

ENTRE UNE MINORITÉ DOMINANTE ET UNE MAJORITÉ HISTORIQUEMENT RACISÉE ? ETHNOGRAPHER DES RÉSEAUX GUADELOUPÉENS NOIRS ET BLANCS EN *OUTSIDER WITHIN*

*Between a Dominant Minority and a Racialized Majority Group ?
An Outsider Within's Ethnography of Black and White Guadeloupean Networks*

Ary Gordien*

RÉSUMÉ

Dans les années 2010, durant ma recherche doctorale consacrée à l'expression et à la politisation du sentiment d'appartenance guadeloupéen, la manière dont mes interlocuteurs m'identifiaient en termes raciaux et coloristes avait des effets sur les modalités d'immersion dans les différents terrains de mon ethnographie multisituée. Cette enquête portait notamment d'organisations anticolonialistes et de branches locales de partis politiques dont la population était majoritairement noire, d'un réseau d'entrepreneurs presque entièrement blanc créole et d'associations culturelles de Guadeloupéens d'ascendance indienne. Cet article analyse et évalue réflexivement les manières dont mes interlocuteurs m'identifiaient sur les deux premiers terrains d'enquête, tout en expliquant comment j'ai surmonté, avec plus ou moins de succès, les difficultés que cela impliquait. Parce que j'étais perçu comme un anthropologue partiellement autochtone et comme un Afro-Guadeloupéen de Paris à la peau foncée, la classe, l'expérience migratoire et l'instruction nuançaient le rôle de la race-couleur sans l'annuler.

MOTS-CLÉS :

Guadeloupe, race, couleur, outsider within, minorité, majorité

ABSTRACT

In the 2010s, during my doctoral research on the expression and politicization of belonging in Guadeloupe, the way in which the people I interacted with identified me in racial and colorist terms impacted my ability to explore the different fields of my multi-sited ethnography. Those included mostly black anti-colonial organizations and local offshoots of French political parties, almost entirely White Creole entrepreneur networks and Indo-Guadeloupeans cultural associations. This article provides a reflexive account and assessment of the impact of this other-identification in the first two ethnographic fields. Meanwhile, it also seeks to show how I more or less successfully managed to overcome the difficulties it involved. Because I was perceived as a partially native anthropologist and as a dark-skinned Paris-based Afro-Guadeloupean, class, migration and education nuanced the role race-color played without negating it.

KEYWORDS :

Guadeloupe, race, color, outsider within, minority, majority

* Chargé de recherche au CNRS, URMIS, ary.gordien@cnrs.fr

Cet article analyse comment ma recherche doctorale sur la définition et la reconnaissance d'un « nous » guadeloupéen (Gordien 2015) a été influencée par les rapports sociaux de race¹. En cela, je m'inscris dans la lignée de recherches cherchant à identifier les enjeux épistémologiques et méthodologiques de la race en sciences sociales (Mazouz 2008 ; Mulot 2008 ; Boukir 2016 ; Quashie 2020 ; Brun 2022). À ma connaissance, dans le contexte français, ces recherches se sont surtout focalisées sur les terrains hexagonaux et étrangers, au détriment des outre-mer. Ce réexamen réflexif pointe la singularité des rapports sociaux de race en vigueur en Guadeloupe afin d'analyser leurs implications empiriques et théoriques sur la méthode de recherche que j'ai employée.

Compte tenu de la reproduction au moins partielle des inégalités et des préjugés raciaux en Guadeloupe et des tensions qu'elle entraîne, comment les manières dont mes interlocuteurs m'identifiaient racialement ont-elles affecté l'ethnographie sur laquelle s'est fondée ma recherche ? Cet article répond à cette question en se focalisant sur deux terrains de mon ethnographie multiséculaire (Marcus 1995). Le premier terrain consiste en un réseau de militants anticolonialistes, d'associations et d'élus locaux issus de la population numériquement majoritaire des descendants captifs africains esclavisés² et racisés³ par ce biais comme noirs, *neg* étant la

catégorie d'auto-identification contemporaine en créole guadeloupéen (Brubaker et Cooper 2000, 15). Selon des logiques différentes que je comparerai plus bas, ces catégories d'acteur-ice-s cherchent à définir, à révaloriser et à faire reconnaître une spécificité culturelle guadeloupéenne, plus ou moins explicitement articulée à une conscience raciale *neg*⁴. Majoritairement composé de békés⁵, un réseau de puissants entrepreneurs représente le second terrain que je réexplorerai.

Je commencerai par décrire ma recherche doctorale afin d'analyser ma relation d'intériorité et d'extériorité concomitante non seulement à la société guadeloupéenne, mais aussi à la majorité racisée *neg*. J'explique donc l'ambivalence du rapport entre minoritaires et majoritaires, pour ce qui concerne aussi bien le critère numérique que le critère sociologique relatif à la position dans les relations de la domination. Dans une deuxième partie, j'étudie les avantages méthodologiques et épistémiques (Trawalé 2023) tout comme l'impact émotionnel de ce que mes interlocuteurs *neg* considèrent comme mon appartenance à leur groupe démographiquement majoritaire. En surface, ma couleur de peau relativement foncée est perçue par des interlocuteur-ice-s *neg* comme une marque de quasi-autochtonie. Cette appréciation est confirmée, à leurs yeux, par les références culturelles que nous partageons. Outre ma socialisation en Guadeloupe durant la première partie de mon enfance, l'éducation que j'ai reçue a été marquée par l'engagement militant indépendantiste de mes parents, y compris à la suite du déménagement de ma famille en région parisienne. Je terminerai par une analyse de la manière dont mon statut d'anthropologue et mon réseau professionnel et militant ont contribué à me faire dépasser ponctuellement les barrières raciales séparant les blancs créoles des *neg* pour interviewer quelques entrepreneurs issus de cette « minorité dominante » (Kovàts-Beaudoux, 2002), sans

1 Utilisé sans guillemets, le terme se réfère à la catégorie d'analyse désignant le processus global et au long cours par le biais duquel l'humanité a été hiérarchisée politiquement et théoriquement en populations dont les caractéristiques culturelles, religieuses et physiques souvent biologisées sont perçues comme indépassables (Sebastiani et Schaub 2021). En Guadeloupe, comme dans d'autres sociétés issues de la traite et de l'esclavage atlantiques, c'est la couleur de peau (parmi d'autres critères phénotypiques historiquement retenus comme pertinents) qui a servi à séparer les populations identifiées comme blanches et non blanches (Bonnio 1992, Cottias 2007, Sinton 2009). Par extension, la race renvoie aussi aux inégalités et aux préjugés raciaux qui se reproduisent tout en se reconfigurant dans la période contemporaine (Bessone et Sabbagh 2015, Mazouz 2020). Employée avec guillemets, « race » renvoie à la catégorie de pratique (populaire ou se voulant savante) distinguant les populations en « race ».

2 Les historien-ne-s s'accordent à reconnaître que la mise en esclavage des captifs africains est un processus historique et social d'une grande violence. Pour certain-e-s spécialistes de l'esclavage et des sociétés post-esclavagistes, le néologisme « esclavisé » permet de souligner que « la personne mise en esclavage [...] conserve sa capacité à agir, son agentivité » (Bessone, Cottias et al. 2021, p. 9).

3 Tout en soulignant l'inexistence des races humaines, en employant la notion de racisation, Colette Guillaumin, insiste sur les conséquences très concrètes du rapport de domination, d'exploitation ou d'exclusion entre deux groupes. Par ce biais, le premier *fait* de l'autre une « race » infériorisée sur la base de

différents critères, (Guillaumin 2002 [1972], 12-17).

4 Je me réfère à la catégorie populaire d'usage courant. Dès la période post-esclavagiste (voire durant l'esclavage), l'identification comme *neg* est aussi liée à l'expression d'une conscience raciale de population opprimée et d'une élite politique inversant le stigmate racial pour s'imposer individuellement sur l'échiquier politique local tout en défendant une cause collective (Giraud 1979 ; Jamard 1992 ; Sinton 1997)

5 Le premier terme est davantage utilisé par ces derniers pour s'auto-identifier, tandis que le second, initialement issu du créole martiniquais, est surtout employé par les *neg*.

pour autant annuler les mécanismes de séparatisme racial qui façonnent, de fait, les rapports sociaux et qui ne m'ont pas permis de constituer un échantillon plus large, représentatif de la population blanche créole.

Compte tenu du caractère polémique des questions traitées, j'ai à cœur de faire preuve de prudence méthodologique et interprétative. C'est pourquoi, cet article cherche à exposer des mécanismes de racialisation indéniables et tangibles en partant le plus possible de l'analyse des données empiriques. Le recours limité à de grandes notions, catégories et théories s'explique par le souci d'éviter toutes réifications de ces rapports sociaux ainsi que des analyses trop catégoriques.

La place de la race dans l'expression de la guadeloupéanité

Entamée dans un contexte historique politiquement tendu, ma recherche doctorale sur le sentiment d'appartenance guadeloupéen m'a conduit à documenter des rapports sociaux de race complexes qui s'avèrent également être l'objet de mobilisations politiques. Il s'agit de restituer la manière dont l'ethnographie, l'histoire orale et la recherche archivistique m'ont permis de rendre compte de ces mécanismes de racialisation et, dans le même temps, de montrer comment je suis moi-même pris dans ces rapports sociaux de race.

Ethnographie multisituée du sentiment d'appartenance guadeloupéen

La recherche a commencé par deux courts séjours en Guadeloupe en juin et juillet 2009, puis en janvier 2010, pour la préparation de mon mémoire de Master 2 consacré au collectif anticolonialiste et anticapitaliste Liyannaj Kont Pwofitasyon (LKP, signifiant « rassemblement contre l'exploitation et le profit »)⁶. Mon premier voyage a lieu trois mois après la grève de 44 jours lancée

début 2009 par le LKP, dont la visée était de protester contre le coût élevé de la vie. Le LKP dénonçait aussi la reproduction des inégalités sociales et raciales produites par un système économique dépendant entièrement de la consommation de produits importés d'Europe.

Dans le même temps, la référence à un « nous » guadeloupéen – dont il s'agissait aussi bien de défendre les intérêts matériels que de faire valoir l'histoire et la culture – s'avérait centrale, tout comme la race. En effet, la domination économique d'entrepreneurs descendants de colons européens, appelés blancs créoles ou békés (Kováts-Beaudoux 2002, Levillain 2002 et Célestine 2018), était sévèrement dénoncée. Le LKP soulignait parallèlement que les travailleurs lésés constituaient la population démographiquement majoritaire, non seulement *neg*, mais aussi d'ascendance indienne (*zendyèn*)⁷. Je me suis intéressé à l'expression de la guadeloupéanité, à savoir ce que les informateur-ice-s considéraient comme leur étant propre en tant que Guadeloupéen-ne-s. Loin de reprendre à mon compte l'idée qu'il existe une qualité intrinsèquement guadeloupéenne, je me suis alors attaché à étudier les mécanismes d'auto-identification collective.

Explorant plus avant cette question dans ma thèse, j'ai étendu mon ethnographie à d'autres profils de leaders politiques (élus locaux) ou d'élites culturelles (activistes et promoteurs des pratiques culturelles afro- et indo-créoles ou artistes) et économiques (entrepreneurs békés du Mouvement des entreprises de France – MEDEF). Sous le deuxième gouvernement de François Fillon, l'année 2011 ayant été consacrée aux « outre-mer » en réponse à la crise de 2009, la première ethnographie a porté sur les manifestations culturelles organisées ou sponsorisées dans ce cadre en Île-de-France de janvier à juin 2011 (journées d'étude, conférences et la Foire de Paris). Deux voyages en Guadeloupe s'ensuivirent de juin à octobre 2011 puis de février à octobre 2012 pour explorer les différents terrains guadeloupéens évoqués.

6 En décembre 2008, Elie Domota, secrétaire général de l'Union générale des travailleurs de Guadeloupe (UGTG), syndicat indépendantiste et majoritaire, réunit l'intersyndicale de l'archipel, les partis anticolonialistes, la délégation guadeloupéenne des Verts, des groupes carnavalesques proches du courant indépendantiste et diverses associations. Regroupant une quarantaine d'organisations au total, le LKP mobilise également de nombreux manifestants. Voir Bonilla 2010 ; William et al. 2012 ; Bonniol 2011 ; Odin 2019.

7 Après l'écrasante majorité numérique des Guadeloupéens d'ascendance africaine, les descendants des travailleurs transbordés d'Inde après l'abolition de l'esclavage de 1848 représentent la principale minorité ethnoraciale sur le plan démographique (Singaravelou 1975 ; Schnakenbourg 2005).

À différentes périodes, à la suite de rencontres fortuites ou de sollicitations de militants, le terrain d'étude guadeloupéen a été étendu à la région parisienne. J'y ai mené quelques entretiens et entrepris une recherche archivistique sur deux organes de presse guadeloupéens, l'un indépendantiste (*L'indépendant*) et l'autre d'extrême droite (*Guadeloupe 2000*⁸), complétant l'histoire des idées politiques anticolonialistes et nationalistes que j'ai tâché de retracer sur la base des entretiens. De plus, à la demande du président d'une association francilienne de *gwo ka*⁹, j'ai pris part à l'organisation de deux journées portes ouvertes de cette structure en avril 2013 et en 2015. Ainsi, 63 entretiens semi-directifs ont complété l'observation participante de divers événements par le biais desquels une identification collective était signifiée : manifestations, meetings, conférences, commémorations et cérémonies laïques ou religieuses. Au quotidien, les échanges informels m'ont permis de mesurer la réception des idées et des pratiques relatives à l'expression de la guadeloupéanité au-delà des réseaux d'acteur-ice-s qui les forgent et les popularisent.

L'ethnographie a révélé des lignes de fracture idéologiques et politiques corrélées à des tensions ethnoraciales¹⁰. Au sein du LKP, les anticolonialistes (favorables à l'autonomie ou à l'indépendance) s'opposent aux défenseurs du maintien du statut de département d'outre-mer (DOM)¹¹. Sur la scène électorale locale, à cette opposition

s'ajoute celle de l'affiliation à des partis de gauche et de droite de l'Hexagone.

L'ambivalence des rapports minoritaires-majoritaires

L'analyse des rapports sociaux de race en Guadeloupe implique de nuancer la sociologie des rapports minoritaires-majoritaires (Juteau 1981 et 1996 : 101-102 ; Guillaumin 1985 ; Dahhan et al. 2020). L'une des spécificités du cas guadeloupéen tient à la non correspondance entre minoration sociale et minoration démographique selon l'échelle depuis laquelle on l'examine. En référence au rapport à la France, trois niveaux de minoration, d'inégalité et de domination s'articulent. L'ordre mondial reste dominé par un centre occidental vis-à-vis duquel des populations et États anciennement colonisés constituent, de manière générale, la périphérie (Wallerstein 1989). Pour ce qui concerne la Guadeloupe, cela s'inscrit dans le cadre d'une relation de dépendance entre des îles lointaines et une entité politique installée sur le continent qui implique une asymétrie défavorable aux premières (Gerholn 1995 ; Kuwayama, 2004, 9). En Guadeloupe, cette configuration géographique a été instaurée par la colonisation française tandis que le passage au statut de DOM en 1946 reconfigure la relation de dépendance. En vertu de ce statut, la population guadeloupéenne dans son ensemble représente une infime partie de la population et des citoyens français qui s'avère éloignée des pouvoirs centraux et quelque peu marginalisée, voire exclue de l'imaginaire national dans les représentations hexagonalocentrées¹². Par contraste, à l'échelle de l'archipel, au moins depuis le XVIII^e siècle, la population historiquement racisée est démographiquement majoritaire, tandis que le pouvoir économique et administratif est détenu par une infime minorité de colons européens ou de leurs descendants ainsi que de ressortissants de l'Hexagone, tous communément désignés comme blancs (Leiris 1955 ; Cosquer, Le Renard, et Paris 2022).

8 Les deux journaux représentent respectivement le parti indépendantiste Union pour la Libération de la Guadeloupe et l'association d'extrême droite Guadeloupe 2000. Je me suis concentré sur la période 1970-1986 correspondant au moment où l'indépendantisme est au faite de son influence aussi bien politique que culturelle, et où se structure en réaction un mouvement d'extrême droite, proche des milieux d'affaires blancs créoles.

9 Le *gwo ka* est un ensemble de musiques et danses issues des pratiques festives des captif-ve-s africains esclavisé-e-s en Guadeloupe à partir du XVII^e siècle. Associé aux lieux de débauche du prolétariat noir (*vyé neg*), il est réhabilité et repopularisé par le mouvement indépendantiste à partir des années 1970. Il continue aujourd'hui à être investi comme marqueur culturel, voire national, essentiel. Voir Lafontaine 1997 ; Spielmann et Baptiste 2019 ; Camal 2020 ; Blou 2021.

10 La racisation peut inspirer une conscience raciale qui sert potentiellement de base à l'affirmation d'une ethnicité (Barth 2008 [1969] ; Poutignat et Streiff-Fénart 2008 [1995]) ou d'un sentiment plus ou moins fort et politisé de groupalité. C'est à ce croisement entre race et ethnicité que je me réfère lorsque j'utilise l'adjectif « ethnoracial ».

11 En 1946, la Guadeloupe, tout comme la Martinique, la Réunion et la Guyane passent du statut légal de colonie à celui de DOM, censé garantir l'égalité totale avec les concitoyens de l'Hexagone en matière de droits et de niveau de vie. Pour une analyse précise des modalités de cette transition aux Antilles, des atteroiements des pouvoirs publics et des continuités coloniales, voir Mary 2021a.

12 C'est cette à cette ignorance que la célébration de 2011, année des outre-mer cherchait à remédier. Voir l'article de présentation publié le 12 janvier 2010 sur le site du ministère de la culture (<https://www.culture.gouv.fr>) dans la rubrique article.

Y compris dans ce contexte singulier, la démographie ne peut être le principal critère retenu pour analyser les rapports entre minoritaires et majoritaires. Toutefois, l'opposition entre groupe dominant et groupe dominé doit être nuancée à deux niveaux. Premièrement, la groupalité des populations en question doit être interrogée à l'aune d'un examen du sentiment d'appartenance qui les anime et des formes de solidarité concrètes qui les unissent respectivement (Brubaker et Cooper 2000, 7 et 19-21). De plus, la nature de la domination dont il est question doit être spécifiée pour cerner la complexité et l'ambivalence de la situation post-coloniale guadeloupéenne. Dispersée entre l'Hexagone et la Guadeloupe, la population *neg* est fort hétérogène en matière de position sociale. Même en l'absence de recherche quantitative mobilisant des catégories ethnoraciales, l'ethnographie fournit quelques indices quant à la corrélation entre couleur et classe dénoncée par le LKP. Les quartiers défavorisés de Pointe-à-Pitre semble exclusivement *neg*, qu'il s'agisse de Guadeloupéens ou de personnes originaires, à quelque degré que ce soit, de pays caribéens voisins. C'est cette même population que je côtoie dans les transports collectifs, généralement utilisés que par celles et ceux qui n'ont pas les moyens de s'acheter une voiture. Toutefois, par contraste, les militants, intellectuels, artistes et personnalités politiques auxquels je m'intéresse sont des leaders, voire des membres d'une élite politique et culturelle, dont certain-e-s représentant-e-s siègent dans les collectivités locales, au Sénat et à l'Assemblée nationale. Néanmoins, une « minorité dominante » (Jamard 1980 ; Kováts-Beaudoux 2002) blanche et notamment béké continue d'être largement surreprésentée dans les secteurs clés de l'économie locale. Sur le plan des représentations, l'assimilation des anciens esclaves dans la nation française a été pensée comme possible et souhaitable parce qu'on ne reconnaît à ces derniers aucune singularité anthropologique (Larcher 2014 ; Mary 2021a). Le projet assimilationniste est justifié par une rhétorique de la magnanimité de la République et de la mission civilisatrice de la France envers des citoyens coloniaux qu'il s'agit de reconnaître comme des égaux au terme de leur pleine incorporation des mœurs et valeurs françaises élitistes.

Aujourd'hui, les représentations dominantes semblent osciller entre trois logiques. Issues de l'idéologie de la société esclavagiste, la première consiste en la perpétuation de la valorisation de la blancheur et de ce qui s'en rapproche physiquement (Bonniol 1992). Parallèlement, sur le plan culturel, l'assimilationnisme semble avoir durablement instauré un eurocentrisme médié par la centralité de l'Hexagone, de ses normes et de ces références (Fanon 1952 ; Glissant 1997 [1981]). Toutefois, une conscience raciale (issue de l'esclavage et de la résistance des Afro-descendant-e-s à l'oppression qu'ils et elles ont vécue) s'est graduellement diffusée au sein de la population tout au long du XX^e siècle (Gordien 2015). Elle semble conduire à une association entre la condition *neg* et un sentiment de quasi-autochtonie, renforcé par la position de population très largement majoritaire sur le plan démographique (Ibid.).

Conscience raciale politisée : les neg comme quasi-autochtones

Les entretiens avec des leaders anticolonialistes tout comme la consultation du journal *Lendépendans* et de sources secondaires montrent à quel point l'anticolonialisme qui émerge après-guerre est intrinsèquement lié à l'affirmation d'une conscience culturelle implicitement racialisée (Gordien 2015, 308-377). En effet, les différents courants anticolonialistes tendent historiquement à amalgamer la guadeloupéanité à la condition des *neg*, et à la politisation d'une conscience raciale positive. À la suite de la politisation d'une identification positive comme *neg* portée par les élites politiques dès la fin du XIX^e siècle (Sainton 2009 ; Fallope 1992), les courants anticolonialistes de la seconde moitié du XX^e siècle fondent le nationalisme guadeloupéen (Blerald 1988 ; Bangou 2001). Dans les années 1960, cette exaltation d'une conscience historique et culturelle concerne néanmoins avant tout la majorité d'ascendance africaine. C'est ce qu'illustre notamment la célébration de l'esclave insurgé et des hommes de couleur libre membres des milices coloniales s'étant alliés à des personnes esclavisées en 1802 pour empêcher le rétablissement de l'esclavage, aboli une première fois en 1794 (Gordien, 2018a).

Cet usage politique et nationaliste de l'histoire est théorisé au sein de l'Association générale des étudiants guadeloupéens (AGEG) fondée en 1928. Investie par les communistes après-guerre, l'association se positionne pour l'indépendance nationale de la Guadeloupe dans les années 1960, inspirée par le mouvement de décolonisation mondial en cours. De plus en plus nombreux et politisés, les étudiant-e-s posent les bases théoriques de l'indépendantisme nationaliste sur lesquelles se fondent le Groupement d'organisation nationale de la Guadeloupe (GONG), la première organisation indépendantiste fondée en 1963 (Blerald 1988, 127 ; Bangou 2001, 13-14).

À la suite de la répression sanglante du GONG par les forces de l'ordre à Pointe-à-Pitre en mai 1967 (Gama et Sinton 1985 ; Stora 2016 ; Mary 2021b), une poignée de militants indépendantistes maoïstes se rassemblent et forment des paysans et ouvriers au sein de syndicats afin d'organiser la révolution démocratique nationale et populaire en Guadeloupe. Fondée dans ce contexte en 1973, c'est l'UGTG, qui, nous l'avons vu, était l'organisation dominante au sein du LKP, collectif à l'initiative de la grève de 2009.

Dans les années 1970, la figure et le mode de vie du paysan pauvre *neg* et exclusivement créolophone sont revalorisés et définis comme l'incarnation non seulement de la figure du travailleur mais aussi de l'authenticité culturelle *neg* par les cadres des syndicats indépendantistes, jeunes actif-ve-s lettré-e-s, enseignant-e-s pour beaucoup d'entre elles et eux. Conformément à la définition stalinienne de la nation sur laquelle ces mouvements indépendantistes se fondent (Staline 1938), la nation guadeloupéenne n'est pas considérée comme une communauté de race (Vernhes et Bloch 1970). Dans les faits, au milieu des années 1980, l'organe de presse du parti indépendantiste dominant, l'Union populaire pour la libération de la Guadeloupe (UPLG), n'a de cesse de politiser la race. Outre la dénonciation du racisme des blancs créoles, deux formes de solidarités sont affichées. La première concerne tous les mouvements anticolonialistes et la seconde vise plus spécifiquement les populations de la diaspora africaine, notamment les Sud-Africains luttant contre l'apartheid assimilé au

séparatisme racial de fait en vigueur en Guadeloupe. De plus, en consultant des numéros de *Lendépendans* datant du milieu des années 1980, j'apprends que l'UPLG organise alors plusieurs visites aux États-Unis pour rencontrer les principales organisations africaines-américaines, dont la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)¹³. Les « noirs américains » sont décrits comme une communauté « d'hommes et de femmes qui nous son[t] plus proches par l'Histoire et la Culture qu'il ne pourrait sembler à première vue¹⁴ ». Le nationalisme anticolonialiste est donc nettement articulé à la politisation d'une conscience raciale à la fois locale et diasporique.

À la même période, cette politisation de la race transparait plus nettement encore dans les prises de position des mouvements indépendantistes révolutionnaires, trotskistes ou non, recourant pour certains à des attentats à la bombe. Bien qu'ils aient initialement été moins influents, cette orientation politique permet à certains d'entre eux d'entrer en dialogue avec les pouvoirs publics. Lors des entretiens menés avec cette catégorie de militant-e-s, tou-te-s mentionnaient le Black Power, les Black Panthers ainsi que certains mouvements pan-caribéens et panafricains parmi les références centrales de leur formation. Durant l'ethnographie, lors de meetings et autres rassemblements militants, des idées analogues sont mobilisées.

Lors de meetings auxquels j'assiste en 2009 et en 2010, bien que les porte-parole du LKP mentionnent explicitement les *zendyén*, un fort tropisme *neg* persiste. En effet, lors des conférences et autres manifestations du LKP ou plus largement du réseau anticolonialiste, la mémoire de la résistance à l'esclavage, les références à l'Afrique et la lutte contre la reproduction de la domination blanche et du racisme anti-noir (partiellement intériorisé) sont entièrement articulés à la lutte sociale contre la *pwofitasyon*. Articulé avec le nationalisme anticolonialiste portés par

13 « Une délégation de l'U.P.L.G.a effectué un voyage d'information en Amérique du Nord », *Lendépendans*, 8 septembre 1984, A.P.G., Petit-Bourg.

14 « Une délégation de l'U.P.L.G.a effectué un voyage d'information en Amérique du Nord », *Lendépendans*, 8 septembre 1984, A.P.G., Petit-Bourg, Guadeloupe. Le numéro 89, publié le 19 octobre 1985 consacre sa une à un autre voyage du même type. À la page 5, sous un chapeau intitulé « Trois organisations noires nord-américaines », figurent trois encadrés consacrés à la NAACP, au Congressional Black Caucus et la National Rainbow Coalition.

les différents mouvements anticolonialistes, la politisation séculaire de la conscience raciale *neg*, née d'une communauté d'expériences d'oppression, semble avoir durablement imprimé dans les esprits un amalgame plus ou moins implicite entre guadeloupéanité et condition *neg*, communément exprimé dans les pratiques langagières quotidiennes. Parallèlement, d'autres entretiens tout comme l'observation d'événements politiques tels que des commémorations de l'abolition de l'esclavage m'ont également fait prendre connaissance des points de vue critiquant, de manière parfois virulente, cette politisation de la race. En réaction, certains leaders indépendantistes – et, davantage encore, des élus locaux de tous bords, les pouvoirs publics et les réseaux ultraconservateurs proches de grands entrepreneurs blancs créoles – font valoir, chacun à leur manière, le caractère multiracial, créole ou métis de la société guadeloupéenne. Dans le même temps, des associations *zendyèn* et – plus discrètement et selon d'autres modalités – blanches créoles d'influence inégale cherchent à faire valoir une spécificité ethnoraciale de Guadeloupéen-ne-s d'ascendance indienne ou de descendant-e-s de colons européens au sein de la société guadeloupéenne.

Bien que ces discours politisés ne soient pas le reflet fidèle et exhaustif du ressenti des Guadeloupéen-ne-s, ils influencent et façonnent au moins en partie les représentations ordinaires que différentes catégories d'interlocuteur-ice-s se font de leur place dans un collectif guadeloupéen. De ce fait, ma relation personnelle à la Guadeloupe et la manière dont mes interlocuteur-ice-s me percevaient interféraient inexorablement sur la manière dont je conduisais l'ethnographie et dont ils et elles réagissaient à ma présence.

Outsider within d'une majorité numérique racisée

Outre mon identification raciale externe comme Guadeloupéen *neg*, ma relation à la Guadeloupe fait de moi un anthropologue partiellement « du cru » (Diawara 1985), « chez soi » (Ouattara 2005), autochtone (Kuwayama 2004) ou *insider* (Zegnani 2015 ; Trawalé 2023) à plusieurs titres. La référence à l'autochtonie désigne spécifiquement

l'expérience de l'ethnologue issu-e d'une population anciennement colonisée, devenue l'objet anthropologique de chercheur-euse occidentaux dans ce cadre. Est ainsi souligné le passage du recours aux informateurs indigènes par ces premiers anthropologues à la reconnaissance de la légitimité des universitaires du Sud global, ayant adopté et adapté les méthodes et théories académiques issues de l'Occident pour faire valoir leurs propres analyses (Narayan 1993 ; Kawayama 2004). La notion d'*insider* renvoie davantage à la relation d'appartenance de l'ethnologue à n'importe quelle population dont les frontières sont plus ou moins nettement délimitées par différents types de rapports sociaux parfois enchevêtrés (classe, race, genre et sexualité).

Les réflexions sur ces positions d'intériorité pointent toutes à juste titre leur caractère dialogique (Halstead 2011), contextuel et relatif (Zegnani 2015). La réhabilitation de la légitimité de l'ethnographie depuis un point de vue interne invalide définitivement l'idée selon laquelle l'exotisme ou la familiarité représentent en soi un critère de légitimité scientifique, voire d'illusoire objectivité. Dans le même temps, loin d'idéaliser l'intériorité, divers auteurs la problématisent en reconnaissant les appartenances multiples de l'anthropologue, qui ne fait pas partie d'une population homogène (Narayan 1993 ; Islam 2000). La proximité avec l'objet ethnographique est tempérée (alternativement ou de manière concomitante) par la classe, le genre, le milieu social, les expériences migratoires et l'accès au statut d'anthropologue. C'est à cette position ambiguë que renvoie la notion d'*outsider within* (Collins 1986 ; Islam 2000, 41-42 ; Harrison 2008, 17) qui rend bien compte de ma position.

L'évidence apparente de mon appartenance à la société guadeloupéenne et à la population *neg* est tempérée par l'installation de ma famille en région parisienne lorsque j'étais encore enfant et aux valeurs, habitudes et pratiques que je me suis appropriées dans le cadre de ma socialisation (pré)adolescente et adulte dans ce contexte. Mon accent parisien plus ou moins prononcé en français comme en créole, ma méconnaissance des noms de certains lieux, lieux-dits et quartiers sont autant d'éléments objectifs instaurant une différence entre un certain nombre de Guadeloupéens, *neg* ou non, et moi.

De plus, bien qu'il s'agisse rarement de remarques désobligeantes (du moins pas en ma présence), ces différences sont parfois soulevées par mes interlocuteurs, m'assimilant parfois à l'archétype ambivalent du Guadeloupéen de l'Hexagone ou, aux mois de juillet et d'août, du vacancier. La valorisation de l'Antillais de retour dans son île quasi natale, dans mon cas, va désormais de pair avec le reproche qui lui est fait d'être animé d'un sentiment de supériorité, voire d'être désormais coupé de son ancrage culturel premier ou de rechercher précisément cette rupture. Cependant, ces éléments faisant de moi davantage un *outsider* nécessitent des interactions relativement soutenues pour être évalués. En règle générale, ma couleur tend à être bien plus directement saisie comme une marque d'appartenance à la majorité *neg* et, de ce fait, à la population guadeloupéenne.

La déconcertante familiarité avec les milieux *neg*

Les interactions du quotidien révèlent à quel point ma couleur de peau suffit, dans un premier temps, à mes interlocuteur-ice-s pour m'identifier comme guadeloupéen. En plus de mon statut d'*outsider within*, le rôle de marqueur social de quasi-autochtonie que revêt la couleur facilite souvent mon immersion sur les terrains d'étude où les *neg* sont numériquement majoritaires. La communauté d'expérience que cela révèle permet de croiser les points de vue : celui des personnes côtoyées durant l'enquête, mon expérience personnelle et mon regard d'ethnographe. Sur cette base, je parviens à rendre compte de dimensions plus intimes, plus complexes et moins politisées des mécanismes de racialisation.

La pseudo évidence de la communauté de couleur

La confrontation de mon expérience avec celles de différents profils d'enquêté-e-s me fait prendre conscience de la signification sociale de ma couleur. Dans différentes situations d'enquête, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec des personnes, guadeloupéen-ne-s ou non, d'ascendance mixte, qui sont identifiées extérieurement comme blanches, bien qu'ils et elles ne s'auto-identi-

fiaient pas comme tel-le-s. L'ambiguïté de leur phénotype conduisait à de nombreux qui pro quo (Gordien 2021). Contrairement à plusieurs interlocuteur-ice-s blancs créoles, ils et elles n'établissent pas d'équivalence entre ces expériences désagréables et le racisme ou les discriminations que subissent les *neg*. Ces enquêté-e-s font tout de même état – de manière souvent compréhensive, notamment pour ceux d'entre eux qui sont militants – de la défiance, voire de l'animosité, que certains *neg* à la peau foncée ont pu exprimer à leur égard. Ces expériences me font comprendre l'avantage relatif que je tire de mon identification externe comme *neg*, ce qui me conduit à examiner à nouveau frais d'autres situations d'enquête.

Deux interactions survenues début juillet 2012, lors de ma participation au stage de danse *gwo ka* permettent de préciser les mécanismes à l'œuvre. Lors du dernier jour de stage, auquel participait Jimmy¹⁵, un jeune adolescent véhiculé par sa grand-mère Édith, cette dernière, enseignante retraitée, initie une conversation avec moi. Quelques jours auparavant, elle m'a entendu discuter avec Hélène et Camille (deux doctorantes en sciences sociales que m'avait présentées un autre collègue doctorant connu à Paris) et qui suivaient le cours de danse *gwo ka*. Lorsqu'Édith décrit Hélène et Camille comme des « métropolitaines », je comprends qu'elle s'est sans doute adressée à moi en leur absence au moins en partie du fait de ma couleur. Bien qu'Édith identifie les deux jeunes femmes comme métropolitaines sur la base de leur couleur et, très certainement, de leur accent, il s'avère qu'elles comptent toutes deux des attaches familiales en Guadeloupe. De plus, Hélène se révèle être d'origine ouest-africaine et antillaise (d'ascendance partiellement africaine) par sa mère, qu'elle décrit comme noire.

Cette tendance à définir en surface les limites d'une communauté d'appartenance locale sur la base de la couleur revêt une dimension transnationale. Lorsque nous discutons des malentendus que pouvait causer son identification externe comme blanche, Hélène se souvient que, lors d'une visite qu'elle a rendue à sa famille

¹⁵ À l'exception de certaines personnalités du monde politique ou culturel, j'utilise des pseudonymes et modifie les informations relatives aux personnes citées.

au Cameroun avec son compagnon, un guadeloupéen *neg*, c'est ce dernier, et pas elle, qui était considéré comme originaire du pays. Après ma thèse, durant la recherche que j'ai consacrée à la commission jamaïcaine pour les réparations liées à l'esclavage¹⁶, je me suis aperçu qu'une logique similaire était à l'œuvre. Dans ce territoire que je ne connaissais pas, j'étais hâtivement identifié comme jamaïcain parce que « black ». En l'absence d'interaction poussée, tant que mon accent et mon style vestimentaire ne révélaient pas mon statut d'étranger, l'on s'adressait spontanément à moi en *jamaican patois* dans l'espace public.

Durant l'enquête menée en Guadeloupe, je me surprends moi-même à associer couleur, culture et origine. Au tout début du stage de *gwo ka* mentionné plus haut, quelques jours avant ma discussion avec Édith, je m'aperçois avoir effectué le même amalgame qu'elle. Durant le cours de danse *gwo ka*, je reconnais Delphine, l'épouse d'un ancien militant indépendantiste. J'avais interviewé ce dernier en janvier 2010 à son domicile. Entre deux étirements, durant ma conversation avec Delphine, je me surprends à lui demander depuis combien de temps elle vit en Guadeloupe. Désarçonné par sa réponse (« je suis d'ici »), je m'aperçois immédiatement des préjugés que j'ai intériorisés.

Les personnes perçues comme blanches peuvent donc être altérisées et considérées, à ce titre, comme allochtones. Cette altérisation révèle en creux que les critères phénotypiques historiquement retenus pour raciser la majorité démographique *neg* en sont venus à incarner une norme phénotypique, voire un marqueur d'autochtonie. Parce que la racisation des *neg* n'est pas articulée au statut démographique minoritaire, leurs caractéristiques physiques ne les singularisent pas. Au contraire, ce sont, d'une part, l'infime segment blanc de la population et, d'autre part, quoi que dans une moindre mesure, les *zendyen*¹⁷ qui sont altérisés par rapport à

la norme phénotypique *neg* (Lasserre 1953, 140). Dans l'Hexagone, les Antillais *neg* ont tendance à être définis comme allochtones, voire comme étrangers, sur la base de leur couleur de peau (Fanon 1971 [1952], 90-116 ; Glissant 1997 [1981], 52 ; Gordien 2018b, 99-101). Ce mécanisme d'altérisation rappelle l'expérience des Français identifiés comme Maghrébins allochtones sur la base de leur phénotype ou de leur nom (Mazouz 2008 ; Boukir 2016).

Comme l'illustrent les interactions mentionnées plus haut, sur mon terrain d'étude, pour ce qui concerne la délimitation superficielle des frontières du « nous » guadeloupéen, une même association binaire entre couleur et allochtonie tend à être en partie effectuée pour altériser. Les traits phénotypiques et attributs culturels ou de classe de la population numériquement minoritaire sont le plus souvent associés à l'extranéité et inversement. Comme les personnes perçues comme blanches sont très minoritaires et que les interactions sont bien plus rares avec des békés qu'avec des métros, le préjugé le plus commun associe le phénotype dit « blanc » (combiné avec certains habitus sociaux : accent, habillement et pratiques culturelles) à l'extranéité métro.

Bien entendu, nous n'avons pas affaire ici à un racisme et à des discriminations séculaires, systématiquement défavorables à une minorité numérique blanche. Au contraire, qu'il s'agisse du résultat de mécanismes macrosociologiques ou de discriminations directes, le phénotype « blanc »¹⁸ – des békés et de certains métros – va généralement de pair avec un accès privilégié à certaines positions hiérarchiquement élevées (Leiris 1955 ; Gordien 2018a ; Cosquer et al. 2021). Néanmoins, sur

de tiers entre noirs et blancs (Schnakenbourg 2004 ; Affergan 2006, 35-36 ; Flory 2015 ; Gordien 2015), et les compétitions de travail que cela implique, inspirent un racisme et une xénophobie d'une partie de la majorité racisée envers cette minorité qui l'est également.

18 Je n'utilise pas ici la notion de blanchité qui tend à éviter toute référence aux critères phénotypes et biologiques pour expliciter les mécanismes faisant de la condition blanche une norme et, de ce fait, un impensé (Cervulle 2013). Ainsi définie, la blanchité peut même concerner des personnes dont le phénotype n'est pas perçu comme blanc (Quashie 2020). Or, dans nombre de sociétés post-esclavagistes, blancs et non-blancs ont conscience de la singularité de la condition blanche. Comme je l'ai montré, le phénotype perçu joue un rôle crucial de marqueur social qui justifie de s'y appesantir. Il ne s'agit bien sûr pas de replacer le biologique au centre de l'analyse socio-anthropologique mais de rendre compte des pratiques et des représentations qui lui confèrent une importance cruciale.

16 Cette recherche a été effectuée dans le cadre de du projet Repairs financé par l'Agence Nationale de la Recherche, voir <https://anr.fr/Projet-ANR-15-CE33-0007>.

17 Les *zendyen* sont l'objet d'une racisation fondée à la fois sur le phénotype et la culture. D'une part, les colons réifient les premiers immigrants arrivés dans une logique très proche de la marchandisation des captifs africains (Dormoy-Léger 2002, 149-150). De l'autre, le recours stratégique à une population faisant office

le plan des représentations relatives à l'appartenance à un « nous » guadeloupéen, ce qui est perçu comme un phénotype « blanc » peut conduire à des formes d'exclusion plus ou moins conscientes. Parallèlement à leur condition de population numériquement ultra-minoritaire, les « blancs » sont ainsi associés à des allochtones injustement avantagés, ce qui correspond souvent à un fait sociologique.

La limite est donc ténue entre, d'une part, l'interprétation sociologique que livrent spontanément les acteur-ice-s témoins de ces mécanismes sociaux et, d'autre part, la manière dont sont identifiés (de l'extérieur et, en cela, de manière potentiellement arbitraire) des individus et des populations sur la seule base de leur couleur. En tout état de cause, ce qui s'apparente à une aporie contribue à expliquer pourquoi je bénéficie, en tant que *neg*, de l'avantage de passer assez inaperçu, le plus souvent sans en avoir conscience. Cependant, cette situation ne doit pas laisser penser que l'idéologie suprématiste blanche qu'a secrétée, institutionnalisée et inculquée le système esclavagiste a cessé de façonner les croyances et les pratiques. La prégnance du colorisme prouvent le contraire.

Le colorisme comme communauté d'expérience

Le terme colorisme désigne les distinctions effectuées au sein des populations catégorisées ou identifiées comme non blanches pour valoriser généralement le pôle le plus proche, sur le plan physique, du blanc (Ndiaye 2006 ; Burke et al. ; Burton et al. 2010 ; Monk 2021). Avant que le mot soit créé, le phénomène avait déjà été décrit dans le monde afro-diasporique, dans la Caraïbe et aux Antilles françaises (Fanon 1971 [1952] ; Henriques 1953 ; Labelle 1978 ; Bonniol 1992 ; Mulot 2008). Les observations faites sur les différents terrains ainsi que les entretiens effectués avec des interlocuteurs d'âges et de milieux variés révèlent une situation paradoxale. La dénonciation quasi unanime des distinctions coloristes atteste dans le même temps leur reproduction.

En situation d'entretien comme lors d'échanges moins formels, mes interlocuteur-ice-s d'âges et de milieu

différents me situent sur le nuancier des carnations qui existent dans la population *neg*, conformément aux catégories d'usage en vigueur au moment de leur socialisation primaire. En dépit d'évolutions notables, ces catégories d'usage courant sont directement issues de l'esclavage (Jamard 1992 ; Bonniol 1992 ; Sainton 2009). Sur la base des principales différences physiques observables, que la socialisation apprend aux acteurs à distinguer, des règles sont ainsi établies, donnant l'illusion qu'il est possible de catégoriser avec précision les différents phénotypes. Tandis que mes interlocuteur-ice-s plus âgé-e-s associent souvent couleur et classe, sans doute du fait de l'ascension sociale de nombreuses familles *neg* issues du prolétariat, les plus jeunes ne se réfèrent qu'au phénotype. Bien qu'une minorité d'enquêté-e-s définit les types physiques métissés comme plus désirables, la majorité déplore que ces représentations hiérarchiques des couleurs dominent.

En tant que *neg* à la peau foncée, je suis pris dans les mêmes logiques de classification que mes interlocuteur-ice-s. Comme les enquêté-e-s rencontrés par Solène Brun (2021, 84)¹⁹, les personnes avec lesquelles j'échange, dans le cadre d'entretiens et conversations informelles, décrivent des personnes de leur cercle familial en me prenant comme point de comparaison. Ces interactions rappellent aussi les questions récurrentes des informateur-ice-s de Stéphanie Mulot qui cherchent à savoir si elle est chabine ou métisse métro-*neg* afin de mesurer son degré d'intégration à la société guadeloupéenne (Mulot 2008, 9-11). Dans mon cas, mes interlocuteur-trice-s cherchaient surtout à dénoncer le colorisme. Par exemple, Nathalie, ancienne ministre affiliée à la droite – fille de Madeleine, qui a occupé des fonctions analogues – pointe qu'un de ses fils est « comme [moi] » pour mentionner et condamner les différences de traitement vis-à-vis de son autre fils qu'elle décrit comme passant pour blanc. De même, Isidore Mulot, syndicaliste indépendantiste membre du LKP, déplore qu'on ne voie que rarement des gens « *kon vou* » (« comme toi ») dans les publicités.

¹⁹ Sa recherche porte sur la socialisation raciale dans les familles mixtes où – du fait d'une adoption ou d'une union mixte – parents et enfants sont de couleurs différentes.

J'ai remarqué une tendance à imputer au colorisme le comportement désagréable ou, au contraire, des traitements favorables, quand aucun élément ne permettait de l'attester avec précision. Ginette Hypogène, une octogénaire qui m'a régulièrement hébergé durant chacune des ethnographies menées en Guadeloupe, assure par exemple qu'un différend qui l'oppose à une de ses sœurs aînées tient à l'aversion de cette dernière pour les peaux foncées, alors que d'autres éléments liés au supposé caractère de cette sœur semblent expliquer tout autant leur relation conflictuelle. De même, son fils Gérard reprochait-il à un couple avec lequel nous avons tous deux déjeuné – à la suite de la mise en contact avec une personnalité politique – de s'être mutuellement choisis parce qu'ils ont tous les deux le teint clair, les cheveux longs et lisses, pour l'une, et les yeux bleus pour l'autre. Or durant notre conversation, le couple critiquait le colorisme en faisant part de leur inquiétude et de leur agacement face aux remarques récurrentes adressées à leur fille au teint relativement plus foncé que ses parents et que sa soeur cadette. L'accusation de Gérard ne se fonde donc que sur le constat de la clarté du teint de ce couple.

Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, la plausibilité du rôle du colorisme, compte tenu de sa prégnance, explique que les acteurs le retiennent comme principal critère d'explication, voire comme le seul. Ma volonté de distinguer la grille de lecture des acteur-ice-s de ma propre appréciation socio-anthropologique des situations d'enquête m'a conduit à réfuter dans un premier temps les interprétations de mes interlocuteur-ice-s qui faisaient du colorisme le principal critère explicatif, voire le seul. Une situation d'enquête durant laquelle une attitude hostile à mon égard était interprétée par un proche comme relevant du colorisme m'a conduit à considérer plus sérieusement les propos des enquêté-e-s, sans pour autant le reprendre entièrement à mon compte.

Interpréter l'identification coloriste externe de l'anthropologue

Tout au long de l'ethnographie, je n'ai identifié qu'une seule attitude relativement hostile à mon égard et relevant de la manifestation probable du colorisme. Lors d'une de

mes nombreuses discussions avec Fred – un musicien sympathisant du mouvement indépendantiste qui m'est apparenté –, sa réaction au récit que je lui en ai fait m'a poussé à lire différemment l'interaction en question. Le 8 mars 2012, j'assiste à un spectacle de danse qui s'est tenu au centre culturel Sonis, à Pointe-à-Pitre, à l'occasion de la journée internationale des droits des femmes, en présence de nombreuses personnalités du monde culturel et du militantisme anticolonialiste. Dans la file d'attente menant à la salle, je reconnais Christiane, une cousine sexagénaire de Gérard, qui m'est également apparentée. Christiane me présente deux de ses amies proches qui exercent comme elle des professions libérales. Au moins deux d'entre elles sont titulaires de diplômes universitaires de 2^e ou 3^e cycle en sciences sociales. Christiane précise aux deux femmes que je prépare une thèse, tout en m'encourageant à en discuter avec l'une d'entre elles. Toutefois, cette dernière ne me manifeste que très peu d'intérêt et répond de manière évasive et énigmatique aux questions que je lui pose afin d'avoir une idée plus nette de la personne à qui j'ai affaire. L'autre femme regarde à peine dans ma direction et ponctue les réponses volontairement absurdes de son amie de ricanements sarcastiques étouffés.

Au moment où j'achève de décrire cette étrange scène à Fred, ce dernier me demande immédiatement : « *Ki té koulè-a-yo ?* » [« De quelle couleur étaient-elles ? »]. Je n'avais pas du tout pris ce critère en considération car j'avais mis leur attitude sur le compte de mon style vestimentaire, trop informel pour les circonstances, et à mes questions trop nombreuses et maladroites.

Je privilégie la piste d'un snobisme davantage lié à la classe et au capital culturel et scolaire ou d'une sorte de rite de passage d'intellectuelles accomplies, ou se présentant du moins comme telles, cherchant à me tester afin d'évaluer si je suis digne d'intérêt. Cependant, force m'est de constater après coup qu'aussi bien Christiane que ses amies ont le teint très clair.

Par la suite, je me rappelle une anecdote que m'a racontée Gérard. Conformément à certaines pratiques en vigueur aux Antilles et dans l'espace atlantique visant

à « améliorer la race », c'est-à-dire à s'assurer une progéniture plus claire de peau que soi (Bonnio 1992), dans les années 1970, certains membres de la famille de sa cousine Christiane conseillaient à Gérard, dont le teint est aussi sombre que le mien, de choisir une métro pour épouse et mère de ses futurs enfants pour garantir à ces derniers un teint considérablement plus clair que le sien. Par ailleurs, selon Gérard, aussi bien Christiane que ses sœurs, plus ou moins claires de peau, avaient pratiquement toutes fréquenté et épousé des hommes sensiblement de la même carnation. Au vu de ces éléments, il apparaît probable que ma couleur n'ait pas été étrangère à l'attitude des deux femmes.

À la manière des enquêtées de Philomena Essed, je me retrouve en réalité à user de différentes stratégies interprétatives avec mes interlocuteurs face à la difficulté à déterminer une fois pour toutes le caractère coloriste de cette interaction (Essed 1988, 17-24). Contrairement au racisme de la majorité blanche envers des femmes noires auquel s'intéresse la sociologue aux Pays-Bas et aux États-Unis, j'ai affaire à des acteur-ice-s se suspectant mutuellement d'adopter, même à leur corps défendant, une grille de lecture coloriste et d'interagir conformément à ce prisme, y compris – voire surtout – dans la sphère intime. La familiarité et les liens de parenté qui me lient aux terrains d'étude me placent dans une situation d'incertitude analogue à celle de mes interlocuteur-ice-s. Néanmoins, mon regard anthropologique me pousse à questionner davantage cette situation pour interpréter ce qui se joue, les rapports sociaux qu'elle révèle plus globalement et le sens que les acteur-ice-s leur attribuent.

Plus généralement, ma position d'*outsider within* vis-à-vis des terrains majoritairement *neg* me soumet à des expériences quotidiennes analogues à celles de mes interlocuteurs et me pousse à opérer une double distanciation : d'abord vis-à-vis de mes réactions et ensuite par rapport aux discours de mes interlocuteurs-rices. Indépendamment des désaccords que je pouvais avoir avec eux par rapport à l'examen d'une situation, mon approche compréhensive me permettait de rendre compte du sens que les acteur-ice-s attribuaient aux mécanismes de racialisation.

Ethnographier l'entre soi béké en étant « de couleur »

Le statut d'*outsider within* vis-à-vis de la société guadeloupéenne s'articule avec celui d'*outsider* quasi-total eu égard à la minorité blanche créole. La reproduction d'inégalités matérielles et de préjugés raciaux conduit au maintien d'un séparatisme racial sans doute partiellement genré souhaité par certain-e-s. Je ne suis donc pas parvenu à interviewer beaucoup de blancs créoles ou à m'immerger dans les milieux dans lesquels ils sont surreprésentés. Toutefois, la démarche ethnographique que m'a permis d'entreprendre mon statut social a rendu possible quelques entretiens documentant les processus de racialisation déterminant cette situation d'enquête.

Faire face au séparatisme racial de fait

L'éthnographie de réseaux blancs créoles est compliquée par les pratiques qui conduisent à maintenir des barrières et des dominations raciales en Guadeloupe. À l'exception d'une situation survenue dans un contexte très singulier que je décrirai plus bas, je n'ai jamais eu l'occasion d'échanger spontanément avec des personnes blanches créoles. Attestant la reproduction au moins partielle de ce que décrivent les anthropologues depuis plus d'un demi-siècle (Leiris 1955 ; Kováts-Beaudoux 2002²⁰ ; Bruneteaux 2013 ; Zander 2013), mes interlocuteurs *neg* soulignaient tous que les békés ne fréquentaient pas les blancs tout en se rappelant des histoires de békés déshérités et exclus pour avoir épousé des personnes « de couleur » (c'est ainsi que mes interlocuteurs blancs créoles du MEDEF identifiaient les Guadeloupéens d'ascendance africaine et indienne). Par ailleurs, durant notre entretien, François, l'un des entrepreneurs blancs créoles du MEDEF rencontré, confirmait la règle stricte d'endogamie en vigueur dans son réseau de parenté et d'affinité au milieu du XX^e siècle. Selon le principe de « préservation de la race », aucune union avec des personnes identifiées comme étant de couleur n'était tolérée.

20 La recherche doctorale dont est tiré le matériau ethnographique analysé dans ce livre date des années 1960-1970.

Tout comme Jean, l'autre entrepreneur blanc créole interviewé longuement et à deux reprises, François confirme le maintien de liens étroits qui unissent le milieu blanc créole dont il fait partie. Il existe selon lui une conscience de former une population très minoritaire sur le plan numérique, privilégiée sur le plan matériel et très visible, du fait de ses caractéristiques physiques immédiatement remarquables. La question du nombre est mentionnée dans une intervention qu'il a prononcée dans une association majoritairement composée de *neg* après la grève de 2009 menée par le LKP et dont il m'a communiqué la copie du texte dactylographié. Dénonçant la stigmatisation des békés par le LKP, il estime que, durant le mouvement social, l'argument d'Élie Domota, porte-parole du collectif, consistait à menacer les békés d'expulsion de la Guadeloupe par la force, compte tenu du très faible pourcentage de la population qu'ils représentaient. Quant à Jean, il condamnait plus ouvertement le « racisme anti-blanc » (Möschel 2022 ; Gordien 2023) d'Élie Domota, des indépendantistes et d'une partie de la population *neg* tout en soulignant que « c'est eux qui ont le pouvoir politique ! ».

Le contexte historique de l'après-2009 exacerbait visiblement des tensions structurelles. Selon les entrepreneurs blancs créoles interviewés, malgré les interventions dans le débat public de certaines figures relativement médiatiques dont ils font partie, la plupart des personnes de leur milieu manifestent une grande méfiance à l'égard des journalistes qui, selon eux, n'ont cessé de déformer leurs propos. Le silence est donc de mise et cette fin de non-recevoir opposée à la presse s'étend souvent aux chercheur-e-s. Il s'avère donc difficile d'évaluer précisément dans quelle mesure le facteur racial a pu inspirer une méfiance accrue.

Bien que ma démarche soit qualitative, la principale difficulté pour moi a été de rencontrer, sinon un échantillon clairement défini, au moins des personnes représentant davantage la diversité de la population blanche créole pour donner une idée plus précise de sa composition. C'est par l'intermédiaire de Xavier, entrepreneur quadragénaire du MEDEF, né d'un père blanc créole et d'une mère *négrès* (en créole) à la peau foncée, que j'ai

rencontré et interviewé François et Xavier à leur bureau, ainsi que leur collègue Tristan, originaire de la Martinique. Par l'entremise de Xavier, j'ai également rencontré et interviewé Édouard Boulogne, idéologue septuagénaire et blogueur d'extrême droite. Durant près de vingt ans, il est le directeur de publication de *Guadeloupe 2000*, l'organe de presse d'extrême droite proche des milieux d'affaires, de la droite et de l'extrême droite française. De plus, au sein du milieu anticolonialiste, l'un de mes entretiens avec Laurent, ancien leader indépendantiste né d'un père blanc créole et d'une mère qu'il décrit comme une « mulâtresse à la peau claire²¹ », m'a permis d'aborder – tout comme avec Xavier – la question blanche créole d'un point de vue à la fois intérieur et extérieur. La mise en lien avec des personnes blanches créoles par l'entremise d'interlocuteurs d'ascendance partiellement africaine révèle la tangibilité des mécanismes sociaux conduisant à une reproduction du séparatisme racial. L'absence de femmes blanches créoles trahit certainement une dimension genrée de ce séparatisme se traduisant par l'évitement de contact avec les hommes *neg*.

Protéger les « gardiennes de la race » ?

Outre le nombre limité de blancs créoles rencontrés et la similitude de leurs parcours, je note la difficulté à entrer en contact avec des femmes de ce groupe. On ne peut écarter l'hypothèse selon laquelle il s'agit du fruit du hasard. Néanmoins, cela interroge sur la reproduction du séparatisme racial prenant la forme de l'évitement de tout contact entre femmes blanches créoles et hommes de couleur. Malgré les relations conjugales et sexuelles entre hommes « de couleur » et femmes blanches créoles qui ont existé depuis la période esclavagiste (Leiris 1955), ou peut-être précisément de ce fait, l'évitement des relations directes entre ces deux catégories de la population continue visiblement d'être de mise et de façonner les imaginaires. Cela passe notamment par un contrôle social exercé sur les femmes blanches créoles (Leiris 1955 ; Bonniol 1992).

21 La combinaison de son phénotype identifié comme blanc et de son patronyme blanc créole conduit nombre d'interlocuteurs à l'identifier comme un béké.

Durant notre entretien, Xavier définit les femmes blanches créoles comme les « gardiennes de la race [blanche] », à savoir les garantes de la reproduction du lignage blanc. Il estime que sa grand-mère paternelle – du côté blanc créole qui n'a pas toléré l'union de ses parents – a joué précisément ce rôle-là. Édith Kováts-Beaudoux décrit le rôle attendu des femmes blanches créoles comme étant celui de l'épouse et de la femme d'intérieur respectable, dans une logique dichotomique qui l'oppose à la femme de petite vertu, associée, dans ce contexte post-esclavagiste, à la ou aux concubines de couleur des hommes blancs créoles (Kováts-Beaudoux 2002). Dans le même temps, en évoquant ne jamais avoir eu de fantasme sexuel racialisé vis-à-vis des femmes blanches créoles lié à leur supposée inaccessibilité, Xavier en révèle l'existence. Ces tensions imaginaires en reflètent d'autres de nature sociale, tout en expliquant éventuellement les raisons de la modalité genrée du séparatisme racial en vigueur en Guadeloupe. C'est ce qui complique ou rend impossible l'ethnographie de femmes blanches créoles par un ethnographe *neg*.

Pendant notre second entretien, lorsque Jean aborde la conservation de la mémoire familiale, il évoque au passage la passion de son épouse pour les archives familiales qui contraste avec son désintérêt total pour tout ce qui a trait au passé. Je manifeste alors trop hâtivement mon envie d'en savoir plus sur ces archives en lui demandant si son épouse accepterait d'en discuter avec moi. Jean rejette immédiatement l'idée en secouant énergiquement la tête. François esquivé pour sa part ma demande de mise en lien avec des femmes blanches créoles qu'il évoquait pourtant lui-même comme un des meilleurs moyens de documenter l'évolution lente mais, assure-t-il, certaine des mentalités vers plus de tolérance raciale dans la population blanche créole. Il m'explique en effet qu'il faudrait parler avec les grands-mères ayant finalement accepté la « mésalliance » de leurs enfants ainsi que les petits-enfants qui en sont nés. Néanmoins, lorsque je le prends au mot, il répond qu'il est trop tôt.

Les deux seules femmes explicitement identifiées comme blanches créoles que je rencontre et que je suis censé interviewer se sont dérobées. La première, une femme d'affaires quadragénaire que me présente avec grand

enthousiasme Xavier, me communique son numéro de téléphone mais ne donnera pas suite à mes appels. Le contexte conflictuel dans lequel je rencontre la seconde, également entrepreneure, permet, contre toute attente, quelques courts échanges mais pas d'entretien.

En février 2012, au début de mon second long séjour en Guadeloupe, les militants du LKP, avec lesquels je renoue contact, m'informent de la tenue du procès d'une femme blanche créole quadragénaire, accusée d'avoir agressé physiquement des pompiers en leur adressant des insultes racistes. Arrivé au tribunal à l'heure convenu, je croise des leaders et sympathisants du LKP et de l'UGTG. La responsabilité de l'accusée – sous l'emprise de diverses substances durant les faits – et la dimension structurelle du racisme béké représentent les deux enjeux, l'un politique et l'autre juridique, du procès. Les pompiers sont représentés par deux avocates du syndicat indépendantiste UGTG. Les militants du syndicat, que j'identifie tous comme *neg*, sont largement majoritaires dans la salle d'audience, tandis que les magistrats et autres juges sont tous métros. Outre un couple de métros membres du LKP, je compte une poignée de personnes que j'identifie comme blanches.

Durant la pause, dans ce contexte où les conflits politiques et raciaux sont exacerbés, je m'adresse à Denise, une femme sexagénaire qui s'avère être la mère de l'accusée. Après que je lui ai expliqué la nature de ma recherche – en des termes dont je ne me souviens pas précisément – nous échangeons quelques mots sur l'histoire de la Guadeloupe et, plus spécifiquement, celle de l'esclavage, évoquée par la partie civile. Afin de maximiser mes chances d'interviewer Denise, je tiens à ne pas être considéré comme un sympathisant de l'UGTG, éprouvant du ressentiment envers les békés. Je me présente donc comme chercheur examinant de manière distanciée la situation guadeloupéenne. Pour cela, je montre ma compréhension de la complexité de l'esclavage et de ses héritages pour m'extraire du contexte ethnographique qui implique une forte tension raciale. J'évoque pour cela ma généalogie familiale et les rares « libres de couleurs » – dont certains propriétaires de quelques esclaves – que je compte parmi mes ascendants. « C'est bien, commente Denise à ce moment-là, vous avez fait la démarche. Vous connaissez votre histoire ». Elle

consent alors à m'accorder une interview et écrit son nom et son numéro de téléphone dans mon agenda. Cependant, prétextant un déplacement de dernière minute, la femme d'affaires annule le rendez-vous que nous avions fixé. Lorsque je me décide à la rappeler pour en fixer un autre, elle refuse. Face à mon insistance, après avoir pesté contre Elie Domota et les indépendantistes, qu'elle accuse de « racisme anti-blancs » impuni, elle finit par m'expliquer, tout comme François, qu'il est « trop tôt ». Cependant, ces projets de prise de contact contrariés avec des femmes blanches créoles ne doivent pas faire perdre de vue ce qui m'a permis d'interviewer les hommes d'affaires mentionnés plus haut.

Le capital symbolique comme sésame

Bien que ma couleur et surtout ma non-appartenance à la population blanche créole aient clairement limité l'exploration de ce milieu, mon statut de doctorant et d'autres éléments reflétant les capitaux culturels et scolaires dont je dispose ont joué un rôle déterminant dans mon incursion au sein du milieu des entrepreneurs blancs créoles. La recherche doctorale fixe un cadre officiel, aussi souple soit-il, aux prises de contact et aux échanges. Malgré la méfiance que m'ont décrite les entrepreneurs blancs créoles interviewés, en Guadeloupe et en Martinique, certaines personnalités issues de ce milieu – toutes de sexe masculin, à ma connaissance – acceptent de rencontrer des journalistes et des chercheurs²².

À première vue, les entretiens que j'ai menés avec Jean, François, leur collègue Tristan et Édouard Boulogne n'ont eu lieu que grâce à ma rencontre fortuite avec Xavier. Cependant, plusieurs mécanismes sociologiques circonscrivent les manières dont est intervenu ce hasard apparent. En janvier 2010, durant le deuxième voyage effectué en Guadeloupe pour la préparation de mon Master 2, je rencontre une journaliste métro – et qui serait communément identifiée comme blanche – venue couvrir les événements pour un hebdomadaire dont la ligne éditoriale trahit un positionnement politique à droite.

Comme nous interviewons les mêmes personnes bloc-notes et stylo à la main, cette journaliste me prend d'abord pour un confrère et me demande ensuite de bien vouloir lui traduire les prises de paroles en créole durant le meeting qui suit. L'été précédent mon entrée en thèse, je saisis l'occasion qu'elle me propose, en guise de remerciement, d'effectuer un stage au service politique de l'organe de presse en question pour explorer le monde du journalisme. En outre, cela me permet d'avoir accès aux coordonnées de précieux contacts pour les recherches qui ont suivi.

C'est dans le cadre de ce stage d'un mois que j'entre en contact avec Xavier afin de pouvoir interviewer le président de la branche guadeloupéenne du MEDEF. Un an plus tard, durant mon premier long voyage effectué en Guadeloupe, je me rends à une journée d'été académique à l'université de Toronto. Dans l'avion, je reconnais Xavier – que j'avais aperçu dans un reportage consacré à la grève de 2009 visionné durant la phase de veille informative – assis sur le siège situé immédiatement devant le mien. Nous échangeons nos coordonnées à cette occasion. La mobilité internationale que permettent le monde académique et celui des affaires depuis la Guadeloupe a rendu cette rencontre improbable possible.

Par ailleurs, ma casquette temporaire et quelque peu usurpée de journaliste dans un hebdomadaire hexagonal a pu donner l'impression que je comptais des connexions nombreuses dans le réseau politico-médiatique hexagonal. Par ailleurs, il est possible que la ligne éditoriale du journal où j'ai effectué le stage ait laissé planer un doute sur mes opinions politiques, tempérant ainsi favorablement d'éventuelles inquiétudes quant à mon positionnement politique et mes intentions, tout en infléchissant d'éventuels préjugés raciaux. Par ailleurs, mon engagement passé au sein du Comité marche du 23 mai 1998 (CM98), l'association mémorielle antillaise d'Île-de-France (Célestine 2008), et les attaches familiales que j'y compte encore ont également pu faire croire à mes interlocuteurs qu'il existait un autre point d'entente politique. Au moins depuis 2009, les représentants de l'association se sont rapprochés de leaders d'opinion blancs créoles martiniquais afin de préconiser une démarche de réconciliation raciale.

22 Outre le dialogue récent de Steve Fola Gadet avec Emmanuel de Reynal (2022), voir l'interview de Roger de Jaham par le journaliste Harry Eliezer et les interventions de Christian Viviers dans les films de Franck Salin.

Grâce aux entretiens et en exhumant les positions prises dans la revue d'extrême droite *Guadeloupe 2000* dans les années 1970-1980, j'ai pu délimiter les contours plus ou moins précis d'une ligne idéologique globalement partagée par les hommes d'affaires du MEDEF interviewés. L'opposition à l'anticolonialisme, la critique du « racisme anti-blanc » reproché aux indépendantistes et à la gauche, l'adhésion aux valeurs de la droite nationale et les relents d'idéologie évolutionnistes réhabilitant le rôle historique des colons (Gordien 2018a) vont de pair avec l'affirmation d'une conscience à la fois ethnoraciale et culturelle ambivalente. La différence culturelle avec les métros est tout autant soulignées que la créolité partagée avec les *neg* et les autres composantes non-blanches de la population guadeloupéenne.

Lors des entretiens avec Tristan et Jean, les références à la langue et à la cuisine créoles tout comme aux différents styles musicaux guadeloupéens et caribéens qui ont bercé mon enfance attestent cette communauté d'expérience liée à ma socialisation précoce en Guadeloupe et à mon éducation parentale. En vertu de cela, malgré la reproduction des préjugés et du séparatisme raciaux, mon statut d'*outsider within* se décline aussi de manière paradoxale vis-à-vis des blancs créoles.

Sans faire oublier ma couleur, cette position permet de franchir la barrière raciale de manière très ponctuelle. En plus du statut de personnalités publiques, habituées à défendre leur positionnement politique dans la presse, ce dépassement relatif contribue à expliquer la manière désinhibée dont certains entrepreneurs blancs créoles abordent des sujets qui trahissent des préjugés racistes envers le tempérament des *neg* ou celui des *zendyen*, ou la croyance en la supériorité culturelle de l'Occident. Comme l'a craint Jean durant notre second entretien, il ne s'agissait pas pour moi de piéger mes interlocuteurs, dont je ne pouvais d'ailleurs pas entièrement prédire les réactions. L'approche résolument et sincèrement compréhensive le plus souvent adoptée semble avoir simplement permis l'expression d'opinions heurtant parfois mes convictions antiracistes, tout en me permettant de mieux saisir la dimension raciale de la socialisation de mes interlocuteurs afin d'expliquer la reproduction des mécanismes

de racialisation. L'enjeu ne concerne pas l'amour ou le désamour éprouvé vis-à-vis de cette catégorie d'interlocuteurs. Le conflit qui se révèle me semble bien plus analogue à ceux qui se produisent dans ma vie privée et familiale, lorsque j'ai affaire à des parents, amis ou connaissances que j'apprécie tout en désapprouvant leurs convictions politiques et les préjugés de diverses natures qui peuvent être les leurs. L'enjeu ethnographique est de permettre la description d'actes ou de croyances reflétant, en l'espèce, les mécanismes de racialisation.

Conclusion

En examinant rétrospectivement deux des réseaux que j'ai explorés durant ma recherche doctorale, cet article a mesuré les effets épistémologiques et méthodologiques de mon identification raciale par mes interlocuteurs. Pour cela, j'ai été amené à spécifier la nature complexe des mécanismes de racialisation à l'œuvre dans ce DOM. Autrement dit, l'examen réflexif de la manière dont mes informateurs me racialisait sur le terrain d'étude a révélé l'impact de ces identifications externes et catégorisations sur la manière de saisir anthropologiquement les mécanismes d'identification collective étudiés et surtout leur dimension ethnoraciale.

La focalisation sur le réseau d'artistes, de militants et d'élus *neg*, d'une part, et celui des entrepreneurs blancs créoles, d'autre part, met en exergue les principales logiques de racialisation à l'œuvre dans la société guadeloupéenne. Il s'agit premièrement de la reproduction du préjugé de couleur, socle idéologique de la société esclavagiste qui place le blanc et ce qui s'en rapproche au sommet de la hiérarchie raciale. Le désir de « préservation de la race » en milieu blanc créole et le colorisme au sein de la population *neg* en sont les deux principales manifestations. Le second aspect concerne l'affirmation d'une conscience raciale (amalgamée à une conscience culturelle) dans une logique d'inversion du stigmatisé. Sur cette base, des leaders au sein de la majorité numérique *neg* théorisent des orientations communautaires. Ces auto-identifications collectives servent de base théorique sur laquelle se fondent des projets politiques concurrents relevant notamment du

militantisme intellectuel (Picot 2022), du syndicalisme et de la reconnaissance politique d'une singularité culturelle.

En tant qu'anthropologue *outsider within* de la majorité racisée *neg*, je suis à la fois observateur, sujet-acteur et objet de ces mécanismes de racialisation. Ma socialisation familiale et militante m'en donne une compréhension qui précède l'ethnographie. Ma recherche doctorale et, plus particulièrement, cet article cherchent à contribuer à une production de connaissance qui se fonde sur une analyse doublement réflexive. Par leur biais, j'ai tâché de rendre compte, d'une part, de ma socialisation avant la recherche et, d'autre part, de l'expérience ethnographique.

Il en ressort que mon identification externe comme *neg* sur la seule base de la couleur facilite en bonne partie l'immersion en ne signalant pas à première vue mon statut d'*outsider* partiel. Dans le même temps, je suis également identifié par mes interlocuteurs *neg* en référence à une palette coloriste et me révèle être discriminable dans les cercles de pouvoir économique blancs. Au-delà de la couleur, ma socialisation culturelle et raciale (par le truchement de mes relations de parenté et de ma trajectoire militante) crée une communauté de références en matière d'identification collective comme Guadeloupéen *neg* et comme Guadeloupéen tout court – malgré mon extériorité partielle –, ce qui permet d'explorer une partie du milieu fermé des entrepreneurs blancs créoles. La race conditionne donc en partie la place ou le positionnement assignés au chercheur conformément à la manière dont elle se décline concrètement sur le terrain d'étude. La confrontation entre analyse réflexive et socio-anthropologie compréhensive des discours et attitudes permet de rendre compte du même coup de cet impact de la race et des logiques raciales qui façonnent plus généralement les rapports sociaux sur le terrain d'étude.

Bibliographie

Affergan, Francis. 2006. *Martinique : les identités remarquables*. Paris : Presses universitaires de France.

Bangou, Henri. 2001. *La Guadeloupe et sa décolonisation ou un demi-siècle d'enfancement*. Paris : L'Harmattan.

Bessone, Magali, Myriam Cottias, António de Almeida Mendes, Jessica Balguy, Audrey Célestine, Annie Fitte-Duval, et Ary Gordien. 2021. *Lexique des réparations de l'esclavage*. Paris : Karthala.

Bessone, Magali, et Daniel Sabbagh, dir. 2015. *Race, racisme, discriminations : anthologie de textes fondamentaux*. Paris : Hermann Éditeurs.

Blerald, Alain. 1988. *La question nationale en Guadeloupe et en Martinique*. Paris : L'Harmattan.

Blou, Léna. 2021. « Le Bigidi, la danse de l'harmonie du désordre : Immanence sociale du corps dansades Antilles et de la Guyane. » Thèse de doctorat, sous la dir. de Apollinaire Anakesa Kululuka, Université des Antilles.

Bonilla, Yarimar. 2010. « Guadeloupe Is Ours ». *Interventions* 12 (1) : 125-37.

Bonniol, Jean-Luc. 1992. *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*. Paris : Albin Michel.

_____. 2007. « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial ». *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°1 : 14-21.

_____. 2011. « Janvier-mars 2009, trois mois de lutte en Guadeloupe ». *Les Temps Modernes*, n° 662-663 : 82-113.

Boukir, Kamel. 2016. « "Les Maghrébins seront Maltais". L'ethnographe à la merci de ses "origines" ». *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 30 (avril) : 147-62. <https://doi.org/10.4000/traces.6457>.

Brubaker, Rogers, et Frederick Cooper. 2000. « Beyond "Identity" ». *Theory and Society* 29 (1) : 1-47.

- Brun, Solène.** 2021. « Rechercher la race : les défis d'une enquête à mots couverts ». *Genèses*, n°125 : 77-94.
- _____. 2022. « La socialisation raciale : enseignements de la sociologie étatsunienne et perspectives françaises ». *Sociologie* 13 (2) : 199-217.
- Bruneteaux, Patrick.** 2013. *Le colonialisme oublié : de la zone grise plantationnaire aux élites mulâtres à la Martinique*. Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant.
- Burke, Meghan A., et David G. Embrick.** 2008. "Colorism". In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, dirigé par Darity William, 17-18. Detroit : Macmillan Reference USA.
- Burton, Linda M., Eduardo Bonilla-Silva, Victor Ray, Rose Buckelew, et Elizabeth Hordge Freeman.** 2010. « Critical Race Theories, Colorism, and the Decade's Research on Families of Color ». *Journal of Marriage and Family*, juin : 440-59.
- Camal, Jérôme.** 2020. « La musique comme petit marronnage en Guadeloupe ». *Esclavages & Post-esclavages. Slaveryes & Post-Slaveryes*, n° 2 (mai). <https://journals.openedition.org/slaveryes/1512>.
- Célestine, Audrey.** 2008. « La "voix" institutionnalisée : approche comparée de la mobilisation de migrants-citoyens en France et aux États-Unis ». *Raisons politiques*, n°29 : 119-31.
- _____. 2018. « A postcolonial economy ? Protesters, lobbyists and small-business-owners in Martinique after 2009 ». In *Euro-Caribbean Societies in the 21st Century*, dirigé par Peter Clegg, Sébastien Chauvin, et Bruno Cousin. Londres : Routledge.
- Cervulle, Maxime.** 2013. *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Collins, Patricia Hill.** 1986. « Learning from the Outsider Within : The Sociological Significance of Black Feminist Thought ». *Social Problems* 33 (6) : 14-32.
- Cosquer, Claire, Saba A. Le Renard, et Myriam Paris.** 2022. « Devenir "métro" : ce que les migrations vers les outre-mer font à la blancheur ». *Critique internationale*, n°95 : 10-19.
- Cottias, Myriam.** 2007. *La question noire : histoire d'une construction coloniale*. Paris : Bayard.
- Dahhan, Ryzlène, Pauline Picot, Damien Trawalé, Claire Cossée, et Aude Rabaud.** 2020. « Analyser des terrains contemporains à partir du couple notionnel "majoritaires/minoritaires" ». *Cahiers du Genre* 68 (1) : 145-71.
- Diawara, Mamadou.** 1985. « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L'inconvénient d'être du cru ». *Cahiers d'Études africaines* 25 (97) : 519.
- Dormoy-Léger, Renée.** 2002. Mémoires non titrés. In *Mémoires de békées : textes inédits*, dirigé par Henriette Levillain, 157 et 251-52. Vol. I. Paris : L'Harmattan.
- Essed, Philomena.** 1988. « Understanding Verbal Accounts of Racism : Politics and Heuristics of Reality Constructions ». *Text - Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 8 (12) : 5-40.
- Fallope, Josette.** 1992. *Esclaves et citoyens : les noirs à la Guadeloupe au XIXe siècle dans les processus de résistance et d'intégration*. 1 vol. Bibliothèque d'histoire antillaise. Basse-Terre : Société d'histoire de la Guadeloupe.
- Fanon, Frantz.** 1971 [1952]. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.
- Flory, Céline.** 2015. *De l'esclavage à la liberté forcée : histoire des travailleurs africains engagés dans la Caraïbe française au XIXe siècle*. Paris : Karthala.

- Gadet, Steve Fola, et Emmanuel De Reynal.** 2022. *Dialogue improbable entre un afro-descendant et un « béké »*. Petit-Bourg : Caraibeditions.
- Gerholm, Tomas.** 1995. « Sweden : Central ethnology, peripheral anthropology ». In *Fieldwork and Footnotes : Studies in the history of European Anthropology*, dirigé par Hans F. Vermeulen et Alvarez Roldán, 5-35. Londres : Routledge.
- Giraud, Michel.** 1979. *Races et classes à la Martinique : les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*. Paris : Éditions Anthropos, DL 1979.
- Glissant, Édouard.** 1997 [1981]. *Le discours antillais*. Folio 313. Paris : Gallimard.
- Gordien, Ary.** 2015. « Nationalisme, race et ethnicité en Guadeloupe. Constructions identitaires ambivalentes en situation de dépendance ». Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité. <http://www.theses.fr/s120699>.
- _____. 2018a. « (Auto-)marginalisation des Blancs créoles dans les récits historiques guadeloupéens ». In *Histoire en marges : les périphéries de l'histoire globale*, dirigé par Hélène Le Dantec-Lowry, Marie-Jeanne Rossignol, Matthieu Renault, et Pauline Vermeren, 101-24. Tours : Presses universitaires François-Rabelais.
- _____. 2018b. « Gais, "blacks" et antillais ». *L'Homme la Société*, n° 208 : 83-115.
- _____. 2021. « "White" Guadeloupeans of "Mixed" Ancestry : Complicating Analyses of Whiteness and White Supremacy ». *French Politics, Culture & Society* 39 (2) : 95-115.
- Guillaumin, Colette.** 1985. « Sur la notion de minorité ». *L'Homme la Société*, n° 7778 : 10-19.
- _____. 2002. *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*. Paris : Gallimard.
- Harrison, Faye Venetia.** 2008. *Outsider Within : Reworking Anthropology in the Global Age*. Urbana (Ill.) : University of Illinois Press.
- Henriques, Fernando.** 1953. *Family and Colour in Jamaica*. London : Eyre & Spottiswoode.
- Islam, Naheed.** 2000. « Research as an Act of Betrayal Researching Race in an Asian Community in Los Angeles ». In *Racing Research, Researching Race : Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*, dirigé par France Winddance Twine, et Jonathan W. Warren, 35-66. New York : New York University Press.
- Jamard, Jean-Luc.** 1980. « Les Blancs Créoles de La Martinique : Minorité Ethnique Privilégiée et Classe Dominante ? ». *Social Science Information* 19 (1) : 167-97. <https://doi.org/10.1177/053901848001900106>.
- _____. 1992. « Consommation d'esclaves et production de "races" : l'expérience caraïbienne ». *Homme* 32 (122) : 209-34.
- Juteau[-Lee], Danielle.** 1981. « Visions partielles, visions partiales : visions des minoritaires en sociologies ». *Sociologie et sociétés* 13 (2) : 33-48.
- _____. 1996. « L'ethnicité comme rapport social ». *Mots*, n° 49 : 97-105.
- Kováts Beaudoux, Édith.** 2002. *Les blancs créoles de la Martinique : une minorité dominante*. Paris : L'Harmattan.
- Kuwayama, Takami.** 2004. *Native Anthropology : the Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne : Trans Pacific Press.
- Labelle, Micheline.** 1978. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montréal, Canada : Presses de l'Université de Montréal.

- Lasserre, Guy.** 1953. « Les "Indiens" de Guadeloupe ». *Cahiers d'outre-mer*, n° 22 : 128-58.
- Lafontaine, Marie-Céline.** 1997. « Le chant du peuple guadeloupéen, ou "Plus c'est pareil et plus c'est différent" ». *Cahiers d'Études africaines* 37 (148) : 907-42.
- Larcher, Silyane.** 2014. *L'autre citoyen : l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*. Paris : Armand Colin, 2014.
- Leiris, Michel.** 1955. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Gallimard.
- Levillain, Henriette, éd.** 2002. *Mémoires de békées : textes inédits*. Paris : L'Harmattan.
- Marcus, George E.** 1995. « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography ». *Annual Review of Anthropology* 24 (1) : 95-117.
- Mary, Sylvain.** 2021a. *Décoloniser les Antilles ? Une histoire de l'État post-colonial (1946-1982)*. Paris : Presse Université Paris-Sorbonne.
- _____. 2021b. « "Briser les urnes colonialistes. Conquérir l'indépendance nationale". Une analyse iconographique de la propagande du Groupe d'organisation nationale de la Guadeloupe (GONG) en 1967 ». *Esclavages & Post-esclavages. Slaveryes & Post-Slaveryes*, n° 4 (mai). <https://journals.openedition.org/slaveryes/3788>.
- Mazouz, Sarah.** 2008. « 4 : Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture ». In *Les politiques de l'enquête*, dirigé par Didier Fassin, et Alban Bensa, 81-98. Recherches. Paris : La Découverte.
- _____. 2020. *Race*. Paris : Anamosa.
- Monk Jr., Ellis P.** 2021. « The Unceasing Significance of Colorism ». *Daedalus* 150 (2) : 76-90.
- Möschel, Mathias.** 2022. « La construction juridique de la notion de racisme anti-Blancs en France ». *Marronnages : les questions raciales au crible des sciences sociales* 1 (1) : 55-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7620779>.
- Mulot, Stéphanie.** 2008. « Chabines et métisses dans l'univers antillais ». *Clio* 27 (1) : 115-34.
- Narayan, Kirin.** 1993. « How Native is a 'Native' Anthropologist ? » *American Anthropologist Association* 95 (3) : 671-86.
- Ndiaye, Pap.** 2006. « Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme ». In *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, dirigé par Didier Fassin, et Éric Fassin, 37-54. Paris : La Découverte.
- Odin, Pierre.** 2019. *Pwofitasyon : luttés syndicales et anticolonialisme en Guadeloupe et en Martinique*. Paris : La Découverte.
- Quattara, Fatoumata.** 2004. « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie "chez soi" ». *Cahiers d'études africaines* 44 (175) : 635-57.
- Picot, Pauline.** 2022. « "Intellectualiser la révolte" : trajectoires de militant-e-s antiracistes post- et décoloniaux-ales ». *Mouvements HS* 2 (HS) : 140-52. <https://doi.org/10.3917/mouv.hs02.0140>.
- Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth.** 2008. *Théories de l'ethnicité : suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Quashie, Hélène.** 2020. « Quand enquêter rime avec racialité. Revisiter les migrations du « Nord » vers le « Sud » et la production sociale des catégorisations arabe, noire et blanche à travers la réflexivité ». *Cahiers de l'Urmis*, n° 19 (novembre). <https://doi.org/10.4000/urmis.2172>.

Sainton, Jean-Pierre. 1997. « Les nègres en politique : couleur, identités et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle ». Thèse de doctorat, Université de Provence.

_____. 2009. *Couleur et société en contexte post-esclavagiste : la Guadeloupe à la fin du XIXe siècle : contribution à l'anthropologie historique de l'aire afro-caribéenne*. Pointe-à-Pitre : Jasor.

Schaub, Jean-Frédéric, et Silvia Sebastiani. 2021. *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Paris : Albin Michel.

Schnakenbourg, Christian. 2005. « L'immigration indienne en Guadeloupe (1848-1923) : histoire d'un flux migratoire ». Thèse de doctorat, Université de Provence.

Singaravelou. 1975. *Les indiens de la Guadeloupe : étude de géographie humaine*. France : Imprimerie Deniaud Frères.

Staline, Joseph. 1938. *Le Marxisme et la question nationale*. Paris : Bureau d'éditions.

Stora, Benjamin. 2016. « Commission d'information et de recherche historique sur les événements de décembre 1959 en Martinique, de juin 1962 en Guadeloupe et en Guyane, et de mai 1967 en Guadeloupe : apport à Madame la ministre des outre-mer ». Rapport public. Paris : Ministère des Outre-mer.

Trawalé, Damien. 2023. « Enquêter sur son groupe minoritaire d'appartenance : avantage épistémique et production de la face interne de la frontière du groupe ». *Raisons politiques*, n°89 : 4359.

Vernhes, Monique, et Bloch Jean-Richard. 1970. *Pour la Guadeloupe indépendante*. Paris : François Maspero.

Wallerstein, Immanuel Maurice. 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge : Cambridge University Press.

William, Jean-Claude, Fred Réno, et Fabienne Alvarez. 2012. *Mobilisations sociales aux Antilles : les événements de 2009 dans tous leurs sens*. 1 vol. Hommes et sociétés. Paris : Karthala.

Zander, Ulrike. 2013. « La hiérarchie "socio-raciale" en Martinique Entre persistances postcoloniales et évolution vers un désir de vivre ensemble ». *Revue Asylon(s)*, n°11.

Zegnani, Sami. 2015. « Peut-on être insider ? Les difficultés ethnographiques sous l'angle du facteur personnel ». In *Exploiter les difficultés méthodologiques Une ressource pour l'analyse en sciences sociale*, dirigé par Christine Guionnet, et Sophie Rétif, 67-82. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.