« Question noire » et mémoire de l'esclavage

The "Black Question" and Memory of Slavery

Michel Giraud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16321>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.16321
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010
Pagination : 677-706
ISBN : 978-2-7132-2252-8
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Michel Giraud, « « Question noire » et mémoire de l'esclavage », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16321> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16321>

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

« Question noire » et mémoire de l'esclavage

The “Black Question” and Memory of Slavery

Michel Giraud

- 1 Dans la première partie du texte qui suit, consacrée à la présentation du contexte social et intellectuel vis-à-vis duquel il faut situer les enjeux des débats relatifs à la mémoire de l'esclavage aux Antilles françaises et dans la « diaspora » antillaise en France « métropolitaine » que nous examinerons dans la seconde moitié de cette contribution, nous userons — et même abuserons — de citations. Il s'agit principalement d'extraits d'une fameuse contribution de l'universitaire jamaïcain Stuart Hall (1991) sur les notions d'identité et d'ethnicité, du très médiatique discours de Philadelphie de Barack Obama ou de l'ouvrage du Martiniquais Frantz Fanon (1952), *Peau noire, masques blancs*, qu'il n'est pas besoin de présenter tant il est célèbre. Toutes ces citations sont à dessein. Non pas, bien sûr, pour mettre à l'abri nos réflexions sous le parapluie de la référence à de si illustres devanciers ou contemporains, mais afin de bien souligner que l'*intelligentsia*, y compris francophone, de ce qu'il est convenu de nommer — de manière incertaine — le « monde noir » n'a pas attendu le déploiement du néo-racialisme que l'on peut actuellement observer en France au sein de ce monde, et hors de lui, pour se préoccuper de la condition des « nègres ». De même que les peuples et nombre des écrivains des Antilles françaises ont commencé à penser — et aussi à panser — le traumatisme qu'a constitué la servitude des « nègres » dans les Amériques bien avant que des sermons sur un prétendu oubli de l'esclavage ne leur soient régulièrement infligés à partir de la fin des années 1990¹. L'abondance des citations dans notre texte, dont nous reconnaissons le caractère délibéré, a également pour but, dans notre esprit, de témoigner qu'il est encore bien des intellectuels « noirs » qui résistent au dit déploiement du néo-racialisme et, surtout, de mettre en évidence que les illustres devanciers que nous avons évoqués se sont, selon nous, souciés du sort des « Noirs » avec infiniment plus de justesse que ne le font aujourd'hui nombre de leurs successeurs, et ce en portant parfois résolument des engagements politiques dont, par

exemple, les paroles — si ce ne sont les jeunes actes du nouveau président américain — peuvent être entendues comme un prolongement.

Comment peut-on être noir en France aujourd'hui ?

L'enjeu et le contexte d'un nouveau « dilemme français »

- 2 La mobilisation en France autour d'une identité « noire » et les débats qu'elle suscite, aussi bien dans ce qui n'est pas unanimement admis être une « communauté noire » qu'hors de celle-ci, sont devenus si présents que les grands médias ne peuvent plus l'ignorer, même s'ils tendent d'en amoindrir la portée en la dévoyant vers des débats d'importance secondaire. Comme celui de savoir s'il faut recruter des présentateurs/trices noir(e)s à la télévision ou faire connaître davantage des personnalités d'origine africaine, antillaise ou guyanaise que ce n'est encore le cas aujourd'hui.
- 3 Cette mobilisation et ces débats se nourrissent en partie, notamment chez les Antillais ou relativement à eux, d'un fort rassemblement autour du souvenir de l'esclavage des « nègres » et des controverses qu'a fait naître l'idée même d'un « devoir de mémoire » de cette servitude. Comme si la traite négrière et la mise en esclavage des Africains dans le Nouveau Monde étaient devenues le paradigme de toutes les dominations auxquelles les « Noirs » de France sont encore soumis.
- 4 Effectivement une telle effervescence publique (notamment médiatique), totalement inédite en France, devant ce qui va jusqu'à être élevé au rang de grande interrogation nationale : « la question noire », interpelle. Il est ainsi devenu légitime de se demander — comme le fait, en titre de sa première livraison de l'année 2008, le magazine *Alizés*² — « Pourquoi on parle tant des Noirs ? » dans la France d'aujourd'hui³. Alors qu'au même moment certains continuent de dire qu'il n'est toujours que peu question du racisme anti-« Noirs » dans le traitement médiatique national de l'actualité française et qu'ainsi, à l'ouverture d'un livre récemment publié sur ces sujets, son auteur persiste à parler de « l'invisibilité des populations noires » en France (Ndiaye 2008 : 17)⁴.
- 5 Face à l'effervescence qui a été dite, il nous apparaît, quant à nous, que c'est la constitution même d'un groupe effectif « Noirs de France » — les anthropologues anglophones diraient un *corporate group* — qui est le véritable enjeu de la mobilisation en question. Une constitution qu'il faut entendre au sens fort du terme, c'est-à-dire une invention, puisque le groupe considéré — à l'instar de n'importe quel groupe humain — n'existe pas effectivement avant qu'il n'ait été inventé, selon le mécanisme de la prophétie autoréalisatrice (*self-fulfilling prophecy*), par des discours qui énoncent ce qu'il est censé être et annoncent qu'il est advenu⁵.
- 6 L'avènement du groupe « Noirs de France » qui se produit actuellement sous nos yeux a ainsi, semble-t-il, trouvé son « contexte favorable » dans la dynamique historique des quatre dernières décennies. Celle-ci correspond en gros à une longue phase de crise économique et sociale dans les grandes sociétés industrialisées au cours de laquelle les exclusions racistes⁶ sont apparues comme un important objet de préoccupation sociale. Non pas qu'elles soient devenues plus intenses ou qu'elles se soient données à voir de manière plus ouverte que par le passé mais parce que, condamnées par une certaine évolution des mentalités, elles ont progressivement commencé à être fortement dénoncées par ceux qui les vivaient et, aussi, à être jugées inacceptables par une fraction grandissante de l'opinion. En conséquence, ces exclusions faisant désormais

l'objet d'un débat public particulièrement vif, on a assisté à une « racialisation » renouvelée des relations sociales dans ces sociétés⁷, car — il convient de ne jamais le perdre de vue — c'est toujours le racisme qui est au principe de la « racialisation ».

- 7 Nous n'avons pas ici la possibilité matérielle de disséquer en détail la complexité de ce nouveau procès de « racialisation », tel qu'il se développe aujourd'hui dans la société française. Cependant, il n'est probablement pas inutile que nous donnions au moins un bref aperçu du contexte social et intellectuel qui l'a permis, en indiquant pêle-mêle quelques-uns des principaux éléments constitutifs de celui-ci : de profondes transformations de l'emploi prolétaire où se concentrent désormais de nombreux travailleurs « de couleur », une nette perte d'influence des organisations politiques de la « classe ouvrière », de plus en plus bureaucratisées, (en particulier dans les zones où cohabitent massivement des travailleurs « autochtones » et des travailleurs « immigrés ») et une certaine sclérose des doctrines socialistes (au premier chef, marxistes) — organisations et doctrines dont la posture intellectuelle universaliste a longtemps été le principal obstacle à la progression du racisme —, un recours croissant des moyens de communication de masse aux schèmes de la vieille pensée coloniale dans l'analyse des phénomènes sociaux du présent...

Le piège des catégories « raciales »

- 8 La tendance — que l'on dit de racialisation — à faire de certaines inégalités de condition des oppositions de race, et donc à tenir des luttes sociales pour des affrontements raciaux, pousse nombre de personnes « racisées » à répondre au racisme qu'elles affrontent par un repli sur ou une exaltation de l'identité particulière qui leur a été initialement imposée comme un stigmate et qu'elles ont fini par choisir en retournant ce dernier en emblème. Il y a dans ce repli ou cette exaltation comme une fuite en avant qui ouvre un cercle vicieux. Car, en reprenant et donc en confortant la logique de la caractérisation raciste, ces réactions ne peuvent que renforcer et étendre le mal qu'elles visent à éradiquer. Ainsi, comme le dit l'écrivain antillais Claude Ribbe en réponse à l'enquête du magazine *Alizés* (2008 : 10) citée plus haut, ceux qui se prétendent « noirs » « ne font que s'appliquer et appliquer aux autres les critères racistes imposés par le colonisateur » et, comme l'écrit le sociologue martiniquais Alain Anselin (1990 : 141), se font, en arc-boutant leur identité sur la donnée raciale du vieil ordre colonial, « les géreurs de leur propre esclavage », selon le mot de l'écrivain haïtien Maximilien Laroche. Le racisme, parce qu'il est une négation de l'universalité de l'humain, ne saurait, en effet, être véritablement combattu qu'au nom de principes universalisables et par des mobilisations qui transcendent toutes les « communautés », toutes les identités particulières.
- 9 C'est qu'en effet l'existence de discriminations qui se donnent effectivement à connaître comme racistes et, donc, l'efficace sociale des catégorisations « raciales », pour incontestables qu'elles soient, constituent cependant des évidences trompeuses en ce que la perception immédiate que l'on en a recouvre et occulte ou travestit, sous le masque de caractérisations « raciales » posées comme des caractéristiques naturelles, tout ce qu'ont de proprement social les enjeux, les intérêts, les stratégies et les mécanismes qui sont au fondement de ces discriminations et de ces catégorisations. Ce faisant ces évidences consacrent, en visant à la légitimer, la séparation induite (parce que *stricto sensu* artificielle) qui est imposée à un groupe — par exemple, en France, les

« Noirs » — vis-à-vis de corps sociaux auxquels pourtant il appartient bel et bien (que ce soit celui des prolétaires, dont il partage objectivement bien des intérêts, ou même celui de l'ensemble des Français). Et donc servent de support à la division et à l'affaiblissement des corps sociaux en question. C'est ainsi que simplement parler des « Noirs », et ce quelles que soient les intentions de cette énonciation, attribue nécessairement — du fait même de l'intériorisation de la séparation qui vient d'être dite et avec la force redoutable du « même sans y penser » — une pertinence sociale en soi à la caractérisation « raciale » au motif de laquelle s'opère de façon fallacieuse cette séparation. Alors qu'en vérité, ladite caractérisation ne tient cette pertinence que de l'ensemble des processus sociaux de domination et d'exploitation qui l'ont construite tout au long de l'histoire et la reconstruisent encore aujourd'hui. En acceptant comme simple fait la caractérisation « raciale » en question, même si c'est pour mieux la combattre, on reprend, peut-être à son corps défendant, ce qu'il y a en elle de plus funeste : qu'elle soit le moyen le plus efficace d'occulter ou de travestir les processus qui la déterminent. Comme quoi Albert Camus avait raison de dire que « mal nommer les choses, c'est accroître le malheur du monde » !

- 10 Dès lors, il faut se tenir à l'écart de l'inversion des causes qui fait prendre la vessie du colorisme pour la lanterne de la domination. Qui tend à faire croire que les groupes d'une certaine « race » — par exemple, les personnes d'origine antillaise ou guyanaise qui résident en France métropolitaine — constituent des minorités sociologiques du fait de la « visibilité » de leurs phénotypes, là où, sûrement, c'est la place que leur ont réservée, dans la société où ils vivent, l'histoire coloniale et le contexte d'une domination sociale bien actuelle qui explique qu'ils soient particulièrement « vus » et discriminés. Ainsi Stuart Hall (1991 : 53) a dix, cent, mille fois raison d'écrire à propos des « Noirs » d'Angleterre que « their histories are in the past, inscribed in their skins. But it is not because of their skins that they are Black in their heads ».
- 11 Il n'est donc d'emploi fondé en raison de la notion de « race » et des catégories « raciales » qu'entre guillemets. Car il n'existe aucun cadre intellectuel où puisse être développée une pensée non raciste de la « race » qui ne commencerait pas par déconstruire cette notion et ces catégories. Ainsi, C. Ribbe (*Alizés* 2008 : 10) a-t-il, lui aussi, dix, cent, mille fois raison de soutenir qu'« Il n'y a de “question noire” que pour la pensée raciste qui divise l'humanité en fonction de critères purement fantasmatiques. La seule réalité, c'est la négrophobie [...]. Le racisme ne commence pas lorsqu'on affirme la prééminence d'une “race” sur une autre. Il commence à partir du moment où l'on accepte que la notion de race, qui est un terme d'élevage convenant aux lapins ou aux poulets de basse-cour, soit appliquée à l'espèce humaine ».
- 12 La mise en question de l'emploi non distancié des catégories « raciales » dans l'analyse scientifique ne saurait en rien — contrairement à ce que soutiennent, avec beaucoup de mauvaise foi, les néo-racistes^s — être ramenée à une *color blindness*, à une volonté de rendre invisible le visible, à un refus de parler de ces catégories et évidemment de déconstruire les modes de construction de celles-ci, ni, encore moins, à un renoncement à reconnaître la force du racisme et partant la nécessité absolue de le combattre. En vérité, à l'opposé de ce qui lui est souvent reproché, elle est portée par et porteuse de l'exigence de parler des catégories en question le plus exactement possible, c'est-à-dire en refusant de les réifier, et soucieuse d'articuler — et pas seulement de juxtaposer ! — dans des analyses toujours circonstanciées les divers paramètres sociaux (la classe, la « race » ou l'« identité ethnoculturelle », le genre...) qui sont à l'œuvre

dans les situations étudiées. L'objet du débat ne se réduit donc pas à l'alternative entre parler ou ne pas parler de la « race », dans laquelle les néo-racistes veulent l'enfermer, mais réside dans la responsabilité — qui est collectivement nôtre — de savoir comment en parler avec justesse. Et, de ce point de vue, il nous paraît que c'est bien piètrement esquiver cette responsabilité que de prétendre se retrancher derrière les acteurs sociaux pour justifier la reprise pure et simple de leur parole et de leurs catégories d'analyse, au motif qu'il s'agirait toujours de « prendre en compte et de respecter la logique réelle des mouvements sociaux » (Fassin 2007 : 15). Comme si prendre en compte cette logique impliquait *ipso facto* de la reprendre nécessairement à son compte dans les analyses que l'on en fait. Comme s'il n'y avait de salut pour l'étude scientifique de la société que de s'aligner sur la parole des agents sociaux. Quelle serait étrange cette science sociale qui — oublieuse du principe, fondateur de nos disciplines, d'avoir à rompre avec toutes les *doxa* — exigerait de ses producteurs de n'être plus que les porte-parole de ceux qu'ils observent !

- 13 Il n'y a donc, pour finir, d'une part, aucune légitimité analytique à dénoncer de manière prescriptive, par aveuglement objectiviste, la notion de race au seul motif qu'elle est le produit d'une fabrication idéologique. Mais, d'autre part, l'analyse scientifique a pour devoir intrinsèque de dévoiler les mécanismes de cette fabrication et de sa validation et, ce faisant, de récuser le caractère prétendument incontournable, comme naturel, donc intangible, de la « race » et d'ouvrir ainsi le champ de la discussion à la critique de la problématique raciale. Il ne s'agit pas non plus de proscrire aux individus le droit de se reconnaître dans des communautés particulières, notamment « raciales », en affirmant haut et fort leur appartenance à celles-ci, mais de mettre en évidence les périls que la volonté de fonder l'organisation politique sur de telles appartenances fait courir à la réalisation de tout projet d'émancipation.

Des appartenances multiples et labiles, des alliances nécessaires

- 14 En soulignant, avec d'autres chercheurs, que la « race » est, en fait, une construction idéologique qui travestit la réalité sociale qu'elle recouvre, il n'est pas pour autant question pour nous de jeter par-dessus bord, du seul fait de ce travestissement, l'apport des diverses expériences historiques des populations que certains disent, et qui parfois se disent, « noires ». Ce serait aujourd'hui une attitude intellectuellement injustifiée et politiquement inconséquente. Il s'agit plutôt de « tenir les deux bouts d'une chaîne », comme Stuart Hall a, encore, dix, cent, mille fois raison de nous y inviter : « Attempting to valorise and defeat the marginalization of the variety of Black subjects and to really begin to recover the lost histories of a variety of Black experiences, while at the same time recognizing the end of any essential Black subject » (Hall 1991 : 57). Donc de veiller à ne pas rapporter les expériences en question et les dynamiques sociales qui les portent à des essences identitaires qui les réifieraient, en les constituant en une « histoire des Noirs » ou, pire encore, en une « tradition noire ». Ce qui implique de les considérer comme l'expression d'une créativité qui — quoique s'exerçant à partir de sédimentations passées contraignantes — ne s'enferme pas dans le respect d'une quelconque orthodoxie d'identité ni d'un « prétendu devoir de mémoire » (nous reviendrons sur ce point dans la seconde partie de notre texte), mais témoigne d'une liberté et d'une multiplicité d'identification. Des identifications qui sont en définitive motivées par les enjeux sociaux et politiques de situations diverses, notamment de

luttés, engageant fortement les populations considérées tout en les débordant largement, et qui sont, par là même, variées et changeantes.

- 15 Dès lors toute politique qui vise véritablement à la promotion sociale des populations « noires » dans les sociétés européennes ou américaines où elles vivent doit — sauf à rater son but — prendre en compte la fluidité et la complexité des dynamiques qui parcourent ces populations, doit être une politique bâtie à l'instar de celle pour laquelle toujours S. Hall a dix, cent, mille fois raison de plaider : « A politics which [...] is able to address people through the multiple identities which they have — understanding that those identities no remain the same, they are frequently contradictory, that they cross-cut one another, that they tend to locate us differently at different moments [...] » (Hall 1991 : 59). Car il n'y a point d'assignation à résidence identitaire qui vaille, que ce soit dans la maison du maître ou dans la case de l'esclave. Seule doit être conquise, puis préservée, la liberté des choix collectifs mais aussi individuels d'identification, en assurant au plus grand nombre possible les conditions matérielles, symboliques et intellectuelles de son exercice.
- 16 Dans ce contexte, la priorité absolue de la politique dont il est question découle directement — pour s'y opposer — des finalités de l'entreprise qu'il s'agit de combattre. L'idéologie et les pratiques racistes qu'affrontent les populations « noires » ont pour but premier, nous l'avons dit, de séparer ces populations des corps sociaux dont elles partagent pour une large part — parfois en pleine conscience — les conditions d'existence et, en conséquence, de briser les solidarités qui pourraient souder ces corps, bref de « diviser pour régner ». Dès lors rien n'est plus nécessaire à l'antiracisme que de faire front à cette entreprise de séparation et de division en constituant des alliances transcommunautaires. C'est d'ailleurs là le véritable enjeu de toute la discussion autour de la question de savoir si existe ou non un groupe des Noirs de France que nous avons présentée et, plus particulièrement, de la critique que nous faisons du néo-racisme et du repli identitaire qu'il entraîne. Un enjeu dont Barack Obama, dans le cas des États-Unis, avait, lui aussi, dix, cent, mille fois raison de privilégier l'importance lors du grand discours qu'il a prononcé à Philadelphie⁹, en mettant en garde ses auditeurs contre le danger que représentent le repli et l'exaltation identitaires, qu'il désignait en parlant d'une colère qui « empêche la communauté afro-américaine de nouer les alliances indispensables à un changement véritable », en insistant sur le fait que si la politique qu'il présentait « veut dire continuer d'exiger une vraie justice dans tous les aspects de la vie américaine [...] cela veut aussi dire associer nos propres revendications — meilleure assurance maladie, meilleures écoles, meilleurs emplois — aux aspirations de tous les Américains » et en prophétisant qu'il y a « [...] un choix à faire dans ce pays. Nous pouvons accepter une politique qui engendre les divisions intercommunautaires, les conflits et le cynisme [...]. Oui, nous pouvons faire cela. Mais dans ce cas, je vous garantis qu'aux prochaines élections nous trouverons un autre sujet de distraction. Et puis un autre. Et puis encore un autre. Et rien ne changera. C'est une possibilité. Ou bien, maintenant, dans cette campagne, nous pouvons dire ensemble : "Cette fois, non". Cette fois nous voulons parler des écoles délabrées qui dérobent leur avenir à nos enfants, les enfants noirs, les enfants blancs, les enfants asiatiques, les enfants hispaniques et les enfants amérindiens [...]. Cette fois nous voulons parler des usines qui ont fermé leurs portes et qui ont longtemps fait vivre honnêtement des hommes et des femmes de toute race [...]. Cette fois nous voulons parler du fait que le vrai problème n'est pas que quelqu'un qui ne vous ressemble pas puisse vous prendre votre

boulot, c'est que l'entreprise pour laquelle vous travaillez va délocaliser dans le seul but de faire du profit. Cette fois, nous voulons parler des hommes et des femmes de toute couleur et de toute croyance qui servent ensemble, qui combattent ensemble et qui versent ensemble leur sang sous le même drapeau. Nous voulons parler du moyen de les ramener à la maison, venant d'une guerre qui n'aurait jamais dû être autorisée et qui n'aurait jamais dû avoir lieu [...]. »

Une stratégie élitare

- 17 Le développement du procès de « racialisation » qui se donne aujourd'hui à entendre et à voir dans la société française résulte de facteurs multiples. Il en est deux qui retiennent ici tout particulièrement notre attention. D'une part, face aux discours et aux pratiques racistes — fortement teintés de l'ancien mépris colonial — qu'affrontent de plus en plus ouvertement en France les membres des « minorités visibles », l'affichage d'identifications « raciales » ou « ethniques » — en grande partie à des fins de manœuvre sociopolitique — par un nombre croissant de militants d'associations ou de mouvements issus de ces minorités. D'autre part, dans une moindre mesure, la reconnaissance — à notre sens hâtive — de ces identifications comme pertinentes par certains chercheurs spécialistes de l'étude desdites « minorités », où l'on peut voir se mêler à de vraies préoccupations civiques le souci, plus personnel, de ne pas laisser passer une occasion de prétendre à l'institution d'un nouveau paradigme dans le champ académique. Cet investissement témoigne — s'il en est besoin — de ce que la détermination des opinions et des actions individuelles par des représentations « raciales », qui reste encore forte aujourd'hui dans la société française, n'est pas le propre de ceux qui s'adonnent au racisme anti-Noirs mais se trouve également chez ceux qui tentent de se protéger de lui. Et qu'après bien des désillusions quant à la possibilité de voir celui-ci défaire par la seule invocation de l'idéal « républicain » de l'égalité de tous les citoyens quelles que soient leur origine et leur couleur, des fractions de plus en plus larges des personnes assignées avec condescendance ou hostilité à la condition jugée inférieure de « Noir » ne veulent plus subir celle-ci et, pour combattre le racisme qu'elles affrontent, font de la couleur qu'on leur a lancée comme une insulte un emblème de fierté autour duquel elles se mobilisent en affirmant et en revendiquant une identité particulière. *Black is beautiful !*
- 18 Les élites politiques et intellectuelles de ladite « communauté » ont joué et jouent encore un rôle central dans ce retournement du stigmat raciste en un emblème gratifiant. Elles portent de ce fait une lourde responsabilité dans l'essentialisation de l'identité accompagnant le plus souvent la revendication noiriste. En effet, il leur est incombé de façonner les informations et de produire les arguments sur la base desquels la réhabilitation dont il est ici question a pu être entreprise et elles se sont le plus souvent acquittées et s'acquittent encore de cette tâche en faisant — à des fins de propagande — d'une histoire complexe de luttes, éclairée de lumières mais aussi nimbée d'ombres et parsemée de contradictions, un héritage glorieux, univoque et contraignant, de valeurs définies de manière élémentaire. Et des formes culturelles qui se sont sédimentées au long de cette histoire, une tradition d'autant plus rigide qu'en ont été exclus nombre d'apports que l'on ne voulait pas reconnaître. Dès lors, ce n'est pas l'ambiguïté des expériences historiques effectives et la polyvalence des dynamiques culturelles qui sont mises en avant mais la rectitude d'une improbable mission qui est inventée, ce qui conduit à perdre de vue que la « race » constituée par ces expériences

et ces dynamiques est une construction socio-historique, et non point une donnée de la nature.

- 19 En vérité, la nouvelle « racialisation » du social que nous avons évoquée a — pour le dire à la manière de Pierre Bourdieu — reconfiguré le marché de la « race » de telle sorte que la couleur noire, enfin constituée en capital symbolique, y est venue contester la position dominante que la couleur blanche y occupait sans partage jusqu'il y a peu. Cette reconfiguration soutient — en lien avec les ambitions de pouvoir que certaines fractions des élites du « monde noir », et aussi des membres des élites du « monde blanc » qui tentent de s'associer à elles, tirent de leur position sociale — une stratégie qui constitue le racialisme en un moyen d'ascension sociale. Et ce en dépit des fréquentes dénégations de ceux qui y recourent. Il est hors du propos de cet article de détailler en quoi consiste précisément cette stratégie et de prétendre juger complètement de sa pertinence. Il s'agira plutôt de critiquer un des principaux procédés intellectuels sur lesquels elle s'appuie : une mystification profonde du rapport au passé et, consécutivement, une déformation récurrente des données historiques. Parce que ce procédé distord gravement les débats, tout à fait légitimes, qui font rage dans les populations concernées autour des questions de l'identité ou, depuis moins longtemps, de la « mémoire collective » et que, consécutivement, il conduit à des impasses les pratiques politiques qui font un usage trompeur de l'histoire propre.
- 20 Nous allons maintenant mener, dans la seconde partie de notre texte, le travail critique annoncé en examinant plus particulièrement le cas de la mémoire de l'esclavage aux Antilles françaises et dans la « diaspora » antillaise en France « métropolitaine ».

L'oubli de l'esclavage, une drôle de fiction

- 21 Au moins depuis la floraison d'initiatives qu'a suscitée en 1998 la commémoration du cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'institution servile dans les colonies françaises, le débat public en cette matière et, surtout, sur les conséquences actuelles de cette servitude passée, prend une ampleur considérable dans les départements français d'Amérique et dans l'émigration antillo-guyanaise en France métropolitaine. Néanmoins, les analyses savantes et les discours politiques concernant l'esclavage des populations transbordées d'Afrique dans le « Nouveau Monde » continuent, de manière dominante, à souligner et, souvent, à stigmatiser l'existence d'un immense refoulement du passé servile au sein des populations antillaises. On reste perplexe devant une telle contradiction, qui évoque le désormais fameux dilemme du « pas assez » et du « trop de mémoire » mis en évidence par Paul Ricœur (1998). Si ce n'est qu'on voit bien l'intérêt que certains pourraient avoir, dans une médiocre stratégie de promotion personnelle, à se présenter comme les premiers défricheurs d'un champ pourtant déjà labouré et les briseurs d'un tabou dont, en vérité, ils ont à dessein exagéré l'importance. Cependant, à ne pas prendre garde aux complexités de la mémoire, en s'obstinant à affirmer qu'il existerait aux Antilles françaises un oubli généralisé de l'esclavage, on court le risque d'enfermer un grand nombre de personnes dans la conviction fantasmagorique qu'une irrépressible épidémie d'amnésie se serait mystérieusement abattue sur les populations antillaises ! Pourquoi une telle dévalorisation de soi, d'autant plus déplacée qu'elle est le fait de ceux-là même qui se font les champions des fiertés antillaises ?

De la caricature des discours à ...

- 22 En vérité, la thèse d'un oubli généralisé de l'esclavage aux Antilles françaises est une déformation caricaturale, voire une affabulation, instillée par des acteurs politiques ou culturels intéressés — pour des motifs sur lesquels nous viendrons plus loin — à une entreprise de culpabilisation des peuples antillais quant au choix que ceux-ci ont fait en 1946 de transformer leurs pays en départements de la République française. Une caricature et une fable qu'un examen rigoureux des données du passé ou une étude socio-anthropologique, même peu poussée, des faits du présent aurait permis et, en vérité permet déjà, de contester définitivement. Sans oublier le simple bon sens pour lequel il ne paraît pas très vraisemblable qu'après seulement quelques années, quelques décennies ou même, au grand maximum, un siècle et demi le souvenir d'une condition aussi horrible que celle qu'ont connue les esclaves des plantations américaines ait pu être effacé de la mémoire des groupes qu'ils ont fondés. Et ce d'autant que l'abolition juridique de l'institution servile n'a pas suffi à garantir à ces groupes des conditions de vie beaucoup plus décentes que celles des esclaves et qu'au-delà d'elle, le racisme, clé de voûte du système esclavagiste, a longtemps perduré dans toute sa vigueur ; toutes choses qui n'ont pas dû manquer de rappeler régulièrement aux individus concernés ce qu'eux-mêmes ou leurs ancêtres proches étaient hier encore, y compris à ceux qui auraient bien voulu l'oublier.
- 23 Il vaut de noter également, à propos de ce qui précède, qu'aussi incroyable que cela puisse paraître en un temps où les discours sur l'oubli dont il est ici question ont proliféré dans les pays antillais et leur diaspora hexagonale, la mémoire actuelle de l'esclavage dans ces pays n'avait donné lieu, jusqu'à récemment, à aucune enquête de terrain, à l'aide de questionnaires ou sous forme d'entretiens, à aucune recherche visant à donner une représentation précise de cette mémoire. Dès lors, en l'absence d'investigations de ce type, les seuls travaux dont on a longtemps disposé ont été pour beaucoup influencés, ou au moins impressionnés, par les discours idéologico-politiques dominants du moment ; des discours que leurs auteurs ont été, en retour, très contents de pouvoir légitimer — dans le mouvement circulaire d'une validation mutuelle — par des analyses académiques « indépendantes », qu'en fait leurs propos ont contribué en partie à faire émerger.
- 24 Ainsi, caricature — conduisant à une fable — il y a. Et ce dans la mesure où la thèse en question repose entièrement sur une extrapolation abusive : partir du fait incontestable que, dès l'abolition de l'esclavage, des fractions du pouvoir métropolitain et des classes dominantes coloniales ont voulu, — c'est évident — faire oublier au plus vite aux anciens esclaves et à leurs descendants ce qu'avait été l'horreur de la condition servile, pour en induire — sans qu'aucune donnée ne vienne appuyer cette induction — que les « nouveaux libres » avaient automatiquement fait leur ce vouloir. Comme si, dans ce qui est le fantasme assez commun de l'omnipotence des dominants, il n'y avait pas lieu d'envisager que les dominés puissent faire autre chose que se soumettre aux diktats de leurs oppresseurs !
- 25 Pour tenter de rendre compte d'une si invraisemblable soumission, les argumentaires les plus élaborés de la thèse d'un oubli généralisé de l'esclavage aux Antilles françaises prétendent trouver la source de l'explication de ce qu'ils disent être une volonté massive d'oubli dans l'irrépressible désir de citoyenneté qui s'était emparé de ceux qui sortaient de la servitude par un désir qui a animé et anime encore nombre de leurs

descendants. Ils imaginent alors à cette fin une drôle de fiction. Celle d'un « troc »¹⁰ de « l'oubli du passé » contre l'octroi de la « citoyenneté » française qui aurait été implicitement conclu entre les « nouveaux libres » et leurs anciens maîtres, épaulés par l'État resté colonial. Cette tentative est cependant vouée à l'échec tant l'idée sur laquelle elle repose est absurde. En effet, les anciens esclaves avaient déjà conquis formellement la citoyenneté qu'ils désiraient obtenir au moment où leurs adversaires se seraient retrouvés en position de leur proposer le « troc » en question et, plus encore, cette conquête résultait directement de leur incessant refus de l'esclavage, celui-là même qu'il leur était demandé d'oublier. On ne voit pas, dès lors, pourquoi, selon quelle rationalité, les anciens esclaves et leurs descendants auraient pu consentir à une amnésie qui les aurait fait renoncer à ce qui, finalement, a assuré le succès du combat anti-esclavagiste et, par là même, perdre définitivement le sens de ce succès et la jouissance qu'il leur procure !

... la vérité des faits

- 26 De fait, toute caricature écartée et toute fiction dissipée, les indices relatifs à la mémoire de l'esclavage qu'il est possible de recueillir aux Antilles françaises sont très loin de confirmer le préjugé d'un oubli généralisé de l'esclavage dans ces pays. Aux indications, quelque peu indirectes, des littératures écrite et orale que nous avons déjà rappelées (voir note 1), s'ajoute une brassée d'informations, elles directes. C'est à présenter les plus importantes d'entre elles — telles que Laurent Dubois et nous-même avons pu les collecter en Guadeloupe et en Martinique grâce à la passation d'un questionnaire, doublée de la réalisation d'entretiens approfondis, auprès d'un échantillon d'un peu plus de deux cents personnes des deux genres, de tous âges et de toutes conditions — et à analyser les enseignements qu'elles apportent que nous allons maintenant rapidement nous consacrer.
- 27 La principale et la plus importante de ces informations est donc que ce n'est pas une amnésie commune qui prévaut aux Antilles françaises quant au passé de l'esclavage mais au contraire, dans l'ensemble et de manière sensiblement pareille dans chacune des deux îles antillaises, une mémoire des plus vivaces de ce passé qui s'exprime, dans la plupart des cas avec pudeur mais également dans une douleur contenue. Aussi tortueuse et torturante, conflictuelle que cette mémoire puisse apparaître.
- 28 De plus, contrairement à une idée reçue, ce n'est qu'en de rares occasions que, devant nous, les personnes interrogées ont laissé percer dans leurs attitudes comme dans leurs paroles une honte à avoir à évoquer l'histoire de l'esclavage, y compris dans le cas — il est vrai peu fréquent — où cette évocation a pris pour les interviewés un tour personnel qui se nourrissait de l'intimité concrète de souvenirs familiaux lointains. Lors des entretiens que nous avons eus avec ces personnes, c'est davantage, à la fois, une sourde détermination à ce que rien de comparable à l'esclavage passé des nègres ne vienne écraser les hommes d'aujourd'hui et une véritable inquiétude qu'une telle éventualité puisse survenir qu'elles ont exprimées.
- 29 Il arrive même — et cela n'a rien d'exceptionnel — que certaines d'entre elles aillent jusqu'à l'exagération consistant à soutenir, hors de toute intention métaphorique, que l'esclavage perdure en Guadeloupe ou en Martinique. Parce que, comme le dit une Martiniquaise de 27 ans, « l'esclavage a été aboli seulement sur le papier, car les esclaves étaient incultes et ont fait les frais de la volonté de maîtres qui n'ont pas

accepté leur liberté. Ils ont été longtemps après encore considérés comme des esclaves et le sont encore parfois aujourd'hui ».

- 30 Il ne fait pas de doute que ce sentiment d'une continuation actuelle de l'esclavage repose chez nombre d'enquêtés sur l'importance qu'ils persistent à accorder à une opposition durable de race et de classe entre la grande majorité des populations antillaises et les héritiers des Grands planteurs blancs créoles et de leurs successeurs métropolitains. Ainsi un Martiniquais, âgé de 75 ans, agriculteur à la retraite, souligne que « l'esclavage continue autrement ici. En Martinique, il y a toujours ce fossé entre les Békés et les Noirs. Nous ne sommes pas égaux ». Un maçon martiniquais, âgé de 46 ans, note que le sujet de l'esclavage vient inévitablement sur le tapis quand il est question des Békés et de leur richesse. « Forcément en parlant des Békés on arrive sur l'esclavage. » Il pensait cela avant même qu'il y ait des commémorations de l'abolition de l'esclavage, parce « qu'on voit la vie, on est dans la vie, on voit comment c'est difficile pour nous. Donc c'est quelque chose qui est visible [...]. C'est notre vie, donc on voit comment notre vie est, tout dépend d'eux. Donc forcément on en parle ». Quand lui et ses amis évoquent les difficultés de la vie, « on revient forcément sur ça, on se dit qu'on est toujours lié, c'est pour ça que je vous ai dit que pour moi l'esclavage n'est pas fini pour moi, c'est par rapport à ça, on en parle toujours. On est toujours dedans, dans le carcan, on ne s'en sort pas. La mainmise des Békés c'est la preuve que ça continue ; on n'a pas inventé ça, on le vit. On le voit, on ne peut pas inventer quelque chose qui est vivant, on le vit. On le voit, tous les jours. Les Békés ont toujours la mainmise, donc tu es toujours esclave, tu es toujours dépendant. On se manifeste, on se dit "moi je ne suis pas esclave je suis libre." Mais quand tu réfléchis bien tu te dis "mais, moi, je ne peux pas, même si je veux bosser, je ne le peux pas. Et tu te demandes pourquoi eux et pourquoi pas moi" ».
- 31 C'est au point que plusieurs personnes que nous avons interrogées font du racisme une réalité synonyme de celle de l'esclavage. Une Martiniquaise répondant à notre questionnaire voit dans les discriminations que connaissent les Noirs en France la preuve que « l'esclavage n'a jamais cessé d'exister » et une jeune fille de Rivière Pilote (Martinique) affirme que « l'esclavage dure toujours puisque les Blancs sont toujours supérieurs aux Noirs ».
- 32 Cette idée d'une permanence de la servitude repose également sur l'équivalence que d'autres interviewés, ou les mêmes, établissent entre domination coloniale persistante et esclavage. Ainsi ils affirment que, de multiples façons, la domination et l'exclusion qui caractérisent l'esclavage ne sont pas terminées, parce qu'elles sont consubstantielles à la situation coloniale. Une Guadeloupéenne sans emploi, âgée d'une trentaine d'années, soutient que si « on est toujours esclaves » c'est parce que la Guadeloupe « est toujours une colonie française ». L'agriculteur martiniquais à la retraite déjà cité explicite, quant à lui, sa conviction que l'esclavage est toujours d'actualité dans son pays en précisant que cette impression tient au fait que persisterait « toujours le même manque de respect de la France vis-à-vis des Antillais. En particulier de tous ces Martiniquais partis faire la guerre en 1914-1918 ou 1939-1945, sans compter ceux qui ont fait la "dissidence"¹¹. Il n'y a pas de réciprocité dans les relations Martinique/France ». Il ajoute à ce propos qu'il a « été choqué d'entendre M. Sarkozy dire que la France ne demandera pas éternellement pardon. C'est insultant ».

- 33 S'il est vrai que la grande majorité des personnes ayant répondu à notre enquête ne se reconnaissent pas, ou très peu, dans l'affirmation que l'esclavage continue d'exister de fait dans leur pays, leurs réponses attestent cependant que le passé servile reste pour la plupart d'entre eux une référence centrale. Le maçon martiniquais déjà cité ne dit pas autre chose lorsqu'il explique que l'histoire de l'esclavage est pour lui un éclairage constant dans la manière dont il perçoit sa situation et, « forcément », dans les discussions qu'il a avec ses amis. L'esclavage le « marque » parce que « on n'en est pas sorti, parce qu'on en a juste fait un détournement [un détour]. C'est-à-dire qu'on n'est pas lié par les mains, par les pieds, mais dans la tête [...]. On est obligé de travailler pour manger. Avant ils étaient forcés. L'esclavage n'est pas vraiment fini, on est toujours sous la domination ».
- 34 Au-delà des seules situations individuelles, la référence à la servitude permet aussi fortement d'encoder et à décoder les grands moments de l'histoire politique et sociale des Antilles, y compris lorsque ceux-ci sont distants de près d'un siècle de l'abolition de l'esclavage comme c'est le cas dans ce qui va suivre. Ainsi, en Guadeloupe, une femme de près de 80 ans garde très vivante dans sa mémoire la « période Sorin » (comme d'autres personnes interrogées en Martinique le font du « temps Robert »)¹². Elle se souvient de la façon dont les gens ont vécu la dureté de cette époque, en évoquant sans cesse la possibilité d'un rétablissement de l'esclavage : « Mon papa disait "on va retourner à l'esclavage", oui mon papa disait ça. » Et elle se souvient aussi comment, à l'école, on les faisait travailler dans un champ, elle et d'autres élèves, sous la supervision de leurs enseignants, comment on leur faisait cultiver des radis et des salades, sans leur permettre de manger ce qu'ils cultivaient. Ce qui mettait de nombreux parents en colère, sans doute, en partie parce que cela leur rappelait le temps de la servitude. L'esclavage est donc resté et reste encore aux Antilles françaises le paradigme auquel est rapportée toute situation d'oppression et de racisme.
- 35 Plus généralement, le souvenir de l'esclavage constitue, pour nombre des individus que nous avons interviewés, une clé maîtresse de la compréhension et de l'interprétation de beaucoup des expériences qu'ils vivent au présent ainsi que de l'imagination de bien des scénarios qu'ils forment concernant leur avenir. Et cela, que leur condition actuelle leur donne une certaine satisfaction quant aux progrès accomplis depuis l'abolition de la servitude ou, au contraire, le sentiment que ces progrès restent très insuffisants. Comme nous l'a indiqué un chauffeur de 37 ans de la Guadeloupe, « chaque peuple a une référence pour sa souffrance ». Aux Antilles françaises, cette référence c'est l'esclavage.
- 36 Et ainsi les enquêtés nous ont livré de nombreux exemples de situations où il leur arrive d'évoquer le passé de l'esclavage lors de discussions sur divers aspects de leur vie quotidienne, qu'il s'agisse de relations de travail ou de relations d'échange (notamment avec des *Békés* ou des Blancs métropolitains). De telles évocations, qui ne sont pas nécessairement lourdes de sens, ni utilisées de manière réfléchie comme des représentations conscientes du passé, sont cependant souvent présentées comme inévitables dans les discussions avec des amis ou des membres de la famille. Par exemple, plusieurs personnes que nous avons interrogées nous ont déclaré utiliser ou avoir utilisé régulièrement l'expression, fort répandue aux Antilles, « je ne suis pas ton esclave » pour répondre à quelqu'un leur demandant de faire quelque chose qu'ils ne veulent ou ne voulaient pas faire.

- 37 Le passé de l'esclavage est donc décidemment bien présent dans la psyché de nombreux Antillais, où il est un référent mémoriel incontournable. Un trait de mémoire certes, mais surtout un agent de comparaison entre des contextes historiques et sociaux divers. Ce passé est tout à la fois un prisme à travers lequel est lue l'expérience du présent, une boussole grâce à laquelle cette expérience est située dans la continuité de l'histoire et un plan pour mieux voyager vers le futur. C'est ainsi qu'à bien considérer les entretiens que nous avons recueillis, ils suggèrent (comme le font, par ailleurs, les études de la littérature orale et écrite antillaise auxquelles nous avons déjà fait allusion) qu'il y aurait, aux Antilles françaises, comme une sorte de « grammaire culturelle », de « code commun », où la mémoire de l'esclavage permettrait à ceux qui possèdent un tel code de penser, comme à demi-mot et en sous-entendus, leur existence. Au point que l'on pourrait même défendre avec une belle légitimité l'hypothèse que la situation qui prévaut concernant cette mémoire relèverait non pas de l'amnésie mais d'une sorte d'hypermnésie. Dès lors la fable d'un oubli généralisé de la servitude aux Antilles françaises devrait faire sourire, si ce n'était les éminents services qu'elle rend (ne serait-ce que si l'on en juge par la belle audience dont elle bénéficie) à des stratégies discutables de captation politique ou de carrière personnelle. Mais qui est encore dupe de ces stratégies ? Certainement pas le maçon martiniquais dont nous avons déjà rapporté certains propos, qui — en affirmant que si les médias et les élites n'avaient pas toujours parlé de l'esclavage, il n'en allait pas de même dans « la profondeur du peuple, où on en parle » et en ajoutant que « ce n'est pas toujours les gens bien placés qui ont des connaissances historiques » — proteste en fait contre le mépris élitiste que la thèse d'un oubli généralisé de l'esclavage porte finalement contre le peuple.

Un certain silence sur le passé de l'esclavage : amnésie ou refus ?

- 38 Un paradoxe demeure cependant. Celui du silence que les adultes auraient longtemps imposé et imposeraient encore au sein des familles antillaises sur l'histoire de l'esclavage, comme le veut un cliché qui fait florès en Guadeloupe et en Martinique. Comment expliquer un tel mutisme si la mémoire de l'esclavage est aussi vivace que les données de notre enquête semblent l'attester ?
- 39 Il faut, tout d'abord, dire que ce n'est pas la totalité ni même une grande majorité des personnes auprès desquelles nous avons réalisé notre enquête qui ont confirmé, les concernant, la véracité du cliché dont nous venons de parler. Un nombre non négligeable d'entre elles ont fait part de ce que bien des informations, connaissances et souvenirs, relatifs à la période de l'esclavage et, en particulier, aux luttes anti-esclavagistes leur avaient été transmis au sein de leur famille. Qui par la mère, qui par le père ou, plus fréquemment, qui par un grand-parent ou un grand-oncle. Cette transmission se serait assez souvent effectuée à l'occasion des traditionnelles veillées où des nombreuses histoires étaient racontées et des contes échangés au sein du foyer familial ou du cercle des voisins ; une tradition qui tend aujourd'hui à se perdre. Quelques fois, les récits qui en ont résulté, tels qu'ils nous ont été rapportés lors des entretiens de l'enquête, mettent en jeu de « grands ancêtres » des familles ou des lieux où sont censées s'être déroulés les veillées en question. Ils sont alors fournis de nombreux détails, marqués d'une grande précision pour ce qui est des faits, de la géographie ou des dates et, dans le cas de la Guadeloupe notamment, d'une

remarquable exactitude historique, si nous en croyons l'excellente expertise de notre collègue Laurent Dubois.

- 40 Il est, ensuite, utile de prendre en compte la nécessité psychologique qu'il y a pour tout individu de se protéger des effets-retard dévastateurs des traumatismes subis, directement ou indirectement, qu'ils soient collectifs ou individuels, afin d'être en capacité de poursuivre le plus tranquillement possible sa route et de construire son avenir en avançant vers la lumière. Qui peut prétendre pouvoir absolument échapper à cette nécessité, qui ne suppose pas tant d'annihiler dans l'oubli un passé horrible que de se tenir — autant qu'il est possible — à grande distance de la morsure délétère des souvenirs de ce dernier¹³ ?
- 41 Il convient, enfin et surtout, de se rappeler que « faire silence sur le passé »¹⁴ n'est pas nécessairement une marque d'indifférence au mal qu'il a charrié. Et d'apercevoir ainsi que, derrière l'incontestable réticence de bien des Antillais à parler de l'histoire de l'esclavage à leurs enfants ou, dans une moindre mesure, à leurs petits-enfants (comme l'attestent les propos d'un nombre significatif des personnes que nous avons interrogées), se cachent le plus souvent — loin d'une quelconque amnésie — d'autres raisons que la démission en responsabilité historique dont on leur fait procès. D'apercevoir, plus précisément, que cette réticence n'est que rarement assimilable à la négativité d'un évitement pur et simple mais qu'elle est avant tout, dans la majorité des cas, habitée par la positivité du souci de construire un meilleur avenir collectif, au premier chef pour les jeunes générations.
- 42 Il faut, pour ce faire, commencer par entendre, au premier degré, ce que disent très explicitement les intéressés. Entendre, par exemple, « notre » maçon martiniquais expliquer que si ses parents « n'ont pas aimé » parler de l'esclavage à leurs enfants, c'était surtout parce qu'ils « voulaient justement que nous nous sortions de ça. Ils évitaient de parler de ça pour que les enfants puissent aller “de l'avant” ». « De l'avant », un maître mot qui dit mieux que de longs discours que la modalité du temps qui gouverne la pensée de l'esclavage dans le tréfonds des peuples antillais est davantage le futur que le passé. Car, comme l'a écrit Stuart Hall (1995 : 12), « Identity is not in the past to be found, but in the future to be constructed ». Une orientation qui conduit en fait à mettre le présent et l'avenir au plus loin du passé et, en vérité, ne pousse pas tant à l'oubli de l'esclavage qu'à son définitif dépassement.
- 43 Dans la même veine, un jeune fonctionnaire guadeloupéen, vivant aujourd'hui aux Antilles mais ayant passé presque toute sa vie en Métropole, exprime lui aussi le souci qu'une trop grande insistance sur le passé de l'esclavage pourrait nuire aux efforts que les gens doivent faire pour améliorer leur vie présente. Il craint qu'« en parlant trop souvent de l'esclavage et en répétant : “on ne veut plus de ça”, les gens stagnent, qu'ils en restent là ». Même s'il admet qu'« on ne peut pas faire l'avenir sans le passé ; notre passé, il ne faut pas l'oublier », c'est pour ajouter « mais il ne faut pas rester sur son passé ».
- 44 C'est encore l'orientation dont nous venons de parler qui explique aussi que lorsque les parents évoquent avec leurs enfants le passé de l'esclavage et ses drames, quand ils consentent à une telle évocation, c'est souvent pour sensibiliser leur progéniture à la profonde différence qui existerait déjà entre leur présent et ce passé, pour souligner les changements survenus depuis le temps de l'esclavage et, parfois, pour exprimer le désir d'un futur qui se dessinerait surtout en contraste absolu avec la servitude. Il n'y a là rien d'étonnant dès lors que, comme nous l'avons dit, l'histoire de l'esclavage est, pour

les Antillais, une référence commune majeure pour comprendre leur présent et imaginer leur avenir. Ainsi une jeune lycéenne martiniquaise, parlant des membres de sa famille et surtout de sa grand-mère, nous a dit qu'ils avaient la volonté d'informer leurs enfants et leurs petits-enfants des réalités du passé servile afin que ceux-ci puissent « partager le vécu » de leurs ancêtres, « comprendre comment c'était avant » et ainsi — conclusion imparable ! — admettre qu'« il ne fallait pas trop se plaindre des circonstances présentes ».

45 Dans ces conditions, il ne nous semble pas que l'on puisse, négativement, assimiler à un simple « refoulement » du passé servile le désir de pouvoir s'évader de l'histoire de l'esclavage, de pouvoir construire un avenir hors de l'héritage de celui-ci, un désir qui s'exprime parfois avec force chez les personnes que nous avons interviewées. Il faut plutôt y voir en fait, positivement, le refus de rester dans la continuité de ce passé, la volonté de définitivement voir aboli ou tenu à l'écart tout ce qui pourrait s'apparenter, de près ou de loin, à lui.

46 Un tel refus retrouve ainsi, sans le savoir, toute une tradition intellectuelle, celle des nombreuses philosophies de la liberté qui tournent le dos au déterminisme simpliste selon lequel les individus ne seraient en définitive au présent et ne resteraient au futur que ce que leur passé et, encore plus en amont, celui de leurs ascendants ont défini pour eux. Et ce pour affirmer qu'aussi pesante que soit sur nos épaules la charge du passé, qu'aussi contraignantes que demeurent les conditions d'existence que celui-ci nous a léguées, elles ne nous déterminent pas comme le font des gènes, c'est-à-dire automatiquement. Parce que nous avons toujours à les reprendre — ne serait-ce qu'en acceptant de nous y conformer ou, bien au contraire, de les combattre — et incessamment à les déconstruire/reconstruire. Des philosophies qui font donc leur miel de la formule de Jean-Paul Sartre soutenant que l'important n'est pas ce que l'on a fait de nous mais ce que nous faisons et ferons de ce que l'on a fait de nous.

47 Plus près de lui, le refus en question retrouve également le cri du grand intellectuel que fut Frantz Fanon, invitant ses « frères » — avec dix, cent, mille fois raison de le faire — à « refuser de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé » et répétant de manière aussi itérative que véhémence, comme en une psalmodie :

« Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée [...]. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement [...]. Je n'ai pas le droit de me laisser ancrer [...]. Je n'ai pas le droit de me laisser engluier par les déterminations du passé [...]. Il ne faut pas essayer de fixer l'homme puisque son destin est d'être lâché. La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes. Je suis mon propre fondement. Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté [...]. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères. [...] Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race [...]. Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués. Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc ».

(Fanon 1952 : 204-205, 206)

48 Soit dit en passant, toute cette orientation qui donne la priorité à ce qui doit advenir et non pas à ce qui est déjà advenu, qui incite à transcender le temps d'avant plutôt qu'à le commémorer, ruine la prétention d'édicter un « devoir de mémoire » car elle interdit de sacrifier le passé en lui accordant une valeur en soi. Parce que ce qui vaut de manière suprême, c'est la réalisation d'un ordre social juste et que cette réalisation s'entreprenne toujours au présent pour un achèvement qui ne peut être qu'au futur. S'il y a nécessité à se souvenir du passé — et, sans conteste, une telle nécessité existe

effectivement — c'est donc avant tout pour une fin supérieure qui a à voir avec le présent et le futur de la société : le règne et le rêve de la justice¹⁵. Autrement dit, le travail de mémoire trouve sa justification dans le souci du présent et la visée du futur et non pas dans le poids du passé¹⁶. Dès lors, dès qu'il est entrepris, « la mémoire est détrônée [...] non au profit de l'oubli, bien sûr, mais de certains principes » (Todorov 1998 : 19).

- 49 En fait la nécessité de ce travail réside précisément dans l'exigence de ne pas répéter les crimes et les erreurs du passé. Comme le dit très bien Tzvetan Todorov (*ibid.* : 52) : « Les appels à la mémoire n'ont en eux-mêmes aucune légitimité tant qu'on ne précise pas à quelle fin on compte l'utiliser [...]. Nous devons maintenir vivante la mémoire du passé : non pour demander réparation pour l'offense subie, mais pour être alertés sur des situations nouvelles et pourtant analogues. »
- 50 Et c'est pourquoi il ne saurait y avoir d'autre fidélité au passé que négative, celle-là même qui fait s'écrier : « Plus jamais ça, sous une forme ou sous une autre ! »
- 51 Il faut donc que chaque individu, chaque groupe social se soucie de ce que la nécessaire réappropriation qu'il a à effectuer du passé dont il porte encore les marques mais dont il n'est cependant pas prisonnier — et qui doit être menée en fonction des enjeux du présent — ne se transforme pas en une fixation passéiste qui clôturerait l'avenir, qui est toujours invention et non répétition. La mémoire — pour être un acquis du passé — n'est pas pour autant un patrimoine « objectif » qui prescrirait positivement l'action présente, mais l'expression actuelle d'une exigence que nous venons de dire être celle d'une fidélité négative à une expérience passée, créatrice d'un espace de générosité et d'ouverture aux autres. Cela veut dire, selon les mots de Barack Obama dans son discours de Philadelphie, « accepter le fardeau de notre passé sans en devenir les victimes ».

Mésinterprétation de l'histoire et instrumentalisation politique de la mémoire

- 52 C'est donc l'idéal de justice qui a fait lever en Guadeloupe et en Martinique un fort rejet de l'esclavage et surtout, aujourd'hui, de tout ce qui pourrait de près ou de loin rappeler celui-ci. Un rejet si puissant qu'il va parfois — nous venons de le voir — jusqu'à s'enfermer dans le silence. L'idéal en question porte, dans la tradition politique française (mais pas seulement dans celle-là, loin s'en faut !), le nom de République et a pour emblème, dit-on, la devise « liberté, égalité, fraternité » inscrite sur la façade de certains édifices publics. C'est pourquoi nous avons qualifié, ailleurs¹⁷ de « refus citoyen » — nous aurions pu dire « républicain » — le rejet que cet idéal inspire.
- 53 Ce refus vient de loin ; précisément du combat anti-esclavagiste. Un combat qui, dès ses débuts, s'est inscrit dans la perspective politique de ce que l'on dit aujourd'hui être la problématique des droits de l'homme. Il a ainsi consacré, selon les termes de l'historienne Florence Gauthier (1997 : 194), des « révolutions de citoyens », bien davantage qu'il n'a constitué des luttes pour l'instauration d'improbables — et, à l'époque, probablement impensables — souverainetés nationales. Visant, par anticipation, l'idéal de la Citoyenneté plutôt que le désir de la Nation, ce refus faisait en quelque sorte de ceux qui le menaient les « esclaves de la République »¹⁸.

- 54 Le refus en question s'est longtemps maintenu et se maintient encore parmi les peuples des quatre « vieilles colonies » de la France (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion) dans son inspiration originelle, celle d'une intégration citoyenne à la République française. C'est en effet, dans ces pays, une seule et même dynamique qui mène à l'abolition de l'esclavage en 1848, puis à la transformation de ces colonies en départements de la République par la loi du 19 mars 1946 : une recherche d'émancipation dans ce qui a été nommé malencontreusement une « assimilation » à la France. Une dénomination malheureuse parce qu'en vérité le pari de la loi dite de départementalisation était « d'utiliser la départementalisation non pour faire de l'Antillais un Français, non pour proroger la colonisation sous une forme nouvelle mais pour la détruire. En d'autres termes la départementalisation se voulait une "ruse de la raison" » (Suvélor 1983 : 2198)¹⁹. Ce au moins pour les forces populaires qui, avec à leur tête les fédérations locales du Parti communiste, ont, d'une certaine façon, imposé cette loi à la puissance coloniale réticente à l'édicter.
- 55 Depuis la mise en œuvre de la « départementalisation », les mouvements nationalistes des quatre pays considérés ont été de plus en plus, de manière prévisible, en désaccord extrême avec l'aspiration populaire à une intégration citoyenne dans la République française que nous venons de décrire, dont la revendication de l'« assimilation » politique des vieilles colonies à la France a été l'expression historique majeure (et aujourd'hui la plus décriée). Parce qu'ils ont vu dans cette aspiration une volonté malade de mimétisme, une pulsion névrotique de se perdre dans un corps autre, dans le corps de l'Autre, celui de la Mère-trop-pôle, selon une expression fameuse d'un psychanalyste antillaniste.
- 56 Alors qu'en vérité les peuples antillais n'ont que très peu consenti à payer leur choix de l'assimilation politique à la France du prix du reniement de leur personnalité propre. Ainsi Aimé Césaire, qui a assuré la « départementalisation » des « vieilles colonies » en étant le rapporteur de la loi qui a instauré leur nouveau statut, a continué, sans cesse jusqu'à son récent décès, de chanter la négritude des peuples de ces pays, sans qu'il n'ait jamais vu l'ombre d'une contradiction dans ce qui apparaît encore aujourd'hui à certains comme un paradoxe. C'est qu'en effet, bien loin d'exclure l'affirmation d'une particularité, la revendication d'égalité suppose nécessairement cette affirmation dès lors que cette particularité est dévalorisée et que c'est là le principe de l'inégalité existante ; l'infériorisation de l'identité d'un peuple ou d'un groupe ne laissant, en effet, à celui-ci d'autre possibilité pour parvenir à l'égalité qu'il revendique que de faire reconnaître la dignité de cette identité bafouée. Ainsi, en cherchant à acquérir la citoyenneté de la France, les peuples des « vieilles colonies » ne visaient pas, dans leur grande majorité, à se fondre dans l'identité française — à supposer qu'une telle identité existe ! — mais à supprimer l'injustice coloniale en se donnant les moyens de bénéficier, sur un pied d'égalité avec les autres Français, des droits que cette citoyenneté est censée garantir.
- 57 De plus, le choix initial de l'intégration citoyenne que nous venons de souligner, aussi vague que fut la représentation que se faisaient de celle-ci la plupart de ceux qui la poursuivaient, n'a rien de paradoxal. Car les peuples des « vieilles colonies » n'avaient finalement d'autre choix pour commencer à œuvrer à leur émancipation que de conquérir l'égalité sociale et politique au sein de l'ensemble national français, enfin débarrassé de ses oripeaux coloniaux, et pour ce faire de s'employer, au plan culturel, à maîtriser les codes dominants de cet ensemble qu'il s'agissait de retourner contre le

colonisateur, les « armes miraculeuses » dont Aimé Césaire parla le premier. En effet, leur « identité » ne s'enracinant pas, ou plus, dans un arrière-pays autochtone qui aurait préexisté à la colonisation mais étant en train de se former entièrement dans le creuset de la plantation esclavagiste sous la pression du rapport colonial, ici fondateur de toutes choses, ils ne pouvaient donc plus revendiquer une altérité culturelle radicale vis-à-vis du colonisateur. Ils n'avaient pas pour penser et agir leur libération — à l'inverse des victimes de la plupart des autres situations coloniales, qui ont été colonisées sur la terre et dans la culture de leurs ancêtres — la ressource d'associer leur idéal d'émancipation à un projet, même illusoire, de retourner à une tradition et à un ordre antécoloniaux qu'il suffirait d'exhumer des couches historiques les recouvrant. Ainsi c'est, sous le régime de la colonie, la revendication d'égalité qui s'est imposée aux Antilles françaises et ce au détriment d'une revendication d'indépendance.

- 58 Le divorce des élites nationalistes avec l'aspiration populaire à une intégration citoyenne dans la République française les a conduits, depuis une grosse dizaine d'années, à entreprendre, sur la question de l'esclavage, une double relecture effectuée dans un esprit de critique radicale, au point que l'historien martiniquais Édouard De Lépine (1995) a parlé à ce propos de « néo-révisionnisme tropical ». Cette relecture survient au moment — probablement jugé opportun par ceux qui l'effectuent — où les insuffisances et les déconvenues répétées de la « départementalisation », quels que soient ses indéniables succès, ainsi que la succession des promesses que la République n'a pas su ou pas voulu tenir ont fait naître dans l'opinion publique antillaise un grand doute quant à la possibilité de voir un jour se réaliser la citoyenneté effective, hier encore massivement revendiquée²⁰.
- 59 La relecture en question porte, d'une part, sur l'interprétation qu'il convient de donner aux dynamiques historiques des mouvements anti-esclavagistes antillais. Il s'agit avant tout, pour les tenants d'une lecture nationaliste ou, pour le moins, indigéniste d'« épurer », autant que faire se peut, l'histoire de ces mouvements des influences qu'ont eues sur elle les idéaux des révolutions françaises de 1789 et de 1848. Afin de pouvoir mettre radicalement en question l'analyse qui privilégie dans cette histoire — nous l'avons vu — la dimension universaliste, « citoyenne », des dynamiques en question et d'ouvrir ainsi la voie à l'idée que ces mouvements sont, au contraire, les premières manifestations du combat national dans la Caraïbe²¹. Mais, c'est se tromper d'époque, et de lieu, que de faire desdits mouvements — exemplaires de la pensée des Lumières — les premières des luttes de libération nationale qui se développeront, plus tard (et ailleurs), dans le siècle post-romantique des décolonisations. Et le reproche scandalisé d'un escamotage de « la question nationale » n'est, en vérité, qu'un mauvais procès inspiré par une illusion d'optique que l'historien de l'antiquité grecque Moses Finley a appelé « l'erreur téléologique » qui, « visant à reprocher aux aînés de n'avoir pas fait ce qu'ils ne pouvaient alors pas faire [des révolutions nationales], se refuse à intégrer dans le développement de l'Histoire ce qu'ils ont fait [l'instauration de la République], dans les limites du possible, comme chacun » (Suvélor 1983 : 2194).
- 60 De plus, il faut rappeler que l'indubitable influence des révolutions françaises, mais aussi américaine, sur les révolutions anti-esclavagistes de la Caraïbe ne fait pas des secondes le sous-produit des premières. Car, si les luttes anti-esclavagistes se sont indéniablement, en partie, abreuvées à la source des principes d'autres révolutions, elles ne s'y sont jamais épuisées et, bien plus, c'est en retournant ces principes contre la puissance qui les avait vus naître, donc en leur conférant une nouvelle portée, qu'elles

en ont assuré, pour elles mais aussi pour d'autres, la pérennité. Il n'y eut donc jamais imitation servile mais rencontre de dynamiques convergentes et cependant autonomes. Une rencontre qui ne fut assurément pas de hasard mais dont la nécessité témoigne de la dialectique d'une fécondation mutuelle²² et sans laquelle la Révolution de 1789 n'aurait pas commencé à réaliser sa promesse d'un universalisme en acte, aussi incomplète que soit restée en définitive cette réalisation.

- 61 Enfin, la relecture que nous évoquons concerne, d'autre part et en priorité, le rapport des peuples des Antilles françaises à la mémoire de l'esclavage. À propos de ce rapport, elle est tout entière vouée à accréditer l'idée que nous avons déjà longuement évoquée, selon laquelle il existerait dans ces pays un oubli massif et un silence épais autour de l'esclavage, qui ne seraient finalement qu'une marque supplémentaire de la vieille aliénation coloniale. Là encore, elle consacre une illusion d'optique, qui est de la même veine et de la même inspiration, que celle que nous avons repérée auparavant. Tout à l'heure, elle voyait un oubli de la « question nationale », une sorte de trahison nationale, là où il ne pouvait y avoir qu'un appétit de République. Maintenant elle prend pour un désir d'aveuglement, pour un refoulement pervers, ce qui en vérité constitue l'exercice d'une mémoire, mais d'une mémoire qui se donne à connaître dans des termes qui sont aujourd'hui jugés « politiquement incorrects » par l'idéologie nationaliste ou, plus largement, indigéniste qui tend actuellement à occuper le devant de la scène intellectuelle antillaise. Ainsi, à chaque fois, son « vœu », la mission qu'elle accomplit, est de se dresser pour « rejeter à la mer » tout ce qui vient exprimer ou conforter l'aspiration à une « vraie » citoyenneté française que cette idéologie abomine, parce qu'elle y voit la marque suprême de l'aliénation coloniale.
- 62 On l'aura compris, c'est un enjeu politique actuel, bien davantage qu'une subite soumission à l'obligation de chercher en toutes choses la vérité historique, qui a suscité aux Antilles françaises la « découverte » de ce qui aurait été un déni généralisé de l'esclavage. Et c'est à partir de cet enjeu que s'est développée de la part des élites nationalistes ou indigénistes une tactique politique visant, en quelque sorte, à faire payer à de larges secteurs des peuples antillais le prix de la trahison nationale qu'ils auraient commise en faisant de leurs pays des départements français. Une tactique qui consiste, pour paraphraser une image empruntée à l'écrivain guadeloupéen Daniel Maximin (1998 : 27), à « répandre l'épidémie [de la culpabilisation vis-à-vis d'un prétendu oubli de l'esclavage] pour offrir le vaccin [de la position nationaliste] », auquel la grande majorité des opinions antillaises continue de résister. Édouard De Lépine (1999 : 175-176) démonte bien le mécanisme d'une telle tactique, avec une certaine brutalité mais aussi — dans le contexte très passionnel des débats que nous évoquons ici — avec un indéniable courage intellectuel, lorsqu'il écrit : « Au fond, pour dire les choses par leur nom, nos champions du devoir de mémoire se moquent de l'esclavage comme de l'an quarante. Ce qui les gêne ce n'est pas que le peuple aurait perdu la mémoire de l'esclavage, c'est de n'avoir pas su faire passer dans la conscience populaire la seule solution qui leur paraisse convenir au problème colonial, celle de l'indépendance nationale. »
- 63 Comme quoi on voit bien, une fois de plus, qu'avec l'instrumentalisation politique de la mémoire, les débats sur le passé ne sont rien d'autre que des moments où le présent se déchire, en attendant l'avenir qui se prépare.

64 *

- 65 À examiner les deux grandes traces que nous avons suivies dans ce texte : celle de la « question noire » et celle de la mémoire de l'esclavage, on ne peut être que frappé — au plan des analyses qui leur sont consacrées — par leur parallélisme général et par les parallélismes particuliers de leurs différentes sections.
- 66 Des états des lieux ou des diagnostics marqués par des erreurs analogues en nature, celles-là même que nous avons appelées dans notre texte des « fables », et témoignant pareillement de ce que Jean-Paul Sartre disait être « la bonne foi de la mauvaise foi » : d'un côté, le reproche d'un désir de l'invisibilité et de l'aveuglement à la couleur ; de l'autre, l'accusation d'un oubli généralisé de l'esclavage et d'un silence coupable à l'égard de ce passé ; avec, comme en prime, transversal aux deux côtés, le même soupçon d'une aliénation coloniale agissante. Alors que, dans les deux cas, c'est de bien d'autre chose qu'il s'agit : dans l'un, du souci d'être simplement un être humain, dans l'autre, du refus citoyen de l'inacceptable ; deux volontés qui sont, somme toute, fort raisonnables.
- 67 Des solutions proposées qui vont de conserve dans les ornières identiques de volontarismes désuets semblables et qui présentent la même faiblesse de ne faire que baptiser les difficultés qui les ont appelées en contribuant à les renforcer au lieu de les résoudre : ici, le repli ou l'exaltation identitaire, appelé — pour les besoins de la cause — fierté ethnique, qui toujours appelle des contre-fiertés ; là, l'endoctrinement culpabilisateur du « devoir de mémoire » qui, au lieu de faire respirer la connaissance, la corsette.
- 68 *Last but not least*, une même impasse politique découlant du même caractère d'inadéquation des solutions susdites et aboutissant aux pareils cloisonnements et aux pareilles fragmentations délétères qui fondent la vie sociale sur une uniforme concurrence de victimes de l'histoire exigeant réparation (concurrence des phénotypes et des patrimoines culturels comme des mémoires), là où seules des solidarités transfrontières seraient salvatrices.
- 69 Un tel parallélisme, de tels parallélismes ont quelque chose de si parfait qu'on pourrait le/les juger mystérieux. Pour notre part, nous ne pensons pas qu'il y ait là aucun mystère mais plutôt le sillon d'une logique sociale unique. Celle de ce que le regretté sociologue Pierre Bourdieu dénommait les « luttes de » ou « pour le classement » (que nous avons, dans notre texte, plutôt appelées des « stratégies élitaires »). Des luttes ou des stratégies, donc, dans lesquelles et pour lesquelles des groupes d'individus — convenablement dotés en capitaux de différentes sortes (économique et financier, culturel et intellectuel, ou même « racial ») — se révèlent particulièrement aptes à capter à leur seul profit les mobilisations identitaires ou mémorielles qu'ils ont souvent contribué à déclencher mais dont d'autres, encore plus souvent, forment la grande masse des fantassins.
- 70 Nous sommes arrivé à un âge où l'on se lasse définitivement d'observer que tous les mouvements d'émancipation — quand ils n'ont pas été écrasés avant même de commencer à porter des fruits — n'ont que très imparfaitement atteint l'objectif qu'ils s'étaient fixé. Cependant, probablement avec naïveté, nous restons convaincu qu'à la place qui est nôtre, la seule contribution que nous puissions modestement apporter pour que ce destin soit au moins une fois enrayé ou sérieusement empêché est de démonter, de démonter encore, de démonter toujours, les mécanismes et les faux-semblants de la captation que nous avons dite, là où nous avons à l'étudier. Nous ne

sommes pas sûr d'y parvenir mais, comme « il n'est point besoin de réussir pour persévérer », nous continuerons de le faire.

BIBLIOGRAPHIE

ALIZÉS, 2008 « Pourquoi on parle tant des Noirs ? », Janvier-Mars.

ANSELIN, A., 1990 *L'émigration antillaise en France. La troisième île*, Paris, Karthala.

CÉLIUS, C., 1998 « Le modèle social haïtien : hypothèses, arguments et méthode », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université des Antilles et de la Guyane, numéro spécial, série Université de juillet : 110-143.

COTTIAS, M., 1997 « "L'oubli du passé" contre la "citoyenneté" : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in F. CONSTANT & J. DANIEL (dir.), 1946-1996. *Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan : 293-313.

DE LÉPINE, É., 1995 « À propos du 22 mai 1848 : Contre le néo-révisionnisme tropical », in M. DORIGNY (dir.), *Les abolitions de l'esclavage. De L. F. Sonthonax à Victor Schoelcher. 1793-94, 1848*, Vincennes, Presses universitaires de Vincennes ; Paris, Éditions de l'Unesco : 355-358.

—, 1999 *Dix semaines qui ébranlèrent la Martinique. 25 mars-4 juin 1848*, Paris, Servedir-Maisonneuve & Larose.

DUBOIS, L., 1998 *Les esclaves de la République. L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, Paris, Calmann-Lévy (version anglaise : *A Colony of Citizens : Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Omohundro Institute for Early American History and Culture and University of North Carolina Press, 2004).

DUBOIS, L. & GIRAUD, M., 2008 *La mémoire de l'esclavage en Guadeloupe et en Martinique. Les faits, les discours et les enjeux*, Rapport de recherche, document multicopié.

FANON, F., 1952 *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.

FASSIN, D. & FASSIN, É. (dir.), 2006, *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*, Paris, La Découverte.

FASSIN, É., 2007 « Pourquoi et comment notre vision du monde se "racialise" », *Le Monde*, 4-5 mars.

GAUTHIER, F., 1997 « Et du citoyen ! », *Chemins Critiques*, 3 : 190-205.

GILROY, P., 1993 *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, London, Verso.

GIRAUD, M., 2005 « Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage », in P. WEIL & S. DUFOIX (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Paris, Presses universitaires de France : 533-558.

—, 2006 « Sur l'assimilation : les paradoxes d'un objet brouillé », in T. MICHALON (dir.), *Entre assimilation et émancipation. L'Outre-mer français dans l'impasse*, Rennes, Les Perséides : 89-101.

GIRAUD, M. & JAMARD, J.-L., 1985 « Travail et servitude dans l'imaginaire antillais », *L'Homme*, 25 (96) : 77-96.

HALL, S., 1991 « Old and New Identities, Old and New Ethnicities », in A. D. KING (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, London, Macmillan : 41-68.

—, 1995 « Negotiating Caribbean Identities », *New Left Review*, 209 : 3-14.

MAXIMIN, D., 1998 « J'habite un paradis raté... », in *Tropiques métis*, catalogue de l'exposition *Tropiques métis*, Musée national des Arts et traditions populaires, Paris, Réunion des Musées Nationaux : 26-29.

NDIAYE, P., 2008 *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.

RICŒUR, P., 1998 « Vulnérabilité de la mémoire », in J. LE GOFF (dir.), *Patrimoines et passions identitaires*, Actes des Entretiens du Patrimoine, 1997, Paris, Fayard : 17-32.

—, 2000 *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil (« L'Ordre Philosophique »).

SUVÉLOR, R., 1983 « Éléments historiques pour une approche socioculturelle », *Les Temps Modernes*, numéro spécial « Antilles », 441-442 : 2174-2208.

TODOROV, T., 1998 *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.

TROUILLOT, M.-R., 1995 *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

NOTES

1. C'est ainsi que l'œuvre littéraire des écrivains majeurs que sont Aimé Césaire et Édouard Glissant s'est entièrement formée — juste avant la Seconde Guerre mondiale pour le premier, un peu après cette guerre pour le second — dans la matrice fondamentale du souvenir de l'esclavage. Et qu'il a pu être aisément montré que des pans entiers de la littérature orale des Antilles françaises, notamment les contes, constituant ce que l'on peut appeler la « sagesse populaire » de ces pays, trouvent une grande part de leur intelligibilité dans la syntaxe complexe d'une mémoire de l'esclavage (GIRAUD & JAMARD 1985).

2. Janvier-Mars 2008, 1. *Alizés* est un magazine d'inspiration chrétienne publié à Paris par l'association pour l'Expression et la Formation des Antillais et Guyanais. Elle a cinquante-sept ans d'âge.

3. Et ce après que ce magazine ait mis en avril-juin 2005 « Le Devoir de Mémoire en débat » dans un dossier au titre sans ambiguïté : « Un passé toujours présent. »

4. Les mêmes historiens, ou d'autres, soutiennent qu'il en est pareillement de l'histoire de l'esclavage et vont parfois jusqu'à arguer d'un oubli généralisé de l'esclavage (COTTIAS 1997).

5. Certes, dans un premier temps, des caractéristiques objectives en préfigurent déjà le contour, mais elles ne composent que l'esquisse idéale d'une potentialité qui attend l'heure de son acte, le schéma abstrait d'un groupe qui existe uniquement « sur le papier » comme aurait dit Pierre Bourdieu. Une actualisation qui se produira uniquement si les discours qui l'appellent sont en phase avec un contexte historique qui lui est favorable et si leurs auteurs sont socialement reconnus comme légitimes pour les tenir. Alors les individus à qui s'adressent ces discours seront à même d'intérioriser les principes de division et les catégories de perception du monde social que véhiculent les discours en question, principes et catégories à travers lesquels ces

individus seront désormais susceptibles d'appréhender la réalité et ainsi de se comporter en fonction de cette appréhension. Finalement, le groupe en question pourra peut-être ainsi se révéler à lui-même et aux autres.

6. La situation que nous analysons ici du seul point de vue de la question « raciale » déborde largement cette unique dimension, et l'analyse que nous en faisons vaut également pour la question « ethnique », ces deux questions n'étant, d'ailleurs, que peu souvent distinguées par l'opinion commune.

7. C'est ce mouvement que vise, dans le cas de la société française, le titre de l'ouvrage récemment publié sous la direction de Didier et Éric FASSIN (2006), *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*.

8. Concernant ce qui nous paraît être les errements des néo-racistes en cette matière, nous renvoyons à l'entretien, bref mais fort révélateur, que le sociologue Éric FASSIN (2007) a accordé à la journaliste Laetitia van Eeckhout, qui est paru dans *Le Monde*. On pourra également, à ce propos, se reporter à l'introduction et au premier chapitre du livre de Pap NDIAYE (2008).

9. Voir *Politico*, Tuesday May 27, 2008.

10. Nous reprenons là un des principaux termes utilisés par le principal auteur représentatif de cette thèse dans le titre même de son article déjà cité (COTTIAS 1997). L'emprunt explicite de l'idée de « troc » que la parlementaire, élue de la Guyane, Christiane Taubira-Delannon, fait au texte de cette historienne dans le rapport du projet de loi déclarant l'esclavage et la traite négrière « crimes contre l'humanité », qu'elle a présenté en 2001 devant l'Assemblée nationale, constitue une parfaite illustration de ce que nous avons dit plus haut être l'existence d'un mouvement circulaire de validation mutuelle entre les discours d'acteurs politiques et les analyses de chercheurs.

11. Mouvement de jeunes Antillais partis clandestinement de leur île pour aller rejoindre les Forces françaises libres du général de Gaulle, dont un trait d'esprit bien créole voulait que *Disidens* fût l'épouse.

12. Sorin était le gouverneur de la Guadeloupe sous le régime de Vichy, durant la Seconde Guerre mondiale, un régime qui, aux Antilles, s'est caractérisé par une administration très autoritaire, non dépourvue d'attitudes racistes envers la population « de couleur ». À la même période, l'administration du gouverneur Robert en Martinique était l'exact pendant de celle de Sorin en Guadeloupe. Durant son gouvernement, les *Békés* ou *Blancs créoles*, héritiers de la plantocratie esclavagiste, ont laissé libre cours à leurs vieux penchants discriminatoires.

13. Le philosophe Tzvetan TODOROV (1998 : 23) décrit de manière subtile la démarche concrète de pareille mise à distance lorsqu'il écrit : « Le sujet [...] ne cherchera pas à leur [les souvenirs traumatiques] accorder une place dominante [...] mais plutôt à les repousser dans une position périphérique où ils sont inoffensifs ; à les domestiquer et, du coup, les désamorcer. Tant qu'ils étaient refoulés, les souvenirs restaient actifs (ils empêchaient le sujet de vivre) ; maintenant qu'ils ont été recouverts, ils peuvent être, non pas oubliés, mais mis à l'écart. »

14. Nous empruntons, bien sûr, cette expression au titre de l'ouvrage de Michel-Rolph TROUILLOT (1995).

15. Voir, sur ce point, l'ouvrage incontournable du philosophe Paul RICEUR (2000), dont rien ne saurait remplacer l'étude.

16. « Le recouvrement du passé est indispensable ; cela ne veut pas dire que le passé doit régir le présent, c'est celui-ci, au contraire, qui fait du passé l'usage qu'il veut. [...] Le groupe qui ne parvient pas à s'arracher à la commémoration lancinante du passé, d'autant plus difficile à oublier qu'il est plus douloureux, ou ceux qui, au sein de ce groupe, l'incitent à vivre ainsi, méritent moins la sympathie [que l'individu en deuil] : cette fois-ci, le passé sert à refouler le présent, et ce refoulement n'est pas moins dangereux que l'autre » (TODOROV 1998 : 24, 33).

17. Voir GIRAUD (2005 : 537-546). Dans la contribution citée, nous avons exposé, de manière plus développée que nous pouvons le faire ici, certains des éléments d'analyse, notamment d'ordre historique, qui sont abordés dans la présente section de notre texte actuel.

18. Nous faisons ici allusion au titre de l'excellent ouvrage de Laurent DUBOIS (1998).

19. Sur les limites de cette « ruse », voir Michel GIRAUD (2006).

20. Le très important mouvement revendicatif qui a eu lieu durant plusieurs semaines aux Antilles françaises au début de l'année 2009, en dépit de la multiplicité des significations — pas toutes congruentes entre elles — qu'on peut lui attribuer, est certainement exemplaire d'une pareille évolution.

21. Ce point semble être également en débat dans l'historiographie haïtienne, si nous en croyons les critiques que Carlo CÉLIUS (1998 : 116) adresse à l'« ontologie de la Révolution haïtienne » selon laquelle Michel-Rolph TROUILLOT (1995 : 82) présenterait cette révolution « comme un ensemble qui s'est développé clos sur lui-même [...] dans une imperméabilité totale à tout apport “exogène” et comme une réalité “impensable” dans les catégories de la philosophie occidentale des Lumières ».

22. Ce n'est pas le moindre mérite du travail de Laurent Dubois que d'avoir magistralement exposé cette dialectique à travers ce qu'il dit être, en faisant un clin d'œil à la *Black Atlantic* de Paul GILROY (1993), le processus « transatlantique » qui, « alors que la France métropolitaine et la Caraïbe étaient transformées de concert », faisait que « les idéaux et symboles nés de la Révolution française étaient reformulés dans la Caraïbe, où le sens de la citoyenneté et de l'appartenance nationale prenait des directions inédites » mais aussi — et c'est là l'originalité principale de ce travail — produisait en retour la Révolution française « comme un événement historique façonné en profondeur par le processus qui a marqué la Caraïbe durant les années de la Révolution » (DUBOIS 1998 : 8-9).

RÉSUMÉS

Résumé

Ce texte est une réaction contre la racialisation croissante des phénomènes sociaux qui est opérée aujourd'hui dans la société française en général et dans les sciences sociales en particulier. Une tendance dont l'émergence d'une « question noire » et d'un des principaux corollaires de celle-ci (au moins pour ce qui est des populations des départements d'Outre-mer),

l'activation d'une mémoire de l'esclavage des «nègres», sont ici considérées comme un exemple des plus significatifs.

Cette tendance se développe au risque que soient occultés ou, pour le moins, travestis les enjeux, les stratégies et les mécanismes proprement sociaux qui sont au fondement des discriminations racistes qu'affrontent effectivement les « Noirs » en France et que soient finalement brisées — sous le poids de la concurrence de victimes de l'histoire exigeant réparation — les solidarités transcommunautaires de diverses sortes qui, seules, peuvent enrayer ces discriminations et les dynamiques les déterminant.

Elle a pour un de ses principaux moteurs des stratégies d'élites qui, toutes, consistent à constituer le racisme en un moyen d'ascension sociale. Des stratégies dans lesquelles et pour lesquelles des groupes d'individus — convenablement dotés en capitaux de différentes sortes (économique, culturel et « racial ») — se révèlent donc particulièrement aptes à capter à leur seul profit les mobilisations identitaires ou mémorielles qu'ils ont souvent contribué à déclencher mais dont d'autres, moins bien dotés, forment la grande masse des fantassins.

Concernant les populations des départements d'Outre-mer, les stratégies en question sont portées par des élites nationalistes ou indigénistes en mal de reconnaissance et renvoient à une même logique argumentative qui, sous couvert d'une dénonciation de l'aliénation coloniale (sous les espèces de « l'aveuglement à la couleur » ou de « l'oubli généralisé de l'esclavage »), est opposée à tous ceux qui, désireux de construire une citoyenneté française enfin « véritable », ne veulent pas se laisser enfermer dans « le piège de la race » ou dans celui d'une mémoire sacralisée du passé servile.

Abstract

This paper is a reaction against the growing “racialization” of social issues occurring today in French society in general, and in the social sciences in particular. The emergence of a “black question” is one of the main corollaries of this trend (at least where populations in the French overseas departments is concerned). Here we consider that activating a memory of “negro” slavery is one of the most significant examples.

The risk of this trend developing is that it may conceal (or at least misrepresent), the issues, strategies and purely social mechanisms that are the cornerstone of the racial discrimination to which “blacks” in France are subjected, and that the trans-community solidarity of various kinds that alone can curb these discriminations, and the dynamics that determine them, will collapse under the weight of the competing victims of history demanding reparation.

Among the driving forces of this trend are the elite strategies that consist of making racism a means of social advancement. Using these strategies, groups of individuals — properly equipped with various kinds of capital (economic, cultural and “racial”) — appear to be particularly adept at seizing for themselves the benefits of the identity or memorial mobilisation that they themselves often helped trigger, away from the mass of less well equipped “footsoldiers”.

Where populations in the French overseas departments are concerned, these strategies are promoted by the nationalist elite or *indigénistes* in need of recognition, and refer to the same argumentative logic that, under guise of denouncing colonial alienation (of the “colour blindness” or “the widespread forgetting of slavery” type) oppose all those who want to build a “true” French citizenship at last and do not want to be ensnared by the “race trap”, or a sanctified memory of a servile past.

INDEX

Mots-clés : Antilles, Noirs, citoyenneté, esclavage, mémoire, oubli, racialisation, visibilité

Keywords : French West Indies, Blacks, Citizenship, Slavery, Memory, Forgetting, Racialisation, Visibility

AUTEUR

MICHEL GIRAUD

Centre de recherche sur les Pouvoirs locaux dans la Caraïbe, CNRS/Université des Antilles et de la Guyane, Schoelcher, Martinique.