », là oui, ils auraient fait un véritable travail de mémoire, mais là c'est trop loin, trop loin, la distance entre ce qu'ils veulent eux, leur place dans la société et ces gens là, elle est là et c'est pourtant le même peuple.

Y : On a beaucoup parlé d'injustice par rapport à l'oubli de la France face à la mémoire de l'esclavage, de la comparaison entre la mémoire juive de la Shoah et celle de l'esclavage.

M : Et bien moi je vais te dire une chose qui va peut-être te paraître curieuse, les Juifs ont compris une chose que nous, nous n'avons toujours pas compris, c'est que si on veut faire un travail, il faut qu'on le fasse nous-mêmes. C'est la liberté. Et les Juifs ont compris, eux ils font leur travail pour eux et nous on le fait faire par d'autres. Donc forcément, le travail c'est la différence. Moi, je trouve que les Juifs ont acquis, on est toujours en train de leur taper dessus, mais moi je crois qu'on devrait prendre exemple, au lieu de leur taper dessus, au lieu de les critiquer, au lieu de dire que si, que là, on devrait les prendre comme référents et se battre vraiment, faire une communauté, faire des choses qui ressemblent à ce que pourrait être un peuple antillais, ça sert à rien de leur taper dessus, moi je suis contre le fait que les gens, les Juifs, ils se débrouillent. Ils ont peut être une longueur d'avance sur nous, très certainement, ils ont une longueur d'avance sur nous parce qu'ils ont des intellectuels qui réfléchissent à l'histoire, ils ont des sociologues qui travaillent dessus, ils ont des historiens très performants qui se sont mis dans cette démarche, qui ont travaillé réellement, ils ont le personnel adéquat. Donc le travail peut se faire alors que nous, on a rien de tout ça, alors forcément on est encore à la traîne. Non, moi je ne crois pas à l'injustice dans le sens : « Ils ont tout et nous on à rien », oui, ils ont tout, ils ont tout et nous on a rien mais qu'est ce qu'on fait pour ça ? À nous de nous prendre en charge. Toujours le même mot.

Y : Comment voyez vous l'image de victime prônée par certaines associations ?

M : Mais ils sont victimes de qui ? D'eux mêmes. Oui, ils sont victimes d'eux mêmes mais pas, c'est sûr qu'on peut toujours penser que dans un pays on peut souffrir de racisme, on peut se dire que le fait que, dès le départ, on a jamais pensé que le Noir était l'égal d'un Blanc a entraîné une forme de racisme et une forme de rejet de l'autre et de penser toujours que l'autre est inférieur. À ce moment là, moi je dirais que c'est pour ça qu'ils devraient travailler dans le sens de dire, d'éduquer une population qui ne l'est pas vraiment. À ce moment là, on pourrait penser qu'ils sont là pour ça mais ils se sentent toujours victimes d'eux-mêmes parce qu'eux-mêmes, ils se sont jamais mis dans la position d'être un être humain à égalité avec un autre être humain qu'ils ont en face, tout simplement. C'est aussi ça qui fait l'ambiguïté d'une situation, si on se met en position d'infériorité par rapport à une population ou par rapport à quelqu'un, on sera inférieur, si vous vous positionnez en position d'égalité et bien vous êtes l'égal de l'autre. Point. Ca a toujours été la conception qu'on m'a donné chez moi, mes parents, et c'est peut être ça la différence c'est que : « Tu es l'égal de l'autre », si tu as une formation, si tu fais des études, si tu as un positionnement tu peux toujours postuler, tu peux avoir ta chance comme tu peux ne pas l'avoir. Je demande à mes enfants de faire des études, je les positionne en tant qu'égaux avec les étudiants avec lesquels ils font leurs études. Qu'on arrête tout le temps de se positionner en personne défavorisée, et puis si l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants était moins laxiste, on serait moins en difficulté dans les établissements scolaires à l'heure actuelle et il y aurait sans doute beaucoup plus d'enfants qui feraient des études. Il faudrait qu'ils se prennent en charge, ils voudraient qu'on leur donne tout. Non, je suis désolée. Ils sont tout le temps en train de dire qu'ils sont en difficulté, oui, parce qu'ils font tout pour se retrouver en difficulté. Par rapport à la mémoire, si vous voulez un mémorial donnez-vous les moyens de l'avoir. On doit s'organiser pour pouvoir l'avoir. À ce moment là, soyons clairs avec nous-mêmes, ne demandons pas toujours aux autres de faire ce que nous, nous sommes incapables de faire. Moi je dis, qu'il y ait une démarche dans le partage des choses, oui, mais pas que l'on ait tout le temps des souffres douleur. Pour moi, c'est indécent de toujours se plaindre et d'être dans cette victimisation. C'est peut être pour ça que je m'entends pas avec eux.

Y : Vous parliez de liberté, où situez vous la solidarité ?

M : Mais ça va de pair. Ca va de pair. La liberté on l'a mais la solidarité aussi on peut l'avoir mais c'est pas aussi clair, votre liberté elle est à vous mais vous ne pouvez pas imposer aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous imposent, à ce moment là, la liberté c'est un mot mais il est dans les deux sens. Le respect mutuel, de l'autre donc à ce moment là, si vous voulez votre liberté elle vous est accordée, vous êtes libre mais à condition de respecter l'autre donc à ce moment là, si vous sentez que vous n'êtes pas capable de respecter l'autre, à vous de savoir ce que vous avez à faire.

Y : Pour arriver à vos buts, une mobilisation collective reste quand même nécessaire ?

M : Oui mais ça dépend pour qui. Ca dépend pour qui. Si on a une mobilisation, à quel niveau et pour qui ? Je veux dire quelle mobilisation, nous, on peut avoir en tant que Français d'outre-mer, qu'est ce qu'on souhaite ? Et quelle mobilisation ont les Africains pour les souhaits qu'ils ont, qui ne sont pas du tout les mêmes que les nôtres. Eux, je pense qu'ils cherchent une reconnaissance en tant qu'Africains et en tant que peuple noir.

Y : Donc plus une reconnaissance identitaire que mémorielle ?

M : Ah oui, tout à fait, une reconnaissance identitaire alors que nous, je pense que notre démarche elle est déjà ailleurs, elle n'est pas là, nous n'avons pas la démarche identitaire. Ou alors elle n'est pas formulée de la même façon.

Y : La mémoire prend plus d'espace chez les Antillais ?

M.T : Moi je crois, on a plus une recherche mémorielle qu'identitaire parce que notre identité elle est faite, elle est construite de telle façon que même si on voudrait s'en défaire, on serait nu si on l'enlève à moins d'avoir la possibilité de trouver quelqu'un d'autre qui veuille bien nous la donner alors que les Africains, c'est identitaire, ils ont besoin de reconnaissance alors que l'Antillais n'a plus besoin de cette reconnaissance, il a une identité et c'est bien pour ça que beaucoup d'Africains se font passés pour des Antillais alors qu'ils ne le sont pas. Au CRAN, 98% des personnes présentes sont des Africains et ils disent qu'ils sont Antillais donc, ils ont bien, ils se servent des Antillais d'une certaine façon pour acquérir ce qu'ils n'ont pas. Donc nous, nous en avons conscience depuis longtemps mais c'est vrai que les choses commencent vraiment à devenir de plus en plus importantes parce que quelque part l'Antillais a une identité, il en a une alors que l'Africain n'en a pas. Et il faut qu'il s'en construise une et c'est bien pour cela qu'ils sont à cheval et ils tiennent tant à tant de choses, au mémorial, à la reconnaissance à ci, à là, alors que nous, je pense qu'on l'a dépassé.

Y : Cette question de mémorial c'est pas forcément la plus importante ?

M : Non. Je prêche peut être pour ma paroisse mais les femmes que je rencontre, non.

Y : C'est à dire que vous n'avez pas besoin forcément de mémorial et de plaques pour…

M : Pour exister ?

Y : Oui.

M : Pour exister non.

Y : Mais pour la mémoire ?

M : Oui, mais pour la mémoire, quelle mémoire ? C'est toujours la même histoire, quelle mémoire ? Par rapport à l'esclavage oui, on peut avoir une plaque, on peut avoir un mémorial, d'accord, mais c'est la mémoire aussi identitaire des Africains, c'est pas NOTRE mémoire ! Donc quelque part pour les Antillais, ça n'a aucun intérêt. Ca n'a aucun intérêt puisque ces mémoriaux c'est pour les Africains donc nous on estime…

Y : Quelle serait alors une mémoire antillaise de l'esclavage?

M : Voilà bonne question. C'est que la mémoire antillaise de l'esclavage c'est pas du tout ça je crois, c'est…

Y : Comment la représenter, la faire apparaître dans l'espace public ?

M : Elle reste culturelle avant tout. Elle reste culturelle et c'est sans doute là, la réelle démarche pour les Antillais, notre mémoire elle est culturelle. Elle n'est pas basée sur notre conscience. On a un inconscient noir, mais on a un culturel différent. Et les deux liés nous donnent quelque chose d'assez explosif étant donné qu'on a une peau noire mais on pense blanc, enfin on pense européen et on a une culture européenne donc, on n'a pas une culture africaine, on a rien de tout ça, on a une peau noire mais une culture totalement européenne, occidentale. Je crois que pour notre mémoire c'est ça qui est rigolo, c'est que je crois qu'on aime bien avoir Joséphine de Beauharnais aux Antilles et Victor Schoelcher en Guyane, mais ça s'arrête là, ça fait partie de la mémoire mais on n'a pas et c'est ça qui est rigolo, moi les auteur africains je les ai jamais étudié, je peux pas avoir de mémoire africaine, je ne peux, chez moi on dansait pas de danses africaines, sauf quand on allait en Guyane parce qu'il y avait beaucoup de Neg'marrons quand on allait dans les villages Saramaka, mais on se sentait absolument pas concerné. Quelle mémoire on peut avoir nous ? On n'en a pas. Alors on peut la fabriquer, c'est ce qu'on est en train de faire d'ailleurs, on est en train de la fabriquer, mais de réelle mémoire on n'en a pas.

Y : De mémoire de l'esclavage ?

M : Oui, on n'en a pas. Moi j'ai pas de mémoire de l'esclavage. Même si mon arrière grand-mère était descendante d'esclaves, on en a pas dans la mesure où au bout de trois générations je crois que les choses se sont effacées, il en reste parce que et je vais vous dire une chose qui va peut être vous choquer mais je crois que les békés aux Antilles ont plus la mémoire de l'esclavage que les métis parce que cette culture là ils l'ont vécu, ils l'ont gardé, ils l'ont faire évolué d'une certaine façon, ils l'ont vécu alors que les descendants, nous, on s'est chargé plus ou moins de l'enrayer, de l'effacer tout le temps et c'est vrai que si vous allez quelque soit les familles antillaises, c'est très rare que vous allez trouver…

Y : Qu'est-ce qui a fait que cette mémoire n'a pas été entretenue, une volonté d'oublier ?

M : Non, je crois que c'est le métissage, le métissage a apporté dans cette mémoire différentes mémoires tout simplement et que simplement le brassage a fait que nous somme passés à autre chose au fil du temps, nous ne nous sommes pas arrêtés à une seule mémoire maintenant on en parle parce que c'est peut être une des choses dont on a le moins parlé mais on n'a, je n'ai pas de mémoire à moi, j'ai une mémoire chinoise parce que ma grand-mère était chinoise, mais je n'ai pas de mémoire africaine. J'ai une mémoire parisienne parce que mon arrière grand-père était parisien mais j'ai pas de mémoire africaine parce que je n'ai pas, de ma grand-mère, d'histoire racontée venant de l'Afrique. C'est là où on s'aperçoit que cette mémoire, elle existe mais elle est inconsciente, elle existe mais elle est dans notre inconscience, les Antillais qui disent qu'ils sont Africains-Africains ça me fait toujours rire parce que si on leur demande quelle est leur mémoire africaine…

Y : Quelles peuvent être, alors, les revendications comme celles émises lors de la marche de 98 ?

M : Moi ce que je crois que les Antillais ont revendiqué…

Y : Apparemment la date d'abolition de l'esclavage est un élément important ?

M : Aux Antilles ? Pfff

Y : Mais pour les Antillais en France…

M : Oui, mais parce qu'on est dans un pays où on est étranger. Même si on est département français, on est étranger.

Y : Donc cette date est importante…

M : Elle devient importante, parce qu'on est dans un pays et quand on est expatrié on a envie de se rattacher à ce qui nous semblait ou nous semblerait proche de nos origines.

Y : La mémoire de l'esclavage pour les Antillais en France est un rappel identitaire ?

M : Oui, je crois. Nous, on n'a pas ce rappel parce que finalement ça fait partie de notre histoire donc on ne peut pas l'oublier mais est-ce que ça fait vraiment partie de nous même, moi je poserais la question, cette question là. Est-ce que ça fait vraiment partie de nous même, je n'en suis pas certaine parce que quelque part, 99% des Antillais sont métis donc cette mémoire me paraît un peu, que les Antillais soient esclaves oui, descendants d'esclaves oui mais qu'on ait une mémoire de l'esclavage ça c'est autre chose. Je crois pas qu'avec cette démarche

là on puisse, la marche en 1998, je crois que c'est beaucoup plus une reconnaissance faite par des êtres humains cultivés, mais je crois que les autres personnes ne sont pas forcément là-dedans.

Y : Alors quel est pour vous le rôle des intellectuels entrant dans ce mouvement ?

M : Comme tous les intellectuels ils ont qu'un véritable pouvoir, c'est de faire prendre conscience à la population qu'il a existé des choses. Ils sont pleinement dans leur rôle là-dessus. Il y a rien à dire parce que je trouve que c'est un rôle important et ce rôle là, ils le jouent pleinement, ils sont capables de faire remonter des choses parce que la minorité de personnes qui était au courant de cette démarche maintenant je pense qu'elle est une majorité et on a conscience d'un certain nombre de choses dont on n'avait pas conscience.

Y : On pourrait parler d'une mémoire symbolique pour les Antillais vivant en France ?

M : Oui c'est symbolique. Tout à fait, il faut bien qu'on se rattache à des choses. C'est une manière de se rattacher à sa culture. C'est un moyen détourner si on peut dire de faire ressurgir un certain nombre de choses et puis pour se rappeler au bon soin et au bon vouloir de l'État, ce sont aussi des moyens de pression et quand on veut aussi obtenir un certain nombre de choses c'est un bon moyen quelque part.

Y : Chose qu'on ne retrouve pas dans les petites associations.

M : Non parce qu'on ne peut pas. On n'a pas les mêmes besoins et puis on est loin de cette démarche politique. Nous, on a qu'un seul pouvoir, celui de nos enfants, transmettre une culture, un savoir. C'est même pas une culture, c'est un savoir.

Y : A l'intérieur duquel la mémoire s'insère. Elle fait partie, elle est un contenu mais pas un contenant ?

M : Oui. Voilà, tout à fait et donc ce savoir là, je pense que c'est important de l'avoir et ça fait partie d'une culture tout simplement.

Y : Pour les grandes associations la mémoire serait plus un contenant et la culture un contenu ?

M.T : Oui tout à fait. C'est l'inverse. C'est comme ça que je le vois. C'est un pouvoir, ce pouvoir là ils peuvent l'avoir donc ils le prennent. L'importance est donnée à partir du moment où la société en a besoin. Il faut voir tout ce qu'il y a derrière ces grosses associations, elles sont pas anodines donc elles ont un pouvoir à un moment donné dans la société et la société à l'heure actuelle, elle est en ébullition et donc il faut et ça je crois, c'est Alain Finkielkraut qui l'avait

dit, il avait dit que les relations entre les enjeux de mémoire ne sont jamais là où on pense, elles sont et je pense qu'il avait entièrement raison, tout le monde lui tape dessus, c'est vrai qu'il a des paroles malheureuses mais il dit à certains moments la vérité. Il dit la vérité que personne n'accepte d'entendre. Quand vous dites dans un journal que les associations se servent des autres, de la mémoire des autres pour pouvoir atteindre un but, forcément que vous ne faites pas des heureux mais en fin de compte il a raison à partir du moment où vous êtes un tout petit peu attentif à ce qu'il se passe autour de vous. Finalement, ils se servent de cette chose là, à ce moment là, parce qu'on a ça en tête, c'est le moment, tout le monde s'inquiète de son devenir, tout le monde a envie de paraître. Pour quelles raisons ils ont fait Indigènes, pour quelles raisons ils ne l'ont pas fait avant ? Pour quelles raisons ça sort maintenant ? Pourquoi c'est pas sorti il y a 6 mois depuis le temps ? Malheureusement les gens sont abrutis devant l 'écran et vont dire : « C'est vrai, c'est vrai ».

Y : Quels sont les enjeux de la mémoire de l'esclavage aujourd'hui ?

M : Je crois qu'ils ne sont pas là où on croit. Je crois qu'on est en pleine ébullition d'idées, de mémoire, de partage, de vouloir. Moi, je crois que tout ça, c'est pour noyer le poisson et en fin de compte on ne fait véritablement rien pour le véritable travail de mémoire. Le véritable travail de mémoire, ce serait de dire : « eh bien voilà nous avons les archives, nous avons les moyens de vous dire ce qu'il s'est passé, donnons les à ceux qui ont la possibilité de travailler sur ces archives », on leur donne et à ce moment ils font un véritable travail de mémoire mais pour moi c'est pas un travail de mémoire en ce moment.

Y : De décider d'une date comme ça.

M : Non, c'est pas un travail de mémoire. Ca rime à rien, ça rime a interpeller les populations mais c'est pas un travail de mémoire. Est ce que c'est ça qu'ils appellent travail de mémoire ? On en a vu d'autre, pour moi c'est pas ça. Le véritable travail de mémoire, c'est ce que font les historiens, c'est ce que font les sociologues dans le travail réel mais pas…

Y : La loi selon vous peut aider ?

M : C'est que de la politique. C'est de la politique. C'est encore la même histoire, on devrait se poser la question : est-ce que notre mémoire passe par un décret qui met toute une population en ébullition ? Est ce que c'est ça la mémoire ? Non.

Y : La loi Taubira ?

M.T : La loi Taubira elle est symbolique dans la mesure où elle peut donner une ligne, un fil conducteur mais en aucun cas elle n'apporte une résolution à quoi que ce soit ou une solution, c'est un fil conducteur. Qu'est ce qu'on peut faire pour que ce travail puisse être fait ? Je suis partie en Guyane l'an dernier et

j'ai eu l'occasion d'en discuter avec elle un peu et on est arrivé à la même conclusion, c'est que la loi a donné l'effet inverse de ce qu'elle pensait. Et c'est ça qui est curieux à dire. Le travail de mémoire qu'elle pensait pouvoir mettre en place a débouché sur quelque chose de positif qui n'a pas pu se faire parce que finalement tout le monde était en ébullition et tout le monde veut sa mémoire. Et on a cette fameuse concurrence qui ne donne rien. C'est ça le plus terrible. C'est qu'on n'est arrivé à rien. Si, on est arrivé à des plaques collées partout.

Y : À l'image de DiversCités avec Karfa Diallo qui voulait une multiplication de plaques ?

M : Karfa Diallo cherchait un poste, un positionnement social. Je veux dire que son souhait était d'être conseiller à la mairie de Bordeaux donc ça va de soi.

Y : Sur Bordeaux la mise en place du comité à été positif ?

M : Alors le comité n'a pas été important. Je pensais que ça allait être un véritable travail et ça a été un, je dirais pas une orgie, j'irais pas jusque là parce que ce serait malhonnête pour tous ceux qu'on a pu auditionner mais la finalité a été une vaste blague. Ca a été un compte rendu qui a été nul, et c'est là où on s'aperçoit qu'on a été manipulé, c'est encore de la manipulation et c'est là où je dis que quelque part c'est très bien que ce se soit passé comme ça, c'est qu'en fin de compte tout ce travail que l'on pensait de travail de mémoire, depuis le chef de l'État jusqu'au dernier des pimpolles, tout ça n'a été que de la manipulation. C'est là où les choses sont terribles à dire et je le dis très sincèrement.

Y : Ce communautarisme tant décrié aujourd'hui est tout de même nécessaire alors ? On n'est jamais mieux servi que par soi même.

M : Oui, mais au sein d'une équipe de travail parce qu'on est bien obligé de se retrouver entre nous pour transmettre un certain nombre de choses et c'est ça là la différence, c'est que cette communauté antillaise elle correspond à quelque chose. Notre travail de mémoire à nous ne peut se faire que par notre communauté ou par des historiens antillais mais pas par des gens qui viennent pour nous dire : « On va vous donner ça en fin de course », en fin de course il y a rien. Le travail n'est pas fait à moins que le travail de mémoire qui a été fait concerne la population bordelaise. Mais la population bordelaise qui était une population à l'époque protestante lors de la traite, n'a pas eu et n'a pas donné la possibilité de savoir vraiment ce qui en a été à Bordeaux. On a eu qu'un passage même si on a mis en avant les ecclésiastiques mais la communauté protestante qui, à l'époque gérait la ville, était totalement, donc quelque part nous n'avons eu qu'une partie, dans les archives bordelaise. Nous n'avons pas eu la totalité des archives, nous n'avons pas eu ce qui devait paraître sur les données donc quelque part je pense qu'on s'est fait flouer. `

Y : La présence de la religion est importante pour cette mémoire ?

M : Oui, parce que la religion, c'est par le biais de la religion que nous sommes arrivés en esclavage donc nous ne sommes pas arrivés par un biais économique mais par le biais de l'Église et c'est vrai que maintenant nous n'avons aucune, et c'est vrai que durant tout le temps des discussions aucun prêtre, aucune communauté protestante est venue nous dire ce qu'il en était vraiment donc quelque part je pense que l'Église a joué un rôle très important.

Y : Evangélique ?

M : Aux Antilles, il y a une énorme croyance dans le christianisme dans l'Église, les églises évangélistes, mais c'est surtout très croyant dans la démarche de la sorcellerie, c'est une croyance de divination, de demande. C'est pas une simple croyance. Là, en général c'est des divinations demandeuses. Elles ont la pensée des aïeux africains. C'est une forme de sorcellerie africaine. C'est autre chose.

TABLE DES ENCADRES

Encadré 1 : Commémoration et respect : la cérémonie du 10 mai 2007 119
Encadré 2 : Perception de la discrimination en Europe et en France 139
Encadré 3 : L'invisibilité politique des minorités visibles 158
Encadré 4 : La représentation des minorités visibles dans les programmes de télévision 161
Encadré 5 : Le BUMIDOM 313
Encadré 6 : L'arrivée de Jean-François : entre race et ethnicité 326
Encadré 7 : Évolution de la législation sociale 357
Encadré 8 : Les trois sphères économiques 371
Encadré 9 : Les États généraux de l'Outre-mer 374

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Arrivées dans les départements et départs du département entre 1982 et 1990 en milliers 319
Tableau 2 : Taux annuel du solde migratoire du département pour chaque période intercensitaire depuis 1975 en pourcentage 320
Tableau 3 : Les seuils et proportion de ménages à bas revenus à 40, 50 et 60 % du revenu médian annuel (en euros) par unité de consommation, pour la métropole et les DOM 358
Tableau 4 : Revenus salariaux annuels moyens de la région nets en euros en 2007 361
Tableau 5 : Situation socio-économique des DOM et de la France 368
Tableau 6 : Part des différentes sphères dans l'emploi en nombre et en % 372

TABLE DES MATIERES

RESUME/ABSTRACT **7**

REMERCIEMENTS **9**

INTRODUCTION **11**

Qu'entendons-nous par « questions noires » ? *16*

Une littérature importante *21*

La condition noire *27*

La recherche *31*

Plan *35*

1 - LA NAISSANCE D'UNE MOBILISATION **41**

I.- Noire mémoire **42**

1998-2005 : une mobilisation progressive sur la mémoire de l'esclavage *42*

a) La loi Taubira du 10 mai 2001 42

b) La concurrence mémorielle 50

La pluralité des acteurs *59*

a) Les radicaux : La Tribu Ka et Dieudonné 61

b) Les modérés : Le CRAN, le Collectif Dom et le Comité Marche 98 67

c) Une base méfiante 80

Une question noire ? *82*

II.- Le poids des contraintes liées à la couleur 85

La force des préjugés 85

a) L'évolution des préjugés 85
b) Un problème de Blancs avant tout 89
c) La conséquence des préjugés 92

La transformation corporelle 96

a) Le blanc contre le noir 96
b) L'effacement des stigmates physiques 97
c) L'avantage d'une peau claire. L'exemple états-unien. 101

2 - LES TROIS PILIERS DE LA REVENDICATION 105

I.- La mémoire : le cas de l'esclavage 108

Une recherche personnelle 108

Au fond de soi 114

Le 10 mai 116

a) Un sentiment de satisfaction incomplet 116
b) Une date pour tous 122

La Shoah comme mètre étalon : de la frustration à la concurrence 124

II.- Les discriminations raciales 127

État des lieux 127

a) Les discriminations raciales à l'embauche 129
b) Une prise de conscience 132

Vivre avec les discriminations 133

Un sentiment de trahison 137

Les statistiques ethniques : une réponse aux discriminations 142

III.- La visibilité 147

L'enjeu de la visibilité 147

a) Une recherche permanente de la visibilité 147
b) Du bon usage des médias 151

La double invisibilité 154

a) La sphère politique 155
b) La sphère médiatique 158

3 - L'EXPERIENCE SOCIALE DES NOIRS ET L'ACTION 165

I.- L'expérience sociale. 168

Le communautarisme 169

L'universalisme 172

Invisibilité ou visibilité des particularismes ? 174

II.- Les logiques d'action. Des réponses à l'expérience sociale 177

La radicalité 182

a) L'identité fédératrice 182
b) Nous et les autres 183
c) L'importance du groupe 185

Le républicanisme 186

a) L'identité citoyenne 186
b) Le droit à l'égalité et à la liberté 187
c) L'invisibilité 188

Le lobbying 189

a) L'identité particulière comme ressource mobilisatrice 190
b) Une situation de mise en concurrence 194
c) La représentativité 198

III.- De la frustration à l'indignation morale 200

Les conditions de l'action 205

a) Les facteurs internes 206
b) Les facteurs externes 209

4 - LE POSITIONNEMENT ORGANISATIONNEL 215

I.- Expliquer le passé à partir du présent 217

Une pratique généralisée 217

Un récit identitaire 222

a) Des mémoires collectives adaptées aux enjeux du présent ... 222
b) Commémorer les victimes ... 226
c) La tragédie ... 229
d) Le jeu de l'émotion ... 235
Histoire et politique ... *242*
a) Un mouvement d'élites ... 242
b) Une relecture historique par contrainte politique ... 245
c) La politisation de l'expérience sociale « noire » ... 248
d) La certitude du consensus entre la base et l'élite ? ... 251
II.- Une séparation structurelle ... 254
Un sommet coupé de sa base ... *254*
a) De l'égalité des chances à l'élite ... 254
b) La fracture entre la base et l'élite ... 257
c) La référence américaine ... 260
d) Une attache symbolique ... 262
5 - RECONNAISSANCE ET JUSTICE ... 265
I.- De l'émergence de la victime à sa reconnaissance ... 267
L'émergence ... *267*
a) Les crimes de guerre ... 267
b) La conquête de l'espace public ... 269
La reconnaissance des victimes dans les années 1990 ... *271*
II.- Une reconnaissance de quoi ? ... 275
Les mémoires de l'esclavage et de la colonisation ... *276*
L'histoire ... *279*
L'appel à la nation ... *283*
La souffrance ... *286*
III.- Une demande de justice ... 293
L'égalité ... *294*
Le mérite ... *299*

IV.- De la victime passive à la victime active 304

La déresponsabilisation de la souffrance à travers l'exemple du CRAN 304

6 - LA POPULATION ANTILLAISE 311

I.- Les Antillais et la métropole 312

La métropole 312

a) La migration 312
b) L'arrivée 320
c) La vision de la France 328

Le rôle des associations 335

a) Un besoin d'être ensemble 336
b) La critique du « doudouisme » 337

Le déficit de solidarité 339

a) Une force sans leader 339
b) Le goût pour la fête 341
c) Une rivalité entre Guadeloupéens et Martiniquais 343

Le repli des jeunes 344

a) Un rejet de la France 344
b) L'influence de la culture noire américaine 347
c) Se retrouver entre soi 350

La crise de février 2009 352

a) Un mal profond et persistant 352
b) La crise de janvier 2009 : d'une question sociale à une question raciale ? 359
c) « *Dans l'angle mort de la France* ». Une réalité ? 364

II.- Une difficile union entre les Antillais et les Africains 375

Culture et histoire 375

a) Une différence culturelle 375
b) Une différence vis-à-vis de l'histoire 380
c) « *Se serrer les coudes* » 384

Le métissage 386

a) La fierté du métissage ? 386
b) L'attirance vers le blanc 390

7 - LE REFUS DE LA CATEGORISATION IDENTITAIRE 397

I.- Le rejet de la victimisation 401

Une incompatibilité avec le « ressassement » *401*

a) Le souhait de « passer à autre chose » 402

b) Le refus d'être victime 405

« Je suis noir, et alors ? » *408*

II.- La déconstruction des catégories 411

L'importance de la culture *411*

a) Redonner sa place à l'individu 411

b) Un retour aux sources 413

S'accepter et être accepté *416*

a) Se décomplexer 416

b) Être jugé sur son mérite 420

III.- L'affirmation d'un individu autonome 423

Le refus de l'assignation et de la représentation identitaires *423*

a) L'assignation 423

b) La représentation 425

c) L'autonomie 428

Être français *432*

La valorisation du métissage *434*

CONCLUSION 443

Les questions noires : reflet d'une population plurielle et contrastée *443*

La légitimité auto-affirmée des organisations *446*

Être avant tout des Français *448*

Une France diversifiée *450*

BIBLIOGRAPHIE 455

ANNEXES 477

TABLE DES ENCADRES **587**

LISTE DES TABLEAUX **589**

TABLE DES MATIERES **591**