

Université de Lyon
Université lumière Lyon 2
Institut d'Études Politiques de Lyon

Trouble dans l'identité nationale.

Les études postcoloniales en France

AL-DOURI Tammouz

Mémoire de 4^{ème} année
Séminaire Sciences sociales et monde arabe
Sous la direction de : ADDI Lahouari
(Soutenu en septembre 2011)

Table des matières

Remerciements . .	4
Introduction . .	5
De quel postcolonial parlons-nous? . .	6
Les postcolonial studies : une perspective historique . .	8
Le rejet français des postcolonial studies . .	8
L'émergence du débat postcolonial en France . .	11
2005 : l'année de la « fracture coloniale » . .	13
Les études postcoloniales... . .	16
...face à la crise identitaire française . .	17
I/ Les postcolonial studies : une approche politique de la culture . .	19
A- Les <i>postcolonial studies</i> . .	19
1) L'expérience postcoloniale . .	20
2) La critique du savoir . .	21
3) Identité et culture . .	24
B- Les héritages français . .	25
1) La philosophie post-structuraliste : Michel Foucault et Jacques Derrida . .	26
2) La pensée anticoloniale : Aimé Césaire et Frantz Fanon . .	30
C- Autour des <i>postcolonial studies</i> : la question « culturelle » . .	37
II/ Les Etudes postcoloniales en France : une redÉfinition de l'identitÉ nationale . .	41
A- Mémoires postcoloniales et récit national . .	42
1) Colonisation, esclavage : des récits en marge ? . .	42
2) Quelle politique face à l'oubli ? . .	46
B- La République après la colonisation . .	51
1) La République et la colonisation . .	51
2) La République et l'impensé de la race . .	54
C- Les minorités postcoloniales et la justice sociale . .	57
1) Les minorités en France : définitions . .	57
2) La discrimination raciale : une question sociale ? . .	61
Conclusion générale . .	65
Annexes . .	69
Annexe 1 - Frise chronologique de l'histoire coloniale et postcoloniale (1635-2007) . .	69
Annexe 2 - Appel des Indigènes de la République, janvier 2005 . .	71
Bibliographie . .	74
Ouvrages cités . .	74
Bibliographie sur la question postcoloniale en France . .	76
Résumé . .	78

Remerciements

Je remercie mon directeur de mémoire et professeur M. Lahouari ADDI pour ses conseils avisés dans la réalisation de ce premier travail de recherche. Je le remercie également pour son enseignement sur le monde arabe depuis ma première année à l'IEP qui a nourri en profondeur ma réflexion académique.

Je remercie également mon professeur de philosophie de 4^{ème} année M. Thomas Hippler pour son enseignement qui m'a permis de porter un regard nouveau sur la philosophie française d'après-guerre ainsi que pour nos échanges sur les problématiques postcoloniales.

Merci à ma famille et à Lucille pour m'avoir soutenu tout au long de la réalisation de ce mémoire.

Introduction

A l'occasion de la sortie en salle, le 25 septembre 2010, du film de Rachid Bouchareb *Hors-la-loi*, certains élus conservateurs et autres anciens combattants ou rapatriés de la Guerre d'Algérie soulèvent la polémique. Lionel Lucas, député UMP des Alpes-Maritimes et membre du collectif ultra-conservateur « La droite populaire », dénonce un « film anti-français » et demandera l'avis du Service historique du ministère de la Défense pour vérifier sa fidélité à l'histoire¹. Le jour de sa projection au Festival de Cannes, plus d'un millier de personnes, parmi lesquelles des anciens combattants, une délégation du Front National et de l'UMP, sont venues exprimer leur mécontentement. Presque cinquante ans après les accords d'Evian et l'indépendance algérienne, le film d'un réalisateur franco-algérien, né en France, qui évoque la Guerre d'Algérie dans son scénario suscite de vives réactions. Ce fait d'actualité nous interroge : force est de constater que la plaie du passé franco-algérien n'est pas refermée dans la société française. Près d'un siècle et demi de relations coloniales (1830-1962), avec son lot de violences et de souvenirs marquants, a laissé des traces. Les mémoires de rapatriés d'Algérie (Pieds-Noirs, Harkis, Juifs d'Algérie...) et celles des immigrés algériens arabes et kabyles sont encore vives. Le sentiment de faire parti d'une histoire restée bloquée aux portes du récit national crée des frustrations et des concurrences entre ces différentes communautés. Ainsi, quand un des premiers réalisateurs issu de la minorité arabe de France aborde à travers sa caméra le sujet encore tabou du passé colonial, peu importe son contenu fictionnel, son témoignage est immédiatement perçu comme une menace par les autres héritiers de cette même histoire coloniale. Parmi ces derniers, certains, avant même d'avoir vu le film, manifesteront aux côtés de militants politiques nostalgiques de l'« Algérie française ». Comme si nous vivions toujours au temps des colonies et que la prise de parole d'un ancien indigène² devait susciter une réaction, nécessairement sur le mode conflictuel, de la part des anciens colons. A travers ces mémoires fragmentées, la « fracture coloniale » (Blanchard, *La Fracture coloniale*, 2005) se rend visible, symptomatique d'un passé qui ne passe pas et qui a toujours des répercussions sur la manière dont les groupes sociaux se pensent et pensent leurs rapports aux autres dans la société française d'aujourd'hui.

Mémoirelle, la fracture coloniale est aussi, et peut-être d'abord, sociale. Visible, elle aussi. Ne suffit-il pas de se pencher sur une des grandes métropoles françaises pour s'en apercevoir ? Elle s'observe dans la répartition des logements, à travers la relégation des populations originaires du Tiers-monde et des populations européennes les plus pauvres vers les lieux les plus éloignés du centre. Elle s'observe aussi dans les discriminations raciales qui touchent les populations de France issues des anciennes colonies. En 2009, c'est une fondation américaine, l'Open Society Institute, qui brise le tabou français sur la « race » en collaboration avec des chercheurs du CNRS lors d'une enquête qui donne pour la première fois des chiffres issus d'une étude scientifique sur la discrimination raciale : un « Arabe » a 7,7 fois et un « Noir » 6,2 fois plus de chances de subir un contrôle d'identité

¹ Bastien Hugues, « Polémique autour du prochain film de Rachid Bouchareb » dans Le Figaro, 29/04/2010, <http://www.lefigaro.fr/festival-de-cannes/2010/04/29/03011-20100429ARTFIG00408-polemique-autour-du-prochain-film-de-rachid-bouchareb-.php> (consulté le 10/07/11)

² *Indigènes* est le titre du précédent long métrage de Rachid Bouchareb sorti en 2006.

qu'un « Blanc »³. Contrôle au faciès, logement, emploi, éducation, autant de domaines dans lesquels les minorités issues de la colonisation sont victimes de discrimination massive. Les inégalités raciales se superposant aux inégalités économiques, des ghettos urbains et symboliques se créent aux couleurs de l'ancien empire. Pendant longtemps, la fracture coloniale a été niée dans la France contemporaine mais depuis peu, elle fait l'objet d'un débat public souvent mal assumé mais quasi-permanent. Mal assumé, parce que c'est rarement directement que l'on aborde la question du passé colonial français et de ses conséquences sur la société française d'aujourd'hui. C'est plus souvent que l'on passe par des thèmes détournés comme celui de la « banlieue », devenue un terme centrale du débat politique français. Prenons l'exemple, pour rester dans le registre cinématographique, du film de Jean-Paul Lilienfeld *La Journée de la jupe* sortie en mars 2009. Ce dernier met en scène une Professeure de collège en ZEP⁴. Voilà en résumé ce qu'en révèle la bande annonce: la jeune professeure Bergerac, d'une blancheur rayonnante, enseigne dans une classe majoritairement composée d'élèves noirs et arabes, dissipés et violents entre eux. Malgré sa forte personnalité, elle n'arrive pas à les contenir. La situation est tendue, elle est en milieu hostile. Le rapport de force change lorsqu'elle trouve une arme à feu dans le sac d'un de ses élèves⁵ après une scène de dispute. Elle décide de prendre la salle en otage : « Bon, et bien je crois qu'on va pouvoir faire un cours » dit-elle à ses élèves ventres à terre, l'arme au poing et un livre sur Molière à la main. Sans commenter les intentions politiques du réalisateur, que nous révèle cette scène ? Les résonances, même inconscientes, avec le passé colonial apparaissent avec force : le Blanc en face du Noir, la culture qu'il essaie d'imposer par la force aux « sauvageons » (ex)colonisés -ici Molière, symbole de la culture nationale française, son devoir de civilisation. En même temps, la situation n'est pas une situation coloniale. Ces élèves de banlieue ne sont pas des indigènes et cette professeure n'est pas colonisatrice. Comment exprimer ce temps qui n'est plus celui de la colonisation, mais qui n'en est pas tout à fait affranchi non plus ? Voici l'essentiel de la problématique postcoloniale. A travers ces deux exemples tirés de l'actualité culturelle, nous observons que la question postcoloniale, qui est le thème de ce mémoire, est bien installée dans le débat français et mêle à la fois les analyses sur le passé et le présent.

Le sujet de ce mémoire est ce que nous appellerons des « études postcoloniales » françaises, c'est-à-dire les travaux théoriques qui cherchent à penser la question postcoloniale en France. Précisons que, pour des soucis de temps, nous ne traiterons pas, ou très peu, des relations entre la France et ses anciennes colonies mais nous nous focaliserons sur la question interne à la France, principalement métropolitaine. Reste à définir les contours de la problématique postcoloniale, à commencer par le terme « postcolonial » lui-même, qui a plusieurs significations.

De quel postcolonial parlons-nous ?

Le terme « postcolonial » est employé soit comme un adjectif historique soit comme un adjectif théorique, au sens de « théorie postcoloniale » ou « postcolonialisme ».

³ Gaël Cogné, « Contrôle au faciès : la police prise sur le fait », dans Libération, 1/07/2009 disponible ici <http://www.liberation.fr/societe/0101577195-contrôle-au-faciès-la-police-prise-sur-le-fait-a-paris> (12/07/11)

⁴ Zone d'Education Prioritaire.

⁵ Dans le film, l'opposition avec cet élève grand, noir et menaçant est centrale.

Ce dernier terme sous-tend l'existence d'une théorie postcoloniale sous forme académique. Cela pose déjà la question épistémologique de ce que l'on place derrière le mot « théorie »: un système de représentation du monde qui vise à le rendre plus intelligible, issu d'esprits et de contextes socio-historiques donnés, ou un système explicatif qui prétend accéder à la vérité par la neutralité scientifique de ses méthodes? Le risque est de faire du postcolonialisme une nouvelle vision explicatrice du monde, avec son vocabulaire, ses codes et ses références, qui prétendrait énoncer des vérités en dépassant ou contredisant les anciens -ismes qui l'ont précédée. Ce serait réduire la portée des interrogations postcoloniales. Il nous paraît difficile de parler de «théorie postcoloniale» ou de postcolonialisme en lui donnant un aspect «scientifique» uniforme.

Parmi l'utilisation du terme comme *adjectif*, citons tout d'abord *l'utilisation historique* qui a prévalu jusqu'aux années 1970 et qui décrivait une simple temporalité (postcolonial au sens d' «après la colonisation»): les sociétés, espaces, individus « postcoloniaux » sont ceux qui ont été colonisés et ne le sont plus. Ce sens en disait plus sur la colonisation, phénomène passé, que sur la situation présente et postcoloniale. Cette utilisation historique a aujourd'hui évolué. D'abord, la liste des « postcoloniaux » historiques a été allongée et l'on qualifie ainsi non seulement les sociétés anciennement colonisées, les individus issus de ces anciennes colonies (en Europe on parle de « minorités postcoloniales ») mais aussi les sociétés qui ont été des métropoles coloniales. Tout acteur ayant pris part au phénomène colonial, quel que soit son rôle, de colon ou de colonisé, est alors postcolonial. Ensuite, le terme postcolonial est toujours historique («après la colonisation») mais il met l'accent sur les traces du phénomène colonial dans le temps présent.

Il existe aussi une autre utilisation de l'adjectif postcolonial avec un mot qui prend le sens de «position», de «discours» ou d' «attitude» postcoloniale. Elle désigne un certain éthos -au sens où Foucault parle d'«éthos moderne»- vis-à-vis du phénomène historique, philosophique et moral de la colonisation qui a marqué l'histoire de l'humanité. Le discours postcolonial viserait à le dépasser. Dépasser un événement, c'est à la fois en prendre conscience, l'intégrer pleinement dans sa réflexion et être capable d'envisager d'autres horizons. L' «attitude» postcoloniale serait alors une manière d'envisager les aspects passés et présents de la colonisation dans une perspective de dépassement.

Comme nous le verrons, ces différents emplois du terme « postcolonial » révèlent quelques débats philosophiques et épistémologiques qui sont des enjeux (postcoloniaux) de notre temps. Nous emploierons le terme de « théorie postcoloniale » au sens d'un système de représentation qui cherche à penser le monde postcolonial dans sa globalité ou dans une situation particulière. L'adjectif postcolonial au sens historique (société postcoloniale, minorités postcoloniales...) nous semble également pertinent. Nous ferons souvent référence à une «attitude», une «critique» ou un «discours» postcolonial. Ces dernières expressions traduisent la diversité des auteurs postcoloniaux, qui se revendiquent rarement d'une même « théorie » explicative du monde mais portent une réflexion sur des aspects variés de notre temps postcolonial (d'où le caractère diffus de la pensée postcoloniale). Elles permettent aussi d'inclure des attitudes qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans le champ académique mais sont le fait de peuples, de minorités ou de «sujets» qui revêtent par leur comportement quotidien et leur existence, un caractère postcolonial.

Les postcolonial studies : une perspective historique

Les *postcolonial studies*⁶ sont d'abord apparues sous la plume d'auteurs de langue anglaise dont la plupart sont originaires des sociétés de pays du sud mais enseignent dans les universités anglo-saxonnes. Beaucoup de ces auteurs sont issus des champs de la littérature mais revendiquent une transdisciplinarité. La date habituellement retenue comme fondatrice de ce mouvement est celle de 1979 avec la publication de *L'Orientalisme* par Edward Saïd (Saïd, 1979) qui souligne et critique la persistance d'un regard de l'Occident sur l'Orient forgé pendant la période coloniale. S'inspirant du travail fondateur d'Edward Saïd, de nombreux intellectuels (philosophes, linguistes, historiens, sociologues etc.) vont s'attacher à déconstruire les grands récits forgés pendant la période coloniale et interroger les sciences sociales dans leur rapport au pouvoir, et en particulier au pouvoir colonial. L'ensemble de leurs travaux, sans qu'il n'y ait nécessairement de liens entre eux, constitue ce que l'on nomme la « théorie postcoloniale » (en réalité *les théories postcoloniales*). Le site du collectif de chercheurs français « ACHAC »⁷ nous donne une définition synthétique et représentative de ce qu'est la « théorie postcoloniale » :

La théorie postcoloniale, en concordance avec une certaine radicalité des campus américains, a peu à peu trouvé sa place, de 1980 à nos jours, dans les universités américaines et anglaises principalement mais aussi dans les universités de pays du sud comme en Inde ou en Amérique latine. Aujourd'hui des chercheurs travaillant sur les *postcolonial studies* sont recrutés, des centres et groupes de recherches sont créés dans les grandes universités⁸.

Pendant cette période et jusqu'à récemment, en France, les études postcoloniales ne sont absentes. Plus que cela, elles suscitent de la méfiance. Vues comme des théories étrangères, spécifiques à la société américaine « communautarisée » par opposition au modèle républicain français qui ne distinguerait pas entre les citoyens. Cela peut paraître paradoxal quand on sait que les *postcolonial studies* doivent beaucoup à la pensée française d'après-guerre qu'il s'agisse de la philosophie ou de pensée anticoloniale. Essayons de dégager les principales raisons de ce rejet.

Le rejet français des postcolonial studies

D'abord, il faut souligner un traumatisme postcolonial spécifique à la société française, marquée par l'expérience coloniale et particulièrement l'expérience algérienne.

La colonisation est un épisode de l'histoire de France qui a duré plus de trois siècles et demi (depuis 1635⁹) et qui a pris fin il y a moins de cinquante ans lors de l'indépendance de l'Algérie en 1962. Elle est passée par plusieurs phases : les premières expansions, les conquêtes républicaines à partir de 1870, l'apogée colonial dans l'entre-deux-guerres, puis

⁶ Nous garderons l'expression originale pour qualifier les études postcoloniales de langue anglaise. Les « études postcoloniales » désigneront, dans ce mémoire, les études postcoloniales de langue française.

⁷ Association de Chercheurs sur l'Histoire de l'Afrique Contemporaine www.achac.com

⁸ Pour plus de détails sur l'implantation des *postcolonial studies* dans les universités américaines, lire l'introduction de *Penser le postcolonial* de Neil Lazarus (Lazarus, 2006).

⁹ Nous prenons la date de l'installation de la France en Martinique et en Guadeloupe comme point de départ du phénomène colonial. **Voir la frise chronologique sur l'histoire coloniale et postcoloniale en annexe1.**

la marche vers les indépendances¹⁰. Il faut observer que la colonisation n'a pas été un phénomène stable, linéaire, qui « allait de soi ». Elle a connu des évolutions qui s'inscrivent à la fois dans l'histoire de la métropole et dans celle de ses colonies, les deux étant intrinsèquement liées. Prenons comme exemples la proclamation de l'indépendance d'Haïti en 1802, dans l'élan de la Révolution française, ou encore le lancement de la conquête de l'Algérie en 1830 liée à l'instabilité du régime de la Monarchie de Juillet (Charles X). Mais notons aussi que la colonisation est un phénomène qui s'inscrit dans la durée et ne connaît pas de remise en cause réelle avant que les indépendances ne soient réclamées par les colonies. La colonisation a accompagné, pendant plus de trois siècles, l'évolution historique de la France moderne et s'est maintenue en dépit des changements de régimes monarchistes ou républicains. La construction de la France n'est pas compréhensible sans une prise en compte de ce phénomène de colonisation. L'Etat français, la nation française, le modèle économique français, se sont construits avec la colonisation. Cela nous amène à poser avec Aimé Césaire une question :

Dans ce passage du *Discours sur le colonialisme*, Césaire cherche à dégager ce qu'est *d'abord* la colonisation. Elle est avant toute chose une volonté de domination, d'asservissement économique et matériel mais aussi moral. L'histoire de l'empire colonial français, le second empire mondial après l'empire britannique, a été, d'abord, l'histoire de la mise en pratique de cette volonté de domination. A l'apogée de cet empire en 1938, la France compte 22 colonies sur les 5 continents du monde. L'inégalité et la dépendance de la colonie vis-à-vis de la métropole est organisée par des mesures administratives, des décrets, des lois. Parmi ces derniers figure le *Code de l'indigénat* instauré en 1881 en Algérie puis étendu à l'ensemble de l'empire français¹¹ en 1889. Ce texte qui consacre le régime d'indigénat déjà établi depuis 1830 en Algérie énonce une série d'infractions concernant spécialement les indigènes, et donc l'inégalité fondamentale du colon et du colonisé. Mais les outils juridiques ne sont pas les seuls mobilisés pour justifier cette inégalité, les outils idéologiques, à l'image de l'*Exposition coloniale* de 1931 à Paris, ne sont pas en reste. Les sciences au sens large, comprenant les sciences exactes et sociales, les intellectuels, l'école sont utilisées en métropole pour légitimer la domination coloniale. C'est donc l'ensemble de la société française qui a été mobilisée, pendant plus de trois siècles, dans le processus de création d'une « culture coloniale » (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2008) sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la fin de la colonisation, sous toutes ses formes, soit vécue par la France comme une expérience traumatisante.

Mais ce poids de l'histoire coloniale n'est pas suffisant pour expliquer le traumatisme qui va suivre la décolonisation. Il existe en effet une spécificité de l'histoire coloniale française, qui la distingue de son voisin britannique par exemple. Cette spécificité est notamment caractérisée par la violence qui a marqué la décolonisation et qui s'illustre dans le cas de l'Algérie¹². La colonisation de l'Algérie a commencé en 1830 et s'est terminée en 1962 après une guerre d'indépendance d'une très grande violence qui a duré 6 ans¹³. La guerre d'Algérie a marqué la société française en profondeur : tous les jeunes appelés nés entre 1932 et 1943, sauf exceptions, y ont participé, soit plus de deux millions de Français. La

¹⁰ Périodes tirées de la chronologie de *La colonisation française* (Blanchard, Lemaire, Vergès, 2007).

¹¹ Il ne sera pas appliqué dans les protectorats du Maroc et de Tunisie.

¹² La guerre d'Indochine a aussi eu un impact, certes moins important que celle d'Algérie.

¹³ Massacres, torture, racisme, nous aurons l'occasion de revenir sur l'impact du drame algérien sur la société française.

perte de l'Algérie, seule colonie à avoir eu le statut de « département français », a été vécue comme un choc et a entraînée un sentiment de honte collectif.

Ce traumatisme postcolonial se traduit, après la décolonisation de l'Algérie, par la formation d'un tabou autour du passé colonial et en particulier du passé algérien. En plus du poids de l'histoire, que nous avons évoqué ci-dessus, la « politique de l'oubli » menée par le pouvoir politique va contribuer à la formation de ce consensus. En effet, le pouvoir gaulliste de l'époque cherche à faire table rase du passé colonial pour ne pas raviver des plaies déjà très profondes dans la société française –rappelons que la guerre d'Algérie a failli précipiter la France dans la guerre civile. Cela passe par une politique d'amnistie généralisée qui sera poursuivie par les gouvernements suivants, mais aussi par une absence d'intégration de la guerre d'Algérie à la mémoire nationale, comme cela a été fait pour les Première et Deuxième guerres mondiales. Ainsi, pendant trente ou quarante ans, on ne trouvera pas de mémorial de la guerre d'Algérie ou même de musée consacré à l'histoire de la colonisation en France.

C'est à ce mur du silence postcolonial que vont se heurter les *postcolonial studies* venues du monde anglo-saxon. Tandis que dans les campus américains elles suscitent débats et controverses, l'intelligentsia française reste majoritairement perméable à la question. Pourtant, de part son histoire, la France est comme nous l'avons vu au centre du débat postcolonial. En plus des tendances historiques de fond que nous avons évoquées, on peut avancer plusieurs raisons ponctuelles pour expliquer ce rejet. D'abord, c'est un certain anti-américanisme qui cherche à discréditer, sans examen, les *postcolonial studies*. Cet anti-américanisme s'appuie sur un chauvinisme qui postule que la culture française est, originellement, supérieure aux autres, et met en avant la nécessité du protectionnisme linguistique¹⁴ comme la méfiance envers les autres modèles politiques, intellectuels et culturels. Sur le plan politique, les *postcolonial studies* sont vues comme le symbole d'un modèle anglo-saxon à l'opposé du modèle républicain : « communautariste »¹⁵, ethnisant, fragmenté, religieux. A l'inverse, le modèle républicain français est défini comme « universaliste », ne faisant pas la distinction entre les citoyens français¹⁶, « indivisible » et « laïque »¹⁷. On peut remarquer à quel point cette vision du modèle républicain français repose sur l'oubli du passé colonial. Ce que nous voudrions souligner ici, c'est que le rejet des *postcolonial studies* n'a pas eu lieu à la suite d'un débat argumenté entre intellectuels français et étrangers, mais qu'il a été rejet du débat lui-même, fondé sur un réflexe nationaliste. Ce nationalisme français a en commun avec tous les nationalismes sa vocation à justifier une « exception française », mais a ceci de particulier qu'il fonde cette exception sur l'« universalisme » de son modèle républicain, de sa culture, de sa langue. A ce rejet de nature idéologique, il faut ajouter le conservatisme de l'Université française qui a, jusqu'à aujourd'hui, des difficultés à faire de la place à des champs d'études « transdisciplinaires ».

¹⁴ René Etiemble, dans la France des années 1960, donne un exemple de ce complexe de supériorité dans *Parlez-vous français ?* (1964)

¹⁵ Cette accusation de « communautarisme » se définit, dans son utilisation française, comme la tendance à enfermer l'individu dans sa communauté, particulièrement ethnique ou religieuse. Nous verrons en quoi cette accusation et la spécificité de son utilisation française est importante par la suite.

¹⁶ Par allusion à l'article 1er de la Constitution de 1958 selon lequel la République « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. »

¹⁷ Nouvelles références à la Constitution et à son article 1er qui stipule que « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. »

Or, nous avons souligné qu'une des caractéristiques des *postcolonial studies* est justement de s'intéresser aussi bien à la littérature qu'à l'histoire ou aux sciences politiques.

La tendance de fond a donc été, durant les quarante années qui ont suivi l'indépendance algérienne, au tabou sur le passé colonial et au rejet des études postcoloniales. Pour confirmer cette analyse, il suffit de comparer les dates de parutions des grands ouvrages des *postcolonial studies* et la date de sortie de leurs traductions françaises. L'essai fondamental de la linguiste américaine Gayatri Spivak *Can the Subaltern speak ?*, publié pour la première fois en langue anglaise en 1988, est traduit en France en 2006 aux éditions Amsterdam¹⁸ (Spivak, 2006). Le premier recueil de textes du critique culturel Stuart Hall de nationalité britannique est publié en 2007 (Hall, 2007), toujours aux éditions Amsterdam. Et les exemples de retard dans la traduction et l'édition sont nombreux. Pourtant, malgré le retard, ces livres dont certains sont devenus classiques sont aujourd'hui traduits ou, au moins, ne sont plus ignorés. Avec près de trente ans de décalage, le débat postcolonial semble être posé en France aussi bien dans le débat public, comme nous l'avons vu en introduction, que dans le champ académique où une nouvelle génération d'intellectuels se réclament d'« études postcoloniales » à la française. Comment le débat a-t-il émergé ?

L'émergence du débat postcolonial en France

C'est d'abord une tendance de long terme. La société a beaucoup changé depuis les années 1960, de nouveaux visages sont apparus. Tout d'abord, des populations issues des anciennes colonies, principalement des pays du Maghreb ou d'Afrique sub-saharienne, ont acquis une nouvelle visibilité. Le terme de « minorités visibles » s'est d'ailleurs installé dans le débat public et distingue, en principe, les minorités « invisibles » (minorités de genre ou religieuses, par exemple) des minorités raciales ou ethniques. Mais dans les faits « minorités visibles », est principalement utilisé pour désigner les populations noires et arabes issues des anciennes colonies. Le terme de jeunes « issus de l'immigration » est aussi utilisé de manière commune pour désigner, contrairement à son sens littéral, les membres des minorités arabes ou noires, supposés être arrivés plus récemment que les autres. Ainsi, il est rare que l'on parle d'un jeune « issu de l'immigration » espagnol ou portugaise pour désigner un enfant d'immigrés portugais ou espagnols. Le langage public souligne donc l'importance de cette visibilité des minorités, mais aussi un certain malaise face à elle. Nous les appellerons « minorités postcoloniales », terme qui désigne toutes les minorités issues de l'ancien empire ou perçues comme tel, comme par exemple les pays d'Afrique noire ou arabes. Ce terme nous paraît pertinent parce que la visibilité particulière de ces minorités est beaucoup plus déterminée par leur origine coloniale que par leur origine immigrée. Ce que montre le fait que des enfants d'immigrés algériens de la première, deuxième ou troisième génération restent considérés comme « issus de l'immigration » tandis que les enfants d'immigrés européens ne sont pas renvoyés à leur origine immigrée. Nous utiliserons aussi les termes de minorités « arabes », « noires » en faisant référence à des identités « fines »¹⁹

¹⁸ Les éditions Amsterdam, fondées en 2003, ont publié de nombreux classiques des *postcolonial studies* et des auteurs des politiques « minoritaires » en général (<http://www.editionsamsterdam.fr/>).

¹⁹ Nous discuterons de ce concept d'identité « fine », par opposition à l'identité « épaisse », utilisé notamment par Pap Ndiaye, plus tard dans ce mémoire.

existantes au sein de la société française, c'est-à-dire des identités définies par le fait qu'elles existent aux yeux des autres membres de la société²⁰.

La visibilité des minorités postcoloniales s'est imposée progressivement depuis les années 1980, mais on peut relever quelques dates importantes. La « marche pour l'égalité et contre le racisme » (dite « Marche des Beurs ») en 1983 marque la politisation d'une première génération d'enfants d'immigrés principalement maghrébins. La France découvre que ceux qu'elles croyaient des immigrés de passage sont devenus des citoyens français qui revendiquent l'égalité. Elle découvre en même temps les difficultés que ces nouveaux citoyens rencontrent : l'exclusion sociale, le racisme. Cette politisation des enfants d'immigrés est plutôt bien accueillie par la société française : ils sont perçus comme des jeunes exprimant le désir de s' « intégrer ».

Si le principe de l'intégration n'est pas remis en cause, son application ne tarde pas à interroger la société française et ce dans deux domaines en particulier. D'abord la religion : dès la fin des années 1980, on découvre que beaucoup de ces citoyens, sont de confession musulmane et que certains sont pratiquants. L' « affaire de Creil », première affaire de « voile islamique » en France éclate en 1989, sur fond de révolution islamique en Iran et de fatwa contre Salman Rushdie. Dès lors, la question de l'Islam, deuxième religion de France et surtout religion des ex-colonisés, va prendre une place de plus en plus importante dans le débat public. Elle devient un objet de passion, faisant régulièrement l'actualité et jouant un rôle de plus en plus important lors des élections présidentielles. D'une position accommodante et tolérante, qui est celle du Conseil d'Etat en 1989 mais aussi celle de la loi de 1905, le pouvoir politique est de plus en plus tenté de se montrer ferme à l'égard des manifestations publiques du culte musulman. Le 15 mars 2004, la loi sur les signes religieux ostensibles à l'école (dite « loi sur le foulard islamique ») est votée et interdit le foulard à l'école publique, marquant le tournant d'une laïcité « répressive » à l'égard de l'Islam. Jusqu'à aujourd'hui, la place de l'Islam en France est un débat qui traverse toutes les formations politiques et déclenche régulièrement les passions sur fond d'instrumentalisation du pouvoir politique²¹.

L'autre domaine qui pose question est celui de la (non)reconnaissance des mémoires postcoloniales et dans le récit national « officiel ». Mémoires issues d'un passé colonial douloureux, mais aussi mémoires de l'esclavage. Le développement de l'esclavage moderne (au XVIème siècle) a accompagné la colonisation, ces deux phénomènes ne se confondant pas mais restant intimement liés. C'est pourquoi nous prendrons en compte ces deux histoires dans notre étude du temps postcolonial. Là encore, quelques dates nous permettent de retracer l'émergence de ces revendications mémorielles et de l'importance qu'elles ont prise dans la politique française. Le 23 mai 1998 des organisations de Guyane et des Antilles prennent l'initiative d'une Marche silencieuse en souvenir des victimes de la traite et de l'esclavage des Noirs. Les participants, se revendiquant « fils et filles d'esclaves » luttent contre l'oubli et pour l'intégration de l'histoire de l'esclavage dans l'histoire nationale.

Le 21 mai 2001, la « loi Taubira » (« loi tendant à la reconnaissance des traites et des esclavages comme crimes contre l'humanité ») reconnaît les traites et esclavages comme crimes contre l'humanité, affirme la nécessité de l'insertion de leur histoire dans les programmes scolaires (sans donner de directive sur le traitement de ces faits) et instaure une journée nationale de commémoration fixée par décret. La date du 10 mai sera choisie, pour la métropole, par le Comité pour la mémoire de l'esclavage. Il ne s'agit

²⁰ Par exemple : un individu noir est Noir parce qu'il est perçu comme tel par les autres membres de la société.

²¹ Nous reviendrons dessus dans la suite de ce travail.

pas de la première des « lois mémorielles »²² mais bien de la première liée à la question postcoloniale. L'histoire de la colonisation est aussi vue comme peu présente dans les programmes scolaires ou du moins présentée comme une histoire « étrangère ». Au sujet de la colonisation, les mémoires conflictuelles se heurtent comme nous l'avons vu en début d'introduction. Entre descendants d'Algériens qui se sont battus pour l'indépendance et descendants d'anciens combattants pour l'Algérie française, chacun demande sa part de « reconnaissance ».

Mais cette question de la « reconnaissance », malgré son caractère abstrait, ne doit pas nous tromper. Ces mémoires sont invoquées pour expliquer et souvent dénoncer des rapports sociaux bien réels. Ainsi, les « descendants d'esclaves » et « descendants de colonisés » dénoncent la persistance d'un regard et d'un traitement inspirés de schémas coloniaux qui accompagnent la perpétuation des inégalités raciales en France. Car depuis les années 1980, la situation sociale des minorités postcoloniales s'est aggravée. Exclusion sociale et urbaine (relégation dans les quartiers les plus pauvres), discrimination dans le domaine du logement, du travail, ou dans le rapport à l'administration sont autant de problèmes sociaux qui constituent la question des « banlieues ». D'émeutes en émeutes, elle se rend de plus en plus visible.

Question mémorielle (quelle histoire nationale ?), question politique (quelle République ?), question sociale (quelle justice ?), la question postcoloniale se compose de chacun de ces aspects sans se réduire à l'un d'entre eux, et sans les contenir entièrement. Elle a été formée jusqu'à récemment d'une foule de questionnements éparses qui ont traversés la société française, liés de près ou de loin à son passé colonial et interrogeant son « tabou ». Mais la « question postcoloniale » a acquis en 2005 une nouvelle visibilité et une certaine cohérence, à la suite d'une succession d'événements qui forment un véritable tournant dans l'histoire de France.

2005 : l'année de la « fracture coloniale »

Ces événements renvoient chacun à une des dimensions de la question postcoloniale évoquées plus haut.

En janvier 2005, l'« appel des Indigènes de la République »²³ est rendu public. Au moyen de formules lapidaires, il accuse la « République post-coloniale » de perpétuer des discriminations racistes envers « les personnes issues des colonies, anciennes ou actuelles, et de l'immigration post-coloniale ». A travers ces lignes, les auteurs de l'appel convoquent la mémoire du passé (« La France a été un Etat colonial... ») pour rétablir les sujets postcoloniaux et l'oppression qu'ils subissent au sein d'une histoire (« La France reste un Etat colonial... »). L'appel des Indigènes de la République a eu une très forte résonance dans les médias, les milieux militants et a suscité de nombreux retours favorables mais aussi de nombreuses critiques. Il a brisé un certain consensus qui refusait de voir ce que la relation de la France aux minorités postcoloniales avait hérité du passé, ne voyant dans la « violence des banlieues » qu'un signe de dégénérescence sociale ou dans le malaise des enfants d'immigrés qu'un « problème d'intégration ». L'appel fustige le mythe d'une République aveugle à la race ou à la religion de ses citoyens, invite la France à « interroger ses Lumières » et le républicanisme à « refouler ce nationalisme arc-bouté au « chauvinisme de l'universel », censé « civiliser » sauvages et sauvagions ». Mais cet appel

²² Comme nous le verrons dans la seconde partie.

²³ **Disponible en annexe2.** Les passages cités qui suivent en sont extraits.

est aussi novateur par le profil de ses initiateurs : il associe de nombreuses organisations et militants de l'immigration postcoloniale et des quartiers populaires (Collectif des Musulmans de France, Association des Travailleurs Maghrébins de France...) et des militants de la gauche antiraciste et féministe (collectif « Les mots sont importants », divers intellectuels et militants...). Cette jonction s'inscrit dans la continuité de la mobilisation contre la loi d'interdiction du voile islamique à l'école²⁴ (loi du 15 mars 2004) dont cet appel en partie issu.

Un mois après, le 23 février 2005, la promulgation de la loi dite « sur le rôle positif de la colonisation » suscite de vives contestations, notamment en raison de son article 4²⁵ perçu comme une tentative de réhabilitation du colonialisme français. Cette loi a été votée dans une perspective électoraliste pour satisfaire des revendications d'anciens combattants de l'Algérie, notamment dans le sud de la France où ils représentent un poids électoral conséquent. Elle témoigne aussi du malaise postcolonial de la France et de ses difficultés à construire une mémoire nationale, héritées du silence officiel sur son histoire coloniale. La loi du 23 février 2005 sera abrogée par décret, suite à la mobilisation d'historiens et d'acteurs de la société civile, le 15 février 2006.

Le dernier événement social qui a marqué cette année 2005 est le déclenchement des émeutes urbaines dans plusieurs villes et quartiers populaires de France à partir du mois de novembre. Ces émeutes font suite à la mort par électrocution de Zyed Benna et Bouna Traoré, deux adolescents qui, après une course-poursuite avec la police à Clichy-sous-Bois, se sont réfugiés dans un transformateur électrique. Le 1^{er} novembre, les affrontements avec la police s'étendent de Clichy-sous-Bois à la Seine-Saint-Denis puis dans de nombreuses villes de France, sans liens directs entre les protagonistes. Le 8 novembre, l'état d'urgence est proclamé par le gouvernement, une première depuis la guerre d'Algérie. Les émeutes sont très médiatisées, en France comme à l'étranger, notamment à travers l'image de la voiture qui brûle. Les analyses de ces émeutes montrent que c'est le sentiment d'exclusion, donc d'injustice, en raison de l'origine sociale, ethnique ou géographique qui a été le principal foyer de colère des émeutiers. Le mépris affiché des autorités publiques est souligné comme un facteur de stigmatisation et d'exclusion symbolique par le discours²⁶, venant aggraver l'exclusion sociale. Ces émeutes de novembre 2005, si elles ont surpris tout le monde, ont contribué à mettre en lumière le sentiment d'injustice de toute une partie de la jeunesse française, notamment celle issue de l'immigration postcoloniale. Elles sont un événement marquant de la France du XXI^{ème} siècle qui a marqué toute une génération de chercheurs et d'intellectuels français.

C'est donc une triple crise qui est rendue visible en 2005 par cette succession d'événements. Une crise politique, avec la remise en cause d'un certain républicanisme par l'« appel des Indigènes ». Une crise mémorielle, avec la réhabilitation de l'œuvre coloniale française par la loi du 23 février. Et une crise sociale, avec des émeutes urbaines d'une ampleur jamais atteinte depuis la fin de la guerre d'Algérie. Mais cette année n'aurait pas marqué si profondément le paysage intellectuel sans la sortie d'un livre qui, ne serait-ce qu'à travers son titre, va replacer cette crise profonde que traverse la société française dans un

²⁴ Menée notamment par le Collectif « Une école pour tous et toutes » proche du Collectif « Les mots sont importants ».

²⁵ « 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. » (article 4, alinéa 2 de la loi du 23 février 2005).

²⁶ Le 25 octobre Nicolas Sarkozy, reprenant le terme utilisé par une habitante d'Argenteuil, parlait de débarrasser le quartier de cette « bande de racaille ». Le 19 juin, il parle, à la Courneuve de « nettoyer au Karcher la cité ». S'il est difficile d'évaluer la portée de ces déclarations sur les émeutes de novembre, elles ont sans doute contribué à creuser le fossé entre les jeunes et l'autorité publique.

contexte historique et lui donner un nom: *La Fracture coloniale* (Bancel, Blanchard, Lemaire (dir.), 2005).

La *Fracture coloniale* est un ouvrage collectif qui réunit plusieurs chercheurs autour du collectif ACHAC²⁷ déjà cité. En consacrant son objet aux héritages de la période coloniale jusqu'à aujourd'hui²⁸, ce livre, même s'il n'est pas un ouvrage de théorie majeure, a le mérite de réunir de nombreux intellectuels pour affirmer un tournant dans l'historiographie française. Vis-à-vis des « études coloniales », il opère une double rupture. D'abord un « renversement dialectique » (Blanchard, Bancel, 2006, p.11) qui consiste à étudier les effets de la colonisation non seulement dans l'ex-empire mais aussi dans l'ex-métropole, étudier non seulement l'empire colonisé mais aussi « la France colonisée par son empire » (ibid., p.11). L'autre rupture est une « transgression chronologique » qui vise à « relativiser la « coupure radicale » entre colonie et post-colonie en métropole » (ibid., p.11), c'est-à-dire relativiser le mythe politique construit après la décolonisation servant à préserver le « tabou colonial ». Par cette double-rupture, les auteurs de cet ouvrage ont postulé l'existence d'une « fracture coloniale » :

Par l'utilisation du terme « fracture coloniale », les auteurs n'entendaient pas affirmer la reproduction univoque de la configuration coloniale dans le temps présent. A l'inverse d'une démarche en termes de « système », ils affirmaient :

La *Fracture coloniale* allait ainsi officialiser l'arrivée des *postcolonial studies* en France. Précisons cependant que de nombreux auteurs, dont certains ont participé à la rédaction de *La Fracture coloniale*, avait déjà commencé à aborder les thématiques postcoloniales. L'année 2005 a contribué à donner une nouvelle dimension à leurs travaux, et à poser la problématique postcoloniale. De nombreux ouvrages et articles de revues cherchent à y répondre et à se positionner, parfois en prenant une distance très critique vis-à-vis des auteurs de *La Fracture coloniale*. Cette effervescence se constate par la publication de numéros de revues ou de dossiers entièrement consacrés au « postcolonial ». Nous en recensons au moins cinq, rien qu'en 2006²⁹. La *Fracture coloniale* a aussi entraîné des réactions d'auteurs critiques envers les *postcolonial studies* et envers les intellectuels français qui s'en réclament, critiques formulées tant sur le registre polémique³⁰ qu'académique³¹.

²⁷ Le collectif ACHAC est très actif dans le domaine de la recherche « postcoloniale ». Gravitant autour de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, il est à l'origine de plusieurs ouvrages collectifs fondateurs comme *La Fracture coloniale* (2005) ou *Ruptures postcoloniales* (2010). Il « travaille depuis 1989 sur les représentations des imaginaires coloniaux et post-coloniaux, ainsi que sur l'immigration des « Suds » en France » (source : www.achac.com ; on peut retrouver sur ce site un résumé de leurs activités et des ouvrages publiés depuis 1989).

²⁸ Le sous-titre de l'ouvrage est « La société française au prise de l'héritage colonial ».

²⁹ Cf. Hérodote, *La question postcoloniale*, 1^{er} trimestre 2006 ; *Esprit*, *Pour comprendre la pensée postcoloniale*, décembre 2006 ; *Labyrinthe*, dossier « Faut-il être postcolonial ? », décembre 2006 (n°24) ; *Contretemps*, *Postcolonialisme et immigration*, janvier 2006 ; *Multitudes*, dossier « Postcolonial et politique de l'histoire », automne 2006 ; auxquelles il faut ajouter la publication d'un important ouvrage collectif, sorti d'un colloque, coordonné par M-C SMouts, *La situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, 2007 qui a contribué à poser le débat en France.

³⁰ GALLO Max, *Fier d'être français !*, 2006 ; LEFEUVRE Daniel, *Pour en finir avec la repentance*, 2006 ;

³¹ AMSELLE Jean-Loup, *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes, 2008* ; BAYART, *Les études post-coloniales. Un carnaval académique*, Karthala, 2010 ; LACOSTE Yves, *La question post-coloniale*, Fayard, 2010

Les études postcoloniales...

Nous entrons ici dans le cœur du sujet de ce mémoire : les études postcoloniales françaises. Nous avons commencé à présenter ci-dessus une partie des auteurs postcoloniaux français: précisons que le collectif ACHAC n'est pas le seul actif dans ce champ de recherche et que les études postcoloniales ne parlent pas d'une seule voix. Au contraire, elles se caractérisent par leur diversité et nous avons identifié plusieurs groupes d'auteurs « postcoloniaux ». Notre critère pour cette identification est simple : est « postcolonial » tout auteur qui se revendique d'une démarche postcoloniale. En plus du collectif ACHAC, qui n'est lui-même pas un groupe homogène mais un regroupement de chercheurs travaillant sur la même thématique, il y a les intellectuels qui gravitent autour du mouvement des « Indigènes de la République »³², devenu en février 2010 un parti politique. Il y a parfois des collaborations entre ces deux « groupes » mais aussi des désaccords³³. Il y a enfin les intellectuels que je nomme « indépendants » (comme Achille Mbembe ou Pap Ndiaye et d'autres) qui ne sont pas directement inscrits dans un des deux groupes précédents, ce qui ne signifie pas qu'ils ne partagent pas certaines de leurs positions. La diversité de leurs auteurs et analyses est donc un point que les études postcoloniales ont en commun avec les *postcolonial studies* américaines. Elles ont aussi des points de divergences. Les études postcoloniales françaises sont d'abord l'expression d'un questionnement intellectuel sur la transformation en profondeur de la société française, devenue en l'espace de trente ans ouvertement multiculturelle, abritant des populations issues des quatre coins du monde et de l'ex-empire. Les études postcoloniales sont une tentative d'interprétation de ce fait social. On peut dire que c'est la société française qui a interrogé le champ académique, comme lors des émeutes urbaines de 2005. A l'inverse, les *postcolonial studies* américaines ont pu se cantonner à une forme d'enclos universitaire et hyper-théorique, ouvrant la voie aux critiques pour « textualisme »³⁴. L'autre différence majeure est que les études postcoloniales françaises sont très largement portées par des intellectuels issues de disciplines liées aux sciences politiques et notamment beaucoup d'historiens, contrairement aux études anglo-saxonnes où la littérature et la philosophie sont les disciplines les plus représentées.

Cette dernière remarque en amène une autre : les études postcoloniales françaises se distinguent par leur absence, à quelques exceptions près, de théorie postcoloniale (au sens de théorie politique), à proprement parler. Elles restent largement des études historiques et/ou sociologiques. A ce sujet, les auteurs de *Culture postcoloniale* nous indiquent :

Nous comprenons le souci d'exploiter un champ historiographique (le colonialisme vue de la métropole) jusqu'ici peu exposé, mais nous pensons que ce choix d'écarter la théorie appelle une critique, reprise par les adversaires déclarés de toute perspective postcoloniale : les études postcoloniales ne font-elles pas que creuser le passé, au risque de nous rendre prisonniers de l'histoire³⁵, en refusant de penser le présent en dehors de ces « héritages coloniaux » ? Car une chose est de dévoiler, mettre en évidence, ces héritages qui nous

³² Nous pensons notamment à Saïd Bouamama et Sadri Khiari.

³³ Houria Bouteldja, porte-parole du Parti des Indigènes de la République, fustige dans une intervention récente « la Frontière BBF, du nom de « Benbassa », « Blanchard », « Fassin(s) », trois intellectuels blancs, reconnus et médiatiques (Cette frontière ne se réduit évidemment pas à ces trois acteurs. J'aurais pu en rajouter d'autres comme Geisser, Stora, Lacoste et bien d'autres mais ceux que j'ai cités précédemment me paraissent emblématiques) qui se sont emparés du terrain postcolonial et sur lequel ils font autorité » (disponible ici http://www.indigenes-republique.fr/article.php?id_article=1367 , consulté le 24/07/11)

³⁴ Critique pour l'importance donnée aux « textes » par opposition aux « faits sociaux ».

³⁵ Cf. l'obsession de la « repentance » chez les adversaires de toute remise en cause de l'historiographie jusqu'ici dominante.

suivent jusque dans la postcolonie, une autre chose est de s'en affranchir. A ce titre, on peut penser le tabou postcolonial, cette négation de son héritage colonial par la France qui a prévalu jusqu'à récemment, comme une tentative d'affranchissement, certainement vaine, de ces héritages. Les études postcoloniales, qui font de l'étude d'un passé « oublié » leur principal objet, peuvent-elles penser l'avenir de la France postcoloniale ? C'est pour suivre cette interrogation que nous avons voulu, dans ce mémoire, interroger les études postcoloniales sur un problème politique du présent : la « crise identitaire » dans la France postcoloniale.

...face à la crise identitaire française

Nous l'avons vu, le tabou postcolonial a été le moyen d'éviter une remise en cause des principes qui ont permis l'émergence du colonialisme. Mais en évitant l'analyse critique, il a aussi empêché l'élaboration d'une identité française moderne, débarrassée des mythes fondateurs de l'ancien empire. L'image de la France est restée figée et en décalage vis-à-vis de la société française et du monde postcolonial dans lequel elle évolue. Ce décalage entre l'identité française héritée de la colonisation et la France réelle entraîne ce que nous avons appelé un « trouble dans l'identité » directement lié à la question postcoloniale. C'est une crise d'identité, c'est-à-dire une crise de l'être au monde, qui traverse la France. Comment définir la France postcoloniale ? Qu'est-ce qu'être Français aujourd'hui ?³⁶

Voici donc la problématique au regard de laquelle nous allons questionner les études postcoloniales : comment peuvent-elles redéfinir l'identité nationale française ?

Notre hypothèse est la suivante : les études postcoloniales n'en sont pas à l'origine, mais elles soulignent le trouble de l'identité française. Elles essaient de penser cette crise et de proposer une solution. Notre travail se concentrera donc sur cette solution apportée par les études postcoloniales à la crise de l'identité française.

Les sources que nous utilisons sont principalement académiques et théoriques : des ouvrages, et articles de revues d'auteurs « postcoloniaux » ou traitant de la question postcoloniale. Cette source théorique est interdisciplinaire, avec bien sûr une dominante en sciences politiques. Elle concerne aussi bien les ouvrages francophones qu'anglophones, nous tenterons dans notre mémoire de faire dialoguer les études postcoloniales françaises et les *postcolonial studies* anglo-saxonnes. L'autre source principale est constituée d'articles, extraits de journaux, magazines ou revues moins académiques centrés sur la vie politique, sociale et culturelle française. Elle répond à notre volonté d'inscrire notre réflexion dans l'actualité des questionnements de la France sur son identité. C'est donc un exercice de théorisation assumé que nous allons mener pour essayer de résoudre ce paradoxe : des études postcoloniales centrées sur l'étude du passé peuvent-elles penser une politique du présent ?

Pour tenter de répondre à cette problématique, nous diviserons notre travail en deux parties. La première abordera les théories postcoloniales anglophones avec un fil conducteur : quels ont été les apports principaux des *postcolonial studies*, notamment sur la notion d'identité ? Dans la deuxième partie nous nous appuierons sur les conclusions de la première partie et surtout sur les travaux des études postcoloniales françaises pour

³⁶ De la création du ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du développement solidaire (mai 2007 / novembre 2010) aux débats sur l'Islam et l'identité nationale, cette question a été récurrente dans le débat public de ces cinq dernières années.

nous demander en quoi est-ce que les études postcoloniales peuvent-elles envisager une redéfinition de l'identité nationale française.

Dans la première partie, nous aborderons les théories postcoloniales anglo-saxonnes avec trois objectifs principaux. Tout d'abord, la nouveauté relative de l'arrivée des études postcoloniales en France nous invite à connaître leurs sœurs jumelles américaines. Notre premier souci sera donc de dresser une vue d'ensemble, synthétiques des *postcolonial studies*, en sachant pertinemment que la richesse et la masse de ces travaux ne peuvent être entièrement présentées dans un tel mémoire. Cette limite nous invite à un deuxième objectif de cette première partie : proposer une interprétation personnelle de ce que sont les *postcolonial studies*, en s'appuyant sur leurs principaux textes, et donc en lien avec l'objectif de synthèse. Enfin, un troisième angle pour cette première partie a été de consacrer une sous-partie aux héritages français des *postcolonial studies*, ce qui nous a semblé important à l'heure où la France semble engagée dans un processus de redécouverte et relecture de cet héritage.

Dans la deuxième partie, nous questionnerons les études postcoloniales sur leurs apports dans trois domaines qui nous semblent structurants de l'identité nationale : les mémoires postcoloniales et le récit national, le républicanisme et la colonisation, la question des minorités et de la justice sociale. Comme dans la première partie, nous tenterons de synthétiser les positions de différents auteurs « postcoloniaux » français et de donner une interprétation personnelle de ce que leurs travaux impliquent pour la redéfinition d'une identité française.

L'objectif global de ce mémoire est lui aussi multiple : apporter une synthèse satisfaisante au sujet des études postcoloniales à la fois anglophones et francophones et présenter ce nouveau champ d'étude qui s'ouvre en France. Il s'agit aussi de proposer une interprétation de ces théories postcoloniales qui nous est propre pour, enfin, dégager une esquisse de réponse au problème politique français de l'identité nationale.

I/ Lespostcolonial studies : une approche politique de la culture

Dans cette première partie, j'ai trouvé nécessaire d'étudier le développement des études postcoloniales dans le champ académique anglo-saxon (études que je nommerai *postcolonial studies* pour les distinguer des *études postcoloniales* françaises). D'abord parce qu'elles constituent le point de départ de ma recherche et que c'est à travers elles que j'ai pu, comme de nombreux chercheurs, mettre des mots sur la relation postcoloniale –qui n'était jusque-là pour moi qu'une intuition– que la société française entretient avec ses anciennes colonies et avec ceux qui en sont « issus ». Parfois il faut prendre du recul, sortir complètement des références et outils théoriques internes de sa propre société pour pouvoir mieux y revenir, les utiliser avec toute la distance nécessaire et les faire évoluer. Ces *postcolonial studies* constituent donc une ressource théorique de taille pour ceux qui sont soucieux de penser la société française contemporaine dans toutes ses dimensions.

De plus elles ont longtemps été dénigrées en France et ce rejet, qu'il soit justifié par un anti-américanisme a priori ou une critique argumentée vis-à-vis de ses auteurs, fût un rejet actif, délibéré. Il nous en apprend autant sur les *postcolonial studies* que sur la société française comme nous le verrons dans la deuxième partie.

Enfin, qu'elles soient encensées, critiquées ou revisitées, ces *postcolonial studies* ne peuvent plus être ignorées et ont toute leur place dans le débat intellectuel français. Elles sont aujourd'hui traduites, et font l'objet d'une discussion qui ne peut être que bénéfique pour les sciences sociales françaises. A l'inverse, la France offre nombre d'expériences, de situations postcoloniales, à partir desquelles interroger les théories postcoloniales déjà existantes pour poursuivre la réflexion critique qu'elles ont engagées. Je n'envisage pas les *postcolonial studies* comme une origine mais plutôt comme un point de départ de ma réflexion sur les études postcoloniales françaises.

Dans un premier temps nous dresserons un tableau, nécessairement partiel et subjectif, des apports des *postcolonial studies* à travers leurs principaux auteurs. Nous verrons ensuite l'importance de l'héritage français de ces *postcolonial studies* trop souvent présentées comme une « importation » américaine. Enfin nous verrons que leur apparition se produit dans un contexte particulier qui est celui de l'émergence d'une « question culturelle » après la seconde guerre mondiale.

A- Les *postcolonial studies*

Postcolonial studies est le nom donné a posteriori à la forme institutionnelle et académique de la pensée postcoloniale. Celle-ci porte une réflexion sur les héritages coloniaux au-delà de la phase historique de la décolonisation. La pensée postcoloniale part du constat que, malgré la décolonisation politique et économique, la domination d'ordre coloniale se perpétue. En essayant de penser ce paradoxe de la colonisation au-delà de la décolonisation, de l'esclavage au-delà de l'abolition, elle met en évidence un champ

nouveau pour la critique : le champ « culturel » au sens large. La domination coloniale n'a pas été simplement matérielle, elle a aussi été idéologique et « culturelle », c'est-à-dire qu'elle a produit un ensemble de savoirs et de représentations, dont le but était de justifier son propre maintien. Cette « culture » coloniale ne disparaît pas du jour au lendemain avec la décolonisation. Le projet normatif des *postcolonial studies* est un dépassement du moment colonial par la mise en évidence des formes de domination et de résistance issues de la colonisation pour pouvoir penser l'émancipation dans un monde « post » colonial.

J'essaierai ici de dresser un panorama, nécessairement subjectif et non-exhaustif, de quelques-uns des principaux auteurs de la critique postcoloniale à travers le portrait d'Edward Saïd et de son ouvrage *L'Orientalisme* (1980). Publié en 1978 aux Etats-Unis, il est considéré aujourd'hui comme l'acte fondateur des *postcolonial studies*. Et en effet, les thèmes développés dans *L'Orientalisme* seront repris, étoffés et nourris par la réflexion des *postcolonial studies* jusqu'à aujourd'hui. Nous nous poserons donc la question de savoir quel est le contenu de la critique de *L'Orientalisme* et en quoi est-il « fondateur » des *postcolonial studies* ?

1) L'expérience postcoloniale

Mais avant de discuter de *L'Orientalisme*, il nous faut dire quelques mots sur la vie de son auteur. Edward Saïd est le produit de ce monde postcolonial qu'il contribuera à mettre en évidence dans son œuvre. Né en 1935 dans la Palestine sous mandat britannique, il est élevé dans une famille protestante issue de la petite bourgeoisie. Sa mère est d'origine libanaise, son père, homme d'affaire, est Palestinien et citoyen américain. Il reçoit une éducation occidentale dans les écoles anglaises de Jérusalem et du Caire après la guerre israélo-arabe de 1947/48. En 1951 il est envoyé aux Etats-Unis par ses parents pour poursuivre ses études. Il obtient un Ph.D (équivalent du doctorat) en Littérature anglaise à Harvard en 1964. Il enseignera l'Anglais et la littérature comparée à la Columbia University de New York jusqu'à sa mort en 2003.

Saïd exprime dans ses œuvres le sentiment d'être dans un exil permanent, il se sent comme un « déraciné » sans aucune identité stable. Ainsi il écrit dans un article à la fin des années quatre-vingt-dix:

E. Saïd est aussi fortement marqué par son environnement politique, sa formation littéraire, et son expérience de professeur Palestinien dans l'université américaine de Columbia où il est « considéré comme ayant un profil arabe exotique, mais quelque peu hors de propos » (ibid.). Après la guerre des Six Jours de 1967, et alors que les campus américains sont en pleine effervescence politique entre le mouvement des droits civiques et le combat contre la guerre au Vietnam, Saïd prend conscience de son décalage avec ses collègues qui restent fermés à son engagement pour la cause palestinienne. Il expérimente la « suppression d'une histoire (palestinienne) alors que tout le monde autour de lui célèbre la victoire d'Israël » (ibid.). Dans les médias, la figure de l' « Arabe » se confond avec celle du barbare. C'est dans ce contexte troublé que Saïd va s'intéresser à la politique internationale et aux affaires qui touchent au monde arabe et musulman, bien qu'il continue à enseigner la littérature anglaise et comparée. Dans les années 1970, il entame le travail qui débouchera sur la publication de *L'Orientalisme* en 1978.

La vie d'Edward Saïd, son expérience post-coloniale, est caractéristique de la vie des auteurs de la pensée postcoloniale anglo-saxonne. En effet, ils sont pour la plupart nés dans des pays du « Sud » et ont vécu sous une forme ou sous une autre l'expérience du

déracinement en allant étudier dans des pays du « Nord » (Etats-Unis, Grande-Bretagne...). Souvent ils se sont installés et ont occupés des postes prestigieux dans les grandes universités anglo-saxonnes. A titre d'exemple, Edward Saïd était *University Professor* à l'Université de Columbia (New-York), Gayatri Spivak est la première femme de couleur à obtenir ce même titre en 2007, Homi Bhabha est le directeur du *Humanities Center* de Harvard etc. Soulignons l'accueil, relativement bon, que les Universités anglo-saxonnes ont réservé à ces auteurs en dépit de leur remise en cause du savoir occidental. Les vies de ces auteurs, ces multiples expériences postcoloniales, sont propres au monde globalisé dans lequel nous vivons. Un monde où les savoirs circulent comme cela n'a jamais été le cas, où la barrière de la langue est amoindrie au point que l'Anglais ait le statut quasi-officiel de langue internationale, pour le meilleur comme pour le pire. Un monde qui donne à une élite intellectuelle du tiers-monde arabe, indien, africain, l'occasion de prendre la parole dans le champ académique global, jusqu'ici sous la domination d'intellectuels issus du monde occidental. Ce dernier fait n'est pas à sous-estimer, il ne s'agit pas d'une question symbolique de couleur de peau, mais plutôt d'une question d'« identification ». Saïd remarquait dans *L'Orientalisme* qu'aucun orientaliste américain ne s'était jamais identifié culturellement et politiquement avec les Arabes, suggérant ainsi que ce manque d'identification les poussait à déshumaniser leurs objets d'études. Le fait que les peuples non-occidentaux ne soient plus considérés comme « étrangers » est fondamental dans l'épistémologie des *postcolonial studies*. En effet, la critique formulée dans *L'Orientalisme* est aussi importante par son contenu positif que par le positionnement épistémologique de son auteur, situé en dehors du discours « occidental ». Elle révèle par réflexion le caractère particulier, partial, du discours orientaliste sur l'Orient et la supercherie de sa prétention universaliste.

2) La critique du savoir

Dans cet ouvrage majeur, E. Saïd s'attaque à un ensemble de savoirs et représentations, qu'il nomme « orientalisme », ayant fabriqué l'image de l' « Orient » et de ses habitants par opposition à celle de l' « Occident ». Ces représentations ont été construites au sein des sociétés européennes puis américaines par des savants, des artistes, des écrivains tout au long de l'époque moderne. L'étude d'Edward Saïd concerne la période qui va du XIXème siècle à nos jours car elle correspond à l'apogée de *L'Orientalisme*. D'une part Saïd critique *L'Orientalisme* parce que celui-ci dépeint un « Orient » ahistorique en postulant son inégalité a priori avec l' « Occident », sans chercher à le connaître réellement. Pour autant, Saïd ne cherche pas à décrire l' « Orient » réel, il critique la logique interne de *L'Orientalisme*. D'autre part, Saïd met en évidence les liens de cette vision a-historique de l'Orient avec l'impérialisme occidentale depuis la colonisation européenne jusqu'à la politique d'ingérence américaine après 1945.

En quoi et comment *L'Orientalisme* produit-il une représentation de l' « Orient » et des « Orientaux » sur le fondement de l'inégalité avec l' « Occident » ? *L'Orientalisme* est un système de représentations qui existe à trois niveaux. Au niveau académique, à travers les travaux « scientifiques » enseignés, écrits et publiés à propos de l' « Orient ». Au niveau institutionnel, à travers l'ensemble des institutions organisées qui ont pour rôle de traiter et de dominer l'Orient. Enfin à un niveau plus courant, *L'Orientalisme* désigne un mode de pensée basé sur une distinction ontologique et épistémologique entre l' « Orient » et l' « Occident ». Ces trois types d'orientalisme peuvent varier dans leur expression. Ainsi *L'Orientalisme* des « savants » se distinguera par son érudition et la précision de ses propos.

A l'inverse *L'Orientalisme* « courant » peut se fonder sur des lieux-communs non vérifiés. Mais ils reposent tous sur un présupposé fondamental : l'Orient est fondamentalement étranger et inférieur à l'Occident. L'Orient symbolise l'« autre », il fonctionne comme un miroir qui reflète une image tantôt fascinante, tantôt effrayante. Dans les deux cas, cet Orient est prisonnier du miroir et n'a pas d'existence propre. Ainsi, les peuples considérés comme « orientaux », et en premier lieu les Arabes et les Musulmans car ceux-ci sont centraux dans la construction orientaliste, sont assignés à une identité essentialisée construite à l'intérieur des sociétés occidentales. Saïd insiste sur le fait que *L'Orientalisme* « déshistoricise » l'Orient et ses populations. Elles sont considérées comme des objets de savoir immuables, arrachées aux lois de l'histoire, aux contextes sociaux dans lesquels elles évoluent. C'est ainsi que l'on retrouvera des Indiens, Arabes et Musulmans décrits comme identiques bien qu'appartenant à des sociétés qui ont chacune leur histoire et leur dynamique propres. Car en dépit de la prétention scientifique et de l'objectivité affichée de *L'Orientalisme*, ses démonstrations ne servent qu'à justifier la supériorité de l'Occident sur l'Orient.

En même temps qu'il souligne le postulat d'inégalité fondateur de *L'Orientalisme*, Saïd fait apparaître son rôle inavoué de justification de la domination –matérielle, et pas seulement idéologique- des sociétés occidentales sur les sociétés qui composent l'Orient. En effet, *L'Orientalisme* a fourni un prétexte aux conquêtes coloniales du XIXème siècle. Dès 1798, l'acquisition de connaissances nouvelles sur la civilisation égyptienne (notamment la civilisation antique) fut une justification majeure de l'expédition d'Egypte menée par Bonaparte. Napoléon fut accompagné par une commission de scientifiques qui rédigea la volumineuse *Description de l'Egypte* publiée entre 1809 et 1828. C'est ici une des questions majeures soulevée par l'ouvrage de Saïd qui apparaît, celle du lien entre savoir et politique.

Dans sa critique, Saïd replace le discours orientaliste dans son contexte historique. C'est-à-dire le contexte de l'Europe impériale du XIXème siècle et de la première moitié du XXème siècle, puis celui de la politique d'ingérence américaine au Moyen-Orient après la Seconde guerre mondiale. Car en plus de nier la temporalité de l'Orient, *L'Orientalisme* nie la temporalité de sa propre production. Autrement dit, *L'Orientalisme* nie la subjectivité de son discours, son inscription dans une histoire particulière, pour se présenter comme le représentant de la « Science », de l'« Universel » ou de la « Raison ». C'est particulièrement vrai pour le cas de *L'Orientalisme* académique. L'historicisation des discours, des pratiques, des cultures est un thème majeur des *postcolonial studies*. D'une part, elle peut être utilisée pour montrer comment un discours qui se prétend neutre et rationnel comme *L'Orientalisme* est en réalité ancré dans une position historique et culturelle donnée. D'autre part, il s'agit aussi d'historiciser les cultures et pratiques des sociétés orientales, pour montrer qu'elles n'ont rien de figées dans le temps. Saïd considère l'histoire comme un instrument humaniste qui, contre les récits abstraits et déterministes, ferait une place aux multiples expériences et sensibilités humaines. Cette double utilisation et cette place accordée à l'histoire se retrouve par la suite dans les *postcolonial studies*. Ainsi Dipesh Chakrabarty, dans *Provincialiser l'Europe* (Chakrabarty, 2003), cherchera à discuter le récit européen de la modernité et à le faire apparaître comme un récit particulier qui n'a pas vocation à s'imposer aux nations non-européennes. Chakrabarty cherche à réhabiliter la « différence historique » au lieu de la stigmatiser comme un retard en face de la modernité européenne. Il oppose à l'idée d'un temps historique unique qui contiendrait l'ensemble de l'humanité l'existence d'une multiplicité de temporalités à l'intérieur desquelles le progrès n'est pas une destination préétablie. Un des mythes de la modernité européenne que Chakrabarty critique est celui du « désenchantement » progressif de l'Occident fondé sur le binarisme qui oppose sociétés traditionnelles et sociétés modernes, religieuses et séculières. Au contraire, la modernité

semble se caractériser par une dialectique entre religiosité et sécularité qui ne permet pas d'ignorer l'un ou l'autre.

Notons que pour souligner l'historicité du discours orientaliste, Saïd s'inspire de la démarche « archéologique » de Michel Foucault (Foucault, 1968). Il retrace la formation du discours orientaliste, insistant sur ses non-dits et ses présupposés. Cette démarche de Foucault mise en pratique par Saïd constituera un précédent fondateur pour les *postcolonial studies*, qui s'attachent à démonter le discours colonial.

Mais au-delà de l'historicité du discours orientaliste, c'est l'historicité de tout discours, y compris du discours « scientifique », qui se trouve ici soulignée par Saïd. *L'Orientalisme* s'inscrit en effet dans un contexte global de remise en cause du positivisme scientifique par un ensemble de critiques, qu'on les qualifie de « postmodernes » (Lyotard, 1979), de « constructivistes » (Berger & Luckmann, 1966) ou de « postpositivistes ». Saïd participe à ce débat en proposant une distinction entre le « savoir pur » et le « savoir politique » (Saïd, 1979, p.9). Il précise qu'il n'y a pas de production de savoir dans les sciences humaines qui puisse ignorer la position de l'auteur comme sujet humain, avec une position sociale, un ensemble de croyances, une existence dans une société donnée. Son savoir n'est donc pas automatiquement « non politique ». Pour autant, la réalité sociale n'est pas inatteignable et tout discours qui la décrit n'est pas fondamentalement biaisé. L'intellectuel peut et doit chercher à se libérer des attaches liées à son statut social pour produire un « savoir pur ». Cette question de la possibilité de savoir sera centrale par la suite dans les *postcolonial studies*. Comment étudier une société ou une culture étrangère, en s'émancipant de l'ethnocentrisme qui n'autorise à voir chez l'Autre que le reflet de soi-même ? Comment étudier les « opprimés » sans les enfermer dans une condition inférieure ? Ce débat agite d'autant plus les *postcolonial studies* depuis la parution de l'essai de Gayatri Spivak *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (Spivak, 1988) à la fin des années quatre-vingt.

Spivak est une critique littéraire indo-américaine considérée comme l'une des principales références des *subaltern studies*³⁷ et des *postcolonial studies*, avec Edward Saïd et Homi Bhabha. Dans *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* l'auteure pose la question de la représentation du sujet du Tiers-monde dans le discours occidental en s'appuyant sur la notion de « subalterne » développée par Gramsci. Le subalterne représente, plus que le dominé ou l'opprimé, la victime d'une exclusion radicale comme l'est la femme indienne dans l'ouvrage de Spivak. Dans son livre, Spivak entame un dialogue critique avec la philosophie occidentale et les *subaltern studies* et affirme que les subalternes ne peuvent s'exprimer ni directement, ni à travers la voie des intellectuels. Elle se place dans une perspective de décentrement du sujet occidental et de mise en évidence du caractère déterminé du point de vue géopolitique de l'Occident. Ainsi, Spivak reproche à Foucault et à Deleuze de ne pas être allé assez loin dans le décentrement du sujet. Elle leur oppose Marx et plus encore Derrida³⁸, qui selon elle s'est éloigné de la recherche de la « pureté des origines » et de toute prétention à incarner la voie des subalternes. Spivak reprend notamment la critique du phonocentrisme et la logique de déconstruction chez Derrida³⁹ pour mettre en oeuvre ce décentrement nécessaire du sujet occidental. Elle tire ses exemples du cas indien et notamment du sathi (suicide rituel d'une veuve en Inde) pour montrer l'incapacité d'expression de la femme indienne subalterne.

³⁷ Les *subaltern studies* seront définies dans la sous-partie suivante.

³⁸ Spivak a traduit *De la grammatologie* en anglais en 1976 et a largement contribué à la diffusion de la pensée de Derrida aux Etats-Unis.

³⁹ Nous définirons ces notions de Derrida ultérieurement.

3) Identité et culture

Après celui de l'expérience postcoloniale et la critique du savoir, nous arrivons ici au thème de l'identité et de la culture qui est sous-jacent dans toute l'œuvre d'Edward Saïd. C'est autour de ces notions que les *postcolonial studies* constitueront un de leurs apports principaux.

En effet, nous avons vu qu'Edward Saïd met en cause *L'Orientalisme* pour sa contribution à la diffusion d'une culture⁴⁰ occidentale hégémonique qui postule la supériorité de l'Occident sur l'Orient comme représentation de l'« Autre ». Dans *L'Orientalisme*, E. Saïd démontre que cette culture hégémonique n'a pas disparu après la décolonisation. Implicitement, il justifie ce qui deviendra un des projets majeurs des *postcolonial studies* : la critique de l'hégémonie du savoir occidental. Il entame cet immense chantier dans son ouvrage, créant ainsi un « précédent » qui donnera à *L'Orientalisme* sa portée fondatrice. Car Saïd précise que cette culture hégémonique ne se limite pas à un cercle académique ou politique, mais au contraire qu'elle a irrigué toute représentation de l'« Orient » qui se formulait en Occident.

Pour mener à bien cette critique de la culture hégémonique, mais aussi résister à cette culture, le choix des *postcolonial studies* consiste à assumer les identités. D'un côté la méthode postcoloniale cherche à révéler l'identité de celui qui parle, écrit, produit un savoir ou de la culture, et à la mettre en relation avec ce qui est dit, écrit, produit. Face à la tendance ethnocentriste de toute culture, il s'agit de faire preuve de transparence, d'assumer l'identité du sujet parlant, sa particularité. Ce n'est qu'une fois la relation établie entre une expérience, un discours particulier et un idéal universel qu'une pensée globale est possible. Car le risque est trop grand, et trop destructeur, de s'arroger le monopole de la pensée universel, au mépris des autres cultures, des autres identités. Nous avons vu que c'est la position d'Edward Saïd quand il affirme que nul intellectuel ne peut se prétendre en dehors d'un environnement déterminé. Est-ce à dire que toute tentative de pensée l'universel est à proscrire ? L'accusation de relativisme moral est en effet une des principales critiques formulées à l'encontre des *postcolonial studies*. Nous essaierons de développer cette problématique au long de cet exposé. Pour le moment, nous nous contenterons de rappeler la position d'E. Saïd. Dans la préface de son livre qui date de 2003 après avoir commenté l'actualité de *L'Orientalisme* à l'heure de l'invasion américaine en Irak et du « choc des civilisations », Saïd se réclame d'une tradition humaniste critique en se démarquant ainsi des « critiques postmodernes sophistiquées » (Saïd, 2003)⁴¹. La déclinaison de ses identités, de sa diversité, ne signifie pas la mort de l'humanité. De même que la critique du savoir occidental ne signifie pas son abandon pur et simple (est-il seulement possible ?) pour celui qui se réclame de Goethe aussi bien que d'Eqbal Ahmed⁴².

Mais l'approche postcoloniale de l'identité et de la culture permet aussi de dépasser la critique de l'impérialisme culturel qui perdure au-delà de la colonisation. Elle offre un espace pour penser une théorie politique s'inspirant notamment des résistances à toute forme d'hégémonie culturelle qui se développe à l'heure de la mondialisation.

⁴⁰ La culture se définit ici comme un ensemble de savoirs et de représentations.

⁴¹ E. Saïd « L'humanisme, dernier rempart contre la barbarie », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003, disponible à cette adresse <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/09/SAÏD/10386> (dernière consultation le 24/05/11)

⁴² Eqbal Ahmed (1933-1999) était un écrivain et journaliste pakistanais. Activiste pacifiste et Mentor intellectuel d'E. Saïd, il était très critique de l'impérialisme américain au Moyen-Orient tout comme du fanatisme religieux qui minait la région.

Pour aborder ce qui pourrait être une théorie de l'*agency* propre aux *postcolonial studies*, nous nous appuyons dans un premier temps sur Stuart Hall. Dans l'article « *Identité culturelle et diaspora* » (Hall, 2007, chap. XI), Hall interroge la notion d'identité à travers le cas de la culture diasporique afro-caribéenne. Il défend l'argument que l'identité est avant tout une « production » qui permet au sujet de se situer dans le présent, plutôt qu'un « produit » de l'histoire ancrée dans le passé. Dans l'imaginaire postcoloniale afro-caribéenne, l'Afrique fut l'objet d'une redécouverte dans les années 1970. Pour autant, ce « mythe du retour » au continent africain ne peut être entendu comme un retour chez soi. Il ne peut être compris sans tenir compte de la situation des peuples afro-caribéens à la même époque et de leur confrontation avec un impérialisme occidental aussi bien matériel qu'idéologique. Hall suppose que ce travail sur le passé des peuples postcoloniaux fait partie d'un processus de production, et non de redécouverte de l'identité. Car l'identité n'est pas un point fixe, une origine qu'il s'agirait de révéler, elle est en perpétuelle mouvement. Plutôt qu'une essence, l'identité est un positionnement. Une manière d'être au monde, de s'y situer. Ainsi, l'identité relève tout autant de l'« être » que du « devenir ».

Cette vision de l'identité comme un positionnement a le mérite de s'éloigner de tout biais essentialiste qui assignerait les individus ou les nations à une culture « naturelle ». Si l'identité est construite, elle n'est plus cette entité oppressante pour l'homme, mais un espace au sein duquel l'action peut être pensée. C'est tout le sens de ce que Hall appelle les « politiques de l'identité » (ibid, p.231). Pour lui, il faut s'éloigner de toute tentation de retrouver une origine perdue et mystifiée car l'identité se fonde sur une hybridité quasi-indéfinissable. Elle doit interroger, par dissonance, les grands récits simplificateurs et proposer des lignes de fuite. C'est dans cette perspective que S. Hall, mais aussi l'école des *Cultural studies* qu'il a contribué à fonder⁴³, étudient parmi d'autres les cultures minoritaires (afro-caribéenne, afro-britannique, afro-américaine...). Ainsi, Paul Gilroy met en évidence les contre-récits des cultures noires de part et d'autre de l'océan atlantique dans *L'Atlantique noire* (Gilroy, 2003).

Cette synthèse, bien que limitée, nous a permis d'explorer les principaux thèmes des *postcolonial studies* : l'expérience d'un monde postcolonial, la critique du savoir positif, la mise en évidence du rôle social des identités et cultures. Il nous semble important de ne pas présenter les *postcolonial studies* comme une théorie « prête-à-exporter » venue du monde anglo-saxon, comme le font souvent ses détracteurs pour contourner ses problématiques. La synthèse que nous avons faite a montré que les *postcolonial studies* ne sont pas une théorie homogène, mais qu'elles comportent de nombreux auteurs dont les avis divergent même s'ils partagent des interrogations communes. Nous voulons montrer dans la deuxième sous-partie que ces interrogations n'étaient pas, dès le départ, cantonnées au monde anglo-saxon. Pour cela, nous ferons un détour par les héritages français des *postcolonial studies*.

B- Les héritages français

La portée de ces héritages sur les *postcolonial studies* est indéniable, qu'elle soit indirecte comme celle de la philosophie française post-structuraliste ou qu'elle soit directe comme celle de la pensée anticoloniale de l'après-guerre. Ce mémoire a pour objet la perspective

⁴³ Nous y ferons référence dans la partie B.

d'études postcoloniales françaises, il est donc intéressant de s'arrêter sur les marges de la pensée française qui ont connu un succès certain à l'étranger.

Nous verrons, de manière sélective, l'héritage de la philosophie post-structuraliste (1) et celui de la pensée anticoloniale (2) en nous concentrant à chaque fois sur deux auteurs qui nous paraissent essentiels.

1) La philosophie post-structuraliste : Michel Foucault et Jacques Derrida

La « French theory » (François Cusset, 2005) est un terme américain pour désigner les courants de pensée qui ont marqué la France « post soixante-huitarde » remettant en cause les grands récits de la modernité occidentale. Il ne s'agit pas d'un ensemble homogène, certains auteurs de la French theory se sont même farouchement opposés. Mais ils sont souvent désignés en France et à l'étranger comme des philosophes « post-structuralistes » ou « postmodernes », parfois parce qu'ils revendiquent eux-mêmes ces termes, parfois malgré eux. Parmi les principaux auteurs de la « Théorie française », il faut citer Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard etc...

Ces auteurs ont eu une influence énorme aux Etats-Unis où ils ont constitué le socle des combats identitaires (Noirs, féministes, homosexuels...), mais aussi des études de genre, des études des minorités et bien sûr des études postcoloniales. Pour donner un aperçu de la portée de ces auteurs pour les *postcolonial studies*, nous développerons dans cette partie la notion de modernité chez Foucault et celle de déconstruction chez Derrida. Nous verrons en quoi ces deux auteurs, parmi les plus lus et traduits outre-Atlantique, ont pu influencer les théories postcoloniales qui nous intéressent.

Nous avons choisi de développer l'attitude de modernité selon Foucault car elle ouvre la voie à une définition affirmative d'une modernité comme une *critique* et une construction sans cesse renouvelée. Elle s'oppose donc à une définition de la modernité par l'opposition à la « tradition » qui viserait ainsi à disqualifier certaines sociétés moins modernes que d'autres. Dans cette même optique, la "*déconstruction*" de Derrida revient sur les notions héritées du passé et considérées comme « naturelles » ou « universelles », pour montrer ce qu'elles peuvent avoir d'historique et de contingente.

L'attitude de modernité chez Foucault

Dans un premier temps, nous allons commenter ce qui chez Michel Foucault ouvre la voie à une définition de la modernité comme une attitude, une sorte d'ethos correspondant à l'attitude philosophique par excellence. Nous nous appuyerons pour cela sur le texte "*Qu'est-ce que les Lumières?*" publié en 1984 dans un ouvrage collectif (Rabinow, 1984) qui reprend une version plus courte de son cours au Collège de France du 5 janvier 1983. Dans cet essai, Foucault se pose la question à laquelle la philosophie moderne n'a jamais cessé d'esquisser des réponses : qu'est-ce que les Lumières ? Nous relèverons deux points majeurs de la réflexion de Foucault, qui sont essentiels pour comprendre son œuvre, l'impact qu'elle a produit sur la réflexion philosophique contemporaine et en particulier la réflexion postcoloniale qui nous intéresse.

Le premier point est la distinction qu'il opère entre *l'humanisme* comme doctrine et la *Critique* comme attitude qui a caractérisé l'âge des Lumières. En effet, Foucault rappelle que *l'humanisme* est un courant de pensée qui a pris différentes formes dans l'histoire. Il

a existé un humanisme fondé sur les valeurs chrétiennes comme un humanisme critique du christianisme et de la religion en général. Il y a eu au XIX^{ème} siècle un humanisme "scientifique" et un humanisme qui, au contraire, critiquait la prétention de la science à détenir la Vérité. Cette diversité historique de l'humanisme doit être prise en compte non pas pour la rejeter en bloc, mais pour lui opposer un principe critique. Ce *principe critique* que Foucault met en évidence est au coeur du phénomène historique de l' "Aufklärung" (les "Lumières"). Ce moment historique des "Lumières" que Foucault appelle significativement "l'Âge de la critique" a aussi été un moment d'opposition à l'humanisme du XVI^{ème} siècle. Quels sont les enjeux de la distinction entre principe critique et humanisme? On peut d'abord en déduire que tout âge critique donne lieu à une certaine tension, si ce n'est à une confrontation, avec l'humanisme historique qui l'a précédé. Ainsi Foucault nous rappelle que marxisme, existentialisme, stalinisme, tous se sont revendiqués de l'humanisme en le définissant de différentes manières." *L'humanisme* n'est pas un thème abstrait, uniforme ou un ensemble de valeurs consensuelles. Il est au contraire le terrain d'une lutte pour une redéfinition permanente. Cette historicisation de *l'humanisme* a d'autant plus de sens en France où la tendance est à l'assimilation complète des concepts de critique et d'humanisme dans le terme quasi-*mystique* de "Lumières". Les Lumières seraient tout à la fois ce moment historique du XVIII^{ème} siècle qui a préparé l'avènement de la Révolution de 1789 et cet ensemble de principes "humanistes" qui ont guidé le peuple vers la liberté. Cette mystification des Lumières engendre deux problèmes qui se rejoignent dans leur principe: la vision *historiciste*⁴⁴ d'un siècle des Lumières qui aurait accouché d'une nouvelle modernité dont le point de départ aurait été la Révolution; le triomphe idéologique de dogmes "humanistes" à la fois indiscutables et imprécis sur lesquels reposeraient notre modernité. Ce mythe des Lumières comme bloc historique et philosophique a l'inconvénient de figer, paradoxalement, à la fois le temps et les idées. Comme si d'une part la Révolution avait été la conséquence logique et inévitable du siècle des Lumières, comme si d'autre part les Lumières constituaient un ensemble dogmatique figé, une sorte de Révélation dont Voltaire, Rousseau et les autres philosophes seraient les prophètes. Le mythe des Lumières procède à la double négation du processus historique complexe, des rapports de forces, de ces multiples *histoires* qui ont fait *l'Histoire* de la Révolution française, et à la négation du débat des idées dont les philosophes des Lumières ont été les protagonistes – ainsi des querelles riches d'enseignement entre Voltaire et Rousseau comme le débat sur le "despote éclairé". Ce mythe impulse une déshistoricisation de l'événement qu'a été les Lumières, le transformant en un objet hors-norme, *exceptionnel*, qui trouve des échos dans l' "exceptionnalité" de la France portée par notre récit national. Cette *exceptionnalité* reproduit le schéma monothéiste du "peuple élu" pour défendre la liberté. Ainsi la démocratie ressemblerait plus à une bénédiction reçue par le "peuple" de France que l'aboutissement d'un long processus historique, complexe et diversifié. Ce peuple français devenant lui aussi un objet atemporel parce dépositaire d'une mission sacrée, le risque est grand de le rendre figé dans son identité culturelle et/ou ethnique. Cette schématisation à l'extrême que nous opérons ne vise qu'à rendre compte des enjeux de la distinction de l'"humanisme" et de la critique dans le contexte français. On notera d'ailleurs la non-utilisation du terme des "Lumières" par Foucault qui préfère le détour par la langue allemande. Ce détour est en effet lourd de sens au vue du poids idéologique des "Lumières" que l'on vient d'exposer. Il souligne que le terme de "Lumières" en langue française ne fait pas référence à un concept universel, auquel pourrait se référer les autres langues. Il s'agit au contraire d'un concept particulier, déterminé et défini historiquement qui doit être soumis à la *critique*.

⁴⁴ On entend ici par "historicisme" une essentialisation de l'histoire, c'est-à-dire une vision de l'histoire qui se fait toute seule, donc paradoxalement une négation de l'histoire.

Ainsi la distinction humanisme/critique ouvre la voie à une analyse critique de concepts qui en étaient exemptés car supposés à l'origine -ou au centre- de la critique elle-même. Comme c'est le cas pour le concept de Lumières par exemple. Son importance est d'ailleurs soulignée par Foucault lorsqu'il conclut de cette distinction le rejet du "chantage à l'Aufklärung" qui voudrait enfermer toute pensée dans un choix binaire entre rationalisme et tradition, modernité et archaïsme etc. Cet enfermement rend impossible tout retour critique et analyse de notre être déterminé, pour une part, par les Lumières.

Mais cette analyse critique et permanente de soi ne peut être comprise que lorsqu'elle est replacée au centre de ce que Foucault définit, à la suite de Baudelaire, comme l'"attitude de modernité". Foucault tire de la réflexion de Kant sur l'"Aufklärung" une attitude philosophique qui dépasse le simple événement historique des Lumières et suggère une définition de ce qu'est l'"être moderne". Car la *modernité* se définit moins comme une période donnée qu'un *ethos* (ou attitude) philosophique à l'égard de l'actualité, un choix volontaire qui conduit l'individu à "héroïser"⁴⁵ le présent. L'homme moderne est celui qui cherche continuellement à s'inventer, à faire de sa vie une oeuvre d'art. Encore une fois, les enjeux de cette redéfinition de la modernité par Foucault dans ce texte sont nombreux. Car si la modernité n'est pas une période, alors la frontière entre le "monde primitif" -pour parler en terme ethnologique- n'est plus infranchissable. Or est-ce que cette frontière n'a pas été utilisée comme une justification majeure du colonialisme? Si cette attitude de modernité rejette les oppositions binaires comme celle de la tradition et de la modernité, c'est parce qu'elle est ce que Foucault nomme une "attitude limite". Ceci afin d'échapper à l'alternative du dehors et du dedans et se positionner aux frontières, autrement dit développer une forme d'*hybridité* ontologique qui rejette par principe les cadres réducteurs et essentialistes. L'attitude de modernité que Foucault propose ne prend-elle pas tout son sens dans le monde globalisé traversé par des flux d'hommes, de pensées et d'identités tels que l'Histoire n'en a jamais connus? L'"attitude limite" ne nous ouvre-t-elle pas une possibilité de penser le "sujet" qui se démarque de ce que Derrida nomme le "phonocentrisme" de la métaphysique occidentale?

Derrida et la déconstruction

Nous allons étudier maintenant ce qui constitue ce phonocentrisme et la méthode que Derrida met en œuvre pour le "déconstruire". Nous nous appuyons pour cela sur le dernier chapitre de *L'écriture et la différence* (Derrida, 1967).

Dans ce chapitre Derrida décrit un événement dans les sciences sociales qui est la mise en évidence de la structuralité de la structure. Le terme de structure est linguistique, utilisé par Ferdinand de Saussure (Saussure, 1916), pour désigner les relations entre les "signes" (ou mots). Les signes ne peuvent être pensés qu'à travers ces structures qui les déterminent. Cette pensée linguistique trouve son équivalent dans les sciences sociales par l'intermédiaire de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss lorsqu'il met en évidence "les structures élémentaires de la parenté" dans sa thèse du même nom. La pensée structuraliste inspire grandement Derrida qui va jusqu'à préciser que le concept et le mot de structure naissent avec *l'epistémè*, c'est-à-dire la science et la philosophie elles-mêmes. Mais si Derrida annonce cet entremêlement originel de la structure et de la pensée, c'est pour souligner l'importance de cet événement rompant avec la métaphysique occidentale qui a toujours neutralisé la structuralité de la structure en lui substituant l'illusion d'un centre ou d'une origine unique. La fonction du centre est d'orienter, équilibrer, organiser

⁴⁵ L'expression est de Baudelaire dans son texte "Le peintre de la vie moderne" auquel Foucault fait référence

la structure, mais surtout de limiter ce que Derrida appelle le "jeu" de la structure définit comme le champ de "substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini". Toute l'histoire de la métaphysique occidentale et de la structure a été celle d'une "substitution de centres à centres", dont la *structuralité* propre n'a cessée d'être niée. Comment survient cet événement qu'est la reconnaissance de la *structuralité de la structure*? Derrida ne la rattache non pas à une doctrine, un nom ou un auteur, mais bien à la "totalité d'une époque, qui est la nôtre" avant de citer "à titre indicatif" (Derrida, 1967, p.311-312) la critique nietzschéenne de la métaphysique, la critique freudienne de la présence à soi, ou la destruction heideggerienne de la métaphysique. Il serait contradictoire de vouloir trouver une origine à cette découverte qui implique justement une remise en cause de la quête de l'origine, mais rien ne nous empêche d'en relever les traces historiques qui se présentent à nous, forcément limitées et subjectives. Nous devons alors souligner l'importance de la linguistique et de la différenciation des concepts de *signifiant* et de *signifié* qu'elle opère, ouvrant la voie à une critique du "phonocentrisme" qui caractérise la métaphysique occidentale.

Le *signifiant* correspond en linguistique à la représentation de la forme ou de l'image acoustique du *signe* (mot) tandis que le *signifié* correspond à la représentation du concept de signe. Les deux ne se confondent pas comme l'atteste l'existence d'une multiplicité de *signifiants* dans de multiples langues pour un même *signifié*. Il n'existe pas de signifié transcendantal. Cette analyse linguistique offre un démenti à ce « phonocentrisme » de la métaphysique occidentale que Derrida critique dans *De la grammatologie* (1967). Le phonocentrisme suppose de manière tacite la centralité du *langage* comme expression spontanée de concepts préexistants. L'épistémè, s'appuyant sur ce phonocentrisme, a toujours ignoré la *structuralité* du sujet parlant, pensant, en présupposant qu'il s'agissait d'un sujet/centre par définition universel et absolu.

Les premiers résultats de cette découverte dans les sciences sociales se manifestent avec la naissance de *l'ethnologie* notamment dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss en France que nous avons déjà évoquée. L'ethnologie est née de la critique de *l'ethnocentrisme* rendue possible par cet "ébranlement" de la métaphysique occidentale à travers le concept linguistique de "signe". Dans ce dixième chapitre de *L'écriture et la différence*, Derrida rend hommage à Lévi-Strauss pour son "bricolage ethnologique"⁴⁶ qui "assume délibérément sa fonction mythopoétique" (Derrida, 1967, p.421). Lévi-Strauss à travers sa méthode ethnologique "fait apparaître comme mythologique, c'est-à-dire comme une illusion historique, la fonction philosophique ou épistémologique du centre" (ibid.). A travers son hommage, Derrida souligne la pertinence d'une *méthode* d'analyse qu'il fera connaître sous le nom de "déconstruction" et qui aura un succès certain chez les auteurs des *postcolonial studies*. Aujourd'hui qu'elle est devenue fameuse au point d'être employée dans le langage courant, il faut nous attarder sur la manière dont l'envisageait celui qui l'a (ré)introduite⁴⁷ dans les sciences sociales. Commençons d'abord par lever les malentendus en définissant ce qu'elle n'est pas. La déconstruction n'est pas destruction ni reconstruction. Déconstruire un concept ce n'est pas détruire ou annuler sa légitimité pour le remplacer par un autre ou par un vide. La déconstruction n'est pas un slogan appelant à la destruction d'anciennes idées, elle est au contraire une démarche affirmative, une refondation de la rationalité moderne. Revenons sur les écrits de Derrida pour avancer une définition positive de la déconstruction. Elle est d'abord pour Derrida une analyse *historique* ou

⁴⁶ La notion de "bricolage" est utilisée par Lévi-Strauss dans l'*Ouverture* de *Le Cru et le Cuit* que Derrida commente ici.

⁴⁷ Le mot de "déconstruction" provient de la traduction française du texte de Heidegger "Contributions à la question de l'être" faite en 1955 par Gérard Granel qui cherchait une alternative à la "destruction".

généalogique des étapes de construction d'un concept dans le but de l'améliorer par une traduction universelle. Il s'agit de ne pas feindre la *naturalité* là où elle n'existe pas. Tout concept, idée, "signe" a une histoire. La déconstruction opère ensuite une *utilisation critique* de ces instruments, concepts, que lui ont laissés la métaphysique. Cette *réutilisation* est une nécessité car penser sans utiliser les concepts que la métaphysique a produits est impossible et illusoire. Il ne s'agit pas de tourner la page de la philosophie mais de la dépasser, de lire les philosophes, mais sous l'angle de la déconstruction. D'abord en reconnaissant les concepts de la philosophie et leurs limites. Finalement, Derrida résume cette avancée épistémologique dans son commentaire de Lévi-Strauss:

Il est plus facile de comprendre l'impact de la pensée de Foucault et Derrida sur les *postcolonial studies*.

2) La pensée anticoloniale : Aimé Césaire et Frantz Fanon

Intéressons-nous désormais à une autre partie de l'héritage français des *postcolonial studies* : l'héritage de la « pensée anticoloniale ». Je l'ai nommé ainsi pour souligner son imbrication dans un moment fort de l'histoire de France et de l'histoire universelle : la période de la décolonisation. Ce moment d'après-guerre, fondateur de la France contemporaine, a façonné et a été façonné par la pensée anticoloniale que nous allons étudier. De cette pensée caractéristique de l'anticolonialisme français, j'ai choisi de retenir deux noms, deux individus, deux oeuvres emblématiques. Bien sûr, les oeuvres de beaucoup d'autres intellectuels ont un lien direct avec les événements de l'époque⁴⁸. Mais Aimé Césaire et Frantz Fanon, par leurs trajectoires et leurs écrits, sortent du lot quand il s'agit de retranscrire les débats et enjeux soulevés durant la décolonisation. Et contrairement à l'héritage post-structuraliste dont le problème principal n'est pas le problème colonial, Césaire et Fanon sont, plus que des sources d'inspiration, des précurseurs des *postcolonial studies*. C'est-à-dire qu'ils abordent les thèmes qui seront ceux des *postcolonial studies* et fondent leurs premières hypothèses toujours discutées aujourd'hui, notamment dans le monde anglo-saxon. Car, à l'image de la « french theory » (Cusset, 2005), Césaire et Fanon ont été reconnu beaucoup plus largement à l'étranger qu'en France. Néanmoins, le silence semble se briser puisque plusieurs ouvrages récents, comme celui de Pierre Bouvier (Bouvier, 2010), soulignent l'actualité de leurs pensées.

Aimé Césaire et Frantz Fanon se distinguent par leurs trajectoires dans la France d'après-guerre. Par leurs oeuvres, leurs vies et leurs engagements, ils sont impliqués et se sont impliqués dans la décolonisation. Nous verrons d'abord les parcours de ces deux auteurs et l'attitude face à l'assimilation et au colonialisme ainsi que leurs engagements anticoloniaux respectifs avant d'aborder leurs héritages dans le monde d'aujourd'hui.

La Négritude d'Aimé Césaire

Aimé Césaire (1913-2008) né à Basse-Pointe en Martinique est issu d'un milieu cultivé mais modeste. Son grand-père est le premier enseignant noir de Martinique, son père est fonctionnaire, sa mère couturière et il fait partie d'une famille de sept enfants. La Martinique est encore une colonie française et elle souffre d'une misère endémique. Les principales richesses sont aux mains des « békés », les descendants d'esclavagistes

⁴⁸ Citons Jean-Paul Sartre dont l'engagement contre la colonisation est resté célèbre à travers sa préface des *Damnés de la terre* de Fanon (1961) et sa revue *Les Temps modernes*. Albert Memmi (Memmi, 1957) aborde aussi directement des thématiques postcoloniales, tout comme Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu.

européens. Césaire étudie au lycée Schoelcher à Fort-de-France. Revenant sur ses études secondaires, il écrit :

Il se rend à Paris en 1931 où il obtient une bourse pour entrer en classe d'hypokhâgne au lycée Louis-le-Grand. Ce départ est un soulagement et une possibilité d'épanouissement pour le jeune étudiant brillant qu'est Aimé Césaire. En Martinique, il se sent oppressé et a le sentiment de vivre dans « un monde fermé, étroit, un monde colonial » (Césaire, 2005, p.21). Dès son arrivée à Louis-le-Grand il rencontre Léopold Sédhar Senghor, étudiant sénégalais en khâgne. Cette rencontre sera décisive car entre les deux étudiants se noue une amitié profonde. Ils entrent tous les deux à l'École normale et vont se former mutuellement durant leur séjour à Paris, discuter de l'Afrique, de l'Europe, du colonialisme. Césaire, au contact de Senghor et d'autres étudiants africains avec qui il passe la majorité de son temps, découvre la part africaine de son histoire et de son identité. Il constate alors que cette composante africaine est largement refoulée aux Antilles, où la bourgeoisie préfère se penser blanche et européenne. Le système éducatif martiniquais enseigne l'histoire et les valeurs de la civilisation européenne mais pas celles du continent africain, d'où la majorité des Martiniquais sont pourtant issus. Ainsi, les préjugés sur le « sauvage » africain sont alors très répandus chez les Antillais, qui aiment à se penser supérieurs aux « Nègres ». Cette illusion d'intégration fait partie, pour Césaire, d'un ensemble d'aliénations culturelles qui découlent de la relation coloniale établie entre la France, l'Europe, et les Antilles.

C'est autour de Césaire et Senghor que se réunit un groupe de jeunes étudiants noirs africains et antillais, parmi lesquels le futur écrivain guyanais Léon Gontran Damas. Ces étudiants vont échanger autour de la question noire et commencer à revendiquer une identité africaine. Sous l'impulsion d'Aimé Césaire, le groupe publiera en 1935 un journal, *L'Étudiant noir*, dont il ne sortira qu'un seul numéro. C'est dans ce journal qu'Aimé Césaire évoque pour la première fois le concept de « négritude », en rejetant l'idéal d'assimilation du système colonial français et en valorisant les civilisations africaines dénigrées par le racisme :

Le concept de « Négritude » qui est au cœur de l'œuvre d'Aimé Césaire a connu un grand succès en Afrique comme en Europe et aux États-Unis. Il s'agit pour nous d'en donner ici une explication en s'appuyant notamment sur les écrits de Césaire⁴⁹. Mise en œuvre dans le domaine littéraire aussi bien que politique, la Négritude ne se résume pourtant ni à une philosophie ni à une théorie littéraire. Elle est une « manière de vivre l'histoire dans l'histoire » selon les mots de son auteur (Césaire, 2004, p.82). C'est donc plus une attitude qu'une théorie spéculative, attitude que Césaire opposera à la fois au racisme colonial et à la théorie de l'assimilation qui lui est associé. La Négritude est l'expression renouvelée de l'identité noire : plutôt que d'accepter d'être défini par le Blanc et par rapport à lui, elle revendique l'existence d'un « Moi » propre, d'une identité. Cette identité se fonde, non pas sur des critères biologiques - Césaire évitait le terme « ethnique » pouvant porter à confusion - mais sur des critères historiques. La communauté noire est avant tout une communauté d'expériences et de vécus caractérisés par l'oppression, l'exclusion et la discrimination. L'esclavage et la traite négrière tiennent évidemment une place majeure dans ce vécu. En cela, la Négritude est « une des formes historiques de la condition faite à l'homme. » (ibid, p.81) Césaire ne cessera d'écrire sur la mémoire nègre. Pour lui, l'oubli est synonyme d'aliénation. Le syndrome antillais, par exemple, de Noirs caribéens qui se pensent Blancs et Européens est typique de cette aliénation. Les Antillais – n'oublions pas que Césaire grandit dans la Martinique des années 1930 et que l'histoire de l'esclavage

⁴⁹ Rappelons que Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas et Alioune Diop ont aussi beaucoup participé à la construction et la diffusion de la « Négritude ».

était peu connue et encore moins enseignée – ont oublié l'histoire de leur arrivée dans les Caraïbes, celle de l'esclavage et de la déportation à partir du continent africain. C'est en raison de cet oubli qu'ils sont si sensibles au discours assimilationniste. La démarche de Césaire s'inscrit d'abord contre l'oubli de la singularité de l'histoire des Noirs. Dans un premier temps, la Négritude est une « prise de conscience de la différence, comme fidélité et comme solidarité. » (ibid, p.83) Si le rapport à l'histoire, fondatrice de l'identité, est essentiel chez Césaire, la Négritude ne se résume pas à une simple invocation du passé. Elle n'est pas seulement de l'ordre de la plainte passive :

Révolte contre la tendance à réduire la culture et la civilisation universelles à la culture et la civilisation européennes. Elle cherche à réhabiliter les valeurs nègres, ré-enraciner les Noirs dans une histoire, de laquelle ils ont été coupé, dans une géographie et dans une culture desquels ils ont été exclus. Précisons que cette entreprise de réhabilitation fût d'abord l'œuvre d'écrivains et artistes américains de la *Black renaissance*⁵⁰ des années 1930. Césaire leur rendra hommage dans son *Discours sur la Négritude*, prononcé à Miami en 1987, pour avoir les premiers revendiqué leur identité noire : « La première négritude, cela a été la Négritude américaine. » (Césaire, 2004, p.88)

Les enjeux soulevés par Aimé Césaire à travers la Négritude sont précurseurs des problématiques des *postcolonial studies*. Au centre de ces dernières, le lien entre identité culturelle et politique. Plusieurs décennies avant les *postcolonial studies*, Césaire s'interroge : revendiquer une identité, un passé noire, n'est-ce pas se limiter à de la spéculation intellectuelle ? En quoi cette « littérature » changera-t-elle les conditions de vie présente de ceux qu'elle prétend défendre ? Et il affirme qu' « à tout grand réajustement politique, qu'à tout rééquilibrage d'une société, qu'à tout renouvellement des mœurs, il y a toujours un préalable qui est le préalable culturel » (ibid., p.88). Ce « préalable culturel » s'oppose aux visions matérialistes de l'histoire et justifie l'œuvre de Césaire. Les représentations ont un sens politique et participent à l'émancipation et à l'oppression des hommes. A travers les identités, ce sont les rapports sociaux qui s'expriment. C'est pourquoi Césaire se démarque des penseurs qui ne conçoient l'identité que comme une prison :

Le présent et le futur ne sont donc pas sacrifiés dans l'œuvre de Césaire par obstination passéiste.

La Négritude est au contraire une réconciliation entre les trois espaces temporels qui déterminent l'homme. Au cœur de la Négritude est l'exaltation de la vie, et le devoir de la lutte pour la justice. Car « ce n'est pas la Négritude qui fait question aujourd'hui (...) c'est le racisme » (ibid., p.90). La Négritude ne nous éloigne pas de la réalité des rapports sociaux, elle nous en rapproche brutalement. De même qu'elle nous rapproche de l'universel, tel que Hegel le pensait, c'est-à-dire « non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité » (ibid., p.92).

Cette Négritude, Césaire ne cessera de la raconter dans ses œuvres littéraires et politiques. Dans la poésie et le théâtre césairiens, la recherche de l'identité noire, du « nègre fondamental » pour reprendre son expression, est poussée jusqu'au choix des mots qu'utilise l'écrivain et qui lui donnent un style si singulier. Citons à cet égard l'incontournable *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), œuvre de jeunesse dans laquelle Césaire décrit une Martinique endormie, « passée à côté de son cri » et exprime son désir de porter la voix de son peuple. Son théâtre décrit la tragédie d'héros emblématiques comme le Rebelle dans *Et les chiens se taisaient* (1958) ou historiques dans *La Tragédie du roi Christophe* (1963). Son texte politique le plus marquant reste sans aucun doute le *Discours sur le*

⁵⁰ Mouvement littéraire dont il est fait mention dans la partie C)

colonialisme (1955) dans lequel Césaire dénonce la barbarie de la civilisation occidentale d'où sont sortis le nazisme et la colonisation, établissant un lien direct entre les deux et reprochant à l'humaniste libéral d'avoir une vision parcellaire des droits de l'homme.

Ses prises de positions théoriques trouveront une traduction pratique dans l'engagement politique de Césaire tout au long de sa vie. Au lendemain de la guerre –au cours de laquelle il s'est engagé pour la Résistance- il se rapproche du Parti Communiste Français au nom duquel il est élu député de Martinique en 1945⁵¹. Il s'engage pour la fin du statut colonial en Martinique : il est rapporteur de la loi sur la départementalisation en 1946. Mais une décennie plus tard, Césaire prend acte d'une double désillusion. Désillusion face au Parti communiste d'une part, qui fait de l'émancipation des colonisés qu'un objectif parmi d'autres, le soumettant aux priorités du moment. Les décisions sont prises en métropole, à des milliers de kilomètres de la Martinique, et l'engagement anticolonial n'est pas clair. En 1956 le PCF vote, avec la SFIO, les pleins pouvoirs au gouvernement Guy Mollet pour faire face à l'insurrection déclenchée par le FLN algérien. Dans sa fameuse lettre de démission à Maurice Thorez, Césaire critiquera aussi le refus de condamner les crimes et les méthodes de Staline. Désillusion aussi face à la départementalisation, qui n'a pas eu les effets escomptés, n'a fait reculer la misère que partiellement. Bataillant tant bien que mal à l'Assemblée nationale pour défendre les intérêts des Martiniquais, Césaire se confronte à la machine administrative française qui reste centralisée. Il défendra alors, au sein du Parti Progressiste Martiniquais qu'il crée en 1958, une position médiane par rejet de l'assimilation tout comme de l'indépendance : l'« autonomie ». L'organisation en régions fédérales et autonomes dans un cadre républicain doit, selon lui, permettre à la France de réaliser son idéal d'un « (peuple) égalitaire et fraternelle parce que multinationale » (Bouvier, 2010, p.128). Cette évolution des positions politiques de Césaire, bien qu'elle lui ait valu les critiques à la fois des indépendantistes tout comme des assimilationnistes, montre qu'il a su conserver une présence critique et une indépendance d'esprit tout au long de sa vie et de ses engagements.

L'existentialisme de Frantz Fanon

Le parcours et la démarche intellectuelle de Frantz Fanon le différencient de son aîné et compatriote martiniquais Aimé Césaire. Il est né en 1925 à Fort-de-France dans une famille mulâtre, plus aisée que celle de Césaire, qui veut croire aux possibilités d'intégration offertes par la métropole. Il étudie au lycée Schoelcher avant de rejoindre en 1943 les Forces Françaises Libres du Général de Gaulle sur les îles britanniques. Durant cette période qui va jusqu'à la fin de la Seconde guerre mondiale, deux événements vont ébranler sa conscience acquise à l'humanisme européen. Le premier est le retour de Césaire en Martinique en tant qu'enseignant au lycée Schoelcher qui déclare, à travers sa poésie et ses articles, qu'« il est beau et bon et légitime d'être nègre » (Césaire, 1983, p.64). Premier martiniquais à se revendiquer Noir avec fierté en face de l'Europe, les prises de positions de Césaire font l'effet d'un coup de tonnerre et marquent Frantz Fanon comme de nombreux lycéens de sa génération. Le deuxième événement marquant est son séjour au sein de l'Armée libre pendant lequel il est envoyé au Maroc en 1944 où il sert avec des Sénégalais. En face des Africains, il s'était jusque-là considéré comme « Blanc », mais il se rend compte de son erreur lorsqu'il se confronte au racisme et au paternalisme des Européens à son égard. Il prend conscience de l'ambiguïté de sa situation : d'un côté sa nationalité française et de l'autre sa couleur noire qui marque son origine africaine. Au sortir de la guerre, Fanon opère une rupture douloureuse avec l'image de lui-même héritée de son éducation. En 1946, il

⁵¹ Il sera député de Martinique pendant 48 ans, de 1945 à 1993, et Maire de Fort-de-France de 1945 à 2001.

entame des études de médecine à Lyon et se spécialise en psychiatrie. En parallèle il rédige *Peau noire, masques blancs*, publié en 1952.

Dans ce premier ouvrage qui fera date, Fanon analyse les rapports entre colonisé et colonisateur, entre le Noir et le Blanc. Il décrit les névroses qui découlent de ce rapport colonial en puisant ses exemples dans son expérience personnelle de Noir vivant en métropole et dans celles de ses patients atteints de troubles mentaux. Il met en évidence les complexes du colonisé qui lui font revêtir un « masque blanc », c'est-à-dire qui lui font se penser comme « Blanc ». L'objectif de Fanon ? Libérer l'homme, blanc comme noir, et lui permettre d'entretenir des relations « normales » avec ses congénères :

Ce premier ouvrage est aussi très personnel, Fanon n'hésite pas à utiliser la première personne et à se poser en sujet de sa propre réflexion. Ce style direct va beaucoup inspirer notamment les auteurs des *Cultural studies*⁵². Ce livre contient parfois des affirmations antagonistes qui traduisent une lutte entre deux aspects de la personnalité de Fanon en 1952.

D'un côté, Fanon décrit, pour le dénoncer, le racisme qui sous-tend les relations Noirs/Blancs dans la société française de l'époque. Un racisme auquel il est confronté et qui le fait souffrir :

Fanon cherche à analyser scientifiquement le racisme. Il veut montrer qu'il n'a rien de rationnel. Son outil : la psychiatrie⁵³. C'est ainsi que dans plusieurs domaines comme le langage ou les relations amoureuses, Fanon étudie le comportement du Noir et du Blanc face à face, et révèle leurs complexes respectifs d'infériorité et de supériorité. Pour Fanon, une société marquée par le racisme colonial comme l'est la société française des années 1950 ne permet pas aux « colonisés » de se réaliser ontologiquement, c'est-à-dire de définir leur propre être. « Il y a, dans la *Weltanschauung*⁵⁴ d'un peuple colonisé, une impureté, une tare qui interdit toute explication ontologique. » (ibid., p.88) Le Noir doit, quand il n'est pas chez lui, se définir en face du Blanc et non pas en tant qu'être propre.

De l'autre côté, il y a chez Fanon un attachement à ce que nous appellerons l'humanisme libéral, car il n'y a pas un seul type d'humanisme comme nous l'avons vu avec Foucault. A titre d'exemple, Césaire aussi se caractérise par son humanisme, mais il est tout à fait différent de celui de Fanon – ou du moins du Fanon de *Peau noire, masques blancs*. Celui-ci se distingue par son libéralisme au sens où il cherche à retrouver l'Homme par-delà ses névroses et ses identités particulières. « Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » (ibid., p.187). Pour cette raison, l'homme blanc et l'homme noir doivent chercher à s'affranchir de leur passé. « Tous deux ont à s'écarter des voix inhumaines qui furent celles de leurs ancêtres respectifs afin que naisse une authentique communication » (ibid., p.187). Fanon se méfie de toute inscription de l'individu dans un passé, une histoire, qui le tiendrait emprisonné. Pour l'homme de couleur, cela signifie que seuls le présent et l'avenir doivent compter. Son histoire est celle de tous les hommes, l'Histoire universelle, et non pas seulement l'histoire des peuples de couleur. « Je ne suis pas esclave de l'esclavage qui déshumanisa mes pères » (ibid., p.186). En vertu de ce même principe libéral, Fanon rejette alors les

⁵² Nous discutons des *Cultural studies* dans la partie C)

⁵³ Fanon aurait souhaité faire de *Peau noire, masques blancs* sa thèse de psychiatrie mais son manuscrit a été refusé par son directeur.

⁵⁴ Concept de l'Allemagne romantique et moderne que l'on peut traduire par « représentation du monde ». Souligné dans le texte.

références à la culture sensées revaloriser le Noir en face du Blanc. Il oppose l'existence sociale, réelle, des Noirs à l'existence d'une culture noire, intellectuelle :

On peut résumer la position normative exprimée dans *Peau noire, masques blancs* de Fanon par ce principe : l'homme ne doit dépendre que de sa volonté morale individuelle. L'identité, le passé, la culture sont des données qui déterminent l'individu, qui réduisent ses possibilités d'actions. C'est donc une position tout à fait opposée à celle d'Aimé Césaire qui affirme que « tourner le dos à l'identité, c'est nous y ramener et c'est se livrer sans défense à un mot qui a encore sa valeur ; c'est se livrer à l'aliénation » (Césaire, 2004, p.90). Césaire pour qui le passé doit être un « point d'appui pour continuer notre marche en avant » (ibid., 2004, p.91). Cette opposition entre Césaire et Fanon, au début de la décennie 1950 illustre un débat majeur au sein *postcolonial studies* et entre partisans et détracteurs des *postcolonial studies* sur le rapport de l'individu aux identités collectives. Ainsi Fanon semble avoir du mal à se détacher d'un certain libéralisme ontologique que Césaire fustige dès ses premiers écrits. Pour autant, il faut souligner que *Peau noire, masques blancs* la première œuvre de Frantz Fanon, publiée en 1952. Il est certain que son auteur n'a pas encore tranché toutes les questions théoriques auxquelles il est confronté dans sa révolte contre le colonialisme. Le Fanon des *Damnés de la terre*, publié en 1961, se montrera beaucoup plus radical dans sa critique de l'humanisme libéral, notamment en justifiant la lutte armée pour l'indépendance des peuples colonisés.

Car l'aboutissement de la réflexion de Fanon est un existentialisme radical, qui le rapproche de Jean-Paul Sartre (auteur de la fameuse préface des *Damnés de la terre* en 1961). Pour le Noir travailleur ou intellectuel, pour l'homme de couleur et le colonisé, il n'y a de solutions que dans la lutte. Aucune doctrine morale ou philosophique ne peut le sortir de son état de dépendance, il ne lui reste plus que l'action, produit de sa libre volonté. Et si Fanon se rapproche des thèses de la Négritude⁵⁵, c'est qu'il les considère comme une étape, non pas une fin en soi, qui doit permettre à l'homme noir de retrouver l'universel.

« Lâcher l'homme », s'il faut une formule pour résumer la doctrine fanonienne, c'est bien celle-ci. Sa philosophie de l'action, Fanon va la mettre en œuvre dans son combat contre le colonialisme, qu'il va mener jusqu'à la mort. En 1953, il obtient un poste à Blida, en Algérie, où il va se confronter directement au système colonial. Fanon s'éloigne des Antilles, dont il ne connaît que la bourgeoisie, pour se rapprocher des ouvriers algériens, qui ne sont pas sujets aux fantasmes des « masques blancs ». A l'inverse des Martiniquais, les Algériens, incarnent un peuple colonisé prêt à se relever et à se battre pour son indépendance. Et en effet, le 1^{er} novembre 1954 le FLN déclenche l'insurrection armée à Alger. En 1956, Fanon démissionne de son poste à l'hôpital de Blida. Dans sa lettre de démission adressée au gouverneur de l'Algérie Robert Lacoste, Fanon écrit : « Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son propre environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue. » Fanon part à Tunis en 1957 et s'engage auprès du FLN, en soignant ses militants, en écrivant des articles dans son journal clandestin *El Moudjahid*. Au sein de l'organisation, il fait partie de la tendance la plus radicale, qui s'oppose aux marxistes et aux réformistes. Il demande, aux côtés de Abbane Ramdane, un bouleversement des rapports sociaux et une doctrine idéologique et culturelle susceptible d'impliquer l'ensemble du peuple contre le nationalisme abstrait de la bourgeoisie. Il pressent les lendemains déchantés de l'indépendance : la bourgeoisie nationale remplace les colons et joue les intermédiaires avec l'étranger, toujours

⁵⁵ Une citation du *Discours sur le colonialisme* est mise en exergue dans *Peau noire, masques blancs* et Fanon le cite plusieurs fois. Ainsi, malgré les désaccords entre eux, l'influence que Césaire exerce sur Fanon est indéniable.

au détriment du peuple algérien. Fanon insistera aussi, dans *Les Damnés de la terre* (1961), sur le rôle de la contre-violence pour le colonisé : elle joue un rôle de réintégration au sein de la société et signifie la fin des névroses engendrées par le système colonial. De même, le rôle de la paysannerie, dénigrée par l'orthodoxie marxiste, est mis en avant dans le pamphlet de Fanon, en phase avec les réalités sociales du Tiers-monde dans lequel ce texte sera repris comme un étendard des générations marquées par les luttes pour l'indépendance.

Conclusion : les héritages d'aujourd'hui

Nous avons essayé de montrer dans cette partie la richesse des pensées d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon, et surtout l'intérêt qu'il peut y avoir à faire dialoguer ces deux individualités comme l'a fait le sociologue Pierre Bouvier (Bouvier, 2010). Nous avons mis en évidence la question de la place de la culture dans le processus d'émancipation, sur laquelle les deux auteurs diffèrent. Mais avant tout, Fanon et Césaire se rejoignent dans leur rejet de l'assimilation et dans un engagement anticolonial radical, qui doit nécessairement s'exprimer à travers plusieurs voix. En cela, ils sont acteurs d'un « moment » anticolonial qui est d'abord celui d'une prise de conscience de la nécessité pour les peuples noirs, peuples de couleurs et colonisés, de prendre leur destin en main. En atteste leur participation à un événement marquant de la décennie 1950 : le 1^{er} *Congrès des écrivains et artistes noirs*⁵⁶ qui a lieu en 1956 à la Sorbonne, à l'initiative d'Alioune Diop, directeur de la revue *Présence Africaine*.

Pourtant que reste-t-il de leur héritage en France aujourd'hui ? Frantz Fanon et Aimé Césaire sont en effet lus et enseignés dans les universités étrangères, dans les départements d'études francophones et de sciences politiques, mais encore très mal connus sur le sol français. Ainsi Aimé Césaire est reconnu de manière « officielle » pour sa carrière politique prestigieuse. A l'annonce de sa mort le 17 avril 2008, de nombreuses personnalités de tous bords politiques lui ont rendu hommage publiquement. Le 16 avril 2011, il entre au Panthéon. Pourtant son œuvre littéraire et politique sur la Négritude, sa critique radicale de l'assimilation, n'est quasiment jamais évoquée dans les débats sur ces questions brûlantes d'actualité. Son *Discours sur le colonialisme*, texte politique majeur du XX^e siècle et référence de l'anticolonialisme, a été retiré des programmes d'histoire de Terminale en 1994 de peur d'attiser les « tensions interraciales »⁵⁷, et même les étudiants en sciences politiques ont très peu connaissance de ce texte.

De son côté, Frantz Fanon n'aura même pas le droit à la reconnaissance officielle dont jouit Aimé Césaire. Mort le 6 décembre 1961 à Washington d'une leucémie, il fût enterré sur le sol algérien comme il l'avait souhaité. Pour les représentants officiels de l'Etat français, il garde l'image d'un traître à la patrie, qui a pris position pour l'ennemi algérien dans une guerre qui est ressentie jusqu'à aujourd'hui comme une tragédie et une humiliation. De son œuvre, on retient surtout le pamphlet *Les Damnés de la terre*, pamphlet anticolonial de référence, dans les milieux radicaux qui souhaitent exprimer leur solidarité avec les colonisés. Peu d'allusions sont faites à *Peau noire, masques blancs*.

Dans les deux cas, ce qui frappe est l'absence de parallèle, qui semble pourtant évident, avec la situation des minorités issues de la colonisation en France. D'ailleurs c'est sur

⁵⁶ Pour la première fois, des écrivains noirs africains, américains, antillais se réunissent pour discuter du « problème noir » lors de cet événement qualifié de « Bandoeng culturel » par Alioune Diop, en référence à la conférence des non-alignés qui a eu lieu un an plus tôt et marque la naissance politique du Tiers-monde.

⁵⁷ Selon les termes d'Alain Griotteray, le député UMP qui a demandé son retrait au ministre de l'Education de l'époque, François Bayrou.

le territoire français, alors que la question noire et postcoloniale se pose de plus en plus clairement, que l'œuvre de ces anticolonialistes est l'objet de « réactivations » (Bouvier, 2010, p.224). Dans les textes de rap, qui sont souvent les lieux d'expression des jeunes minoritaires, les références à Frantz Fanon, Aimé Césaire ou même Patrice Lumumba se multiplient, signe de la redécouverte progressive d'une mémoire que les institutions officielles ne transmettent pas. Dans le milieu académique également, Césaire et Fanon sont l'objet de relectures dans plusieurs travaux depuis les années 2000⁵⁸ dans lesquels l'actualité de leurs pensées est soulignée. Nous définirons dans la suite de ce mémoire, et surtout en deuxième partie, cette actualité.

Dans cette dernière sous-partie, il s'agit de résumer l'apport essentiel des *postcolonial studies*, qui prend la forme d'une « question culturelle ».

C- Autour des *postcolonial studies* : la question « culturelle »

L'émergence du débat postcolonial tel que nous le connaissons s'inscrit dans le contexte plus global de l'apparition de ce que je nommerai la « question culturelle » dans le champ intellectuel critique après la seconde guerre mondiale. Elle consacre la reconnaissance de la culture comme le produit d'un rapport social prenant la forme de la domination, de la résistance, ou de la coopération selon les contextes. Le savoir, la culture, l'identité ne sont plus des données simplement positives, mais expriment des postures sociales déterminées historiquement, qui véhiculent un « sens ». La culture devient donc une question « politique ». L'apparition de cette question culturelle est liée à plusieurs mouvements d'idées développés après la seconde guerre mondiale dont nous allons dresser un aperçu.

Tout d'abord il y a la progression de ce que l'on appellera les idées anticoloniales. Elles commencent à gagner du terrain dans les colonies comme dans les métropoles après la seconde guerre mondiale, et contribuent à l'émergence d'une parole de "colonisé". Le Frantz Fanon des *Damnés de la terre* (1961) ou Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* (1950) sont des figures emblématiques de ce discours anticolonial. L'originalité de ces nouvelles critiques vient du fait qu'elles ne remettent pas simplement en cause l'impérialisme économique et politique de l'Occident colonial, comme le fait la critique marxiste, mais aussi son impérialisme culturel. Cette critique anticoloniale met en évidence le rôle central de la domination culturelle dans le maintien de la relation coloniale et son travail de légitimation de l'idée d'inégalité « naturelle » entre colon et colonisé. Il enferme ce dernier dans un statut de sous-homme privé de parole, de raison ou de sentiments (le « barbare », le « sauvage »...). Le discours colonial diffusé via un effort de propagande extrêmement dense fournit une explication au soutien passif des colonisés, mais aussi des opprimés parmi les colons, à la colonisation. Ils sont victimes d'une aliénation culturelle qui leur fait accepter pour partie le caractère « naturel » de l'ordre colonial. Césaire parle d'un « préalable culturel » à tout changement social. Inversement,

⁵⁸ Pierre Bouvier dans sa bibliographie (Bouvier, 2010, p.268) recense 5 livres sur Aimé Césaire depuis 2000 : ceux de Annick Thébia-Melsan (2009), David Alliot (2008), Raphaël Confiand (2006), Christian Lapoussinière (2003), Patrice Louis (2003) auxquels il faut rajouter les entretiens avec Françoise Vergès que Césaire a publié en 2004 sous le titre évocateur de *Nègre je suis, nègre je resterai* ; et livres consacrés à Frantz Fanon : Christiane Chaulet Achour (2004), Joby Fanon (2004),

on pourrait en conclure un préalable culturel à toute aliénation matérielle. Cette aliénation n'est évidemment pas absolue ou irréversible, elle est un processus continu, sans cesse réaffirmé, auquel s'opposent les résistances de ceux qui en sont victimes. Ces résistances à l'aliénation culturelle, parfois disqualifiées en raison de leurs excès nationalistes, ont été au cœur de la pensée anticoloniale et du processus de décolonisation. Ce premier temps du discours postcolonial est celui de la "politique de l'autonomie" (Achille Mbembe, *Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?* In *Esprit*, déc. 2006). La tombée du masque de l'aliénation culturelle laisse place à l'émergence de la figure de l' "autre" en tant que sujet, capable de dire "je", acteur de sa propre histoire.

Après le développement de cette pensée anticoloniale qui accompagne la conquête de l'autonomie par les colonisés, le mouvement des *cultural studies* (études culturelles) va naître en Angleterre sous l'impulsion de Richard Hoggart. Ces *cultural studies* auront une influence décisive sur la pensée postcoloniale. Dans son œuvre principale *La Culture du pauvre* publiée en 1957, Hoggart s'attache à critiquer la montée en puissance de la culture de masse comme hégémonique, visant à diluer l'identité de la classe ouvrière et à lui faire sentir un complexe d'infériorité. En 1964 R. Hoggart fonde le premier *Center for Contemporary Cultural studies* (CCCS) à Birmingham. Les *cultural studies* britanniques vont étudier les identités des classes laborieuses et leurs rapports à la culture dominante, produite par les institutions, visant à légitimer l'ordre social comme un ordre « naturel ». A la suite de Hoggart, Stuart Hall, que nous avons vu précédemment, prend la direction du CCCS et devient un des auteurs marquant des *cultural studies*. Se revendiquant du marxisme à la manière de Gramsci, Hall considère la culture comme un lieu où les relations de pouvoir s'établissent et peuvent être défaits (*reception theory*). Dans *The Hard road to renewal : thatcherism and the crisis of the left* (1988), il s'interroge sur les raisons de la désaffection du Labour party par les ouvriers et le soutien populaire à Margaret Thatcher à l'encontre de la logique de l'« intérêt de classe ». Hall estime que la victoire des Conservateurs est due à leur « hégémonie culturelle » qui amène les classes populaires à soutenir une politique qui ne défend pas leurs intérêts. La culture joue donc un rôle majeur dans le maintien de la domination. A l'inverse, l'émancipation ne peut se produire qu'à travers la rupture avec l'hégémonie culturelle, qui fait consentir l'opprimé à sa propre oppression. C'est pourquoi les *cultural studies* analysent la culture produite par les institutions en mettant en évidence son caractère hégémonique, pour ouvrir la voie au changement social.

Influencé par Edward Saïd et les *cultural studies*, se développe le courant des *subaltern studies* au début des années 1980. Le *Subaltern studies Group* est à l'origine un collectif de plusieurs historiens spécialistes de l'Inde réunis autour de Ranajit Guha⁵⁹ se revendiquant aussi d'un marxisme critique dans la tradition de Gramsci et d'E.P. Thompson. Ils publient entre 1982 et 1989 une série de dix volumes portant le sous-titre *Writings on South Asian History and Society* dans lesquels ils écrivent une « histoire par le bas » des sociétés post-coloniales. Les *subaltern studies* réhabilitent la culture et la résistance populaire, notamment paysanne, et montrent un anti-élitisme radical. Elles mettent en cause le nationalisme postcolonial, mais aussi le marxisme dans sa vision messianique d'une "théorie scientifique" portée par un parti d'avant-garde qui émancipe le peuple. Les *subaltern studies* critiquent l'élitisme qui marque chacune de ces deux visions, et cherchent à « rétablir le peuple comme sujet de sa propre histoire » (Pouchepadass, 2000), ni manipulé par les élites, ni « agent passif d'une mécanique universelle » (ibid.). Les *subaltern studies* réintroduisent dans le

⁵⁹ Il s'agit de Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, David Hardiman, Gyanendra Pandey et Sumit Sarkar, historiens, Partha Chatterjee, travaillant en Grande-Bretagne, en Inde ou en Australie.

débat les histoires oubliées, souvent orales, des « subalternes »⁶⁰ qui ont été acteurs du changement social. La subalternité se définit comme « la relation de subordination dans laquelle les élites les tiennent, relation qui se décline en termes de classe, de caste, de sexe, de race, de langue et de culture. » (Poucheпадass, 2000)

Les années 1960 marquent aussi l'apogée de la "question noire" aux Etats-Unis avec le mouvement des droits civiques contre la ségrégation. C'est à partir de 1954, année du fameux arrêt de la Cour suprême « Brown vs. Board of education »⁶¹ que la situation politique des Noirs américains commence à changer, sous la pression d'un important activisme juridique (NAACP, Congress for racial equality...) et politique (Martin Luther King, Malcolm X...). Mais cette explosion sociale des années 1960 ne peut être comprise sans la connaissance du mouvement de fond, sur le plan culturel, qui se produit au sein de la communauté noire depuis le début du XXème siècle. En effet, de W.E.B Dubois (*The Souls of Black folk*, 1903) à James Baldwin (*The Fire next time*, 1963), ce que l'on pourrait nommer une élite noire engagée s'attaque au racisme de la société américaine et surtout à l'image que le Noir a de lui-même. Ce nouveau « positionnement » identitaire, pour reprendre le vocabulaire de Stuart Hall, s'affiche avec l'apparition du terme « Afro-américain » qui vient remplacer ou côtoyer selon les contextes le terme de Noir ou Nègre (« nigger »). Ce mouvement de conquête d'une identité rattachée à une histoire, à travers la production intellectuelle mais aussi artistique ou littéraire –il faut penser à la *Harlem renaissance*⁶² du Harlem des années 1930- met en avant aux yeux de nombreux intellectuels des années 1960 le poids du facteur « culturel » dans les rapports sociaux. Dans la même optique que le mouvement afro-américain, on peut évoquer les combats sociaux et intellectuels pour la redéfinition de l'identité féminine ou homosexuelle dans les années 1970.

Enfin, un fait qui illustre cette prise de conscience globale du rôle politique de la culture est la redécouverte de l'œuvre de Gramsci dans les années 1970.

Antonio Gramsci est un penseur marxiste, né en Italie en 1891 et membre fondateur du parti communiste italien en 1921. Il devient Secrétaire général du PCI en 1925 avant d'être emprisonné par le gouvernement fasciste de Mussolini en 1926. C'est en prison, d'où il ne sortira que quelques jours avant sa mort en 1937, que Gramsci écrit la majorité de son œuvre colossale. Il se pose la question, qui rappelle celle de Hall face au thatcherisme, pourquoi le parti fasciste a-t-il obtenu le soutien des masses populaires, alors que celui-ci ne défend par leur intérêt de classe ? Gramsci découvre à travers sa réponse que la bourgeoisie ne domine pas seulement par la force, mais aussi par le consentement. L'« hégémonie » culturelle de la classe dominante pousse le prolétariat à adopter les intérêts de la bourgeoisie, expliquant l'absence de la révolution annoncée par Marx. Pour contrer l'hégémonie bourgeoise, la classe ouvrière doit produire ses propres intellectuels dits « organiques » qui exprimeront les expériences et sentiments des masses. Gramsci accorde un rôle majeur à l'éducation, à la culture, comme moyens de changer les rapports sociaux dans les sociétés démocratiques où la société civile est sous domination de la classe dominante. Les « intellectuels organiques » doivent contester cette hégémonie

⁶⁰ Notion empruntée à Gramsci, issue des *Cahiers de prison*.

⁶¹ Cet arrêt de la Cour Warren déclare inconstitutionnelle la ségrégation dans les écoles publiques. Il est considéré comme le point de départ du Mouvement des droits civiques.

⁶² Dès le début des années 1920, Harlem devient le lieu de rencontre d'artistes, écrivains et intellectuels noirs –dont les plus connus sont Langston Hughes, Zola Neale Hurston- dans le contexte des grandes migrations vers le Nord des Etats-Unis. Ce bouillonnement culturel va transformer l'identité noire et lui donner un patrimoine propre qui servira de fondement à la mobilisation des années 1960.

culturelle, en défendant l'intérêt des prolétaires, et mener une « guerre de positions » qui aboutira à l'avènement du socialisme. Sa critique du matérialisme historique et du déterminisme économique placent Gramsci en marge de la doctrine « orthodoxe » des communistes de son époque. Il ne connaîtra le succès qu'à titre posthume, près de trente années après sa mort.

C'est notamment le concept d'hégémonie qui sera diffusé dans les années 1970 et fera connaître Gramsci dans le monde entier, lui qui était encore peu connu une décennie plus tôt. Ce mouvement d'intérêt pour Gramsci est corroboré par les dates de publication de son œuvre principale *Les Cahiers de prison* : la première édition est publiée en 1948 sous la censure du Parti communiste italien (Gramsci, 1948) et c'est dans les années 1970 que sont publiées les premières éditions critiques⁶³.

Cette question culturelle, portée par ces mouvements d'idées et mouvements politiques, aura une influence considérable sur l'ensemble des disciplines des sciences sociales, et même des sciences exactes. La mise en contexte historique, sociologique, économique de toute forme de savoir qu'elle suggère n'a pas, en théorie, de frontières délimitées. Il est à noter que cette transdisciplinarité est une des caractéristiques majeures des *postcolonial studies* dont beaucoup d'auteurs, à l'instar d'E. Saïd, viennent du champ de la littérature pour discuter d'histoire ou de sciences politiques au sens large. La question culturelle est, pour moi, au cœur des théories postcoloniales, même si elle ne s'y réduit pas. Les problématiques postcoloniales gravitent autour du rôle de la culture, des identités, dans les relations sociales. Quelle est la nature du lien entre l'exploitation économique et l'hégémonie culturelle ? Jusqu'à quel point les identités sont-elles des constructions sociales ? Sont-elles un obstacle ou un appui pour l'émancipation de l'individu ? Autant de questionnements qui ont été tirés de l'expérience coloniale et surtout des luttes pour l'indépendance.

Dans cette première partie, nous avons choisi d'insister sur l'approche politique de la culture des *postcolonial studies*. C'est selon nous autour de cet apport essentiel que se situe la discussion sur la perspective d'études postcoloniales françaises.

⁶³ La première édition critique est publiée par Einaudi à Turin en 1975 (Gramsci, 1975) traduite en français chez Gallimard dès 1978 (Gramsci, 1978). Il faut noter la publication en anglais d'une sélection de textes en 1971 (Gramsci, 1971) qui est citée par E. Saïd dans *L'Orientalisme* (1979) et qui a très probablement servi à populariser l'oeuvre de Gramsci.

II/ Les Etudes postcoloniales en France : une redÉfinition de l'identitÉ nationale

La culture a toujours eu une place importante dans la conception d'une « certaine idée de la France »⁶⁴. Son rayonnement a été lié à la grandeur de son patrimoine intellectuel, au moins depuis le XVIIIème siècle. La philosophie des « Lumières », ayant débouché sur la Révolution française, mais aussi les œuvres de Molière, Racine ou Hugo, font parties du mythe national français. La France est, selon la fameuse expression de Julien Benda, la « revanche de l'abstrait sur le concret », autrement dit le bras armé de la Raison, de l'Esprit et du Droit. Selon sa lecture nationaliste, le modèle politique républicain de la France n'est pas *une* expression d'un idéal universel républicain, il est ce modèle universel, il est *la* République. Sa culture n'est pas *une* culture mais *la* culture, universelle. Si toutes les nations ont une tendance à l'ethnocentrisme, la France a ceci de particulier que c'est sur sa vocation universelle, son idéal émancipateur, que s'est construit en grande partie son nationalisme. C'est ainsi que la colonisation a pu être défendue comme un « devoir de civilisation »⁶⁵ des races supérieures envers les races inférieures, comme un projet émancipateur.

On peut alors comprendre la confrontation avec les études postcoloniales qui, comme nous l'avons vu, s'attachent à souligner la particularité de l'expression « culturelle » –au sens large- humaine. La culture, l'identité, étant une forme de positionnement stratégique, et quelque part politique, face au monde, elles ne peuvent représenter à elles seules l'universalité de la condition humaine. Elles sont une des expressions de l'universel.

Mais la nation française telle que nous venons de la décrire, c'est-à-dire dans sa conception nationaliste, est en crise. La vision d'une France abstraite, atemporelle et fondamentalement universelle se heurte à l'analyse de l'histoire comme à celle du présent où des identités et des cultures multiples s'entrecroisent dans la France contemporaine. Dans cette seconde partie, nous nous appuyerons sur les conclusions de la première partie, c'est-à-dire sur les apports essentiels des *postcolonial studies* anglophones. Mais nous nous appuyerons surtout sur les travaux relativement récents des études postcoloniales francophones pour proposer une redéfinition de l'identité française en crise.

Cette deuxième partie sera divisée en trois sous-parties, correspondant aux trois crises majeures de l'identité française, toutes trois directement liées à la question postcoloniale. La première est la fracture mémorielle que nous évoquions en introduction : une multitude de mémoires issues de l'histoire coloniale semblent s'entrechoquer dans la France contemporaine. La deuxième crise est celle du républicanisme français dont les idéaux universalistes ont été utilisés par un nationalisme bien particulier pour justifier la conquête et la domination coloniale. La troisième crise est une fracture sociale marquée par les inégalités (raciales) qui frappent les minorités issues de la colonisation.

⁶⁴ « Toute ma vie, je me suis fait une certaine idée de la France. Le sentiment me l'inspire aussi bien que la raison. Ce qu'il y a en moi d'affectif imagine naturellement la France, telle la princesse des contes ou la madone aux fresques des murs, comme vouée à une destinée éminente et exceptionnelle. » (Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre*, tome 1, Plon, 1954)

⁶⁵ Extrait du **discours prononcé par JULES FERRY à la Chambre des députés le 28 juillet 1885.**

A- Memoires postcoloniales et recit national

Les études postcoloniales, nous l'avons vu en première partie, s'intéressent particulièrement à ces récits marginalisés par l'histoire nationale pour en faire des éléments constitutifs d'une nouvelle identité, postcoloniale.

Nous verrons dans un premier temps comment deux récits marginaux auxquels s'intéressent les études postcoloniales françaises, celui de la colonisation et celui de l'esclavage, ont été « exclus » de la mémoire nationale. Cette exclusion se traduit par une absence de récit national commun et entraîne une « guerre des mémoires ». Nous ouvrirons des pistes, dans un deuxième temps, pour une réintégration de ces mémoires fragmentées dans une histoire nationale sur laquelle il est possible de construire une identité commune.

1) Colonisation, esclavage : des récits en marge ?

Il nous faut aborder dans un premier point la question de la place de l'histoire coloniale dans le récit national français. On a vu que la France a vécu jusqu'à récemment un « tabou postcolonial ». L'expérience traumatisante de la guerre d'Algérie est centrale dans la formation de ce tabou et doit être abordée en premier lieu⁶⁶.

L'oubli de la guerre d'Algérie

L'histoire franco-algérienne a été niée trois fois : d'abord au moment des faits, le gouvernement ne parla pas de « guerre » d'Algérie ; puis la torture et les crimes commis ne furent pas reconnus, les responsables amnistiés ; enfin, après la guerre, les gouvernements successifs mèneront une véritable « politique de l'oubli » pour ne pas parler de la guerre d'Algérie.

Dès 1954 et pendant toute la durée des combats, l'Algérie reste une « guerre sans nom » selon l'expression de Benjamin Stora (Stora, 1991, p.13). Dans le vocabulaire officiel, on parle d' « événements » en Algérie en 1954 puis successivement d' « actions de maintien de l'ordre » à partir de 1956 et d' « entreprises de maintien de la paix » après 1957. Refuser de qualifier les événements de « guerre », c'était refuser de reconnaître la qualité d'Etat à l'Algérie. Et pourtant, sur le terrain, il s'agit bien d'une véritable guerre. Le 1^{er} novembre 1954, des attaques simultanées sont lancées par le FLN dans diverses régions d'Algérie. L'Aurès devient rapidement incontrôlable et la justice civile devient difficile à faire respecter. Le 3 avril 1955, l'état d'urgence est déclenché et sera étendu en novembre à toute l'Algérie (la justice militaire prend le relais). A cela s'ajoutent les massacres et le nombre de victimes qui s'accumulent dans les deux camps, tout en étant largement supérieur dans le camp algérien. En août 1955, un soulèvement de paysans algériens fait 123 victimes parmi les Européens, auquel l'armée répliquera par des rafles et des exécutions faisant officiellement 1273 morts (plus tard, le FLN avancera le chiffre de 12 000 morts). En parallèle, le nombre de soldats augmente. En 1954 60 000 hommes sont mobilisés mais rapidement c'est l'armée entière qui est envoyée et les réservistes appelés. En 1956, on compte 40 000 soldats français en Algérie. Mais pendant toute la durée du conflit, le gouvernement ne cessera de nier la réalité de cette guerre. La classe politique continue d'entretenir le mythe de l' « Algérie française », présentant la guerre comme une « affaire intérieure ».

⁶⁶ Pour cette partie, nous nous référons principalement aux travaux de Benjamin Stora sur la guerre d'Algérie et sa mémoire.

Reconnaître la guerre, ce serait alors reconnaître les revendications des insurgés algériens et surtout les injustices découlant du statut colonial contre lequel ils se rebellent. L'Algérie française est composée de trois départements, dépendants du ministère de l'intérieur. Elle est peuplée d'un millions d'Européens (appelés « Pieds-noirs ») depuis des générations. Parmi ces derniers, beaucoup sont des prolétaires et ont un niveau de vie en moyenne inférieur à celui de la métropole. Les Algériens musulmans, quant à eux, sont largement majoritaires mais restent de faux citoyens dans la République. Tout au long de la période coloniale, une série de décrets, lois et mesures ont instauré un droit parallèle, spécifique aux « Musulmans » d'Algérie, dans une République pourtant décrite comme « une et indivisible ». Ainsi, les sujets « musulmans » qui veulent acquérir la nationalité française sont contraints à abandonner leur statut personnel religieux et sont soumis à d'intenses procédures administratives. La citoyenneté est d'abord accordée en fonction de critères ethnico-religieux (un sujet musulman converti au catholicisme n'est pas naturalisé pour autant)⁶⁷ : l'Islam est perçu comme une religion « inassimilable. En 1947, quand le droit de vote est instauré, c'est à travers un « double-collège » : une voix d'Européen est égale à huit voix d'Algériens musulmans. Si le gouvernement nie la réalité de la guerre, c'est aussi parce qu'il ne peut pas admettre cette ségrégation ethnico-religieuse instaurée par les lois de la République. Dans ces conditions, les combattants algériens sont eux aussi innommables : ils deviennent des « terroristes », des ennemis de l'extérieur ou des « hors-la-loi ».

En 1956, Guy Mollet de la SFIO est élu Président du Conseil pour mettre fin à la guerre. Il nomme le libéral Catroux ministre-résident en Algérie mais revient sur ce choix pour nommer Robert Lacoste, réputé partisan de l'Algérie française, sous la pression des Pieds-Noirs (lors de la fameuse « journée des tomates »). Le 12 mars 1956, il demande au Parlement le vote des pouvoirs spéciaux. Ces derniers sont massivement votés au Parlement, par 455 voix contre 76, y compris par le Parti communiste, et bien sûr par la SFIO au gouvernement. C'est un tournant de la guerre, dans lequel la gauche française est pleinement impliquée. Cela expliquera aussi une partie des difficultés à parler de la guerre après 1962 : tous les bords politiques ont leur responsabilité (Mitterrand est Ministre de l'intérieur en 1954). A gauche, l'idéal d'un « colonialisme de progrès » est encore largement répandu, et il a entraîné le refus de voir la réalité des inégalités de la colonisation. Après 1962, une grande partie de la gauche adhèrera massivement au discours gaulliste souhaitant tourner la page, de peur de réveiller la division des années algériennes.

C'est ainsi qu'après la guerre, les crimes commis au nom de la France pendant la période de la guerre d'Algérie seront eux aussi passés sous silence. Et en premier lieu, la torture massivement répandue dans l'armée française. « Après Vichy, s'il est un moment où l'Etat de droit a cédé facilement en France à l'Etat de police, c'est bien dans le temps de la guerre d'Algérie » écrit Benjamin Stora (Stora, 1991, p.92). Cela commence dès 1955 avec la déclaration de l'Etat d'urgence, qui met en œuvre la censure de la presse et de l'édition. Malgré cela, la première affaire de torture (l'affaire « Maurice Audin ») est révélée en 1957. Mais il ne s'agit pas d'une exception. La torture est institutionnalisée, avec le soutien notamment de Guy Mollet, autour des DOP (Détachement opérationnel de protection). De même, l'internement dans les camps, les répressions collectives et autres assignations massives à résidence constituent autant de crimes inavoués commis en Algérie.

Il nous faut aussi parler de deux dates symboliques du traumatisme algérien et de l'oubli des crimes commis durant ces années noires. La première est la date du 17 octobre 1961,

⁶⁷ Patrick Weil, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée », in *La Justice en Algérie 1830-1962*, La Documentation française, Collection Histoire de la Justice, Paris, 2005, pp.95-10

qui marque le massacre de centaines d'Algériens qui manifestaient contre le couvre-feu en plein Paris. La chronologie des faits est la suivante. Le 5 octobre, le Préfet de police Maurice Papon rend public un couvre-feu, ségrégationniste, de 20h à 4h30 pour les Algériens/Français musulmans. Une manifestation « pacifique » de protestation est organisée par le FLN qui mobilise environ 30 000 Algériens le 17 octobre. La répression est terrible : environ 11 500 arrestations (8500 personnes seront libérées le 23, 1600 seront parquées à Vincenne) et surtout entre 100 à 200 morts selon Benjamin Stora (il n'existe pas de chiffres exacts). De Gaulle au pouvoir ne fait alors aucune déclaration. Il faudra attendre 1985 pour que le premier livre important sur ce sujet soit publié par Michel Levine⁶⁸. Puis le 17 octobre 2001, soit quarante ans après le massacre, le maire socialiste de Paris Bertrand Delanoë pose la première plaque commémorative sur le pont Saint-Michel.

La deuxième date importante est celle du massacre de Charonne en 1961. Le contexte est celui d'une vague d'attentats de l'OAS (lors de laquelle une fillette de 4 ans est morte) qui a visé entre autres Jean-Paul Sartre. La gauche dénonce « le danger fasciste » et appelle à manifester le 8 février au nom de la « défense républicaine ». La majorité des syndicats (CGT, CFTC, FEN, UNEF) et plusieurs partis (PCF, PSU, Jeunes socialistes) sont présents. Mais une unité de police charge après que l'ordre de dispersion de la manifestation ait été donné, puis s'acharne sur la foule précipitée dans le métro Charonne. Le bilan est de huit morts, tous appartenant au PCF, dont trois femmes et un jeune de 16 ans. Maurice Papon défendra la police tandis que le Président De Gaulle s'abstient une nouvelle fois de toute déclaration. Finalement la justice classera l'affaire, le « non-lieu » est confirmé en Cours d'appel en 1967.

Sur le long terme, les responsables politiques successifs vont faire le choix d'une « politique de l'oubli » après l'indépendance de 1962. Pour le pouvoir gaulliste en place, il s'agit d'abord de faire oublier la défaite et surtout de ne pas attiser les tensions. La guerre d'Algérie sera littéralement passée sous silence. Dans le même temps, les criminels sont amnistiés. Les décrets du 22 mars 1962 affirment que toutes les infractions commises pour ou contre l'insurrection algérienne sont amnistiées. La loi du 17 juin 1966 amnistie les membres de l'insurrection contre le gouvernement légal de l'OAS. En 1974, toutes les condamnations liées à la guerre d'Algérie sont effacées. Sous Mitterrand, le Premier ministre Pierre Mauroy utilise l'article 49.3 de la Constitution et passe en force une loi importante qui « réhabilite les cadres, officiers et généraux condamnés ou sanctionnés pour avoir participé à la subversion contre la République » (Stora, 1991, p.283). Les putschistes réintègrent l'armée française en novembre 1982. Benjamin Stora est très critique à l'égard de cette politique de l'oubli. D'un côté, la nation doit pardonner et ne peut vivre dans un conflit ouvert et permanent. Mais ce pardon ne peut avoir lieu sans qu'aucune des responsabilités n'ait été prise, sans qu'aucune culpabilité n'ait été reconnue. Ainsi, Stora écrit très justement :

L'absence de jugements n'a pas facilité le travail du deuil, il a au contraire maintenu l'Algérie dans un statut de conflit encore ouvert, prompt à ressurgir dans la société française dans les moments de crise :

Mais nous allons voir qu'au-delà de l'Algérie, c'est toute l'histoire coloniale qui n'est pas assumée comme partie intégrante de l'histoire nationale.

Histoire nationale et histoire coloniale: deux histoires parallèles⁶⁹

⁶⁸ Michel Levine, *Les Ratonnades d'octobre: un meurtre collectif à Paris en 1961*, 1985

⁶⁹ Titre d'un article de Sandrine Lemaire dans *Culture post-coloniale* (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005, p.53-68) duquel s'inspire cette partie.

Sandrine Lemaire, dans son article, commence par s'interroger sur les retours de mémoires postcoloniales dans l'espace publique en soulignant que la demande sociale est extrêmement forte en matière d'histoire de la colonisation. En effet, l'enquête qui a été le point de départ du livre *La Fracture coloniale* (2005)⁷⁰ montre que les jeunes générations de Français expriment un désir d'une meilleure connaissance de l'histoire de la colonisation et une impression de flou concernant la période coloniale. L'école est alors pointée du doigt comme responsable de l'« oubli », mais il faut mentionner la responsabilité des médias et intellectuels dans cette affaire. Sandrine Lemaire s'interroge : pourquoi cette impression alors même que les programmes scolaires ont évolué depuis les années 1980 pour largement intégrer l'histoire de la colonisation et de la décolonisation ? Après avoir étudié ces programmes, elle en vient à la conclusion que cet oubli « semble s'être construit sur l'absence de lien évident, décelable, entre histoire nationale et histoire coloniale » (Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, 2006, p.56).

En effet, jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale l'école publique fait l'apologie de la colonisation. Avec le temps des indépendances qui vient, le silence se fait et la colonisation devient un « impensé » scolaire pendant la période qui va jusqu'aux années 1970-80. Puis à partir des années 1980 la colonisation et la décolonisation intègrent les manuels scolaires. Seulement cette histoire est « désincarnée » (ibid.p.63), au sens où elle reste largement déconnectée de l'histoire nationale. C'est une histoire floue qui ne donne pas de repères historiques ou spatiaux précis. Ainsi, on parle d'une période qui va du milieu du XIXème siècle à 1939 et qui concerne le monde, l'Europe et la France. « Mais nous n'y trouvons rien qui puisse indiquer dès lors combien la colonisation fut intrinsèquement liée à l'histoire nationale au même titre que le cadre territorial et démographique, l'enracinement de la République ou la Première Guerre mondiale » (ibid.). Cette histoire nationale fait l'objet d'un chapitre séparée sur la même période. De même, la place faite aux « masses » des colonisés qui se sont soulevés contre le système colonial est minime. Elle est souvent réduite à quelques figures de leaders. Mais la vie sous la colonisation, dans toute sa complexité, reste très peu enseignée. Finalement, le programme scolaire, pour ne pas parler de la complexité des faits, parle d'événements traumatiques. Il y a une importante partie des programmes consacrée à la guerre d'Algérie, mais les manuels s'en tiennent aux grandes lignes en évoquant peu les origines du conflit, ou les conséquences politiques, économiques et sociales en France (excepté le changement de régime en 1958). Ce survol de l'histoire joue sur les représentations au sein de la société française. Ainsi, Sandrine Lemaire déplore :

Nous allons voir que l'enseignement de l'histoire de l'esclavage et des traites négrières est lui aussi très partiel et aboutit à une méconnaissance des faits.

L'esclavage masqué par son abolition

Françoise Vergès dans son livre *La mémoire enchaînée* (Vergès, 2006) regrette que le récit national et scolaire sur l'esclavage se situe uniquement du point de vue abolitionniste. Ainsi, jusqu'aux modifications des programmes scolaires après la loi de 2001 –sur laquelle nous reviendrons- la seule date évoquée est celle de l'abolition de l'esclavage en 1848 :

Comme pour la colonisation, l'expérience de l'esclavage dans sa complexité reste un non-dit. Mais surtout ce récit abolitionniste situe l'histoire de l'esclavage et de son abolition comme un débat intra-européen qui se résume à la question « L'Europe pouvait-elle asservir ? En avait-elle le droit ? (...) les abolitionnistes sont les seuls acteurs de cette

⁷⁰ Cette enquête a été effectuée à Toulouse en 2003. On peut la retrouver en annexe de *La Fracture coloniale*.

histoire dans laquelle les esclaves jouent un rôle secondaire » (ibid., p.60). La figure de l'esclave est donc paradoxalement exclue de l'histoire de l'esclavage ! Pourtant, « l'étude des traditions orales en Afrique, puis dans les sociétés esclavagistes, révèle la multiplicité des formes de résistance, qui commencent dès la capture » (ibid. p.61)⁷¹. Mais les archives orales sont négligées par l'historiographie classique. On se souvient que l'étude des sources orales est une source de renouveau majeure pour les *postcolonial studies*. Il s'agit de porter attention aux discours, récits de résistance et autres témoignages des esclaves, en plus des sources européennes. L'archive européenne doit être considérée comme une archive parmi d'autres, et non comme une source unique. Le récit abolitionniste, par son occultation de l'histoire de l'esclavage, transfère le débat sur le plan moral et donne aussi une impression de « floue » en gommant le savoir historique. Ainsi, « la catégorie « esclave », la notion d'esclavage font croire que l'on sait de quoi on parle : on sait que « c'est mal ». Cela reste impensé, impensable. » (ibid., p.66).

De réelles questions restent sans réponse : pourquoi y a-t-il eu deux abolitions (en 1794 et en 1848) et que s'est-il passé entre temps ? Quelles ont été les conséquences réelles du décret d'abolition de 1848 sur la vie des esclaves ? Quel est le lien entre l'esclavage et la misère dans les sociétés post-esclavagistes ? Pour Françoise Vergès, qui a consacré un livre à cette ambiguïté de l'abolitionnisme⁷², l'oubli est le symptôme d'un « point aveugle » dans la pensée française, « car il est difficile de réconcilier la « patrie des droits de l'homme », identité que la France s'est donnée, et le régime d'exclusion organisée de ces droits qu'est l'esclavage. » (ibid., p.70). Mais l'oubli est aussi le fruit d'un récit hégémonique de la modernité, qui pense l'esclave comme « pré-moderne » et incompatible avec les principes philosophiques des Lumières. La figure de l'esclave est elle aussi absente de ce récit, car elle lui rappelle ses contradictions.

Mais ces récits partiels vont faire l'objet d'une contestation grandissante, notamment au cours des années 2000, avec la montée de revendications mémorielles issues de cette histoire coloniale.

2) Quelle politique face à l'oubli ?

Nous allons voir dans une seconde sous-partie ce que Benjamin Stora a nommé la « guerre des mémoires » et surtout nous allons interroger les études postcoloniales sur la politique possible face à l'oubli.

La « guerre des mémoires »⁷³

L'occultation de l'histoire de la colonisation et de l'esclavage n'a pas eu pour effet l'apaisement ou le dépassement de ces questions dans la société française. Bien au contraire, on peut voir un lien direct entre les non-dits de ces récits, tels qu'ils sont enseignés à l'école par exemple, et la montée croissante de revendications mémorielles issues de ces histoires. Parce que l'histoire commune est manquante, les mémoires fragmentées se sentent méprisées, négligées et en concurrence avec les autres mémoires. Ces « retours

⁷¹ Les études récentes sur la tradition orale renouvellent l'historiographie sur l'esclavage et les traites négrières. Elles ont abouti, entre autres, à un ouvrage majeur publié par l'Unesco : *Tradition orale et archives de la traite négrière*, Paris, Unesco, 2001.

⁷² Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*, Albin Michel, 2001

⁷³ Benjamin Stora, *La guerre des mémoires*, Aube, 2007

de mémoire » depuis la fin des années 1990 concernent aussi bien la colonisation et la guerre d'Algérie que l'esclavage.

Concernant la guerre d'Algérie, dont la fin est relativement récente, de multiples populations issues de cette histoire se croisent aujourd'hui en France. En plus de l'immigration de travail d'Algériens devenue massive dans les années 1960, il y a environ 1 million de rapatriés d'Algérie en 1962. Ces derniers, les « Pieds-noirs », sont victimes de racisme à leur arrivée, avant de développer un sentiment de fierté et d'attachement à la France qui sera pour beaucoup dans leur réussite sociale. C'est une communauté contrastée par ses origines géographiques, économiques mais aussi par ses opinions politiques (on trouve des Pieds-noirs à droite comme à gauche). A leur arrivée en France ils ont dû mener bataille pour obtenir leur indemnisation. Ils ont obtenu gain de cause après une intense campagne de lobbying associatif et trois lois votées en 1970, 1974, et 1978 avec un total de 25 milliards de francs d'indemnités. Mais ils restent jusqu'à la fin des années 1990 absents des lieux de mémoire et gardent le sentiment de rester en dehors de l'histoire nationale. En 1968, il y a aussi environ 140 000 « Français musulmans rapatriés », ceux que l'on appelle les « Harkis », qui ont combattu pour l'armée française pendant la guerre d'Algérie. Ils subissent un double rejet de la part de l'Etat français comme de l'Etat algérien (dans lequel ils sont persécutés par le FLN). En France, la consigne officielle donnée aux officiers est de ne pas les rapatrier, malgré leur dévouement pendant la guerre. Ceux qui ont pu être rapatriés sont exclus socialement mais aussi spatialement en France (vie dans des hameaux ou dans des camps isolés, traitements administratifs spéciaux, travail en forestage). Autour de 1975, la deuxième génération d'Harkis se réveille, des associations se créent et lancent des grèves pour obtenir la reconnaissance de l'Etat. Une autre catégorie d'oubliés de la guerre d'Algérie est celle des soldats, qui n'ont officiellement pas le statut de « combattants. Trois associations de vétérans⁷⁴ regroupent dans les années 1980 pas moins de 600 000 adhérents.

Du côté de la mémoire de l'esclavage, le retour est plus progressif, s'agissant d'une histoire plus lointaine. Dans les années 1960, des mouvements d'affirmation identitaires dans les DOM (départements d'outre-mer), liés aux luttes politiques locales et contre la colonisation, cherchent à réhabiliter la figure et la mémoire de l'esclave, qui n'a jamais cessé d'exister dans les chansons et récits populaires. Ce mouvement va voyager en France métropolitaine accompagnant l'immigration de nombreux habitants des Antilles et de la Réunion qui se confrontent au racisme du continent. L'événement marquant est celui du centenaire de l'abolition de l'esclavage, en 1998, où 40 000 personnes défilent à Paris à l'occasion de cette commémoration officielle.

Chacun de ces groupes porteurs de mémoires, ne retrouvant pas sa place dans le récit national, va essayer de l'imposer dans l'espace public, créant de fait une impression de « guerre des mémoires ». Cette guerre des mémoires va trouver son paroxysme dans la construction de mémoriaux et le vote de lois dites « mémorielles » exprimant une position officielle de l'Etat face à tel ou tel événement historique.

Les lois mémorielles

Les « lois mémorielles », au nombre de quatre en France, sont souvent pris en exemple de l'excès de concurrence victimaire auxquels se livrent les groupes porteurs de mémoires dont nous avons parlé précédemment. Il convient cependant de les distinguer les unes des autres.

⁷⁴ L'UNCAFN pro Algérie française, la FNACA pacifiste et la CATM centriste.

La loi Gayssot de 1990, la première des lois mémorielles, sort du lot car elle modifie le code sur la liberté de la presse de 1881 en y introduisant un article visant à interdire le négationnisme envers les crimes contre l'humanité.

La loi du 29 janvier 2001 reconnaissant le génocide arménien, quant à elle, a uniquement un rôle déclaratif sans effet juridique particulier.

La loi Taubira du 10 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage comme crimes contre l'humanité affirme dans son article 2 que « les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent ». Elle institue également un Comité d'experts qui a pour charge, entre autres, de proposer une date de commémoration nationale et d'organiser ces commémorations en région pour rendre la mémoire de l'esclavage vivante. La loi Taubira est l'aboutissement de quatre années de luttes depuis la mobilisation de 1998 suite à laquelle une première proposition de loi avait été faite. Finalement c'est la loi du 23 février 2005 qui va soulever la polémique et une opposition aux « lois mémorielles » en générale venant notamment des historiens.

La loi du 23 février 2005 sur la « présence française en outre-mer » a ceci de particulier qu'elle déclare, dans son article 4 : « 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 ». Elle a été connue sous le nom évocateur de loi sur le « rôle positif de la colonisation » et a été vu à juste titre comme une tentative de réhabilitation du colonialisme, plus de quarante ans après l'indépendance algérienne, et surtout comme une ingérence directe du pouvoir politique dans l'histoire coloniale et dans les programmes scolaires. Elle a été présentée et défendue au parlement par Hamlaoui Mekachera, ancien officier français en Algérie, et ministre délégué aux Anciens combattants du gouvernement Chirac. Selon ses propres explications⁷⁵, cette loi a été votée pour répondre aux attentes de certains milieux, sous-entendus les Harkis, ce qui lui vaudra en plus d'être critiquée pour clientélisme.

C'est cette loi qui réveille le débat sur les « lois mémorielles » et divise les historiens comme l'opinion publique. Le 12 décembre 2005, une pétition intitulée « Liberté pour l'histoire » lancée par 19 historiens⁷⁶ autour de Pierre Nora demandant l'abrogation des quatre « lois mémorielles », sans distinction, en arguant que « dans un État libre, il n'appartient ni au Parlement ni à l'autorité judiciaire de définir la vérité historique »⁷⁷. La pétition connaîtra un certain succès (plus de 1000 historiens seront signataires) et sera relayée dans les médias. Une association, présidée alors par feu René Rémond, « Liberté pour l'histoire » sera créée. Mais cette prise de position publique sera elle-même critiquée par une autre pétition d'historiens lancée le 20 décembre 2005 intitulée « Ne mélangeons pas tout ». Cette dernière critique la pétition Liberté pour l'histoire pour l'amalgame qu'elle fait entre les quatre lois mémorielles qui ne constituent pas toutes une ingérence dans l'histoire. Ainsi, on a vu que la loi Gayssot pénalise le négationnisme (la négation du génocide comme crime contre l'humanité) mais ne dit rien sur la manière dont l'histoire de la Shoah doit être traitée. La loi du 20 janvier 2001 reconnaît le génocide arménien à titre déclaratif. Enfin, la loi Taubira, si elle demande à ce que l'histoire de la Traite et de l'esclavage ait dans les programmes scolaires la place qu'elle mérite, elle ne porte pas

⁷⁵ Entretien dans le journal algérien Le Citoyen datant du 15 septembre 2005.

⁷⁶ Dont Jean-Pierre Azéma, Jean-Jacques Becker, Marc Ferro, Mona Ozouf, René Rémond, Michel Winock...

⁷⁷ La pétition « Liberté pour l'histoire » est à consulter sur le site de l'association du même nom www.lph-asso.fr .

de jugement de valeur sur cette dernière et ne donne pas d'injonction sur la manière de l'enseigner.

Pour de nombreux historiens, et c'est aussi notre opinion, il convient donc de distinguer entre les lois mémorielles. Sur quels critères juger de telles lois bonnes ou mauvaises ? Tout d'abord, nous affirmerons avec Benjamin Stora (Stora, 2007) deux principes. D'une part il faut aller le moins loin possible dans la pénalisation de l'histoire pour pouvoir laisser aux historiens mais aussi à la société civile le plus de liberté possible. C'est pourquoi la loi Gayssot, si elle peut être considérée nécessaire en raison de la proximité historique du génocide juif, n'est pas un exemple à réitérer en ce qui concerne les autres crimes. D'autre part, il est faux d'affirmer que l'Histoire est uniquement une affaire d'historiens. L'histoire concerne toute la société et évolue avec elle. Il est donc normal que des groupes porteurs de mémoires de « victimes » soient soulagés par le travail de l'historien, qui doit garder pour objectif l'histoire des faits, et non des ressentis. Il est aussi légitime que l'Etat français, et donc le législateur, puisse prendre officiellement position par des déclarations qui, même si elles restent symboliques comme dans le cas du génocide arménien, sont toute de même utiles à la construction d'une mémoire commune et à l'intégration des minorités sociales. En revanche, il est vrai que l'inflation législative pose problème, mais il semblerait qu'une solution réside dans le vote non pas de lois mais de résolutions parlementaires rendu possible par la réforme constitutionnelle de 2008⁷⁸. La loi Taubira, en plus de son rôle déclaratif, a constitué un comité chargée d'organiser une commémoration sur le plan nationale qui était jusqu'alors inexistante. Elle a permis de lancer le premier débat national sur l'esclavage et la traite négrière en France. De plus, elle a eu une réelle influence sur les programmes scolaires, sans pour autant donner d'instruction sur la manière d'enseigner l'histoire. En effet, avant 2000 l'histoire de l'esclavage et des traites négrières était quasiment absente des programmes scolaires. Les programmes de 2002 (en Primaire), 2008 (au collège) et 2010 (en seconde) ont largement intégré cette question en un temps record⁷⁹. Le travail de ce Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'esclavage depuis 2005 montre que des politiques mémorielles sont possibles et efficaces⁸⁰, qu'elles peuvent parvenir à combler progressivement un retard aussi énorme soit-il. Cette redécouverte et cette reformation du récit national par la République ne peut pas être considérée comme la simple expression de communautarismes mémoriels grandissants qui revendiquent une identité de « victime ». Cette tension entre la revendication mémorielle et la tentation victimaire est palpable. Elle est à l'origine du débat sur les « lois mémorielles » et nourrit les critiques de ceux qui pensent que la mémoire nationale doit rester figée.

La tentation victimaire

Il faut être prudent quand on utilise le terme de « victimisation ». Trop souvent, il est utilisé comme une attaque envers ceux qui revendiquent un changement dans l'ordre établi, que

⁷⁸ C'est le sens d'un rapport parlementaire sur les « questions mémorielles » dévoilé le 19 novembre 2008 à l'Assemblée nationale.

⁷⁹ Pour plus de détail sur cette évolution, voir le rapport de recherche (2006-2010) de l'Institut national de recherche pédagogique « *L'enseignement de l'esclavage, des traites et de leurs abolitions dans l'espace scolaire Hexagonal* » disponible ici http://www.comite-memoire-esclavage.fr/IMG/pdf/RAPPORT_ESCLAVAGE_INRP_2011.pdf (consulté le 5/08/11).

⁸⁰ Des politiques qui incluent, entre autres, l'inauguration de mémoriels, la célébration de cérémonies en l'honneur de la mémoire de l'esclavage et leurs apporte une visibilité. La dernière en date est le dévoilement d'une stèle au jardin du Luxembourg le 10 mai 2011 portant l'hommage de la France aux esclaves des colonies françaises, avec un discours du Président Nicolas Sarkozy qui marque une avancée importante.

celui soit mémoriel et symbolique ou social et matériel. Cependant, le débat existe : à force de commémorer les souffrances des groupes victimes de l'histoire, ne risque-t-on pas de s'éloigner de la réalité sociale, et donc de déplacer le débat sur un plan purement symbolique ?

Cette question a déjà été abordée en première partie à travers les positions de Frantz Fanon et d'Aimé Césaire vis-à-vis de l'histoire. Tandis que Fanon ne souhaitait pas être « esclave de l'esclavage », Césaire revendiquait une identité nègre et refusait d'oublier. Pour les groupes minoritaires, il s'agit en effet d'un enjeu important : la mémoire ne peut pas être bâtie uniquement sur une identité de victime (victime de la colonisation, victime de l'esclavage, victime de génocide...). Mais ici encore, l'œuvre d'Aimé Césaire nous éclaire : à travers la « négritude », ce n'est pas uniquement la souffrance que Césaire veut commémorer, même si celle-ci est très présente dans son oeuvre, c'est aussi la civilisation nègre dans son ensemble, sa contribution à la civilisation universelle. La négritude, par son rappel de l'histoire, est une résistance à la déshumanisation.

Les groupes minoritaires doivent faire attention à ne pas tomber dans la « religion de la souffrance » dont nous parle Esther Benbassa dans son article sur « *La concurrence des victimes* » (Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, 2006, p.102-112). Elle met en évidence la tentation, pour des groupes victimes d'événements tragiques, de recréer du lien communautaire à partir d'une identité de « souffrants » et d' « ayant soufferts ». C'est notamment l'écueil dans lequel est tombé une partie de la communauté juive en contribuant à l'édifice d'une « religion de la Shoah » (ibid., p.109) qui serait par nature incomparable à tout autre crime, comme l'expression d'un châtement divin et non celle de la barbarie humaine. Ce faisant, la mémoire juive s'est particularisée, au lieu de se solidariser avec les victimes universelles. Elle s'est aussi livrée à l'instrumentalisation des dirigeants communautaires juifs en Israël comme en France, légitimés par le rappel de ce récit traumatisant. Esther Benbassa parle d'un « paradigme juif » (ibid., p.105) post Seconde guerre mondiale à revisiter, que ce soit par la communauté juive elle-même ou dans les leçons de l'expérience juive tirées par les autres communautés⁸¹.

Quelles conclusions en tirer ? Nous avons vu que ce que l'on nomme la « guerre des mémoires » est le résultat d'un manque de savoir, d'une impression de flou sur des pans de l'histoire nationale que l'on vient tout juste de revisiter. En cela, l'histoire est le meilleur remède aux dérives que l'on peut voir apparaître au sein de la société majoritaire comme des groupes minoritaires. La construction d'un récit national inclusif des histoires postcoloniales et d'une mémoire postcoloniale commune à tous est aujourd'hui un enjeu essentiel. Nous l'avons vu avec les suites de la loi Taubira, l'école reste l'institution fondamentale en la matière. Les programmes scolaires ont considérablement évolué sur la question de l'esclavage et de la traite depuis 2001. Mais il reste toujours un grand travail à accomplir, particulièrement sur d'autres récits marginaux de l'histoire de France : la colonisation et la culture coloniale en France, et l'histoire de l'immigration. Il faut aussi souligner la nécessité d'entretenir une mémoire qui ne soit pas seulement celles de « victimes » car cela peut avoir des conséquences dramatiques sur les représentations sociales d'aujourd'hui. Il s'agit d'enseigner l'histoire des civilisations avant, pendant et après la colonisation pour éviter tous les stéréotypes. Un effort a été fait en ce qui concerne les civilisations africaines précoloniales qui doit être prolongé vers les civilisations arabomusulmane et asiatique. Cela poserait les bases d'une véritable histoire postcoloniale en

⁸¹ L'expérience de la communauté juive, perçue à tort ou à raison comme un exemple de militantisme qui a réussi, est souvent prise en modèle par les leaders d'autres communautés. Ainsi le Conseil Représentatif des Associations Noires (CRAN) créé en 2005 s'inspire ouvertement du Conseil Représentatif des Institutions juives de France (CRIF).

phase avec la société globalisée dans laquelle on vit. Ces préoccupations ne sont pas déconnectées des questions sociales puisqu'enseigner l'histoire, c'est aussi combattre les héritages d'idéologies racistes produites au temps de la colonisation et leur reproduction dans notre quotidien.

Un des héritages les plus lourds de conséquences de l'idéologie raciste et coloniale porte sur le républicanisme français.

B- La République apres la colonisation

Le modèle républicain est en crise : dans le débat public, il est devenu commode d'invoquer les « valeurs républicaines » de manière abstraite, de se référer à la « laïcité » comme partie intégrante de notre identité. Pourtant, ces notions souffrent d'un manque de connaissance et de définition considérable. La République, qui était à l'origine synonyme de progrès, semble avoir beaucoup perdu de vue son idéal fondateur qui visait l'émancipation de tous. Elle est aujourd'hui devenue symbole de conservatisme, ses défenseurs d'aujourd'hui l'évoquent souvent lorsque l'ordre social semble menacé. Ce n'est donc pas un hasard si le racisme se cache souvent derrière une rhétorique républicaine, arguant de l' « universalisme » ou de la « laïcité » pour stigmatiser des minorités souvent issues de la colonisation⁸². Cette crise du républicanisme est, nous allons le montrer, liée au passé colonial de la République.

« République coloniale »⁸³, « racisme républicain »⁸⁴, voici quelques expressions qui semblent ne pas aller de soi. La République, en tant que régime politique et idéologie reposant sur des valeurs « universelles » telles que la liberté, l'égalité ou la fraternité, ne paraît pas pouvoir être associée à quelque système qui postule une inégalité de principe entre les hommes, qu'il s'agisse du colonialisme ou du racisme.

Et pourtant, si ces associations peuvent paraître contre-nature, elles ont bien existé, comme nous le rappellent les études sur l'histoire encore peu connue du grand public de la colonisation française. Comme nous allons le voir, la République n'a pas seulement toléré le colonialisme en prenant acte d'une situation de fait, elle a surtout contribué à son expansion et justifié, par ses idéaux, de nouvelles conquêtes et le maintien de la domination coloniale. Nous allons donc essayé de penser ce paradoxe de la colonisation au nom de la République et du racisme au nom de l'universel en nous appuyant sur les études postcoloniales. Nous essaierons de tirer de cette analyse des leçons pour répondre à la crise du républicanisme français.

1) La République et la colonisation

Aux origines de la colonisation est la notion d' « empire », pensée comme une idée politique quasiment naturelle en Occident depuis la chute de Rome. Ainsi, les figures mythiques se succèdent (Alexandre, César, Charlemagne, Napoléon, Hitler) qui auront pour tâche de réaliser l'idéal universalisant de l'empire. Après la chute de la monarchie française, et surtout

⁸² La famille politique de l'extrême-droite, longtemps marquée par son anti-républicanisme, semble avoir franchi un cap décisif et avoir adopté le discours républicain sans pour autant abandonner le racisme et la xénophobie comme politique.

⁸³ Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Françoise Vergès, *La République coloniale*, Hachette, 2003

⁸⁴ Pierre Tévanian, *Le racisme républicain*, L'esprit frappeur, 2002

au moment fondateur de la III^{ème} République qui commence en 1870, les républicains ne vont pas rompre complètement avec la notion d'empire. Ils vont surtout reprendre ce thème en le « laïcisant », c'est-à-dire en le débarrassant de sa rhétorique chrétienne. Pour cela, les républicains français prendront un modèle : la Rome républicaine. Mais « la distinction entre les modèles républicain et chrétien est plus figure de rhétorique que traduction d'une différence radicale. « Dans les deux cas, il s'agit de conquérir les cœurs, d'apporter les lumières dans un monde de ténèbres. » (Bancel, Blanchard, Vergès, 2003, p.43). Cet héritage impérial a donc été d'une importance capitale dans la construction de l'universalisme républicain, mais on peut souligner son absence de la plupart des réflexions contemporaines sur les rapports de la République aux particularismes. De Rome par exemple, ont été retenues les idées de mission civilisatrice et d'aristocratie républicaine. Rome gouverne les « Barbares » -c'est-à-dire tous les non-Romains- pour leur bien en les guidant vers la civilisation. Mais ce n'est pas le « peuple » qui prend les décisions à Rome, c'est une petite élite qui est capable de commander les masses conformément à l'intérêt général. Les républicains de 1870, pour asseoir la République, s'appuieront eux aussi sur l'idée d'une élite éclairée pour gouverner les masses. Ils développeront le discours sur la méritocratie républicaine, élitiste, qui n'est pas sans provoquer des tensions avec les idées démocratiques de la Révolution.

De Rome mais aussi de l'Ancien Régime (Colbert et Kant), les républicains reprendront l'idée d'une culture commune sur laquelle repose l'unité du royaume/de l'empire. Civilisateur, l'empire vient régénérer les peuples qui sont sous sa domination. De cet héritage découle le devoir d'assimilation des peuples conquis, l'adoption forcée d'une culture unique et « universelle ». Notons que cette injonction à l'uniformisation culturelle ne sera pas mise en œuvre par les républicains seulement face aux peuples colonisés. C'est d'abord à ceux qui, à l'intérieur du territoire national, manifestent une différence culturelle ou linguistique que cette obligation va s'appliquer : les Bretons, les Corses, les Basques etc. Autant de cultures qui seront remises à l'ordre du jour après la décolonisation.

A l'intention des peuples colonisés, la République tient un double-langage. D'une part elle leur promet l'égalité et la fraternité, la modernité et la liberté comme avenir. Mais d'autre part, elle se contente de l'évocation de ces promesses sans jamais les réaliser. L'égalité reste, pour les colonisés, un horizon indéfini dans le temps et dans l'espace. Ainsi, les multiples réformes que la République mettra en œuvre dans les colonies depuis les années 1870, si elles constituent parfois des avancées relatives, ne remettront jamais en cause l'inégalité fondatrice du rapport colonial. Les peuples colonisés doivent abandonner leurs cultures, coutumes, rites et langages pour se plier à la culture française. Pour autant, à l'exception de quelques élites acculturées et triées par la métropole, ils ne deviendront jamais des Français. Ils ne sortiront jamais de leur statut légal et moral de sujets coloniaux. La République annonce l'émancipation sans jamais la réaliser. Elle reporte sans cesse l'égalité promise. Les colonisés sont exclus de la « civilisation ». Car si l'exclusion est le principe fondateur du colonialisme, elle n'est pas non plus absente d'un certain républicanisme. Il faut ici contredire les idées-reçues qui voudraient que la République ait *laissé faire* le colonialisme, qu'elle l'ait toléré. Ce que nous apprend l'étude de l'histoire coloniale et les études postcoloniales, c'est que la république a produit son colonialisme, qui n'a rien à envier au colonialisme monarchique ou impérial.

A titre d'exemple, citons Victor Hugo. Ce même Victor Hugo qui combatta au prix de l'exil le Second empire, pour l'instauration d'une République de citoyens libres et égaux, ce même Victor Hugo qui écrit au général Bugeaud nommé gouverneur général en Algérie :

Cette contradiction entre le républicain et le colonisateur paraît choquante pour un observateur contemporain. La réaction de la France postcoloniale a été, nous l'avons vu, l'oubli. Mais il faut aujourd'hui penser cette contradiction, et admettre qu'elle n'a rien de choquant pour l'époque. Être Républicain au XIX^{ème} siècle et dans la première moitié du XX^{ème} siècle, c'est aussi être en faveur du principe de la colonisation, c'est-à-dire pour l'inégalité et l'asservissement des autres races. Cela signifie que le projet républicain, dans son essence, n'est pas un projet « universel » en soi, même s'il se déclare comme tel. L'universel républicain a exclu successivement de sa définition les femmes, les pauvres, les « races inférieures ». Cette remarque n'est pas sans rapport avec la critique post-structuraliste que nous avons vue en première partie : le sujet universel, la conscience « pure » est une illusion que peut donner le langage. Tout acte, toute proclamation, tout discours doit se comprendre dans un contexte donné. Ainsi, le discours républicain colonial, proclamant l'égalité et la fraternité pour tous, proclame l'égalité et la fraternité pour tous les hommes européens et « blancs ». Cette distinction entre l'européen et l'africain, par exemple, est présente dans le discours des républicains, qu'il s'agisse de Victor Hugo ou de Jules Ferry. Elle ne peut être gommée. Au contraire, il s'agit d'étudier les marges, les impensées de ce discours pour nourrir une pensée critique. Or, les colonisés sont bien en marge de la pensée républicaine française, exclus des grands systèmes libéraux desquels elle s'inspire. Le libéralisme de Locke repose sur la propriété, la liberté de l'homme lui vient du travail de la terre. Chez Rousseau, le contrat social est le fruit d'une volonté délibérée de l'homme qui abandonne sa liberté naturelle afin de devenir citoyen. Pour Hobbes, les hommes ont mis fin à l'état de guerre de tous contre tous en se soumettant à l'Etat, autorité supérieure, par calcul intéressé. Le colonialisme s'est très bien accommodé de ces systèmes de pensée en qualifiant les colonisés d'« être non doués de raison ». Ainsi, ils ne seraient pas capables de travailler leur terre, d'assumer leur responsabilité de propriétaire (Locke). L'argument de la terre non cultivée a souvent été invoqué pour justifier les conquêtes coloniales. Ils ne sont pas capables non plus de consentir à un pacte social (Rousseau) ou de discerner leur propre intérêt (Hobbes) pour sortir de l'état de nature. Mettre fin à la guerre tribale, de la sauvagerie, de la barbarie (viols, esclavage etc.) prétendue des colonisés était aussi un objectif affiché de la colonisation. La violence coloniale se transformant ainsi en une œuvre de « pacification ».

Tout principe, toute théorie d'inspiration libérale contient ainsi la possibilité de sa négation, de son absolu contraire. Pour autant, s'agit-il de dire que la colonisation était « inévitable », comme contenue originellement dans l'inspiration émancipatrice des républicains ? Evidemment, non. La république coloniale est le fruit des décisions successives du mouvement républicain, qui n'est lui-même pas un bloc homogène. Ainsi, l'idéalisation de la République romaine, qui a sûrement bloqué une analyse critique sur certains de ses aspects, a été mise en avant par esprit de rupture avec la monarchie catholique. La formation du républicanisme est structurée par le conflit, souvent violent, entre républicains et monarchistes qui va durer tout au long du XIX^{ème} siècle, jusqu'à la stabilisation de la III^{ème} République. Ce conflit va jouer énormément dans le développement d'un colonialisme républicain. En effet, la pensée impérialiste, avec laquelle la Révolution française ne rompt pas radicalement, veut que la grandeur d'une nation se mesure à la grandeur de son territoire. Les républicains ne souhaitant pas diminuer le prestige de la nation française, ils n'ont pas remis en cause l'héritage colonial monarchiste une fois au pouvoir. Le « moment républicain »⁸⁵ de 1870 est à ce titre fondateur : après l'humiliation de la défaite militaire de Sedan et la crainte de troubles sociaux avec la Commune de Paris (1871), toujours sous la menace des monarchistes, les républicains

⁸⁵ Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Gallimard, 2005

au pouvoir cherchent à installer durablement la République encore jeune. Ils veulent la paix sociale et donnent un exutoire au nationalisme français blessé après la défaite face à l'Allemagne : l'empire colonial. C'est dans ce contexte que les républicains vont développer une rhétorique coloniale et concurrencer la droite monarchiste sur le terrain du nationalisme, en faisant du colonialisme la fierté de la République. La colonisation leur donne l'occasion de satisfaire, en terrain « étranger », deux institutions garantes de l'ordre social avec qui ils sont opposés sur le territoire national : l'Eglise et l'Armée. Les conquêtes sont ainsi le lieu où le pouvoir militaire peut racheter son honneur perdu à Sedan par des victoires plutôt faciles et où l'Eglise peut lancer des missions évangélisatrices sans se soucier de l'anticléricalisme. Le territoire colonial est ainsi le terrain d'une Union sacrée, d'alliances extraordinaires et improbables, qui contrastent avec les conflits (prolétariat/bourgeoisie, anticléricaux/catholiques) à l'intérieur du territoire national. La propagande coloniale renverra l'image, illusoire bien entendu, de la colonie comme une utopie où les conflits sociaux en tout genre sont abolis au profit d'une parfaite harmonie sociale. La colonie est ainsi une projection du rêve républicain, symbole de sa grandeur et de son universalisme. Le colonialisme devient le soutien de la République dans un conflit dont l'enjeu est national et européen (la concurrence pour les colonies en Europe est également rude, notamment entre la France et l'Angleterre). Au service de cette utopie, la République va mobiliser des institutions mais aussi de grandes figures de propagande. Le rôle de l'école est bien sûr central et contribue à former une « culture coloniale » dans un contexte d'alphabétisation massive. Le médecin est lui aussi essentiel : il apporte la science, sauve des vies, combat les préjugés et les croyances indigènes. C'est ainsi qu'une « communauté imaginaire » est créée, en métropole. Sous le drapeau français, se réunissent des peuples de toutes les races et de tous les continents.

Pour justifier sa domination, le discours républicain-colonial va s'approprier le discours raciste forgé au XIX^{ème} siècle au contact du colonisé.

2) La République et l'impensé de la race

Dans sa contribution à *La Fracture coloniale*⁸⁶, Achille Mbembe remarque que la cécité opposée par la République face aux identités particulières qui la composent renvoie à un impensé autour de la « race ». Mais si le discours républicain est aujourd'hui largement opposé à toute utilisation de la notion de « race », y compris dans une perspective antidiscriminatoire, il n'en a pas toujours été ainsi.

Où remontent les origines du racisme en France ? Au début du XIX^{ème} siècle, le concept de race s'applique aux groupes qui ont fait l'Europe : Francs, Germains, Normands... Mais au milieu du XIX^{ème} siècle, une école historiographique va faire de la « guerre des races » une théorie explicative de l'histoire :

Une hiérarchie des races s'établit simultanément à l'intérieur de l'Europe, qui suit la hiérarchie des vainqueurs et des vaincus. Mais face aux races asiatique, africaine et américaine, la race européenne s'unifie : les identités raciales sont façonnées par la conquête coloniale. En effet, au fur et à mesure que la colonisation progresse la « guerre des races » est érigée en système politique. C'est d'ailleurs, pour les auteurs de *La République coloniale*, une spécificité occidentale :

A cette lecture historiographique raciale vont s'ajouter de nombreuses théories « scientifiques » issues notamment de l'anthropologie physique qui y apporteront une

⁸⁶ Achille Mbembe, « La République et l'impensé de la « race » », dans *La Fracture coloniale*, La Découverte, 2005

légitimité supplémentaire (Gobineau est, avec son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), le chef de file de l'école racialisée française). L'émergence du discours racialisé correspond avec l'émergence du colonialisme. La République coloniale viendra donc puiser dans le répertoire racialisé pour justifier ses conquêtes, si bien que les notions de République, Nation et Colonisation tendent à se confondre. « La notion de race colonise la nation et l'identité nationale devient une identité racialisée, reposant sur des distinctions raciales, confondue avec une race. » (ibid., p.91). Les intérêts de la République, de la Nation se confondent et la politique coloniale devient partie intégrante de la politique nationale. C'est ainsi que l'identité nationale de la France se forge en grande partie durant la colonisation, transformant la communauté nationale en une communauté raciale plutôt que politique. La race devient le mode de pensée de la différence. Or, comme le souligne l'essai trop peu connu d'Hannah Arendt sur l'impérialisme, les différences indiquent les « limites de l'intervention humaine et, pour cela, peuvent déclencher la haine aveugle, la méfiance ou la discrimination »⁸⁷. La différence provoque chez l'homme, parce qu'il ne peut agir dessus, une tendance à la destruction. Car c'est bien la destruction qui est au bout de toute « politique de la race », et la philosophe de dresser une généalogie commune au colonialisme et au nazisme. Cette généalogie commune sera peu commentée, si ce n'est pas Césaire comme nous l'avons déjà vu, mais aussi plus récemment par Olivier Le Cour Grandmaison dans son ouvrage sur la conquête d'Algérie *Coloniser, exterminer* (2005) qui souleva la polémique à sa sortie. Mais jusqu'à aujourd'hui, la manière dont la colonisation et la théorie racialisée a influencé les rapports de la République à la « différence » culturelle reste impensée :

Pourtant, le racisme en tant qu'idéologie est devenu à travers la colonisation constituant de la nation et a traversé toute la société. Cela ne l'empêche pas de se décliner de diverses manières, selon la famille politique. A droite l'inégalité entre les races a été un dogme soutenu, mais il a servi à légitimer un doute sur l'efficacité de la « mission civilisatrice » (les races inférieures n'étant pas en mesure d'accéder à la « civilisation »). A gauche, l'inégalité des races était non moins acquise, mais dans la vision de Jules Ferry il n'y avait pas de perspective égalitaire à long terme (les races inférieures devant faire un effort interminable pour se rapprocher des races supérieures), tandis que pour Paul Bert et Ferdinand Buisson, la colonisation devait permettre, par l'éducation, un rapprochement –à très long terme– des races. Ainsi, la droite et la gauche s'accordent sur le principe de l'inégalité des races, bien que la gauche considère en général que ce statut est transitoire.

Le racisme inspire aussi un ensemble de mesures et de systèmes juridiques que l'on a déjà évoqués (Code noir, Code de l'indigénat⁸⁸) et qui constituent un cas de ségrégation raciale à part entière. En effet, c'est la race et/ou la religion (comme dans le cas des Français Musulmans en Algérie) qui permettent de distinguer le colonisé du colonisateur. La République et le droit français, a donc admis une dérogation à ses principes pourtant supposés « universels ». Aujourd'hui il est important de tenir compte de ce passif à l'heure où l'égalité formelle ne suffit pas pour prévenir des discriminations d'ordre raciale que les minorités ethniques subissent. En effet, la notion de « citoyenneté » s'est forgée avec la notion de « race », excluant de fait tous les profils « indigènes » ou non-occidentaux. Le concept d'universalité de la République a largement été utilisé pour justifier une inégalité de principe, comme nous l'avons montré et le discours assimilationniste a servi à attirer des élites acculturées pour faire taire toute velléité de changement social. L'idée que « pour accéder au statut de citoyen, il faut faire la preuve que l'on a su s'émanciper

⁸⁷ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, 1983 cité dans *La République coloniale*, p.94 (op.cit.)

⁸⁸ Olivier Le Cour Grandmaison, *De l'indigénat – anatomie d'un « monstre » juridique*, La Découverte, 2010

des structures particularistes, culturelles, linguistiques et religieuses » (ibid., p.122) reste largement commune et son origine coloniale est rarement évoquée. Aujourd'hui, certains sont « plus citoyens que d'autres », et le parallèle avec l'époque coloniale est frappant. La définition de l'identité nationale semble toujours se faire en excluant les « indigènes »⁸⁹. Pourtant, d'autres « étrangers », considérés comme plus proches culturellement et/ou « ethniquement », sont relativement rapidement assimilés. Il faut souligner que leur intégration (ou rejet) se fait toujours contre les « indigènes », par opposition auxquels l'immigrant se détermine pour pénétrer le corps national. Il y a un parallèle à dresser avec la situation des Afro-Américains comme le relèvent les auteurs de *La République coloniale* (ibid., p.124) qui restent toujours dans l'attente d'une citoyenneté en devenir.

A la lecture de ces deux généalogies, certes synthétiques, des imbrications du colonialisme, du racisme, et du républicanisme, quelles conclusions peut-on en tirer pour l'avenir du projet républicain ? Quelle République peut-on imaginer après la colonisation ?

Commençons par une remarque : nous avons essayé de montrer dans cette partie que la pensée républicaine n'est pas ontologiquement coloniale, mais que les républicains ont, dans l'histoire de France, développé un discours républicain-colonial pour répondre à une conjoncture. Se faisant, ils ont indéniablement lié l'avenir de la République et de la colonisation. Cela signifie qu'à l'heure où le passé colonial ressurgit et où les études postcoloniales s'installent en France, une relecture critique du républicanisme est possible, mais également qu'elle s'impose. Le républicanisme colonial n'était pas une fatalité historique en 1870, il n'est pas l'horizon indépassable de la République aujourd'hui.

Un aspect de cette relecture est la critique de l'idée de mission civilisatrice qui, héritage de la pensée impériale, semble bien tenace. Elle a donné une légitimité « humanitaire » à la colonisation, et continue de justifier l'imposition par la force de mesures « pour le bien des opprimés ».

Cette relecture critique devra aussi passer par une redéfinition de la notion d'universalisme. Nous avons montré dans la première partie que la République avait repris la conception d'un « universalisme impérial », hérité des empires qui l'ont précédée. Cet universalisme abstrait et dominateur, cherche à éradiquer les différences qui s'expriment au sein de l'Etat. Les particularismes en tout genre sont vus comme des obstacles à la réalisation de soi. Pour autant, cet universalisme est loin d'être neutre. L'universel qu'il défend est toujours celui d'un groupe dominant excluant les groupes minorés, qu'il s'agisse des femmes, ouvriers, homosexuels ou des « indigènes » comme le souligne Christine Delphy⁹⁰. A cet « universalisme impérial », conquérant et destructeur, on peut opposer un universalisme respectueux des identités particulières, des différences. Un universalisme qui se réalise à travers les particuliers. Nous l'avons déjà montré Césaire déjà traçait la voie de cet universel « non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité ». C'est au nom de cet universel que les groupes opprimés, des femmes aux ouvriers en passant par les minorités ethniques, revendiquent un changement social. L'opposition entre ces deux universalismes nous paraît fondamentale dans une éventuelle perspective de refondation républicaine.

Cet autre universel peut aider le républicanisme à construire, pour la première fois de son histoire, une pensée de la différence dans l'égalité. Pensée qui pourrait envisager une identité nationale au sein de laquelle la diversité culturelle de la France postcoloniale trouverait sa place, loin des marges où les minorités restent aujourd'hui cantonnées.

⁸⁹ Voir Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset, 2002.

⁹⁰ Christine Delphy, *Un universalisme si particulier : Féminisme et exception française*, Syllepse, 2010

Notre dernière partie traite justement de la place des minorités postcoloniales au sein de la société française.

C- Les minoritEs postcoloniales et la justice sociale

Dans cette dernière sous-partie, nous avons choisi d'aborder la question de la place des minorités postcoloniales en France, thème latent dans toute notre discussion précédente et sur lequel il y aurait encore beaucoup à écrire. Nous avons vu que la montée en visibilité des minorités est pour beaucoup dans l'interrogation académique et théorique des études postcoloniales en France sur l'identité française. En effet, leur présence physique, culturelle et intellectuelle pose question à la France postcoloniale, remettant en cause certains tabous, certaines visions de la modernité. La question des minorités, si elle ne s'y résume pas, en appelle une autre qui est celle du racisme (ou « question raciale »). Nous discuterons des aspects culturels, historiques et identitaires, mais c'est principalement autour de cette question raciale que s'articule cette sous-partie. Elle fait écho à une interrogation soulevée implicitement par la question culturelle dont nous discutons en première partie : comment articuler identités, cultures particulières, et égalité universelle ? Comment arbitrer entre reconnaissance et redistribution⁹¹ ? Il nous semble qu'il y a dans cette question raciale une piste d'articulation (et non d'opposition) entre question culturelle et question sociale, digne d'intérêt dans ce débat majeur de la philosophie politique du dernier quart de siècle.

Nous chercherons donc dans cette sous-partie à poser ce débat autour de la question raciale et à étudier comment est-ce qu'elle se confronte à la notion française « traditionnelle » de justice sociale. Nous prendrons l'exemple de deux minorités postcoloniales principalement (arabo-musulmane et noire) parce qu'elles nous semblent au cœur de la discussion et des crispations de l'identité française.

1) Les minorités en France : définitions

Les études sur les minorités ethniques ou raciales, si elles sont répandues dans le monde anglo-saxon sous le nom de *minority studies*, sont très peu présentes en France, pour ne pas dire introuvables. C'est pourquoi le livre de Pap Ndiaye *La Condition noire. Essai sur une minorité française* (2008) nous paraît être une avancée majeure dans la constitution de *minority studies*, et en l'occurrence de *black studies*, à la française. Non seulement il s'agit d'un des premiers auteurs à aborder la « perspective minoritaire » mais son ouvrage extrêmement bien documenté ouvre un champ de recherche très large en définissant ses concepts clés, comparativement avec les études minoritaires étrangères.

La minorité noire de France

Dans sa longue *Introduction* (Ndiaye, 2008, p.21-81), Pap Ndiaye commence par préciser plusieurs concepts utiles à la recherche sur les minorités. Il note une contradiction : les Noirs de France sont visibles individuellement mais invisibles en tant que groupe social, et surtout ils sont absents du champ d'étude universitaire. Ainsi, il existe plus de publications françaises sur les Noirs américains et même les Natifs américains que sur les Noirs français.

⁹¹ Voir Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, 2005

Cette invisibilité contraste avec des difficultés sociales spécifiques qui touchent la population noire, et révèle une absence de considération du problème plutôt qu'une absence de problème. Car, nous l'avons vu, une question noire se pose en France depuis 1998 et la marche de commémoration de l'abolition de l'esclavage. L'ouvrage de Pap Ndiaye se veut donc une « contribution aux études afro-européennes naissantes ».

L'auteur précise que son approche se situe dans la « perspective minoritaire » plutôt que dans la « perspective identitaire » des *cultural studies* qui s'intéressent aux identités et cultures des diasporas africaines. La perspective minoritaire s'intéresse plutôt à l'étude historique et sociologique des minorités, sans être totalement indépendante des questions identitaires. Pap Ndiaye choisit donc de traiter la question noire comme une question sociale, en élargissant cette dernière aux inégalités raciales. Il postule donc que la race – en tant que catégorie socialement construite – est une catégorie à prendre en compte dans l'analyse des rapports sociaux. Mais cette notion de « race » pose problème dans les sciences sociales.

De 1830 jusqu'à la Seconde guerre mondiale, les sciences sociales et physiques (anthropologie et biologie) se sont fondées sur une hiérarchie biologique des races (cf. notre sous-partie B) au service de la domination d'une race supérieure sur les races inférieures. Après la Seconde Guerre mondiale et face au traumatisme du génocide, la racialisation a été complètement remise en cause et les sciences sociales et humaines ont fait l'objet d'une purge. Si bien que la notion de « race » est devenue taboue et suspecte d'essentialisme. Cependant, les représentations raciales ont continué à perdurer dans la société, comme le montre la persistance d'un racisme postcolonial que nous avons déjà évoquée. Il s'agit donc d'admettre que la « race », si elle est bien sûr infondée du point de vue biologique, existe dans l'imaginaire et détermine une partie des rapports sociaux (comme la nation, le genre, la classe...). Il est nécessaire de penser les rapports raciaux pour lutter contre leurs effets néfastes. Pour Pap Ndiaye, la notion de « race » peut être utilisée, comme aux Etats-Unis, pour fonder une politique antidiscriminatoire efficace et contribuer in fine à « déracialiser » les rapports sociaux. Cela suppose d'aller au-delà de la citoyenneté abstraite telle qu'un certain républicanisme la conçoit tout en s'accommodant des discriminations (cf. notre sous-partie B). C'est donc une utilisation pragmatique de la notion de « race » que prône Pap Ndiaye afin de décrire et de corriger le phénomène discriminatoire.

Pap Ndiaye ne nie pas l'existence d'une « identité » noire au sens culturelle, sur laquelle il reste à écrire, mais il insiste sur sa dimension diffuse et composite. Elle est surtout moins utile que la notion de « minorité » pour penser les discriminations, ce qui est l'objectif affiché du livre. L'identité noire est d'abord une identité « fine » qui se définit par l'expérience commune des Noirs, par opposition à une identité « épaisse » fondée sur une langue, une culture et une histoire commune. Cette distinction entre identité fine et épaisse est empruntée au sociologue américain Tommie Shelby qui l'emprunte lui-même à l'anthropologue Clifford Geertz. L'identité (fine) commune des Noirs de France, c'est d'être considérés comme Noirs. C'est une communauté d'expérience vécue. La perspective antidiscriminatoire adoptée n'a pas vocation à faire disparaître toute notion de culture ou d'identité « épaisse » mais à faire en sorte que celle-ci ne soit plus un déterminant social. « L'invisibilité sociale peut aller de pair avec une forte visibilité des identités épaisses » (Ndiaye, 2008, p.72).

La notion de « minorité » insiste aussi sur l'expérience sociale négative d'un groupe « minoré » au sein de la société. Elle est plus adaptée que la notion de « communauté », neutre et ambiguë, ou que celle d'« issu de l'immigration » qui renvoie à une origine « étrangère » totalement dépassée.

Il s'agit donc d'élargir la question sociale aux rapports de race et de rompre avec une certaine orthodoxie marxiste qui voit les rapports sociaux uniquement en termes de classes sociales. Dans cette vision dominante des rapports sociaux, penser la condition de « minorité » participerait à la désagrégation de la classe ouvrière. Pourtant on peut aussi penser les conditions ouvrière, féminine ou homosexuelle et autre en termes de « minorité ». C'est un ancien débat qui continue de diviser la pensée critique française depuis mai 1968 autour de la question des minorités⁹².

La minorité arabo-musulmane

Pour Benjamin Stora, la question arabe et celle de la guerre d'Algérie est au cœur du « problème de l'immigration » qui se pose en France depuis la fin des années 1970. « Derrière les mots « intégration », « assimilation », se dessine la grande question des Arabes en France, leur place, leur rôle comme nouveaux citoyens » (Stora, 1991, p.279). Cette question nous rappelle l'éternel dilemme de l'assimilation des colonisés qui s'est posé en Algérie :

C'est donc l'Islam en tant que religion, mais aussi en tant que culture, philosophie et morale qui est perçue comme radicalement inassimilable à la société française. On remarque bien ici toute l'ambiguïté du racisme postcolonial : il ne s'agit pas simplement d'un racisme « racaliste », mais aussi culturel et religieux⁹³.

C'est une des spécificités du racisme qui touche la population arabo-musulmane de France. Il faut ici souligner l'intérêt de retracer la généalogie des racismes pour pouvoir les combattre. En effet, le racisme anti-noir (ou négrophobe) trouve ses racines dans l'histoire coloniale et dans l'histoire de l'esclavage. Les représentations stéréotypées du Noir ont donc leur histoire et sont donc différentes de celles qui touchent les Arabes ou les Juifs, même si les mécanismes du racisme se ressemblent. C'est pourquoi il est important d'écrire l'histoire des minorités et du racisme qui les touche comme l'a fait Pap Ndiaye dans le cas des Noirs dans *La condition noire*. De plus, l'histoire des minorités postcoloniales en France est souvent très peu documentée et constitue une véritable zone d'ombre du récit national, liée à l'oubli de l'histoire coloniale. Par exemple le cas du révolutionnaire noire Toussaint Louverture et de l'indépendance haïtienne qui est obtenue en 1804 dans la foulée de la Révolution française est très peu connu en dehors du cercle des spécialistes. De même que l'histoire de l'engagement politique et intellectuel des Noirs avant et après la Seconde guerre mondiale (dont nous avons donné un aperçu dans l'étude sur Aimé Césaire et Frantz Fanon). Cette ignorance sur la présence des minorités en France, qui remonte souvent bien plus loin qu'on ne l'imagine, contribue au maintien de clichés sur des populations qui seraient « nouvellement arrivés », avec lesquelles la France n'aurait pas de liens.

Dans le cas des arabo-musulmans, la nécessité d'écrire l'histoire de leur présence en France est tout aussi frappante. Il n'existe pas d'ouvrage sur l'histoire dans le temps long des Arabes en France. La plupart des ouvrages traitent de la question des banlieues, des immigrés, et des problèmes d'intégration de la seconde génération sans les replacer dans leur contexte historique. Il existe deux documents sérieux sur l'histoire des Musulmans en France, un faible nombre qui est contraste avec la profusion sur le marché d'ouvrages sur

⁹² Voir à ce sujet Pierre Tévanian, « Qu'est-ce que la question sociale ? » publié sur le site du collectif Les Mots Sont Importants (<http://msi.net/Qu-est-ce-que-la-question-sociale>), consulté le 8/08/11)

⁹³ Cette assimilation entre Arabité et Islam pose problème et semble jeter dans l'oubli les autres identités arabes, juives et chrétiennes par exemple. Voir à ce sujet Charles Cohen, « Juif arabe : une identité confisquée » dans *Minorités* n°70 (<http://www.minorites.org/index.php/2-la-revue/998-juif-arabe-une-identite-confisque.html>) consulté le 8/08/11).

le « terrorisme islamique » et l' « Islam dans les banlieues ». Il faut ainsi citer *l'Histoire de l'Islam et des Musulmans en France* sous la direction de feu Mohammed Arkoun paru en 2006 aux éditions Albin Michel et paru en Poche en 2010, qui retrace l'histoire des Musulmans en France du Moyen-Âge à nos jours. L'autre ouvrage important est celui de l'islamologue algérien Sadek Sellam *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane (1895-2005)* qui retrace l'histoire des Musulmans et de leur relation à l'Etat français depuis un siècle. Ce dernier met ainsi en avant une présence séculaire de l'Islam en France et une effervescence intellectuelle riche des liens entre Musulmans et comtistes anticoloniaux et islamophiles au début du siècle (symbolisé par la figure de l'intellectuel comtiste Ahmed Riza). Mais il éclaire aussi l'activité de fraternités, associations et nadis (clubs) musulmans réformistes en France avant la Seconde guerre mondiale et la rupture des indépendances. Le livre de Sadek Sellam montre également que les stéréotypes islamophobes qui sont répandus aujourd'hui à travers l'Europe ont une histoire qui s'inscrit dans la filiation d'un certain orientalisme qui décrivait l'Islam comme une religion caractérisée par le « fanatisme » et le « fatalisme ». Il serait intéressant de retracer la généalogie de ce racisme anti-musulman depuis le 11 septembre 2001 qui s'inscrit dans un temps long, celui des Croisades, de la colonisation et de l'orientalisme.

Les relations de l'Etat français laïque avec l'Islam et les Musulmans est aussi un point important à souligner. Ces relations se sont construites pendant la colonisation, principalement en Algérie, où une tradition de méfiance et de contrôle de l'Etat sur la religion musulmane s'est forgée. Ainsi, la loi de 1905 fut appliquée en 1907 par un décret en Algérie qui la vidait clairement de son contenu : des associations fantoches étaient créées, au service de l'administration. L'Islam était vu comme une idéologie subversive qu'il fallait contrôler pour apaiser les revendications sociales des Algériens. On peut observer que cette gestion coloniale de l'Islam est, jusqu'à aujourd'hui, lourde de conséquences : la laïcité n'est toujours pas appliquée pleinement à la deuxième religion de France. Le sur-contrôle des associations existe toujours, avec des financements et des autorisations de construction de mosquées difficiles à obtenir. Une gestion clientéliste de l'Islam est mise en place via les responsables musulmans, souvent étrangers et issues des anciennes colonies françaises, mobilisés certains élus locaux pour gérer la révolte sociale des « jeunes des banlieues »⁹⁴. Dans le même temps, un « intégrisme républicain »⁹⁵ s'affirme face aux manifestations publiques du culte musulman. Une vision rigide de la laïcité, qui va à l'encontre de la conception libérale de la loi de 1905, est opposée spécifiquement aux Musulmans qui expriment leur appartenance religieuse de manière trop « ostensible ». Ainsi, en 1989, l'avis du Conseil d'Etat consulté à propos de la première « affaire du voile » dans les écoles publiques est clairement hostile à une interdiction générale du foulard islamique. Mais le débat se durcit, allant de polémiques en polémiques sur fond de montée du Front National. Le 15 mars 2004 le gouvernement de droite, avec le soutien de nombreux opposants de gauche, impose le vote d'une loi de prohibition suivant une des nombreuses recommandations du rapport de la « Commission Stasi ». D'autres résidus de cette « laïcité d'exception » sont perceptibles, notamment dans la gestion du Conseil Français du Culte Musulman créé en 2003, que nous n'auront pas le temps de développer ici.

Nous allons écarter la question de la discrimination religieuse pour nous consacrer à la discrimination raciale, qui a pris de plus en plus d'ampleur dans le débat français et qui est au cœur des préoccupations de justice sociale des minorités.

⁹⁴ Voir Vincent Geissier, Aziz Zemouri, *Marianne & Allah, les politiques français face à la « question musulmane »*, La Découverte, 2006

⁹⁵ Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Aube, 2006

2) La discrimination raciale : une question sociale ?

La question de la discrimination raciale impose à la France de redÉfinir sa conception de la justice sociale laquelle est quasiment exclusivement tournée vers les inÉgalitÉs Économiques.

De la lutte contre le racisme à la lutte contre les discriminations

Cette transformation s'est amorcée depuis la fin des années 1990. Pap Ndiaye note à la suite d'Eric Fassin le passage progressif de la lutte contre le racisme à la lutte contre les discriminations. C'est-à-dire d'une lutte sur le plan moral (principalement contre les idées d'extrême-droite et le Front National) à une véritable politique antidiscriminatoire, sur le plan du droit et des faits, dans les domaines de l'emploi, du logement, de l'éducation etc. « Jusqu'alors, la discrimination raciale Était systématiquement niée ou rabattue sur d'autres variables d'inÉgalitÉs. » (Ndiaye, 2008, p.287) Que signifie ce changement ? Qu'est-ce qu'une « politique antidiscriminatoire » ? En principe, la discrimination raciale est interdite depuis longtemps par le Code pénal de 1972 (art. 225-1 renforcé par la loi de 1990) et le Code du travail de 1982 interdit les discriminations à l'embauche et sur les lieux de travail. Mais en pratique, les pouvoirs publics doivent s'investir dans la lutte contre les discriminations pour les faire reculer.

Il faut souligner que ce passage à la lutte contre les discriminations s'est fait en France très lentement et tardivement vis-à-vis d'autres pays européens. De plus, le rôle de l'Union européenne est important dans l'imposition d'une politique antidiscriminatoire à tous les pays, dans les limites institutionnelles de l'UE actuelle. Ainsi, la directive « race » de 2000 impose aux États membres de protéger leurs citoyens contre les discriminations directes et indirectes subis en raison de la race ou de l'origine ethnique. La reconnaissance de la « discrimination indirecte » est importante puisque celle-ci se définit comme un traitement défavorable au motif d'un caractère illÉgitime comme le sexe ou la race. Elle ne se limite donc pas au fait intentionné de discrimination mais peut se prouver sur la base d'un traitement différencié. Les autres innovations de la directive « race » facilitent le dépôt de plainte pour discrimination et ouvrent la porte à des programmes d'action positive. Mais malgré ces innovations européennes, la France a freiné leurs applications dans le droit français par manque de volonté politique. Ainsi, elle s'est fermement opposée, et a obtenu gain de cause, lors des négociations avec ses partenaires européens, à ce que la mesure des discriminations au moyen de statistiques ethno-raciales soit rendue obligatoire, rendant du même coup compliquée l'évaluation de la politique antidiscriminatoire. Ceci au nom de l'universalisme républicain qui affirme qu'il n'y a pas de « race » ni de « minorité » en France, et se limitant à penser le problème des discriminations sous l'angle de l' « immigration » et de l' « intÉgration ».

Mais le débat est au moins inscrit dans le débat public. Une loi de 2004 crée la HALDE (Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité) fusionnant le Groupe d'Étude et de lutte contre les discriminations et les Commissions départementales d'accès à la citoyenneté créés en 1999. Les Émeutes de novembre 2005 et leurs analyses en termes de « frustration » de la jeunesse en raison de son exclusion sociale et raciale contribuent à mettre la lutte contre les discriminations au goût du jour. Officiellement, la rupture est consommée avec l'antiracisme des années 1980, dont l'indignation morale présente alors un faible intérêt pour les minorités victimes de discriminations raciales⁹⁶, et une faible portée

⁹⁶ Ce clivage se perçoit aussi au sein du mouvement antiraciste où de nouvelles organisations, créées principalement par des minorités, s'attachent à la lutte concrète contre les discriminations sans se contenter d'un discours moralisateur sur le racisme.

politique puisque le FN n'a fait que monter depuis 1983 jusqu'à éliminer la gauche au second tour des présidentielles en 2002.

Cependant, s'il y a eu une évolution incontestable, nous sommes encore loin d'une véritable « politique antidiscriminatoire » selon Pap Ndiaye. La politique française reste plus proche d'une simple mise à l'agenda politique symbolique de la « lutte contre les discriminations ». Bien souvent, les candidats aux élections brandissent ce concept comme un « objectif marketing » sans avoir de politiques concrètes à proposer. En effet, les politiques antidiscriminatoires à la hauteur du problème se font attendre depuis 2005, ce qui n'est pas sans créer de grandes déceptions et frustrations chez les jeunes diplômés issus des minorités : le mouvement d'expatriation vers le Canada ou l'Angleterre ne cesse de croître. La « race » reste considérée comme une catégorisation illégitime : il n'existe toujours aucune mesure réelle des discriminations raciales, et donc aucune possibilité d'évaluer telle ou telle politique antidiscriminatoire.

Le débat sur les statistiques ethno-raciales

La HALDE s'y refuse toujours catégoriquement. Son arme principale réside dans le « testing » (test de discrimination) pratiquée dans une structure quelconque en présentant plusieurs candidats de compétences égales dont seule la couleur de peau varie. Le *testing* constitue une preuve au pénal depuis 2006, il s'agit d'une mesure efficace pour saisir un contrevenant sur le fait qui peut aussi avoir un effet dissuasif s'il est répandue à grande échelle. Cependant, il ne permet absolument pas de mesurer la discrimination sur un plan nationale, ni l'efficacité d'une politique antidiscriminatoire. C'est pourquoi l'intérêt de « statistiques de la diversité » est de plus en plus reconnu, le débat porte désormais sur les catégories à utiliser. La HALDE, dans son rapport de 2006 affirme qu'une référence à l'origine (pays de naissance et pays de naissance des parents) suffirait. Cependant une simple référence à l'origine présente de nombreux défauts dont le moindre n'est pas d'être inefficace sur le long terme : la discrimination se perpétue bien que les enfants d'immigrés soient nés en France. D'un autre côté, les chercheurs en sciences sociales sont de plus en plus nombreux à demander l'utilisation de catégories franchement ethno-raciales pour pouvoir mesurer pleinement les discriminations. Pap Ndiaye demande à ce que « trois principes gouvernent la collecte de tels renseignements : l'autodéclaration, le caractère facultatif de la réponse et le traitement anonyme des données » (ibid., p.330). Ce dernier principe doit garantir que les enquêtes ne se transforment pas en « fichage » (forcément nominatif) des personnes en fonction caractéristiques raciales, comme le craignent de nombreux détracteurs des statistiques. Ndiaye pense aussi que l'usage d'enquêtes statistiques par des institutions publiques ou privées (associations...) ne doit se faire que dans le cadre d'une politique antidiscriminatoire, c'est-à-dire que les catégories seraient limitées « aux groupes dont il est probable ou avéré qu'ils subissent des discriminations » (ibid., p.330). De telles statistiques se distingueraient ainsi de recensement à des fins de reconnaissance identitaire de tous les groupes ethno-raciaux voire religieux de la société française et se limiteraient aux groupes minorés. Ils auraient un effet mobilisateur pour la société civile dont les organisations (Partis, syndicats, associations...) auraient un outil fiable sur lequel appuyer leurs revendications. En ce sens, ils ne constituent pas une politique antidiscriminatoire en soi, mais en sont simplement un préalable indispensable.

Les politiques antidiscriminatoires

On peut citer en exemple les récents *Alliance noire et citoyenne* (<http://www.ancfrance.com/>) et *Collectif contre l'islamophobie en France* (www.islamophobie.net) .

Quelles politiques antidiscriminatoires sont envisageables en France ? La première des possibilités ouvertes par les statistiques ethno-raciales et la plus courante dans les expériences étrangères est le « monitoring » ethnique (dit *ethnic monitoring*). Elle consiste en « l'évaluation en continu des pratiques des organisations publiques et privées afin de s'assurer que les personnes (employés, usagers, clients ne subissent pas de désavantage en raison de leur « race » ou ethnie » (ibid., p.338). Cette pratique est obligatoire dans les institutions publiques de Grande-Bretagne depuis une loi de 2000. En France, la HALDE dispose d'un « module de promotion de l'égalité », dont le principe se rapproche du monitoring ethnique mais qui se limite à l'embauche, peu appliqué, et toujours sans évaluations. Le secteur privé semble en avance sur le secteur public en la matière : une « Charte de la diversité » a été lancée en 2004 à l'initiative d'une trentaine d'entreprises et de l'institut Montaigne. Cette dernière prévoit une évaluation mais son application reste très variable en fonction des entreprises, en l'absence de contraintes réelles.

Une autre politique antidiscriminatoire réside dans l' « action positive », popularisée en France sous le terme de « discrimination positive », ce qui montre à quel point l'épouvantail américain fonctionne en ce domaine. L'*affirmative action* américaine octroie aux groupes ayant été discriminés juridiquement dans le passé un traitement préférentiel dans l'attribution de certaines ressources. Elle ne se confond pas avec une « politique des quotas », interdite par la Cour suprême américaine depuis 1978 (arrêt Bakke) C'est un dispositif qui s'applique à l'emploi, à l'admission dans les universités et à l'attribution de marchés publics, il est donc limité. Cependant, il ne s'agit pas de faire l'apologie de l'action positive comme d'une solution miracle. Pour Pap Ndiaye, il faut tirer un bilan nuancé de l'expérience américaine :

Et d'en tirer une explication :

A partir de là, on peut envisager en France une politique d'action positive qui contourne la catégorie ethno-raciale. On peut agir sur les discriminations raciales en utilisant le levier social. Ainsi, il est possible d'envisager une action positive territoriale, dans la continuité de la politique des ZEP (Zones d'Education Prioritaire) menée depuis 1981. C'est la voie qui a été suivie par Sciences Po Paris depuis 2001 en signant des Conventions avec des lycées ZEP qui permettent aux meilleurs élèves des lycées visés, après sélection par leurs professeurs, d'entrer à l'IEP après un oral d'admission en évitant ainsi le concours écrit. Une autre possibilité est de sélectionner automatiquement les meilleurs élèves de chaque lycée en fonction d'un pourcentage donné, à l'exemple de ce qui a été fait à l'Université du Texas après l'abandon de l'*affirmative action* (*Percent Plan* en vigueur depuis 1997). Cela pourrait contribuer à briser le carcan des grandes écoles françaises tout en revalorisant des lycées dévalorisés depuis l'abandon de la carte scolaire.

Enfin, dans la sphère politique, l'évolution est encore plus lente que dans le reste de la société. Le slogan passe-partout de « diversité » a un effet positif dans le sens où il a popularisé la thématique de la lutte contre les discriminations, mais a aussi un effet négatif car il reste assez général pour n'engager à rien. Ainsi, la rhétorique remplace les faits concrets et l'affichage symbolique de candidats minorés est plus répandu que leur accession à de réelles responsabilités⁹⁷. Si l'objectif d'une meilleure représentation de la société française semble acquis, il manque la volonté pour imposer une politique antidiscriminatoire sans laquelle aucun changement ne se fera dans un milieu où les places éligibles sont chères. Deux scénarios à moyen terme sont alors possible pour Pap Ndiaye. Soit la montée d'une diversité cosmétique et élitiste qui masquerait les discriminations massives subies par

⁹⁷ Voir El Yamine Soum, Vincent Geissier, *Discriminer pour mieux régner, enquête sur la diversité dans les partis politiques*,

tous ceux restés en bas de l'échelle, soit une « représentation politique diverse, appuyée sur une société civile minorée organisée de manière à faire entendre la voix des plus humbles » (ibid., p.356). Dans ce second scénario une réelle politique antidiscriminatoire pourrait être réalisée en complément d'une politique de réduction des inégalités sociales. Mais il suppose plusieurs conditions encore loin d'être remplies. « Parmi elles, que les personnes minorées s'organisent afin de faire valoir leurs droits » (ibid., p.357).

Conclusion générale

Nous nous sommes demandé dans l'introduction comment les études postcoloniales peuvent-elles redéfinir l'identité nationale française ?

La réflexion sur cette question appelait, je le crois, la définition de trois éléments qui ont constitué l'essentiel de ce travail de recherche. Le premier élément est constitué par les études postcoloniales elles-mêmes. Il s'agissait donc de les définir, de les synthétiser et d'en tirer l'essentiel de leur propos dans une interprétation forcément subjective et adaptée au contexte français. Le deuxième élément est la crise de l'identité française liée à la question postcoloniale. Il s'agissait d'en définir les contours, d'en donner une interprétation globale sans pour autant tomber dans la simplification. Il fallait saisir les différents aspects de cette crise complexe, multiple afin de saisir ses enjeux en profondeur. Le dernier élément est la réponse à cette crise apportée par les études postcoloniales française. Mon souci a été de ne pas tomber dans la surenchère littéraire et conceptuelle qui est reprochée, parfois à juste titre, aux *postcolonial studies*. J'ai voulu interroger l'ensemble du répertoire théorique et empirique dont je disposais pour répondre, en assumant les difficultés et les contradictions quand il y en avait, à des problèmes politiques concrets qui se posaient à la France contemporaine.

En ce qui concerne les *postcolonial studies*, mes recherches m'ont fait découvrir non pas une théorie homogène mais un ensemble de théories, prises de paroles, discours extrêmement divers qui partageaient néanmoins une position normative : la remise en cause des héritages postcoloniaux et des grands récits simplificateurs de la modernité occidentale. Cette critique s'appuyait sur l'expérience postcoloniale d'intellectuels issus des deux hémisphères terrestres, ayant connaissance de plusieurs univers culturels. C'est donc presque instinctivement qu'elle a débouché sur une remise en cause du savoir comme entreprise de domination et sur un rejet des simplifications essentialistes. Mais je crois avoir montré que leur principal apport reste l'extension de la question politique, c'est-à-dire celle des rapports sociaux, au domaine de la culture et de l'identité. Elles ont ainsi ouvert la voie à une véritable politique de la culture et de l'identité prolongée à travers les *cultural studies*. Mes recherches m'ont aussi conduit à découvrir le rôle absolument majeur que les héritages français, aussi bien philosophiques que politiques, ont joué dans la découverte de cette question culturelle. Les problématiques des *postcolonial studies* avaient déjà été abordées par des auteurs marginalisés au sein de l'hexagone. A peine la décolonisation terminée, les mécanismes intellectuels et politiques du refoulement étaient en place. Le choc de la perte de l'empire séculaire était tel que la métropole voulut oublier ce que fut la colonisation, ses conséquences sur la vie de millions de citoyens et sujets français. Le drame de la guerre d'Algérie joua pour beaucoup dans le traumatisme postcolonial. Pourtant, le passé fut refoulé, non pas oublié. Et comme tout ce qui est refoulé finit par ressurgir, le passé colonial refit surface près de quarante années après l'indépendance algérienne. Ce fut la conjonction de plusieurs facteurs, dont le premier était certainement la présence physique de ce passé colonial à travers la visibilité nouvelle des minorités postcoloniales. Des historiens et sociologues pour la plupart, issus de milieux et d'écoles diverses, voulurent briser le tabou et provoquer une double rupture avec une lecture de l'histoire qui proclamait la fin de la colonisation en 1962 et qui ne tenait pas compte de l'influence de l'empire sur la métropole française. L'année 2005 fut décisive et posa publiquement la « question

postcoloniale ». Les études postcoloniales cherchaient à étudier l'histoire coloniale sans tabou, en lien avec le présent postcolonial. Elles ouvraient une voie pour penser la crise identitaire française dans sa profondeur historique.

Cette crise identitaire comporte plusieurs aspects : une crise mémorielle, une crise politique et une crise sociale. Ces trois points me semblent balayer l'essentiel de la question. La « fracture » mémorielle est celle qui a été ouverte par la guerre d'Algérie et ne s'est pas refermée depuis. C'est à travers elle qu'est apparue la question postcoloniale au grand jour. La résurgence de mémoires multiples et contradictoires, issues de la colonisation et de l'esclavage, peut paraître anarchique si l'on ne tient pas compte de l'oubli et du refoulement historique qui les ont frappées. Les études postcoloniales se sont penchées sur ces récits mis en marge de la modernité pour rétablir une part de vérité historique mais aussi pour éviter le cloisonnement des identités et la « guerre des mémoires ». J'ai montré que c'est l'absence de récit commun qui provoque des sur-réactions identitaires de la part de groupes « porteurs de mémoires » qui se sentent oubliés par l'histoire officielle. La construction d'un récit national postcolonial prend du temps et demande une volonté politique conséquente mais elle est loin d'être irréalisable comme le montre l'exemple de la loi Taubira. Elle nécessite une intégration dans le récit scolaire en parallèle à une politique active de la mémoire. Les « lois mémorielles » ne peuvent être comprises sans distinction et il est important que le pouvoir politique prenne des décisions pour forger une mémoire commune. Pour autant, la mémoire n'est pas tout, elle ne doit pas s'enfermer dans une religion du passé, mais être vivante, porter un message au présent pour ne pas tomber dans la « tentation victimaire ».

La deuxième crise est celle, politique et idéologique, du républicanisme français. L'idée de République est consubstantielle à l'identité nationale française depuis la Révolution. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ne se soit pas encore relevée de la décolonisation. La République française, telle que nous en avons héritée, s'est forgée avec la colonisation. Elle a été une République coloniale qui n'a pas seulement toléré mais surtout fabriqué des inégalités de statuts entre citoyens et sujets français. Il est nécessaire de penser cette contradiction, comme s'y attachent les études postcoloniales, pour pouvoir la surmonter. Cela implique de cesser de penser la République comme un mythe infaillible mais plutôt comme un projet inachevé, un idéal jamais atteint qui reste toujours à parfaire. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la critique de ce que j'ai appelé l' « universalisme impérial » par un « universalisme singulier » qui s'enrichit des différences plutôt qu'il ne les combat. Cette question de l'universel et des particuliers est centrale au sein de la question culturelle posée par les *postcolonial studies*. A partir de cette refondation, il est possible d'envisager une République qui ne soit pas aveugle aux identités particulières, et qui en tienne compte pour réaliser son exigence d'égalité. Ainsi le débat sur l'utilisation de la notion de « race » dans une perspective antidiscriminatoire est fondamental. Car avant de l'ignorer radicalement, la République l'a admise et en a fait un outil de ségrégation radicale. Il serait bon de ne pas oublier ce passé pour pouvoir agir sur le présent et sur les discriminations raciales qui touchent les minorités.

La troisième crise est d'ordre social. Elle est le produit des inégalités raciales que subissent les minorités postcoloniales en France. La discrimination raciale, parce qu'elle fait écho à ce passé colonial longtemps refoulé, reste difficile à envisager dans le contexte français. Pourtant, c'est par la reconnaissance des inégalités que l'on se donne les moyens de les combattre. L'exemple des statistiques ethno-raciales est emblématique : comment mener une politique antidiscriminatoire digne de ce nom sans pouvoir en mesurer les effets ? La discrimination raciale oblige la France à revoir sa définition de la justice sociale, au cœur

de son identité égalitariste. Elle suppose de ne plus appréhender la question sociale en termes de classe uniquement, mais en termes de « race » également. En effet, tant que les rapports sociaux de race ne seront pas reconnus, ils ne pourront être combattus. Cela ne signifie pas pour autant un abandon de la lutte contre les inégalités économiques, loin de là, mais plutôt un combat mené sur les deux fronts de manière complémentaire, sans sacrifier l'un à l'autre. La politique antidiscriminatoire reste à construire en France. D'autant plus qu'elle suppose, comme le souligne Pap Ndiaye, une organisation politique des minorités discriminées.

Enfin, pour répondre directement à la problématique, je dirai que la redéfinition de l'identité française avancée par les études postcoloniales est une redéfinition multiculturelle. La définition d'un modèle multiculturel français, c'est-à-dire une pensée adaptée au monde postcolonial où nous vivons, est bien l'enjeu majeur de ce renouveau intellectuel. Et parce que les pensées du multiculturalisme sont variées, il me faut préciser ce que j'entends par modèle multiculturel français. Il s'agit, pour moi, de reprendre les trois aspects de cette crise identitaire évoqués plus haut.

Une politique multiculturelle consisterait à bâtir un récit commun où chacune des composantes sociales de la France postcoloniale verrait son apport à l'histoire nationale reconnu. Elle implique la redéfinition d'une République multiculturelle qui ne serait pas hostile aux identités particulières qui la composent, c'est-à-dire débarrassée de son ambition impériale pour pouvoir se consacrer au vivre-ensemble et célébrer la diversité des cultures comme autant d'humanités singulières. Et enfin une République qui mette tout en œuvre pour réaliser l'exigence d'égalité, c'est-à-dire qui prenne en main la lutte antidiscriminatoire comme un objectif national. Cela impliquerait un changement de philosophie important, un passage d'une République libérale prônant un universalisme abstrait à une République « communautarienne ». C'est le débat majeur qui a touché le monde anglo-saxon depuis la fin des années 1980 : entre protection des droits individuels et reconnaissance des « identités communautaires »⁹⁸. Paradoxalement, l'hyperprésence du terme « communautarisme », employé à tort et à travers dans le débat politique français brouille la discussion sur ce vrai clivage philosophico-politique. Le « communautarisme » au sens français est un terme idéologique et péjoratif : il vise à disqualifier l'organisation communautaire des groupes minoritaires, particulièrement les groupes ethno-raciaux. Il est différent du sens anglais de « communitarianism » qui est un mouvement de pensée soulignant la responsabilité de l'individu au sein de la communauté. Nous gagnerions à clarifier le débat en réfléchissant sur comment est-ce que le libéralisme abstrait peut être dépassé sans tomber dans l'écrasement de l'individu par la communauté. Cette réflexion a déjà eu lieu au sein du mouvement républicain-socialiste et se situait sur le plan économique : l'histoire du mouvement ouvrier a été celle de la lutte contre l'égalité abstraite d'inspiration républicaine-libérale pour l'imposition d'une République de l'égalité réelle, une République « sociale ».

Peut-être s'agit-il alors de relire l'histoire républicaine en prenant en compte les trajectoires de ces groupes « minorés » qui l'ont transformée, redéfinissant à chaque fois son « universel » ? Quoi qu'il en soit, la perspective postcoloniale nous ouvre encore de nombreuses perspectives de recherche dans toutes les disciplines. Il y a encore de nombreuses zones d'ombres de l'histoire de la colonisation à explorer, en lien avec les « résidus » postcoloniaux du présent. Une historicisation des représentations d'aujourd'hui, des stéréotypes racistes est aussi une piste. Par exemple reprendre l'histoire

⁹⁸ Voir le rapport du séminaire de l'institut Euro92 « Libéraux contre communautariens : le nouveau clivage » (1997) disponible ici <http://www.euro92.com/acrob/comlib.pdf> (8/08/11)

de l'islamophobie est nécessaire pour comprendre les relations tumultueuses de la société française à ses Musulmans d'aujourd'hui, d'autant que cette histoire rejoint sans doute celle de l'antisémitisme caractéristique de la tradition orientaliste. Le champ des études minoritaires (*minority studies*), que ce soit dans une perspective « fine », sociologique, ou « épaisse », culturelle, est lui aussi ouvert : c'est une rupture dans les sciences sociales qui ont considéré les problèmes des minorés et de leur exclusion à travers le prisme de l'immigration et de l'intégration. La question postcoloniale est installée et elle transforme peu à peu le débat académique et politique français.

Annexes

Annexe 1 - Frise chronologique de l'histoire coloniale et postcoloniale (1635-2007)

Politique mondiale	Politique française	Evénements culturels
<p>– conférence de Berlin précise les modalités d'occupation de l'Afrique 1889 – Une conférence internationale se tient à Bruxelles qui confirme le droit d'intervention des puissances européennes dans des pays souverains au nom de l'abolitionnisme 1918 – « Quatorze points » du Président Wilson 1947 – indépendance de l'Inde 1955 – conférence de Bandung 1963 – création de l'Organisation de l'unité africaine 2001 – attentats du 11 septembre revendiqués par al Qaida 2001 – Guerre en Afghanistan sous mandat de l'OTAN 2003 –</p>	<p>1635 – la France s'installe en Guadeloupe et en Martinique - la Compagnie des îles d'Amérique est créée 1642 – la France s'installe à Saint-Domingue 1664 - la Compagnie des Indes orientales est créée à Pondichéry 1670 - les négriers français traitent officiellement 1 000 Africains par an 1674 – la France s'installe à l'île Bourbon 1685 – Promulgation du « Code noir » 1715 – la France s'installe à l'île Maurice 1789 - Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, non appliquée dans les colonies 1794 – l'abolition de l'esclavage est votée par la Convention 1795 – les colonies sont soumises aux mêmes lois que la métropole 1799 – la Constitution de décembre</p>	<p>Fin XVIIIème siècle – Le mot « nègre » et « esclave » deviennent synonymes dans la langue française 1855- Exposition universelle de Paris, première présence de pavillons coloniaux. 1877- début des exhibitions ethnographiques au Jardin d'acclimatation de Paris 1889 – fondation de l'Ecole coloniale 1894 – exposition coloniale à Lyon 1912 – manifeste des Jeunes Algériens 1927 – André Gide dénonce les violences coloniales 1931 – Exposition coloniale internationale à Paris 1935 – Premier numéro de <i>L'Etudiant noir</i> 1939 – <i>Cahier d'un retour au pays natal</i> d'Aimé Césaire 1947-1949 – lancement de la revue puis de l'édition <i>Présence africaine</i> 1950 – <i>Discours sur le colonialisme</i> d'Aimé</p>

<p>Invasion de l'Irak par la coalition menée par les Etats-Unis</p>	<p>fait revenir les colonies sous des « lois d'exception » 1802- Napoléon Bonaparte rétablit l'esclavage, remet en vigueur le « Code noir » et interdit aux « hommes de couleur » d'entrer en métropole 1804 – indépendance d'Haïti (première République noire) 1830 – Prise d'Alger par les troupes de Charles X 1847 – reddition d'Abd el-Kader 1848 – Victor Schoelcher, sous-secrétaire d'Etat aux colonies, obtient l'abolition de l'esclavage ; la constitution de cette même année organise l'Algérie en trois départements français 1863 – Protectorat sur le Cambodge 1865 – Sénatus-consulte qui confère aux Algériens un statut de « non-citoyens » 1869 – inauguration du canal de Suez 1870 – décret Crémieux en Algérie 1871 – révolte en Kabylie 1881 – instauration du Code de l'indigénat 1892 – fondation du Parti colonial au Parlement 1894 – fondation du ministère des Colonies 1912 – protectorat sur le Maroc 1914-1915 – début de la 1^{ère} guerre mondiale, recrutements forcés et volontaires dans l'Empire 1920 – mandats de la SDN confiés à la France et à la Syrie 1925 – reddition d'Abd-el-Krim au Maroc (guerre du Rif) 1926 – Fondation de l'Etoile Nord-Africaine en Algérie 1934 – création du Néo-Destour en Tunisie 1936 – projet Blum-Violette 1937 – création du Parti du Peuple Algérien 1942 – débarquement des Alliés en Afrique du Nord 1944 – débarquement de l'armée d'Afrique en Provence 1945 – répression des révoltes dans le Constantinois algérien 1945 – le Vietnam se déclare</p>	<p>Césaire 1956 – premier Congrès des écrivains et artistes noirs à Paris 1961- <i>Les Damnés de la terre</i> par Frantz Fanon 1972 – Raoul Girardet publie <i>L'idée coloniale en France</i> 1983 – <i>Le sanglot de l'homme blanc</i> publié par Pascal Bruckner 1996 – monument dédié aux « victimes et combattants morts en Afrique du Nord » 2000 – décision de créer un Mémorial national de la France d'outre-mer à Marseille 2003 – monument en hommage à l'Algérie française à Perpignan 2005 - Janvier : appel des Indigènes de la République Septembre : <i>La Fracture coloniale</i> de Blanchard, Bancel et Lemaire (dir) 2006 – <i>Indigènes</i>, film de Rachid Bouchareb 2007 – installation de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration dans l'ancien Palais des Colonies de la Porte-Dorée</p>
<p>70</p>	<p>André DUROZAR, début de la</p>	
	<p>indépendance du Maroc 1956 – la guerre d'Indochine 1946 – la loi de départementalisation crée les DOM (anciennes colonies) 1947 – insurrection et répression sanglante à Madagascar 1954 – bataille de Diên Biên Phu 1954 – début de la guerre d'Algérie</p>	

Annexe 2 - Appel des Indigènes de la République, janvier 2005

« Nous sommes les Indigènes de la République »

Discriminés à l'embauche, au logement, à la santé, à l'école et aux loisirs, les personnes issues des colonies, anciennes ou actuelles, et de l'immigration post-coloniale sont les premières victimes de l'exclusion sociale et de la précarisation.

Indépendamment de leurs origines effectives, les populations des « quartiers » sont « indigénisées », reléguées aux marges de la société. Les « banlieues » sont dites « zones de non-droit » que la République est appelée à « reconquérir ». Contrôles au faciès, provocations diverses, persécutions de toutes sortes se multiplient tandis que les brutalités policières, parfois extrêmes, ne sont que rarement sanctionnées par une justice qui fonctionne à deux vitesses.

Pour exonérer la République, on accuse nos parents de démission alors que nous savons les sacrifices, les efforts déployés, les souffrances endurées.

Les mécanismes coloniaux de la gestion de l'islam sont remis à l'ordre du jour avec la constitution du Conseil français du Culte Musulman sous l'égide du ministère de l'Intérieur. Discriminatoire, sexiste, raciste, la loi anti-foulard est une loi d'exception aux relents coloniaux.

Tout aussi colonial, le parage des harkis et enfants de harkis. Les populations issues de la colonisation et de l'immigration sont aussi l'objet de discriminations politiques. Les rares élus sont généralement cantonnés au rôle de « beur » ou de « black » de service. On refuse le droit de vote à ceux qui ne sont pas « français », en même temps qu'on conteste « l'enracinement » de ceux qui le sont. Le droit du sol est remis en cause.

Sans droit ni protection, menacées en permanence d'arrestation et d'expulsion, des dizaines de milliers de personnes sont privées de papiers. La liberté de circulation est déniée ; un nombre croissant de Maghrébins et d'Africains sont contraints à franchir les frontières illégalement au risque de leurs vies.

La France a été un Etat colonial...

Pendant plus de quatre siècles, elle a participé activement à la traite négrière et à la déportation des populations de l'Afrique sub-saharienne. Au prix de terribles massacres, les forces coloniales ont imposé leur joug sur des dizaines de peuples dont elles ont spolié les richesses, détruit les cultures, ruiné les traditions, nié l'histoire, effacé la mémoire. Les tirailleurs d'Afrique, chair à canon pendant les deux guerres mondiales, restent victimes d'une scandaleuse inégalité de traitement.

... La France reste un Etat colonial

En Nouvelle Calédonie, Guadeloupe, Martinique, Guyane, Réunion, Polynésie règnent répression et mépris du suffrage universel. Les enfants de ces colonies sont, en France, relégués au statut d'immigrés, de Français de seconde zone sans l'intégralité des droits. Dans certaines de ses anciennes colonies, la France continue de mener une politique de domination. Une part énorme des richesses locales est aspirée par l'ancienne métropole et le capital international. Son armée se conduit en Côte d'Ivoire comme en pays conquis.

Le traitement des populations issues de la colonisation prolonge, sans s'y réduire, la politique coloniale. Non seulement le principe de l'égalité devant la loi n'est pas respecté mais la loi elle-même n'est pas toujours égale (double peine, application du statut personnel aux femmes d'origine maghrébine, sub-saharienne...). La figure de l'« indigène » continue à hanter l'action politique, administrative et judiciaire ; elle innerve et s'imbrique à d'autres logiques d'oppression, de discrimination et d'exploitation sociales. Ainsi, aujourd'hui, dans le contexte du néo-libéralisme, on tente de faire jouer aux travailleurs immigrés le rôle de dérégulateurs du marché du travail pour étendre à l'ensemble du salariat encore plus de précarité et de flexibilité.

La gangrène coloniale s'empare des esprits. L'exacerbation des conflits dans le monde, en particulier au Moyen-Orient, se réfracte immédiatement au sein du débat français. Les intérêts de l'impérialisme américain, le néo-conservatisme de l'administration Bush rencontrent l'héritage colonial français. Une frange active du monde intellectuel, politique et médiatique français, tournant le dos aux combats progressistes dont elle se prévaut, se transforme en agents de la « pensée » bushienne. Investissant l'espace de la communication, ces idéologues recyclent la thématique du « choc des civilisations » dans le langage local du conflit entre « République » et « communautarisme ». Comme aux heures glorieuses de la colonisation, on tente d'opposer les Berbères aux Arabes, les Juifs aux « Arabo-musulmans » et aux Noirs. Les jeunes « issus de l'immigration » sont ainsi accusés d'être le vecteur d'un nouvel anti-sémitisme. Sous le vocable jamais défini d'« intégrisme », les populations d'origine africaine, maghrébine ou musulmane sont désormais identifiées comme la Cinquième colonne d'une nouvelle barbarie qui menacerait l'Occident et ses « valeurs ». Frauduleusement camouflée sous les drapeaux de la laïcité, de la citoyenneté et du féminisme, cette offensive réactionnaire s'empare des cerveaux et reconfigure la scène politique. Elle produit des ravages dans la société française. Déjà, elle est parvenue à imposer sa rhétorique au sein même des forces progressistes, comme une gangrène. Attribuer le monopole de l'imaginaire colonial et raciste à la seule extrême-droite est une imposture politique et historique. L'idéologie coloniale perdure, transversale aux grands courants d'idées qui composent le champ politique français.

La décolonisation de la République reste à l'ordre du jour

La République de l'Égalité est un mythe. L'État et la société doivent opérer un retour critique radical sur leur passé-présent colonial. Il est temps que la France interroge ses Lumières, que l'universalisme égalitaire, affirmé pendant la Révolution Française, refoule ce nationalisme arc-bouté au « chauvinisme de l'universel », censé « civiliser » sauvages et sauvagions. Il est urgent de promouvoir des mesures radicales de justice et d'égalité qui mettent un terme aux discriminations racistes dans l'accès au travail, au logement, à la culture et à la citoyenneté. Il faut en finir avec les institutions qui ramènent les populations issues de la colonisation à un statut de sous-humanité.

Nos parents, nos grands-parents ont été mis en esclavage, colonisés, animalisés. Mais ils n'ont pas été broyés. Ils ont préservé leur dignité d'humains à travers la résistance héroïque qu'ils ont menée pour s'arracher au joug colonial. Nous sommes leurs héritiers comme nous sommes les héritiers de ces Français qui ont résisté à la barbarie nazie et de tous ceux qui se sont engagés avec les opprimés, démontrant, par leur engagement et leurs sacrifices, que la lutte anti-coloniale est indissociable du combat pour l'égalité sociale, la justice et la citoyenneté. Dien Bien Phu est leur victoire. Dien Bien Phu n'est pas une défaite mais une victoire de la liberté, de l'égalité et de la fraternité !

Pour ces mêmes raisons, nous sommes aux côtés de tous les peuples (de l'Afrique à la Palestine, de l'Irak à la Tchétchénie, des Caraïbes à l'Amérique latine...) qui luttent pour

leur émancipation, contre toute les formes de domination impérialiste, coloniale ou néo-coloniale.

Nous, descendants d'esclaves et de déportés africains, filles et fils de colonisés et d'immigrés, **nous**, Français et non-Français vivants en France, militantes et militants engagé-es dans les luttes contre l'oppression et les discriminations produites par la République post-coloniale, lançons un appel à celles et ceux qui sont parties prenantes de ces combats à se réunir en Assises de l'anti-colonialisme en vue de contribuer à l'émergence d'une dynamique autonome qui interpelle le système politique et ses acteurs, et, au-delà, l'ensemble de la société française, dans la perspective d'un combat commun de tous les opprimés et exploités pour une démocratie sociale véritablement égalitaire et universelle.

Le 8 mai 1945 , la République révèle ses paradoxes : le jour même où les Français fêtent la capitulation nazie, une répression inouïe s'abat sur les colonisés algériens du Nord-Constantinois : des milliers de morts.

Le 8 mai prochain, 60ème anniversaire de ce massacre, poursuivons le combat anticolonial par la première *Marche des indigènes de la République* !

16 janvier 2005

P.-S.

Initiateurs-trices

MAI 59 : Mouvement autonome de l'immigration du Nord, CMF (Collectif des Musulmans de France), Oumma.com, GRAAF (Groupe de Recherches Activistes sur l'Afrique), FETAF (Fédération des Etudiants et Travailleurs Africains de France), Droit des femmes musulmanes de France, collectif Les Mots sont Importants, collectif féministe Les Blédardes, TouTEsegaux.net, Festival Permanent contre les lois racistes (Strasbourg), DiverCité (Lyon), ATMF (Association des Travailleurs Maghrébins de France), groupe de rap « La RUMEUR ».

et

Amar Assas (membre du bureau « harkis et droits de l'homme »), Karim Azouz (Collectif des Musulmans de France), Fatima Bammou (travailleuse sociale), Sidi Mohammed Barkat (philosophe), Adnane Ben Youssef (CCIPPP), Said Bouamama (socio-économiste et chargé de recherche à l'IFAR), Hamé Bourokba (groupe de rap « La Rumeur »), Youssef Boussoumah (coordinateur des Campagnes Civiles Internationales pour la Protection du Peuple Palestinien/CCIPPP), Houria Bouteldja (Collectif féministe les Blédardes), Jamila Chaïbi (militante féministe), Jean-Luc Cipièrre (membre d'Attac France), Monique Crinon (Cedetim), Christine Delphy (féministe), Bernard Dréano (responsable associatif), Abdelmajid Guelmami (socio-économiste), Moustapha Gueye (membre du cercle Franz Fanon), Tidiane Gueye (Président de la Fédération des Etudiants et Travailleurs Africains), Abdellali Hajjat (militant d'Ici & Là-Bas), Alix Héricord (doctorante en histoire), Fouad Imarraine (CMF), Najat Khanzy (enseignante), Sadri Khiari (membre du comité de rédaction de la revue ContreTemps), Meriem Laribi (Collectif une Ecole Pour Tous-tes), Laurent Lévy (père de famille), Joëlle Marelli (traductrice), Mehdi Meftah (membre de la coordination des comités Palestine), Corinne Perron (représentante en France de l'USTKE), Nicolas Qualander (membre du comité de rédaction de la revue Contre-Temps), Frédéric Sarkis (militant associatif), Ahcène Taleb (avocat, militant anti-raciste), Pierre Tévanian (professeur de philosophie), Sylvie Tissot (sociologue)

Bibliographie

Ouvrages cites

- Arkoun Mohammed (dir), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France*, Albin Michel, 2006
- Baubérot Jean, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Aube, 2006
- Berger, P. L. and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Lemaire Sandrine (dir), *La fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte, septembre 2005
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, *Culture post-coloniale 1961-2006*, éd. Autrement, 2006
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Vergès Françoise, *La colonisation française*, éd. Milan, 2007
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Lemaire Sandrine, *Culture coloniale en France*, éd. Autrement, 2008
- Bancel N., Bernault F., Blanchard P., Boubeker A., *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, 2010
- Bancel Nicolas, Blanchard Pascal, Vergès Françoise, *La République coloniale*, Hachette, 2003
- Bourdieu Pierre et Sayad Abdelmalek, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle*, Paris, Les Editions de Minuit, 1964
- Bouvier Pierre, *Aimé Césaire, Frantz Fanon. Portraits de décolonisés*, Les Belles Lettres, 2010
- Chakrabarty Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton university press, 2000, 336pp. (Provincialiser l'Europe, trad. Nicolas Vieillescazes et Olivier Ruchet, Paris, Amsterdam, 2009)
- Césaire Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 (1939)
- Césaire in Daniel Delas, *Aimé Césaire*, Paris, Hachette, 1991, p.141-142 (cité par Pierre Bouvier)
- Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 (1955)
- Césaire Aimé, *Nègre je suis, nègres je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, 2005
- Cusset François, *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005

- Derrida Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » dans *L'écriture et la différence* (chap. 10), Seuil, 1967
- Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952 Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961
- Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969 ; rééd. 1992; « Tel », 2008.
- Fraser Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, 2005
- Gramsci Antonio, *I quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1948
- Gramsci Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971
- Geissier Vincent, Zemouri Aziz, *Marianne & Allah, les politiques français face à la « question musulmane »*, La Découverte, 2006
- Hall Stuart, *Identité et cultures: politique des cultural studies*, Amsterdam, 2007
- Lazarus Neil (dir), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, éditions Amsterdam, 2006, 444 p.
- Le Cour Grandmaison Olivier, *De l'indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique*, La Découverte, 2010
- Liotard Jean-François, *La Condition postmoderne - Rapport sur le savoir*, éditions de Minuit, 1979
- Memmi Albert, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Buchet/Chastel, 1957
- Ndiaye Pap, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, folio, 2008
- Pouchepadass Jacques, Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité , L'Homme, n°156, octobre-décembre 2000
- Rabinow Paul, *The Foucault Reader*, "What is Enlighthenment ?", New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.
- Saussure Ferdinand (de), *Cours de linguistique générale*, Payot, (1913) 1995
- Said Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books Ed., 1979, p.9
- Said Edward, « Between Worlds" *London Review of Books* » 20.9, 1998, vu le 2/05/2011 <http://www.lrb.co.uk/v20/n09/edward-said/between-worlds> . Traduction personnelle des extraits cités de l'article.
- Saïd Edward, « L'humanisme, dernier rempart contre la barbarie », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003, disponible à cette adresse <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/09/SAID/10386> (dernière consultation le 24/05/11)
- Sadek Sellam, *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane (1895-2005)*, Fayard, 2006
- Soum El Yamine, Geissier Vincent, *Discriminer pour mieux régner, enquête sur la diversité dans les partis politiques*, Broché, 2008
- Spivak Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of

- Illinois Press, 1988 (*Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, traduction française de Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2006).
- Stora Benjamin, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, 1991 Stora Benjamin, *La guerre des mémoires*, Aube, 2007
- Tévanian Pierre, *Le racisme républicain*, L'esprit frappeur, 2002
- Vergès Françoise, *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*, Albin Michel, 2001 Vergès Françoise, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Albin Michel, 2006

Bibliographie sur la question postcoloniale en France

- Appadurai Arjun, *Après le colonialisme*, Payot, 2005
- Bancel Nicolas, Blanchard Pascal, Vergès Françoise, *La colonisation française*, 2007
- Barkat Sidi Mohammed, *Le corps d'exception: Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, 2005
- Begag Azouz, *Ethnicity and equality: France in the balance*, 2007
- Belbahri Abdelkader (dir), *Les enjeux de la reconnaissance des minorités*, L'Harmattan, 2008
- Bouamama Saïd, *Une mauvaise décolonisation. La France : de l'Empire aux émeutes des quartiers populaires*, Le Temps des cerises, 2007
- Boubeker Ahmed, HAJJAT Abdellali, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France, 1920-2008*, 2008
- Caille Alain (dir), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, 2007
- Castel Robert, *La discrimination négative : citoyens ou indigènes ?*, La République des idées, 2007 Chambert Georgia de (dir), *Xcités: The Flamingo Book of New French Writing*, Flamingo, 2000 (anthologie littéraire)
- Coquio Catherine (dir), *Retours du colonial ? : disculpation et réhabilitation de l'histoire coloniale française*, Nantes : l'Atalante, 2008
- Corm Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, La Découverte, 2010
- Vidal Dominique, BOURTEL Karim, *Le mal-être arabe. Enfants de la colonisation*, Marseille : Agone, 2005
- Fistetti Francesco, *Théories du multiculturalisme*, La Découverte, 2010
- Forsdick Charles and Murphy David, *Francophone Postcolonial Studies: A Critical Introduction*, A Hodder Arnold Publication (December 11, 2003
- Forsdick Charles and Murphy David, *Postcolonial Thought in the French-Speaking World*, Liverpool university press, 2009
- Geissier Vincent, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, 2003

-
- Geissier Vincent, ZEMOURI Aziz, *Marianne & Allah, les politiques français face à la « question musulmane »*, La Découverte, 2006
- Giroy Paul, *There Ain't No Black In the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Hutchinson, 1987 Giroy Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, 1993
- Hargreaves Alex G, *Post-colonial Cultures in France*, 1997
- Hargreaves Alex G, *Voices from the North African Immigrant Community in France: Immigration and Identity in Beur Fiction*, Berg Publishers, 1991
- Hargreaves Alex G., *Resistance and identity in Beur Narratives*, Modern Fiction Studies, print. 89
- KHIARI Sadri, *Pour une politique de la racaille : immigrés, indigènes et jeunes de banlieues*, Textuel, 2006
- KHIARI Sadri, *La contre-révolution coloniale en France : de De Gaulle à Sarkozy*, éd. La fabrique, Paris, 2009
- Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, 1992
- Memmi Albert, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Gallimard 2005
- Laroude Michel, *Postcolonialiser la Haute Culture à l'école de la République*, L'Harmattan, 2008
- Mbembe Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala, 2000
- Moura Jean-Marie, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, PUF, 2007
- Reynaud Paligaut Carole, *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006
- Saidi Hedi, *Les étrangers en France et l'héritage colonial : processus historiques et identitaires*, Paris : L'Harmattan, 2007
- Smout Marie-Claude (dir), *La situation post-coloniale : les « postcolonial studies » dans le débat français*, CNRS (colloque), 2007
- Taylor Charles, *Multiculturalisme: difference et démocratie*, Flammarion, 2009
- Verscheur Christiane, *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*, Paris : L'Harmattan, 2008
- Tévanian Pierre, *Le racisme républicain*, L'esprit frappeur, 2002
- Tevanian Pierre, Labica Georges, Arzalier Francis, *Le Cour Grand Maison* Olivier,

Résumé

Trouble dans l'identité nationale Les études postcoloniales en France

Les études postcoloniales ou « *postcolonial studies* » n'ont longtemps concerné que le monde anglo-saxon. La difficile acceptation de ce que fût la colonisation ainsi que les conditions de la décolonisation ont contribué à produire un refoulement du passé colonial français et à masquer ses conséquences sur le présent. Mais depuis quelques années, des auteurs historiens, sociologues et autres intellectuels ont souhaité s'inspirer des travaux notamment anglophones pour penser la situation postcoloniale française. En effet, la demande sociale est de plus en plus forte pour découvrir cette partie marginalisée de l'histoire nationale, tandis que les héritages postcoloniaux sont de plus en plus visibles et souvent pénalisants pour les minorités issues de l'ancien Empire. Cette redécouverte du passé colonial bouscule l'identité française construite durant plusieurs siècles de colonisation. Récit national, universalisme, articulation des questions raciale et sociale, ce sont ces bouleversements que nous allons étudier après avoir rappelé les apports des « *postcolonial studies* » depuis la parution du livre d'Edward Saïd *L'Orientalisme* en 1979.

Trouble in the national identity. The postcolonial studies in France

The postcolonial studies have long concerned the Anglo-Saxon world only. The hard acceptance of what has been the colonisation as the conditions of decolonisation contributed to produce a repression of the French colonial past and to mask its consequences on the present time. However, since few years, historians, sociologists and other intellectuals drew their inspiration from the foreign works, notably the literature of the English-speaking countries, to think out the French postcolonial situation. Indeed, the social demand is stronger and stronger to discover this marginalised part of the national history while the postcolonial legacies are more and more visible and often penalize the minorities who are originally from the ex-Empire. This rediscovery conflicts with the French national identity which has been built during centuries of colonisation. National story, universalism, connection between the social and the racial question, we will study those disruptions after reminding what have been the postcolonial studies since the publication of Edward Saïd's *Orientalism* in 1979.

Tammouz AL-DOURI

Thématiques : *postcolonialisme, histoire, passé colonial, mémoires, identité, universalisme, racisme, minorités*