

Collection « À refaire »

Actualité de la (dé) colonisation

Enquête sur
l'héritage colonial

Un collectif temporaire

Les Territoires de la Mémoire, asbl

Boulevard de la Sauvenière, 33-35

4000 Liège

Belgique

+32 (0)4 250 99 45

editions@territoires-memoire.be

www.territoires-memoire.be

© Les Territoires de la Mémoire, 2018

ISBN : 978-2-930408-38-5

Dépôt légal : D/2018/9464/4

Avec le soutien de la Wallonie et
de la Fédération Wallonie-Bruxelles

Avec :

Géraldine BRAUSCH, Julie CLAUSSE, Jonathan COLLIN, Muriel
FORGEUR, Clara KERSTENNE, Nadine KIKUVUIDIKO, Sophie LAMBERT,
Carine LEROI, Julien PAULUS, Julie RICARD et Michèle VERFAILLE



Table des matières

Mot de l'éditeur	7
Préface	9
Introduction : Des inconnus se rencontrent autour de la « (dé)colonisation »	11
I L'expérience des récits	15
1 Premier rapport à la colonisation : « On nous a dit que... »	17
2 Le fil de nos souvenirs	27
3 Entre les récits, entre les histoires, une navigation à vue	37
II Exploration de la relation coloniale et de ses protagonistes	43
1 Rôles possibles de l'« esclave »	49
2 Rôles du maître	67
3 Des effets de l'inconscience ou de la négation de l'Histoire	85
III Ne pas faire droit au puissant courant de l'Histoire	101
1 L'« esclave » ne joue plus son rôle	105
2 Le « maître » vacille et renonce	115
3 Faire droit <i>et</i> ne plus faire droit à l'Histoire	125
Conclusion	147
Parus aux éditions des Territoires de la Mémoire	151

Mot de l'éditeur

En octobre et novembre 2016, une dizaine de personnes se sont inscrites à un atelier de réflexion ayant pour thème l'« actualité de la (dé)colonisation ». Ces personnes ne se connaissaient pas pour la plupart, provenaient d'horizons suffisamment divers pour constituer un petit groupe représentatif de notre société et aucune d'elles ne pouvait revendiquer un quelconque lien direct avec le sujet traité. Seule semblait les relier comme une forme d'intuition qu'il devenait de plus en plus impérieux d'intégrer l'histoire des (dé)colonisations dans l'espace public si nous voulions véritablement penser notre monde contemporain dans ses réalités politiques, économiques et culturelles.

S'amorça alors une réflexion sur cette histoire encore si peu travaillée qu'est la question coloniale. Et tous de s'interroger : cette histoire, que nous n'avons pas directement connue, est-elle la nôtre ? En sommes-nous ses héritiers ? Nous a-t-elle façonné(e)s d'une quelconque manière et, si oui, en quoi ? Que pouvons-nous et voulons-nous en faire aujourd'hui ? Autant de questionnements qui creusèrent les représentations, analysèrent les stéréotypes, mirent au jour des enjeux et dégagèrent des perspectives.

Partenaire de ce projet, avec le Centre d'Action Laïque de la province de Liège, la Maison des Sciences de l'Homme et la Ville de Liège, l'association les Territoires de la Mémoire se donne notamment pour objet de décrypter le présent par le recours au travail de mémoire. Cette démarche conduit à

interroger les représentations inscrites dans les mémoires collectives et à analyser les liens qui agissent entre passé et présent. Quelle mémoire notre société conserve-t-elle de tel événement historique ? Comment se le représente-t-elle ? Quels effets cet événement a pu avoir sur elle ?

Le travail d'émergence ici réalisé et dont le présent ouvrage est le prolongement relève de cette démarche interrogative sur l'imaginaire qu'une société peut avoir de son passé. Il fait ressurgir des représentations communes, les décrypte et les confronte à d'autres, de sorte qu'un nouveau sens et de nouveaux questionnements apparaissent. Ce faisant, il constitue une véritable démarche politique qui s'inscrit résolument dans le débat de société, quitte à battre en brèche le confort de certains positionnements sur la question coloniale et son héritage.

Puisse cette initiative citoyenne d'inventaire historique en susciter d'autres et œuvrer ainsi au rapprochement de toutes et tous dans l'écriture d'un avenir différent.

Jérôme JAMIN,
Président des Territoires de la Mémoire

Préface

La décolonisation regarde deux parties. La première célèbre son accès à l'indépendance et la deuxième tourne, bon gré mal gré, la page d'une mission « civilisatrice » comme d'aucuns s'obstinent à la présenter.

Mais après, que se passe-t-il ? Apparemment, le rapport de force s'équilibre. Peut-on pourtant se débarrasser aussi facilement de son passé ? Au territoire physique s'ajoute le territoire mental. Il s'y joue de curieux récits.

On y croise le caractère relatif de la souveraineté retrouvée ou encore la prégnance de stéréotypes qui biaisent la perception du réel.

Toujours s'affranchir malgré l'indépendance.

Cela ne finira donc jamais ?

L'ouvrage que vous tenez dans vos mains interroge différentes dimensions de ce processus. Il parle des résidus d'un passé qui ne s'estompe pas et d'un avenir qui reste à construire sur le terrain d'un présent complexe.

C'est tout l'intérêt de la démarche initiée par l'auteure. Cela justifiait que nous nous associons à la promotion de ce travail dont la pertinence n'a pas fini d'éclairer notre réflexion sur l'altérité.

Jean Pierre HUPKENS
*Échevin de la culture, de l'urbanisme et des relations
interculturelles de la Ville de Liège*

Introduction : Des inconnus se rencontrent autour de la « (dé)colonisation »

À l'origine de ce récit se trouve une série de quatre rencontres entre une dizaine de personnes qui ne se connaissaient pas. Elles avaient pour seul point commun initial de s'être inscrites à un atelier de réflexion consacré à l'« actualité de la (dé)colonisation »¹. Elles n'avaient aucune expertise ou légitimité particulière pour le faire ; elles en avaient juste le désir. Le présent récit raconte l'expérience de pensée de ce groupe. Le « nous » qui y est mobilisé renvoie donc avant tout aux participants de l'atelier.

Un parti pris a guidé la réflexion. Nous avons tenté de cerner si la colonisation avait pu intervenir dans nos manières de penser et de sentir, dans nos constructions identitaires et subjectives. La colonisation intervient-elle dans ce que nous sommes ? Constitue-t-elle un héritage qui, d'une manière ou d'une autre, a façonné notre rapport au monde, aux autres, à nous-mêmes ? Dans l'affirmative, que pouvons-nous et que voulons-nous faire de cet héritage ? Dès

1. Sous le titre « Actualité de la (dé)colonisation », une série de quatre rencontres consacrées aux effets identitaires et relationnels de la colonisation a été organisée en octobre et novembre 2016 dans le cadre du dispositif de co-construction de savoirs mis en place par la Maison des Sciences de l'Homme-ULg, en partenariat, ici, avec Les Territoires de la Mémoire, le Centre d'Action Laïque de la province de Liège et la Ville de Liège.

lors, et même si nous l'avons sans cesse croisé, ce n'est pas le fil de l'histoire économique et politique travaillé par les historiens que nous avons suivi, mais celui de *notre propre* histoire. C'est à partir de nos vécus, de nos expériences personnelles que nous avons pensé les effets de la colonisation sur nos identités.

Que le lecteur soit d'emblée averti, nous n'avons pas pleinement répondu à notre interrogation initiale. Nous avons déplié au maximum notre réflexion, dans un temps imparti relativement court. Notre cheminement intellectuel – qui constitue une sorte d'enquête sur nous-mêmes – demeure inachevé. Le récit de ce chantier réflexif est avant tout une invitation à le poursuivre, à le reprendre, à le réorienter si nécessaire.

Dans la construction immobilière, il y a deux manières de faire : l'une, dominante, qui consiste à bâtir sur base d'un plan préétabli (on sait à l'avance où l'on va et on s'efforce de réaliser parfaitement le projet); l'autre, minoritaire, consiste à travailler en avançant « peu à peu », c'est-à-dire en intégrant au fur et à mesure les aléas, les contraintes, les surprises, sans savoir nécessairement où l'on aboutira. C'est cette seconde manière de fonctionner qui fût la nôtre. Nous ne savions pas où nous allions et nous avons construit « peu à peu ». Par ailleurs, le chantier n'étant pas terminé, nous n'avons pas de produit « fini », c'est-à-dire une pensée clôturée, à présenter mais un instantané sur une enquête non classée.

I L'expérience des récits

Qu'est-ce que la colonisation ?

En préambule à notre réflexion, nous avons dégagé une définition de la colonisation volontairement sommaire afin de pouvoir consacrer le temps de l'atelier à l'enjeu initial. Ainsi avons-nous convenu qu'il s'agit d'une conquête, d'une occupation, d'une appropriation d'un territoire dans lequel le conquérant impose son système politique et administratif afin d'établir un contrôle sur le groupe conquis (axe politique), dans lequel le conquérant exploite les ressources et la force de travail (axe économique), dans lequel le conquérant impose son mode de vie et de pensée : sa religion, ses savoirs, ses codes et règles, ses techniques, etc. (axe culturel).

Par ailleurs, deuxième volet de l'axe culturel, cette conquête est expliquée et justifiée par le conquérant. Son discours justificatif comporte des catégories de pensée, des mots, un regard, une grille d'analyse de la conquête et de ses protagonistes. Ce discours est diffusé dans le territoire initial du conquérant ainsi que dans le territoire conquis. Il entretient (volontairement ou non) une forme de méconnaissance concernant les motifs de la conquête (axes économique et politique) et les réalités du territoire et des habitants conquis. C'est essentiellement cet axe culturel – la culture étant entendue ici comme une manière de penser, de sentir, de voir, de vivre le monde – que nous avons travaillé. Il s'agit donc de savoir si la colonisation, en tant que phénomène culturel, intervient dans nos propres cultures, c'est-à-dire dans *nos* manières de penser et d'agir.

1 Premier rapport à la colonisation : « On nous a dit que... »

Nous n'avons pas vécu directement la vague de colonisation européenne du monde des XIX^e et XX^e siècles. Nous sommes tous, au sein du groupe, nés pendant ou après les mouvements de décolonisation et, notamment, l'indépendance du Congo en 1960. Nous ne pouvons donc pas fournir ce que les historiens nomment un « témoignage direct » ; nous ne pouvons pas faire appel à une expérience vécue. Pourtant, nous avons bien une expérience de la colonisation : au minimum celle des récits que l'on nous en a faits. Cette expérience pourrait être considérée comme « indirecte » par les historiens : nous connaissons la colonisation et pouvons la rapporter parce qu'on nous en a parlé, parce qu'« on nous a dit que... ». Notre témoignage est indirect puisqu'il ne fait que rapporter ce que d'autres ont vécus et racontés.

Ne peut-on toutefois considérer notre expérience comme « directe » si nous envisageons le fait d'entendre des histoires comme une expérience en soi ? *Notre* expérience, ce serait celle des récits entendus. Ainsi, si nous n'avons pas fait l'expérience directe de la colonisation ou de la seconde guerre mondiale ou même, pourquoi pas, du tribunal d'Inquisition, nous avons bien fait l'épreuve « directe » de leurs narrations.

Il y a toutefois une spécificité de notre expérience des récits sur la colonisation : ce sont des témoignages « directs » que nous avons entendus. À la différence des histoires entendues sur la Sainte Inquisition, ou « la découverte » de l'Amérique par Colomb, celles sur la colonisation relatent des expériences vécues par nos grands-parents et parents, par nos professeurs, par notre environnement social immédiat. Pour certains, à peine une génération les sépare de l'expérience directe de la colonisation. Nous avons donc entendu des récits de première main ; nous sommes, temporellement, extrêmement proches de l'événement colonial, du moins celui qui se formalisa dans le Traité de Berlin (1885) consacré à la création du Congo et aux règles de partage de l'Afrique entre les puissances coloniales européennes².

Pour amorcer notre questionnement initial, nous avons décidé de commencer par interroger les récits que nous avons entendus et, plus particulièrement, ceux de notre enfance et adolescence. Nous avons volontairement mis entre parenthèses les discours (témoignages, réflexions théoriques,

2. La Conférence puis le Traité de Berlin comme repères temporels pour acter les débuts de la colonisation de l'Afrique (nous n'envisageons pas ici la colonisation des autres continents) sont bien entendu artificiels. Comme le rappelle Ryszard Kapuściński notamment, la colonisation a commencé bien avant. « Théoriquement, mais théoriquement seulement, le colonialisme règne en Afrique depuis la Conférence de Berlin (1883-1885) au cours de laquelle quelques États européens, essentiellement l'Angleterre et la France, mais aussi la Belgique, l'Allemagne et le Portugal, se sont partagé le continent tout entier, jusqu'à la libération de l'Afrique dans la seconde moitié du XX^e siècle. En fait, la pénétration coloniale a commencé bien plus tôt, dès le XV^e siècle, et elle n'a cessé de progresser au cours des cinq siècles suivants.

etc.) acquis plus tardivement, pour tenter de faire surgir une espèce de couche culturelle première. Il s'agissait au fond de dégager ou, plus exactement, de faire droit aux premières narrations et peut-être, par ricochet, à nos premières impressions, à nos premières pensées, à nos premiers réflexes aussi. Choix méthodologique ou hypothèse de travail parmi d'autres, discutable bien sûr, mais ce fut le nôtre.

Que nous a-t-on raconté de la colonisation et qu'en avons-nous retenu ? Ces récits nous ont-ils transmis une certaine perception du monde ? Avons-nous entendu les mêmes récits ? Ceux entendus pendant l'enfance entrent-ils en conflit avec des récits plus tardifs (les récits théoriques notamment) qui interviendraient eux aussi dans notre perception du monde ?

Qui se souvient ?

Que nous a-t-on raconté de la colonisation ? Et d'abord qui est ce nous ? Qui se souvient au juste ? Devons-nous déjà nous arrêter pour dire qui nous sommes ou, peut-être plus justement, d'où nous parlons ? Nous l'avons dit, nous étions

La phase la plus honteuse et la plus brutale de cette conquête fut le commerce des esclaves africains, qui dura plus de trois cents ans. Trois cents ans de traques, de rafles, de poursuites et d'embuscades organisées par des Blancs, souvent avec la complicité d'Africains et d'Arabes. Entassés dans des cales de navires, des millions de jeunes Africains ont été déportés dans des conditions cauchemardesques au-delà de l'océan Atlantique afin d'y édifier, à la sueur de leur front, la richesse et le pouvoir du Nouveau Monde. » (in KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Ébène. Aventures africaines*, Plon, 2000, p. 34).

une dizaine de personnes réunie de manière aléatoire autour d'un questionnement sur l'« actualité de la (dé)colonisation ». Faut-il en dire plus sur nos identités ? Et, si oui, sur base de quel critère devons-nous nous définir ? Un critère qui donnerait une forme de légitimité à ce récit ? Notre « état civil » ? Notre profil sociologique ou nos caractéristiques juridico-politico-administratives ?

La question est plus complexe qu'elle n'en a l'air. Nous n'avions spontanément aucune envie de dire qui nous étions, d'une manière ou d'une autre. Au début de l'atelier, lors des présentations, nous ne nous étions pas communiqués nos professions, par exemple, ni même nos motivations à être là. Nous étions là, c'était ce qui comptait. Le groupe existait autour et grâce à notre intérêt commun pour la colonisation. Premier élément de définition pour dire qui nous sommes (et le seul valable à nos yeux) : nous sommes préoccupés par la question coloniale. Nous savons intuitivement que cette question a une importance considérable et que nous la pensons beaucoup trop peu.

D'autres choses se sont toutefois imposées au fur et à mesure de nos échanges et, surtout, de l'écriture *a posteriori* de ceux-ci : la nécessité d'en dire plus, de dire des choses que nous voyions et sentions lors de nos échanges oraux, de dire des choses parfois contre notre gré. Premièrement, nous sommes tous, à l'unanimité, porteurs d'une pensée anticoloniale et antiraciste. Personne n'est venu défendre le point de vue « colonial ». Nous arrivons tous avec une intuition, un sentiment, une pensée, de rejet et même de rejet profond de la colonisation et de la pensée raciste qui en découle. Le groupe est sur ce point extrêmement homogène.

Deuxièmement, des éléments identitaires *a priori* non pertinents, voire fort dérangeants pour certains d'entre nous, se sont imposés dans notre réflexion orale puis dans la construction du présent ouvrage. Les catégories « Belge », « Congolais », « Européen », « Africain », « Maghrébin », « Femme », « Homme » et, de manière plus problématique, celles de « Blanc » et de « Noir » se sont imposées, contre la volonté de certains, pendant l'atelier et lors de la mise en écrit de celui-ci. Des caractéristiques de nos « états civils » (nationalités, origines, couleurs de peau, etc.) ont imposé leur présence.

Il nous a tout d'abord semblé, de manière très pragmatique, que si nous ne rapportions pas certains éléments qui avaient bien été perçus et vécus lors de l'atelier, la mise en écrit de notre expérience réflexive demeurerait en partie obscure pour le lecteur. Lorsqu'on lit James Baldwin ou que l'on entend Martin Luther King, on sait qu'ils sont Noirs et on sait que c'est à partir de leur « noiritude » ou « négritude » qu'ils pensent et problématisent. C'est une couleur de peau qu'ils sont amenés, par la force des choses, à penser. De même, lorsqu'on lit ou entend les discours de la dynastie belge, on sait que Léopold II et Baudouin sont des Blancs. Peut-on parler de la question coloniale sans dire sa couleur de peau, c'est-à-dire non pas un critère physique mais une caractéristique sociale puisqu'elle signifie la place qui nous est réservée dans la société (la couleur de peau étant, qu'on le veuille ou non, un critère de placement, de classement social) ?

Pour certains d'entre nous, acter les termes « Noir », « Blanc » ou encore « Maghrébin » ou « Juif » était une source réelle de

gêne et même d'effroi. Il s'agissait, pour eux, des mots du racisme, ce discours qui découpe et hiérarchise l'humanité à partir précisément des couleurs de peau, mais aussi de l'origine ou des cultures nationales ou continentales. Employer ces mots revenait en quelque sorte à en mobiliser les catégories fondamentales. Au nom de la lutte contre le racisme et au nom d'une humanité *une* (« nous sommes toutes et tous des humains »), d'un « nous » universel (le genre humain), ces mots devaient être bannis.

Toutefois, pouvait-on faire abstraction de ceux-ci ? Pouvait-on faire comme s'ils n'avaient aucune forme d'existence ? Comme si, derrière les couleurs de peau, ne se cachaient pas une histoire, un passé et un vécu spécifiques ? Comme si les « races », les nationalités, les appartenances ethniques n'avaient pas une forme d'existence, c'est-à-dire comme si elles n'avaient pas eu et n'avaient pas encore une portée historique considérable ?

Quoi qu'il en soit, nous avons été confrontés à un premier questionnement inattendu : faut-il dire ou ne pas dire sa nationalité et sa couleur de peau lorsqu'on pense les questions coloniales et « raciales » ? Faut-il préciser d'où l'on parle (avec quelle couleur de peau et donc avec quelle place dans la société) ? La posture « humaniste » qui consiste à invalider le problème est trop facile, nous le sentons. Mais, à l'inverse, celle qui consiste à affirmer la nécessité de dire les couleurs de peau de ceux qui prennent la parole est-elle plus porteuse ? Plus fondamentalement, comment en arrive-t-on à se poser de telles questions ?

Sans unanimité et sans certitude, nous avons décidé de les acter dans le présent ouvrage. Parce que les couleurs et les nationalités ont eu et continuent à avoir un impact considérable, parce que ne pas les dire reviendrait à ne pas pouvoir penser des conditions d'existence différentes, nous prenons donc la décision, peut-être à tort, de dire ce que, par ailleurs, nous avons tous vu et su lors de l'atelier. La grande majorité du groupe est composée de femmes (9 personnes sur 11) – notons que personne ne s'émeut lorsque, ici ou ailleurs, dans les débats sur les relations « hommes/femmes » par exemple, on précise le genre des protagonistes. La toute grande majorité du groupe (10 personnes sur 11) est d'origine ouest-européenne, a une nationalité belge ou française (est donc issue de pays colonisateurs) et a une couleur de peau blanche. La seule personne non européenne et non blanche est une femme à la peau noire, d'origine et de nationalité congolaises, vivant en Belgique depuis quelques années, avec une situation juridico-administrative particulièrement complexe et insécurisante puisqu'elle est sans-papiers (ce qui n'est le cas de personne d'autre dans le groupe). Cette personne, comme bien des gens de couleur noire que nous connaissons, n'a, quant à elle, aucun problème à utiliser les termes « raciaux » (« Noir », « Blanc »). Serait-ce donc là un problème de Blanc et, plus particulièrement, de Blanc antiraciste ? On le perçoit, l'usage des mots recèle des enjeux considérables.

Nous constituons donc un échantillon quasi homogène du point de vue de l'origine, de la nationalité et de la couleur de peau. Cette homogénéité est devenue par la suite absolue car la personne d'origine et de nationalité congolaises n'a

pu participer qu'au premier atelier de la série. La réflexion s'est donc amorcée avec une Congolaise mais s'est poursuivie et terminée sans elle. Dès lors, et par la force des choses, le *nous* utilisé dans le présent ouvrage est essentiellement un *nous* défini par une couleur de peau blanche, à l'exception du début du récit.

L'homogénéité blanche qui s'est imposée durant les trois-quarts du temps de la réflexion a pu être jugée inintéressante. Certains n'avaient pas envie de discuter de la colonisation entre Blancs, entre « enfants d'États colonisateurs ». Durant les quatre séances de l'atelier, la quasi absence du « point de vue du colonisé » a été l'objet de discussions. Pouvions-nous avancer dans notre réflexion sans les divers points de vue ? Était-ce bien légitime ? Ou, à l'inverse, était-ce là une occasion de faire un travail sur *nous-mêmes*, *nous Occidentaux*, *enfants des États colonisateurs* ? Avions-nous quelque chose de spécifique à penser – une potentielle « blanchitude » peut-être – qui trouvait là une opportunité pour émerger ?

Afin toutefois de ne pas laisser planer une confusion stérile, afin de pouvoir désigner deux réalités différentes, nous avons utilisé deux manières de mobiliser les mots qui posent problème. D'une part, et lorsqu'ils sont utilisés sans guillemets, les mots Blanc, Noir, Maghrébin, Belge, Juif, etc. désignent de simples données factuelles (couleur de peau, origine ou nationalité, etc.) qui ne sont pas chargées d'Histoire, qui ne signifient rien. D'autre part, et lorsqu'ils sont utilisés avec des guillemets, les mots problématiques sont chargés d'Histoire ; ils désignent des guerres et des conquêtes, des hiérarchies et des positions dans la société, des rapports

de force. Les « Blancs » sont alors les « colon(isateur)s », les « Noirs » les « colonisés ». Ce sont essentiellement ces positions que nous nous efforcerons de penser par la suite, en prenant soin de les distinguer d'individus singuliers dotés de telle ou telle caractéristique factuelle (couleur de peau, etc.).

2 Le fil de nos souvenirs

Nous avons donc remonté le fil de nos souvenirs d'enfance et d'adolescence. Nous avons tenté de nous remémorer ce que l'on nous racontait. Partir à la rencontre de nos souvenirs ne relevait pas de l'évidence. Congolais ou Belge, Noir ou Blanc, certains n'avaient, au départ, aucun souvenir; la colonisation n'évoquait rien à titre personnel. La connaissance de la colonisation s'était faite pour eux à l'âge adulte, à travers des récits théoriques ou familiaux tardifs. Nous n'avions par ailleurs pas le même âge (entre 30 et 60 ans), pas la même histoire et pas les mêmes parcours. Toutefois, au fur et à mesure que les souvenirs des uns se racontaient, les souvenirs des autres surgissaient, des bribes de phrases, des images fugaces remontaient à la surface. Des choses nous avaient bien été racontées dès l'enfance et diverses sources d'information et de narration se sont progressivement fait jour : récits familiaux bien sûr mais aussi scolaires, médiatiques, publicitaires, artistiques ou issus du divertissement (feuilletons télévisés, bandes dessinées, littérature, jeux de société, etc.).

En fonction de nos âges et de nos origines nationales et familiales, nos souvenirs s'articulaient à des régions du monde différentes : le Congo principalement, mais aussi, de manière plus marginale, le Rwanda, les territoires et départements d'outre-mer français (DOM-TOM), l'Algérie. À cette relative diversité de références géographiques, s'ajoutait, plus fondamentalement, une diversité de souvenirs qui a fini par esquisser deux récits très différents. La majorité d'entre nous avait été bercée par des discours qui condamnaient unilatéralement la coloni-

sation. D'autres avaient pu au contraire être biberonnés par le discours colonial et avaient même des parents directement impliqués dans la colonisation (des Blancs « blancs » ayant vécu et vivant parfois encore au Congo). Toutefois, tout le monde avait entendu, avec des intensités variables, les deux récits. Le groupe n'était donc pas divisé entre ceux qui se souvenaient du discours colonial et ceux qui se souvenaient de son opposé, le récit anticolonial. Chacun d'entre nous avait entendu les deux récits dans son enfance ou son adolescence ; chacun portait des souvenirs antinomiques.

Avant même de démarrer le travail de remémoration, certains ont pu imaginer que les souvenirs allaient se départager entre les « enfants des États colonisateurs » et les « enfants des États colonisés ». Mais tel ne fut pas le cas. Le contraste entre les souvenirs portés par un même individu, quelle que soit son origine ou sa couleur de peau, nous a obligé à ne pas attribuer *a priori* à un individu tel ou tel souvenir, tel ou tel récit, en fonction de son état civil. Le Blanc ne portait pas nécessairement le souvenir du « point de vue du colonisateur » et le Noir celui du « colonisé ». L'état civil (couleur de peau, nationalité, etc.) n'induisait pas un souvenir de récit plutôt qu'un autre. Le fait d'être blanc ou noir, occidental ou africain ou encore d'origine belge ou congolaise n'induisait pas le fait d'être porteur du souvenir du récit colonial ou du récit anticolonial. Par contre, il y avait bien deux discours antinomiques que nous avions tous entendus. Ces deux discours pouvaient donc être potentiellement portés et, supposons-le, relayés par *n'importe qui*.

Cette précision étant faite, de nombreuses autres observations et questions ont alors surgi. Parmi elles, celle, si simple en apparence, de réaliser que nous avons une histoire commune

– puisque nous avons des souvenirs communs. Celle aussi de savoir quelle était la portée de ces *souvenirs*. Qu'avaient-ils exactement comme signification et impact ? Que cherchions-nous au juste à réfléchir à travers ces événements de pensée particuliers que sont les souvenirs (d'enfance) ? Que pouvaient-ils dire de nous, aujourd'hui ? Nul ne le savait ; nous naviguions à vue.

Souvenirs du discours colonial

Après un cheminement plus ou moins tortueux donc, le souvenir du discours colonial a émergé chez tout le monde. Au-delà de l'hétérogénéité, parfois profonde, des récits familiaux et scolaires et en multipliant les sources de narrations (BD, publicité, etc.), les souvenirs se sont recoupés pour faire surgir le discours colonial dominant. Sans surprise pourrait-on dire après coup. Sauf que ce ne serait pas rendre justice aux difficultés rencontrées dans le travail de remémoration. On l'a dit, le récit colonial a parfois émergé à grand-peine. La honte de celui-ci ou le refus d'y être d'une quelconque manière associé ont vraisemblablement été des freins à sa mise au jour.

D'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, on nous a raconté que la colonisation constituait une « bonne chose », une chose bénéfique, pour les colonisés³. La preuve la plus souvent avancée par ces discours pour soutenir cette vision consistait à montrer l'effondrement et le chaos qui succédèrent au départ des « Blancs » – « Blancs » et « colonisateurs »

3. Cette idée d'une colonisation bienfaitrice nous semble toujours extrêmement vivace.

se confondent dans nos mémoires. On nous a dit qu'il y avait un lien de cause à effet entre le départ des colons et le chaos politique et économique des anciennes colonies. Une critique sévère de la décolonisation bourdonne dans nos oreilles. « C'était mieux avant », nous a-t-on dit : les colons apportaient l'éducation et la civilisation, l'ordre, l'équilibre politique et/ou économique, le développement technique et technologique.

Certains d'entre nous ont entendu la nostalgie de leurs proches, Belges ayant vécu au Congo, pour « la vie là-bas », « en ce temps-là ». La nostalgie des anciens colons semble porter sur des choses diverses comme le cadre géographique, l'« exotisme » du pays colonisé et de ses habitants (image d'« exotisme » dont nous nous souvenons tous), le mode de vie mais aussi le niveau de vie et le confort. La question du niveau de vie des colonisateurs est très présente dans ces récits. Dans ce cadre, la figure du « boy » a d'emblée émergé. Beaucoup d'entre nous se souviennent de gens, proches et moins proches, ayant vécu au Congo qui parlaient des « boys », c'est-à-dire des Congolais employés comme hommes à tout faire dans les maisons des Blancs. Les « boys » pouvaient être raillés, présentés comme des êtres devant être éduqués, voire domptés. Le mépris était net et il était raconté; nous l'avons tous, sans exception, entendu. Les rapports sociaux entre Noirs et Blancs en Afrique, la domination des premiers par les seconds, ont pu par ailleurs nous être présentés comme quelque chose de normal, de « naturel ».

En recoupant certains discours familiaux, la bande dessinée (*Tintin* ou *Bob et Bobette* notamment), le feuilleton télévisé, la publicité ou même certains jeux de société, nous

sommes parvenus à reconstituer diverses caractéristiques, parfois contradictoires, de la figure du « Noir » (c'est-à-dire du « Congolais colonisé »). Selon ce récit, il s'agit d'un être idiot, voire débile ou primaire. C'est un être gentil, volontiers au service du Blanc dont il admire l'intelligence, amusant, sympathique et un peu sot qui, parfois, apprécie même de se faire botter les fesses. C'est aussi un être sale (qui, selon la publicité, devient blanc et donc propre en utilisant du savon), un personnage étrange et/ou folklorique qui amuse par son folklore ou inquiète par son étrangeté. C'est enfin un être mauvais, malfaisant, dangereux⁴ ou sauvage. Il fait peur, on ne sait pas comment il va réagir (on dit volontiers de lui qu'il peut être cannibale); il parle « petit nègre » (une langue improbable, mélange d'une langue d'origine et du français).

Au fur et à mesure de notre cheminement, nous avons entamé de petites recherches sur les récits de la bande dessinée, de la publicité, etc. et y avons trouvé une confirmation de nos propres souvenirs. Une figure grotesque de l'« Africain » ou du « Noir » est nettement apparue⁵.

~~~~~  
4. On se souvient notamment d'un exemplaire du jeu du « valet noir » (parfois appelé le « pouilleux » ou le « puant ») où le valet noir, traditionnellement considéré comme une carte négative, était représenté par un Noir africain.

5. Une autre figure émerge au milieu des souvenirs, celle de l'« Algérien », qui ne correspond pas à celle du « Noir ». On se rend compte également que ce ne sont pas seulement les colonies qui font l'objet d'une tel traitement caricatural : on se souvient aussi de jeux de société dans lesquels les habitants des pays du « bloc de l'Est » étaient représentés eux aussi comme des êtres sauvages, dangereux, sales, etc. Ce n'est pas seulement le colonisé qui est discrédité, c'est aussi l'ennemi.



Mais nos souvenirs et les traces que nous en retrouvons ne s'arrêtent pas aux discours quotidiens et populaires, ils reprennent également le discours scolaire et scientifique. Certains se rappellent parfaitement de la manière avec laquelle on a pu leur présenter l'histoire politique de la colonisation. Un cours d'histoire des années soixante racontait que « le bon roi Léopold II avait offert le Congo à la Belgique », tel un cadeau. On réalise alors comment les cours d'histoire et l'école ont pu présenter la colonisation. Avec un « air de rien », avec des phrases du genre « Léopold II nous a offert le Congo »<sup>6</sup>, la colonie congolaise semblait sortie de nulle part (elle était simplement une propriété de Léopold) et le roi, dans sa grande bonté, partageait son bien avec le peuple belge. D'autres se souviennent aussi et même surtout d'un grand silence, ils réalisent qu'ils n'ont pas de souvenirs de récits scolaires : l'école n'en parlait pas.

Après l'Indépendance du Congo (et l'arrivée de Mobutu au pouvoir), le « Noir » n'a pas perdu les caractéristiques évoquées plus haut ; elles ont même parfois été renforcées. Le « Noir » pouvait devenir plus effrayant encore : qu'allait-il faire aux (anciens) colons ? La peur qui avait pu guider les relations entre les groupes dans le contexte colonial se

---

6. À l'issue de la Conférence de Berlin, Léopold II s'est retrouvé propriétaire d'un pays qui n'existait pas jusqu'alors : le Congo. Il investira tellement dans celui-ci qu'il sera ruiné et renfloué par l'État belge qui obtint, finalement, la cession du Congo en échange. Sur la colonisation belge du Congo par Léopold II et ses transactions avec la Belgique, voir notamment : VAN REYBROUCK, David, *Congo, une histoire* (Actes Sud, 2012) ; DUJARDIN, Vincent, ROSOUX, Valérie, DE WILDE D'ESTMAEL, Tanguy (dir.), *Léopold II. Entre génie et génie*.

maintenait et même se renforçait dans le contexte postcolonial – désormais « libre », qu'allait bien pouvoir faire le « Noir » au « Blanc » ? Quelle vengeance allait-il lui faire subir ? Certains ont entendu parler dans leur famille de massacres de Blancs à cette période. D'autres « anecdotes » ou histoires expriment la peur autant que la perte de pouvoir de ce moment.

### *Souvenirs du discours de résistance*

Le discours colonial percute frontalement une autre série de souvenirs. Nous avons tous en tête des récits, souvent intenses, qui déconstruisent le récit colonial, qui refusent le mépris, la domination, l'inégalité qu'il porte et génère. Récits familiaux d'abord. Au nom de l'égalité, de la liberté des peuples et de leur droit à l'autodétermination, au nom de la justice sociale et politique, au nom des droits de l'homme, nos familles nous ont raconté la colonisation sur le mode de la dénonciation. Récits scolaires aussi. L'histoire enseignée à l'école, en Belgique, n'était pas réduite à la version coloniale. Certains se souviennent de cours d'histoire intellectuellement honnêtes dans lesquels les enjeux et les modalités de la colonisation étaient mis à nu.

---

*Politique étrangère et colonisation* (Racine, 2009) et particulièrement la contribution de Stéphane Planche intitulée « Le « Roi colonisateur » à l'école : portrait ambivalent d'un (anti)héros » ; CHARLES Maryse, CHARLES Jean-François et BIHEL, Frédéric, *Africa Dreams* (Casterman, 2010 – BD en 4 tomes) ; DE MOOR, Françoise et JACQUEMIN, Jean-Pierre, « *Notre Congo / Onze Congo* ». *La propagande coloniale belge : fragments pour une étude critique, catalogue de l'exposition « Notre Congo / Onze Congo »* (CEC, 2000)

Des récits évoquent sur le mode de la dénonciation les personnes noires au service des familles blanches : les figures du « boy », de la sentinelle et de l'ensemble du personnel de maison. Nous partageons tous dans le groupe le souvenir de ces figures, de ces Congolais employés comme hommes à tout faire dans les maisons des Blancs. Mais, au contraire du discours colonial qui présentait la situation comme « normale », « naturelle », nous avons dans la tête des discours qui disent et dénoncent la volonté de domination des Noirs par les Blancs, les maltraitements infligés, les humiliations subies.

Un autre souvenir, évoqué par la personne originaire du Congo qui le tient de son grand-père et exprimé sur le mode de la dénonciation, nous raconte que l'instruction dispensée aux Noirs durant l'époque coloniale était volontairement parcellaire, y compris dans les domaines de la vie quotidienne, comme la cuisine par exemple (des recettes étaient transmises de manière incomplète, avec moins d'ingrédients, moins de goût). Le Blanc ne dispensait le savoir qu'au compte-goutte; il le dispensait d'une manière qu'il jugeait « adaptée » au Congolais. Il y avait un contrôle du niveau de la scolarisation et des savoirs transmis.

Nous n'avons pas procédé à une vérification de la validité historique de nos souvenirs, celui-ci compris, mais la similitude entre la scolarisation des colonisés et des ouvriers est frappante. En France et sans doute en Belgique, au moment de la scolarisation de plus en plus massive de la classe ouvrière, un phénomène tout à fait identique s'est produit. Les recherches de la sociologue Anne Querrien sur l'école mutuelle au début du XIX<sup>e</sup> siècle en France montre en effet la

volonté politique et patronale d'éduquer les enfants d'ouvriers mais de ne pas les éduquer trop. Ils ne devaient pas en apprendre plus que ce qu'exigeait leur position sociale. Un minimum était nécessaire pour pouvoir devenir, à leur tour, ouvriers; tout dépassement de ce minimum était perçu comme néfaste à leur soumission (en apprendre trop, c'était potentiellement vouloir devenir autre chose ou vouloir se révolter)<sup>7</sup>.

L'éducation des femmes (pensons au programme des écoles pour filles) a également été pensée sur ce mode. Le contrôle du savoir transmis aux pauvres et aux femmes est avéré. La mise en lumière de ce phénomène (ne pas apprendre la même chose à tout le monde) est efficace pour faire émerger les catégories d'individus considérés comme « inférieurs », c'est-à-dire ici non capables de recevoir la même instruction que les êtres jugés « supérieurs ».

---

7. Cf. QUERRIEN, Anne, *L'école mutuelle. Une pédagogie trop efficace ?*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005. Pour une synthèse de la problématique, cf. BRAUSCH, Géraldine, « Sur les chemins de l'émancipation. Le pari de l'égalité », in MARTIN, Céline (dir.), *Aux livres, citoyens ! Les partenariats en question*, éditions du Cerisier, 2008. Téléchargeable sur : <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/135859>

La personne originaire du Congo qui prit part à notre premier atelier affirmait combien le rapport de domination était toujours d'une grande actualité. Aujourd'hui, au Congo, le statut des Blancs reste supérieur à celui des Noirs : ils vivent dans de grandes villas, avec des enceintes surveillées ; ils bénéficient de très bonnes conditions de vie (bien supérieures à celles de la majorité des Congolais) et continuent à employer du personnel de maison de couleur noire (nourrices, hommes de charges, gardes, etc.). Ce dernier point induit insidieusement l'idée que le Blanc offre du travail au Noir (propos que nous avons tous entendu), que c'est le Blanc qui fait vivre le pays. Une hiérarchie claire régit toujours les rapports entre Noirs et Blancs et une ségrégation est bien présente. La hiérarchie entre Blancs et Noirs se superpose ou se combine immédiatement avec celle entre riches et pauvres. Le Noir est pauvre, le Blanc est riche. Hiérarchie des « races » et hiérarchie des classes se confondent.

Depuis son arrivée en Belgique, la perception qu'elle avait de cette inégalité s'est renforcée. Elle constate que le Noir qui arrive en Belgique est appelé « demandeur d'asile » (ou « migrant » ou « immigré »), ce qui n'est jamais le cas pour le Belge qui débarque en République Démocratique du Congo. Un Occidental n'est jamais qualifié de « migrant » mais d'« expatrié ». L'inégalité entre Noirs et Blancs se poursuit dans le champ de la mobilité mondiale et se traduit à travers les termes utilisés. Le vocabulaire utilisé pour qualifier les personnes migrantes actuelles, notamment dans les discours publics (médiatiques, politiques), révèle et affirme cette inégalité. On trouve ici une première trace de la continuité entre la colonisation d'hier et la situation actuelle (« post-coloniale » ou « néo-coloniale »).

### 3 Entre les récits, entre les histoires, une navigation à vue

Le fil de nos souvenirs nous a conduit à distinguer deux types de récit bien définis : celui du colonisateur dominant qui justifie sa domination par un discours absolument dénigrant du dominé et celui de la résistance à ce discours (qui dénonce la domination subie et résiste au discours de mépris). À partir de là, une multitude de questions ont surgi.

#### *Que nous font les récits ?*

Qu'est-ce que « porter » le souvenir d'un récit ? Comment évaluer l'impact des divers discours dont nous sommes porteurs ? Qu'est-ce qu'un souvenir raconte de ce que nous sommes ? Qu'est-ce que le travail de réminiscence que nous avons effectué nous apprend sur nous-mêmes ? Nous savons de manière unanime au sein du groupe que les figures (« Noir », « Blanc ») produites par le discours colonial sont des caricatures sans fondement ; nous savons qu'il y va d'un récit intellectuellement malhonnête et de propagande ; nous savons qu'il y va d'une injustice conséquente que nous refusons et dénonçons. Nous avons tous choisi, intellectuellement et moralement, de nous construire à travers les récits qui contestent le discours colonial dominant. Mais comment savoir si nous ne sommes quand même pas héritiers des stéréotypes de la propagande coloniale (dont nous nous

souvenons tous parfaitement bien)? Comment savoir si les figures du « Noir » et du « Blanc » produites par le discours colonial ne nous ont pas affecté voire infecté? Qu'est-ce que ces figures nous ont fait?

Quelle que soit la valeur des récits que nous avons entendus dans nos vies, quel que soit le jugement que nous portons sur eux *a posteriori*, la question demeure de savoir comment ils nous ont traversés et peut-être structurés. Comment savoir si un discours entendu continue à être actif, volontairement ou non, consciemment ou non? De manière générale, indépendamment de la question coloniale, jusqu'où la propagande, les stéréotypes, les caricatures, les clichés déterminent-ils nos manières de voir, de penser, d'agir? Les stéréotypes ne constituent-ils pas des catégories, des tiroirs de classement qui permettent de se représenter le monde, de le « classer »? Et, malgré nous, ne classons-nous pas le monde à partir des catégories livrées dans notre enfance, par le discours colonial notamment? Les déconstruire suffit-il à les liquider? Bref, quel est l'effet des discours entendus, qu'ils soient vrais ou faux, que nous les ayons déconstruits ou non, que nous y croyions ou non?

Réels ou fictionnels, on sait que les récits entendus peuvent constituer des expériences propres. Ils peuvent avoir des *effets*; ils peuvent *nous* travailler, *nous* transformer, *nous* modifier. On sait que l'histoire de Blanche-Neige, de Madame Bovary ou de Barbie n'est pas sans effet. L'enfant qui l'entend fait bien l'épreuve de quelque chose. Elle lui souffle des informations sur l'identité de « fille » ou de « garçon », sur les relations amoureuses, sur les désirs et les attentes, qui ne resteront pas sans impact sur sa construction identitaire.

Qu'est-ce que les récits sur la colonisation entendus dans l'enfance ont eu comme effets sur l'identité de « Noir » ou de « Blanc », sur la perception que nous avons de nous-mêmes et de l'autre?

Par ailleurs, nous n'avons pas entendu qu'un seul discours mais bien deux; et ces deux-là étaient en opposition. À la fois Cendrillon (qui crée la « femme » et l'« homme ») et De Beauvoir (qui les détricote), à la fois Baudouin et Lumumba. Nous portons, dès notre enfance, de la discordance et avons, adulte, choisi l'histoire que nous voulions. Mais que garde-t-on de ce conflit des récits et de ce que, adultes, nous avons consciemment refusé?

### *Peut-on assimiler en un « nous » les porteurs d'un même discours ?*

Nous l'avons d'emblée observé et signalé, la diversité de nos souvenirs ne trouve pas son origine dans nos états civils (blanc(he)s, belges, fil(le)s/citoyen(ne)s d'un pays colonisateur). Que nous soyons, sur le plan juridico-administratif, les enfants d'un État colonisateur ou d'un État colonisé, nous partageons des souvenirs identiques : ceux de deux discours opposés, le colonial et l'anticolonial. Mais avoir un souvenir commun avec quelqu'un ou encore avoir une conviction commune avec celui-ci, est-ce avoir le même vécu? Peut-on, sans autre forme de procès, assimiler les discours de résistance issus des individus ayant subi la colonisation – ou d'enfants d'individus l'ayant subie – et ceux issus d'individus ne l'ayant pas subie? Le discours de résistance porté par un Blanc ou par un Noir, par un enfant de pays colonisateur

et par un enfant de pays colonisé, est-il bien le même ? Ne faut-il pas procéder à une distinction entre les récits de résistance des enfants des États colonisés et ceux des enfants des États colonisateurs ? Est-il légitime ou simplement pertinent d'associer et même d'identifier nos souvenirs ? Bien plus, partager un souvenir et, plus encore, une conviction, est-ce avoir des identités semblables ?

Nous sentons bien que derrière nos souvenirs communs, il y a sans doute une fracture subjective. Nous sentons bien que l'histoire de l'un n'est pas celle de l'autre, que les vécus sont nécessairement discordants. Nous avons des souvenirs communs mais pas un vécu identique. Nous supposons une fracture au sein de l'humanité, non pas parce que nous avons une couleur de peau ou une nationalité ou une origine différente mais parce que nous avons une histoire (collective) différente et sommes nés dans des rapports de force (anonymes) différents. Il y aurait une asymétrie, une dissymétrie historique originelle : que nous le voulions ou non, les uns sont (enfants de) colonisés, les autres sont (enfants de) colonisateurs.

Dans cette perspective, le discours anticolonial des Blancs ne pourrait pas être assimilé au discours anticolonial des Noirs. De même le discours antisexiste de l'homme ne peut-il pas être assimilé au discours antisexiste de la femme. Même s'ils portent une résistance similaire (et s'ils ont un combat et un ennemi communs), même s'ils vont jusqu'à dire la même chose, ces voix ne sont pas identifiables pour la simple et bonne raison que les vécus ne sont pas identiques. Des alliances et des recoupements doivent sans doute être envisagés mais pas une identification. Il faudrait donc re-

prendre notre travail autrement, en découpant et en classant nos souvenirs d'une autre manière, en distinguant au moins les récits de résistance issus des enfants de colonisés et les discours de résistance issus des enfants de colonisateurs.

Par ailleurs, une donnée factuelle empêche également tout processus d'identification : la colonisation, en tant que mouvement économique, politique et culturel, n'est pas finie. Les enfants de colonisés sont des « réfugiés » ou des « migrants » ou des « sans-papiers » en Belgique alors que les Belges au Congo sont des « expatriés ». Les premiers sont sans cesse bloqués dans la mobilité ; les seconds vont où ils veulent. À l'échelle mondiale, les premiers sont pauvres, les seconds sont riches. La fracture subjective, les histoires vécues ne sont pas les mêmes. L'un demeure, dans la société actuelle, dans la position de dominant, l'autre dans la position de dominée. Le vécu quotidien comme la construction identitaire ne sont pas, par définition, assimilables. Faut-il pour autant s'en tenir à cet état de fait ? Celui-ci ne va-t-il pas boucher toutes les perspectives ?

## **II Exploration de la relation coloniale et de ses protagonistes**

Nous avons provisoirement laissé les questionnements qui précèdent en suspens. Il était devenu impérieux, avant toute autre chose, de creuser la relation que la colonisation avait créée entre les peuples, les nations, les couleurs de peau, les individus. Dans les récits que l'on nous avait racontés, que ce soit le colonial ou l'anticolonial, une relation spécifique entre des groupes était narrée : un *rapport de force* et même plus, un *rapport de domination*. La voix coloniale justifiait ce rapport de mille manières tandis que le discours anticolonial le dénonçait. Mais, dans les deux cas, le rapport de domination était bien acté. Dans ce rapport, deux positions sont établies : celle de dominant et celle de dominé.

Entre le « colonisateur » et le « colonisé », entre le « Blanc » et le « Noir » (ou l'« Indigène »), entre l'« Occidental » et l'« Africain », une relation hiérarchique est établie avec une intensité parfois extrême. Le rapport de force est poussé jusqu'à l'exploitation et la domination. C'est de cette relation que les deux discours entendus dans nos enfances nous parlent, que ce soit pour la justifier ou pour la dénoncer.

Comment se vit-on, comment se pense-t-on et se perçoit-on lorsqu'on est embarqué dans une relation de domination ? Comment les protagonistes (le « dominant » et le « dominé ») peuvent-ils se construire et se positionner les uns par rapport aux autres mais aussi par rapport à eux-mêmes ? De quelles manières peuvent-ils exister ? Au premier regard, la relation de domination engage une prise de contrôle totale : un individu prend le contrôle sur un autre, il devient un « maître », un être tout puissant qui exerce, par diverses méthodes, un pouvoir sans faille sur un être asservi. Mais, à bien y regarder, il nous est apparu que les protagonistes

pouvaient adopter des positionnements bien différents dans la relation qu'ils entretenaient. À travers ceux-ci, des identités diverses apparaissaient. Loin de déboucher sur une lecture manichéenne (un maître dominant *versus* un esclave dominé), ce parcours nous a permis d'envisager la complexité possible de la relation de domination et surtout des identités qu'elle peut produire.

Pour penser la relation de domination et ses acteurs, nous nous sommes inspirés – de manière lointaine, précisons-le – de la réflexion du philosophe Hegel sur le rapport entre le « maître » et l'« esclave »<sup>8</sup>. Nous avons nourri cette réflexion de récits et témoignages sur la relation coloniale mais aussi sur des relations de domination autres, que nous connaissions parfois personnellement mieux. Nous retrouvions en effet un rapport de force poussé parfois jusqu'à la domination, dans les relations entre l'« homme » et la « femme », entre le « patron » et l'« ouvrier », entre le « riche » et le « pauvre », etc.

Lors de cette exploration, nous avons observé que la relation vécue entre deux individus ou deux groupes a un impact déterminant sur les deux protagonistes. Autrement dit, ceux-ci se construisent, se définissent, se vivent, se perçoivent à travers la relation qu'ils entretiennent les uns aux autres. Autrement dit encore, la relation a une puis-

sance telle qu'elle fabrique en quelque sorte les parties en présence. Nous avons ainsi fait l'hypothèse que le « Noir » et le « Blanc » n'existent que dans la relation coloniale. Le colonialisme crée des relations entre des groupes et des individus, mais il crée aussi ces groupes et ces individus. Hors de ces relations, les identités s'effondrent : le « Noir » et le « Blanc » disparaissent. Tout est alors à réinventer.

---

8. Le passage que consacre Hegel à la dialectique du maître et de l'esclave se trouve dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Nous n'avons cependant pas mobilisé ce texte, ni même une de ses interprétations. Nous nous en sommes inspirés de manière très indirecte. Il n'y a donc ici aucune prétention à une quelconque lecture de Hegel.



# 1 Rôles possibles de l'« esclave »

Notre réflexion a porté sur les positionnements de l'esclave dans la mesure où celui-ci est toujours en vie (physique et psychique) et garde une marge de manœuvre, même infime. Sans doute faudrait-il distinguer les diverses formes et intensités des relations de pouvoir et de domination. Des modalités extrêmement variables existent : certaines débouchent sur la destruction totale de l'autre ; d'autres non. Ce sont quelques-unes de ces dernières que nous avons explorées.

## *L'esclave refuse sa condition*

Le positionnement de l'« esclave » que nous avons envisagé de manière quasi immédiate est celle de la résistance, du refus de la domination. L'« esclave » résiste à la domination du « maître ». L'« esclave » refuse sa condition, il en dénonce l'injustice et dit les torts qu'il subit. Ce positionnement est à l'origine des mouvements de libération des pays colonisés dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est aussi celui des mouvements féministes ou encore des mouvements ouvriers. Une première forme de résistance réside dans l'énonciation de l'injustice qui est subie.

Lorsque l'« esclave » dénonce et refuse sa condition, une alternative s'offre alors à lui. Premièrement, il peut vouloir la justice et l'égalité. Il réclame que les matières enseignées à

l'école soient identiques pour tous, que l'on soit Blanc ou Noir. Il réclame, pour reprendre l'exemple célèbre de Rosa Parks, que n'importe qui puisse s'asseoir n'importe où dans le bus. Il réclame le droit d'avoir des droits, la fin de l'arbitraire, une loi claire et unique pour tous. Bref, il affirme l'égalité des hommes et déclare faire partie de cette humanité.

*Extrait du discours de Patrice Émery Lumumba,  
Premier ministre congolais, à la cérémonie  
d'indépendance à Léopoldville, le 30 juin 1960.  
Extraits.*

« Congolais et Congolaises,

Combattants de l'indépendance aujourd'hui victorieux,

Je vous salue au nom du gouvernement congolais.

À vous tous, mes amis, qui avez lutté sans relâche à nos côtés, je vous demande de faire de ce 30 juin 1960 une date illustre que vous garderez ineffaçablement gravée dans vos cœurs, une date dont vous enseignerez avec fierté la signification à vos enfants, pour que ceux-ci à leur tour fassent connaître à leurs fils et leurs petits-fils l'histoire glorieuse de notre lutte pour la liberté.

[...]

Cette lutte, qui fut de larmes, de feu et de sang, nous en sommes fiers jusqu'au plus profond de nous-mêmes, car ce fut une lutte noble et juste, une lutte indispensable pour mettre fin à l'humiliant esclavage qui nous était imposé par la force. Ce que fut notre sort en 80 ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions les chasser de notre mémoire. Nous avons connu le travail harassant, exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger, ni de nous vêtir ou de nous loger décentement, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers.

Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devons subir matin, midi et soir, parce que nous étions nègres. Qui oubliera qu'à un noir on disait « tu », non certes comme à un ami, mais parce que le « vous » honorable était réservé aux seuls blancs ?

Nous avons connu que nos terres furent spoliées au nom de textes prétendument légaux qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort.

Nous avons connu que la loi n'était jamais la même selon qu'il s'agissait d'un blanc ou d'un noir : accommodante pour les uns, cruelle et inhumaine pour les autres. Nous avons connu les souffrances atroces des relégués pour opinions politiques ou croyances religieuses ; exilés dans leur propre patrie, leur sort était vraiment pire que la mort elle-même.

Nous avons connu qu'il y avait dans les villes des maisons magnifiques pour les blancs et des paillottes croulantes pour les noirs, qu'un noir n'était admis ni dans les cinémas, ni dans les restaurants, ni dans les magasins dits européens ; qu'un noir voyageait à même la coque des péniches, aux pieds du blanc dans sa cabine de luxe.

Qui oubliera enfin les fusillades où périrent tant de nos frères, les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient plus se soumettre au régime d'une justice d'oppression et d'exploitation ?

Tout cela, mes frères, nous en avons profondément souffert. Mais tout cela aussi, nous que le vote de vos représentants élus a agréé pour diriger notre cher pays, nous qui avons souffert dans notre corps et dans notre cœur de l'oppres-

sion colonialiste, nous vous le disons tout haut, tout cela est désormais fini. La République du Congo a été proclamée et notre pays est maintenant entre les mains de ses propres enfants. Ensemble, mes frères, mes sœurs, nous allons commencer une nouvelle lutte, une lutte sublime qui va mener notre pays à la paix, à la prospérité et à la grandeur.

Nous allons établir ensemble la justice sociale et assurer que chacun reçoive la juste rémunération de son travail. Nous allons montrer au monde ce que peut faire l'homme noir quand il travaille dans la liberté et nous allons faire du Congo le centre de rayonnement de l'Afrique toute entière. Nous allons veiller à ce que les terres de notre patrie profitent véritablement à ses enfants. Nous allons revoir toutes les lois d'autrefois et en faire de nouvelles qui seront justes et nobles.

Nous allons mettre fin à l'oppression de la pensée libre et faire en sorte que tous les citoyens jouissent pleinement des libertés fondamentales prévues dans la Déclaration des droits de l'Homme.

Nous allons supprimer efficacement toute discrimination quelle qu'elle soit et donner à chacun la juste place que lui vaudront sa dignité humaine, son travail et son dévouement au pays. Nous allons faire régner non pas la paix des fusils et des baïonnettes, mais la paix des cœurs et des bonnes volontés. [...] »

Source : BROQUET, Hervé, LANNEAU, Catherine et PETERMANN, Simon (éds.), *Les 100 discours qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle*, André Versaille éditeur, 2008, pp.453-454

Autre manière pour l'esclave de refuser sa condition, il peut vouloir occuper la place du « maître ». Dans ce cas, il n'exige pas l'égalité mais l'accession à la place supérieure dans la hiérarchie. Il veut alors maintenir la relation de domination mais y occuper la position haute. La relation « maître-esclave » reste alors intacte, les acteurs historiques ne font qu'échanger les rôles.

Parmi les raisons qui pousseraient à choisir cette deuxième voie, il nous semble que les motifs de la reconnaissance et de la vengeance sont importants. Afin de pouvoir surmonter l'injustice qu'il a vécue, le dominé a besoin de la reconnaissance du tort subi voire d'une réparation. Cela peut se faire par la parole (le « maître » reconnaît verbalement les torts qu'il a infligés) ou par une série de rétributions financières ou la récupération de biens spoliés par le dominant (c'est ce qui s'est mis en place pour les victimes de la Shoah).

Mais si cette reconnaissance n'est pas donnée ou si elle est jugée insuffisante, l'« esclave » peut parfaitement vouloir se venger (jusqu'à l'anéantissement du « maître » ou l'appropriation de sa place). Soit que le tort subi n'est pas reconnu par l'auteur, soit que la reconnaissance fournie n'est pas suffisante – ou encore que le tort serait tellement fort qu'il ne trouve jamais assez de reconnaissance pour être surmonté –, la haine, la vengeance voire le besoin d'anéantissement du bourreau peuvent apparaître.

La colère générée par l'injustice, les dégâts causés par le rapport de force sont tels qu'ils débouchent sur une soif de vengeance voire de destruction de l'auteur du tort commis. Si l'issue (ou l'objectif) de l'« esclave » est de prendre la place

du « maître », il va de soi que la relation dominant/dominé sera maintenue. Rien, fondamentalement, n'aura changé sinon que les acteurs historiques inverseront les rôles. La relation de domination survivra. Et c'est bien le risque de la vengeance. Après la vengeance, comment envisager une autre relation que celle de la domination, c'est-à-dire une relation d'égalité ?

Autre interrogation, la vengeance peut-elle se faire non pas sur le dominant mais sur un « plus dominé » que soi, un plus fragile ? Plutôt que de se venger sur le « maître », n'y a-t-il pas une issue bien plus tragique encore : se venger du « maître » sur d'autres « esclaves » ? N'est-ce pas ce qu'un homme humilié (par son patron, par son père, par l'école) fait lorsqu'il est violent envers sa femme ? N'est-ce pas ce qu'une femme humiliée fait lorsqu'elle frappe ses enfants ? Bloqué dans le tort subi, la victime ne va-t-elle pas avoir tendance à évacuer sa rage sur un plus faible qu'elle ? Ou ne va-t-elle pas reproduire avec un autre la seule relation qu'elle connaît, c'est-à-dire celle de la domination, et devenir à son tour un bourreau ?

Enfin, il y aurait une autre issue encore à penser. L'« esclave » refuse sa condition mais ne souhaite ni l'égalité, ni la vengeance, ni l'occupation de la place du « maître » ; il exige la disparition du « maître ». Soit son anéantissement, soit simplement, et c'est tout autre chose, son expulsion hors du plateau de jeu. Dans la relation coloniale, la liberté et l'auto-détermination impliquent d'expulser le « colonisateur » hors du jeu, de le renvoyer chez lui (sur un autre plateau de jeu). L'« esclave » devient son propre maître. Dans ce cas de figure, nous y reviendrons, la relation « maître-esclave » dis-

parait. Mais elle peut réapparaître si le « colonisé » arrive sur le plateau de jeu du « colonisateur » (lorsque les Congolais ou les Algériens s'installent en France ou en Belgique) ou si le « colonisé » réorganise son propre jeu sur le mode du « colonisateur ».

### *L'esclave joue son rôle*

Au fond, nous présupposons spontanément et intuitivement que l'« esclave » résiste à la domination du « maître »<sup>9</sup>. Or, l'« esclave » peut adopter d'autres positions que celle de la résistance. Une anecdote parmi d'autres nous a ouvert la voie : l'une d'entre nous, blanche, mariée avec une personne d'origine africaine, nous a rapporté les commentaires de son mari envers « ses pairs », « les Africains », dans des situations quotidiennes. Les injures prononcées par cet homme à l'égard d'un mauvais conducteur assimilaient un défaut (en l'occurrence ici la conduite automobile problématique) à une vague origine (l'Afrique) et cette origine à la ruralité (l'Africain venu de son village en brousse). Cette anecdote complexifie la donne. La dénonciation de la colonisation et,

---

9. D'où nous vient ce présupposé (l'idée intuitive que face à l'oppression il y a nécessairement résistance et non soumission et acquiescement) ? Même si cette idée-réflexe peut parfaitement demeurer à l'état d'abstraction (supposer la liberté ne signifie pas l'exercer, soyons clairs), elle nous vient spontanément lorsque nous envisageons un rapport de force. D'où vient-elle ? S'enracine-t-elle dans les pensées éthiques et politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle français et européen qui définissent l'humain à partir de la résistance et celle-ci à partir de la liberté ? Ou est-elle le propre de cultures qui d'emblée se pensent dans des rapports de pouvoir, dans l'adversité, la conquête et la hiérarchie ?

par conséquent, la résistance du colonisé qui nous avait été racontées – et que nous supposons tous spontanément – ne suffisaient pas à définir les positions du « colonisé ». Il nous fallait démultiplier la figure de ce dernier, envisager diverses possibilités au sein même de cette condition. En l'occurrence, il nous fallait ici envisager un enfant de colonisé, un Noir, qui adopte le « point de vue du colonisateur » (un « Blanc » à la peau noire donc).

L'anecdote des propos racistes du mari d'origine africaine envers les Africains nous a fait voir la possibilité que le colonisé ou l'enfant d'un pays colonisé puisse, lui aussi, penser et agir à partir des catégories du discours colonial. L'« esclave » peut regarder, penser, envisager, considérer ses semblables à travers ce discours. Il peut parfaitement être contaminé – comme les enfants des pays colonisateurs – par le discours du « maître ». Le discours colonial dominant est très puissant ; il ne faut sans doute pas minimiser son impact sur qui que ce soit.

Dans ce cas de figure, nous envisageons une alternative. Première possibilité : le colonisé fait rupture avec ses « frères » (c'est-à-dire ceux qui partagent sa condition historique). Il considère ceux-ci à partir des catégories coloniales tout en se distinguant d'eux, en ne se considérant pas lui-

---

Une société égalitaire aurait-elle besoin de penser la résistance ? Par ailleurs, pourquoi présupposer spontanément la résistance alors que, au quotidien, nous résistons finalement peu et que, plus généralement, l'histoire nous montre autant voire bien plus de soumission à l'autorité que de mouvements de résistance ? Sur ce dernier point, voir notamment : TERESTCHENKO, Michel, *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte, 2005.

même comme « colonisé » ou comme « Noir ». Ici, l'« esclave » ne se pense pas comme « esclave » mais il considère ses pairs de la sorte. Se pense-t-il alors comme « maître » ou imagine-t-il une position autre, nouvelle, un troisième terme (un intermédiaire entre le « maître » et l'« esclave ») ?

Deuxième possibilité : il ne fait pas rupture avec ses « frères » et dans ce cas, il considère ceux-ci à partir des catégories coloniales et se considère *lui-même* à partir de ces catégories. À ce moment-là, il s'appréhende, il se regarde, il se voit à travers le mépris et le dénigrement. Ici, l'« esclave » se pense et se considère comme « esclave » en restant solidaire de son groupe. Il adopte sur lui-même le point de vue du « maître ».

Au fur et à mesure de la discussion, des éléments sont venus conforter cette double possibilité. Certains avaient entendu des enfants de colonisés ayant migré en Belgique proférer des discours d'une grande sévérité et/ou d'un grand mépris vis-à-vis du pays d'origine et de sa population. Ces paroles épousaient l'ancien discours colonial dominant. Un Africain pouvait parfaitement considérer d'autres Africains comme « paresseux », « inefficaces », « bordéliques ». Un Congolais pouvait parfaitement relever et dénigrer « la paresse des Congolais » pour justifier l'absence de routes, etc. Une phrase du type « Avec eux, rien ne fonctionne » se retrouvait dans la bouche d'un individu appartenant au « eux » en question.

Cette double possibilité nous semblait également probable si nous envisagions d'autres rapports de force. Ainsi, les rapports de force entre le « maître » et l'« élève » ou entre le

« savant » et l'« ignorant », entre le « patron » (ou le « cadre ») et l'« ouvrier », entre l'enfant d'ouvrier-e-s et l'enfant bourgeois nous paraissent également corroborer notre observation. L'« ignorant » se juge et se regarde volontiers avec le regard du « savant ». Mais il peut aussi appréhender ses pairs, les « ignorants », à partir du mépris du « savant » tout en ne s'assimilant pas lui-même aux « ignorants » (il crée alors une troisième position, peut-être celle d'intermédiaire entre les deux termes initiaux).

Partant de là, nous pouvions envisager la possibilité que le « colonisé » ne dénonce pas la domination du « colonisateur » – il ne résiste pas à la domination et accepte sa condition. Il peut même aller jusqu'à remercier le « maître » pour ce qu'il lui apporte. À l'instar de l'« ignorant » qui remercie le « savant », l'« esclave » reconnaît le « maître » comme bienfaiteur. Nous avons aperçu sans bien y faire attention cette possibilité dans un album de Tintin où les Congolais sont en admiration devant le Belge (Tintin) et en reconnaissance absolue envers lui (il le vénère béatement). Nous avons d'abord envisagé cette planche comme un fantasme et un stratagème idéologique du colonisateur. Mais ici, nous découvrons que le colonisé pouvait adopter lui aussi cette perspective : le Noir se pensait comme « Noir » (c'est-à-dire tel que le « Blanc » le pense), il reconnaissait au « Blanc » sa supériorité (il l'admirait), il le remerciait de surcroît de sa générosité ou bienveillance et lui marquait un respect hiérarchique.

Cette double possibilité nous oblige à envisager une nouvelle hypothèse. Dans le cas où la victime juge ses semblables mais non elle-même avec le regard du bourreau,

dans le cas donc où le dominé se désolidarise de son groupe et tend à s'identifier au dominant (ou du moins à adopter ses catégories de pensée), ne doit-on pas intégrer une autre dimension : la lutte des classes notamment, et non plus seulement la lutte des races ? L'Africain qui adopte le regard du « Blanc » et méprise ses semblables, n'est-il pas éventuellement un individu appartenant à l'élite économique et/ou à l'élite intellectuelle ? N'est-il pas un être appartenant aux dominants dans la relation économique ou dans la relation intellectuelle ? N'y a-t-il pas là une alliance de classe ou une alliance de capital symbolique au détriment d'une alliance de race ? N'est-ce pas au groupe (ou endogroupe comme disent les sociologues) des riches ou des intellectuels qu'il s'identifie avant tout<sup>10</sup> ?

C'est une possibilité. Certains, issus par exemple de l'élite politico-économique congolaise du régime mobutiste, pouvaient – et peuvent sans doute encore – adopter un mépris profond pour *tous ceux*, Noirs ou Blancs, qui appartiennent aux classes sociales inférieures. Mais cela n'explique pas tout. On peut parfaitement imaginer que l'individu méprisant avec ses semblables ne soit pas nécessairement en position dominante dans une autre relation (la relation éco-

---

10. Malcolm X avait également parfaitement observé cette ambivalence des positionnements possibles de l'esclave dans une description comparative qu'il faisait entre le « nègre des champs » et le « nègre de maison ». Ce dernier, proche du maître et logé dans la maison de celui-ci, profitant d'un statut social plus favorable, était plus susceptible, selon Malcolm X, de prendre à cœur le parti et les intérêts de son patron, et ce au détriment, si nécessaire, de la condition de son *alter ego* « des champs », dénué de tout et privé de tout droit.

nomique ou intellectuelle). On peut l'imaginer et certains l'ont vécu.

Les processus d'« intégration » actuels ne consistent-ils pas précisément à exiger de celui qui veut ou doit s'intégrer de faire et de penser comme celui qui est intégré et donc, par la force des choses, de faire et de penser comme celui qui le rejette ? Ainsi, le méprisé, pour ne plus être méprisé, pour être reconnu et même intégré, opte pour la solution de singer, imiter celui qui le méprise, quitte à devenir méprisant à son tour envers ses semblables et envers lui-même. Nous avons tous croisé des individus qui, se considérant comme « intégré » ou voulant être « intégré », n'ont pas de mots assez durs vis-à-vis de leurs (anciens) « pairs » ou compatriotes ou compagnons d'infortune et fustigent chez eux une supposée « incapacité d'intégration ». Ce processus dépasse largement, et à nouveau, la seule situation de domination produite dans la colonisation. On le retrouve dans des situations diverses où un individu méprisé et dominé doit, pour ne plus l'être, adopter les codes, les pensées, les regards, les attitudes etc. de celui qui le méprise. L'intégration consiste ici à se conformer à la norme dominante, que celle-ci soit économique (être riche), raciale (être blanc), sexuelle (être hétérosexuel), etc.

Dans son ouvrage au titre évocateur et provocateur (*Sommes-nous décolonisés ?*), Justine Kasa-Vubu interroge ainsi le regard que le Congolais porte sur lui-même. Se considère-t-il, se pense-t-il (encore) à travers le modèle « blanc » ? La « décolonisation des esprits » a-t-elle eu lieu ?

« Pour nous les Noirs, la référence principale durant la colonisation fut la civilisation de l'homme blanc, dont le modèle de développement et l'évolution furent considérés comme l'idéal à atteindre pour élever son statut social. Progressivement, l'indigène s'est « affranchi » de la « primitivité » pour devenir un « évolué ». Ce que l'historien Isidore Ndaywell n'a pas manqué de relever dans son *Histoire générale du Congo*, en précisant "L'évolué s'estimait réussi si ceux qui l'observaient pouvaient conclure que son comportement était comme celui du Blanc. Il fallait donc se rapprocher de ce modèle." »

Source : M'POYO KASA-VUBU, Justine, *Sommes-nous décolonisés ?*, Labor, 2000, p. 11.

Le cercle vicieux généré par le regard propre à la relation de domination semble potentiellement sans fin. Nous y reviendrons dans la 3<sup>e</sup> partie de l'ouvrage, mais il faut déjà envisager le cas où, la relation de domination ayant disparu, l'« esclave » étant libéré, l'« esclave » continue à se penser comme « esclave » et/ou à faire du « maître » son horizon, son idéal. Le processus d'identification au regard du « maître » (c'est-à-dire se considérer soi à partir des critères de l'autre) et l'adoption de ce qu'est le « maître » (ses valeurs, ses pratiques, ses regards, etc.) comme projet existentiel peuvent parfaitement se maintenir lorsque la relation de domination s'est effondrée. Les fantômes identitaires

règnent ; le spectre de la relation de domination demeure le principal repère. L'« esclave » fait survivre la relation et la pérennise. On ne s'arrache pas si facilement à son identité même lorsque l'origine de celle-ci – la relation de domination – a disparu.

Le scénario est glaçant et ne s'épuise hélas pas là. L'adoption par l'« esclave » du regard que le « maître » porte sur lui aura pour conséquence le renforcement de ce regard. Le « maître » est renforcé dans ses convictions et catégories de lecture du monde : au fond, l'« esclave » lui-même lui confirme la pertinence de sa vision.

### *La construction identitaire & le regard de l'autre*

Ceci nous renvoie à la construction de l'identité et à la question du regard de l'Autre dans celle-ci. Ce que je suis (le « je ») est tributaire de ce que je reçois (une langue, des valeurs, etc.) et de ce que je choisis. Mais « je » suis également tributaire du regard de l'autre. Il me constitue : le regard du « maître » me fait « esclave », celui du « savant » me fait « ignorant », etc. Le philosophe Jean-Paul Sartre affirme : « C'est l'antisémite qui fait le Juif »<sup>11</sup>. Et il faut ajouter : c'est l'homophobe (ou au moins la norme hétérosexuelle) qui fait

---

11. Cité par Houria Bouteldja, in BOUTELDJA, Houria, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, La Fabrique, 2016. Sartre consacrera, en 1946, un essai aux questions identitaires de l'antisémitisme : *Réflexions sur la question juive*. Il dira notamment que l'antisémitisme, « archaïsme prélogique », « n'est pas un problème juif : c'est notre problème » (c'est-à-dire le problème du « Blanc » ou de l'« Européen » ou du « chrétien » ou de l'« Aryen » antisémite).



l'homosexuel, c'est l'homme qui fait la femme, le Blanc qui fait le Noir, etc. Et la cible de ce regard finit par reprendre à son compte l'identité qui lui est donnée. Il peut même finir par la revendiquer. Dans une interview<sup>12</sup>, la militante H. Bouteldja rappelle un des effets identitaires des interactions maître-esclave : « ceux qu'on opprime en tant que musulmans finissent par se revendiquer musulmans, ce qui crée des réalités nouvelles »<sup>13</sup>.

Le Juif est d'abord « Juif » dans le regard de l'antisémite, dans la relation avec lui. L'autre me donne une identité qui risque très sérieusement de m'enfermer. Soit « je » refuse catégoriquement ce regard (je le conteste ou, plus radicalement sans doute, je l'ignore, nous y reviendrons), soit « je » l'accepte et le reprend à mon propre compte. Le Juif peut finir par se conformer à l'image que s'en fait l'antisémite. Le rapport à soi est extraordinairement tributaire du regard de l'autre; nous pouvons parfaitement construire l'entièreté ou du moins une part significative de notre identité à partir du regard de l'autre. À force d'être regardé comme ceci ou comme cela, je vais finir par le croire et par le devenir, je vais adopter ce regard que tu poses sur moi – au fond, je vais faire advenir une réalité qui n'existait pas. C'est ainsi que l'enfant se construit en partie : à travers le regard de ses parents ou de ses instituteurs.

On assiste à une dialectique infernale. Peut-on en sortir? Peut-on se débarrasser du regard de l'autre, ne plus construire son identité par rapport à lui? Peut-on sortir

du mécanisme qui consiste à se définir (à se donner une identité) dans ou par rapport à l'autre? Dans la négative, l'enjeu ne consiste-t-il pas alors à choisir le regard qui va nous définir? Si nous ne pouvons pas nous penser et nous construire sans le regard de l'autre, le défi ne réside-t-il pas dans le choix du regard? Le « colonisé » ne ferait alors pas droit au regard du « colonisateur » mais à un regard autre. La « femme » ne ferait pas droit à l'« homme » mais à un tiers. Dès lors, je ne serais ni « colonisé », ni « femme », ni « esclave », ni « Noir », ni « Juif », ni « pauvre » mais je serais « X », « Y » ou « Z ».

Une telle démarche demande une force extrême : il faut pouvoir à la fois dire adieu à celui qui me regarde et pouvoir s'arracher à son identité actuelle. Je ne fais plus droit à ton regard mais je ne fais plus droit non plus à l'identité que j'ai obtenue à travers ce regard. Je dois donc me reconstruire autrement. Par ailleurs, et pour pouvoir entamer une telle démarche, ne faut-il pas au préalable une reconnaissance du tort subi, de l'injustice fondamentale contenue dans la relation initiale? S'il n'y a pas de reconnaissance, ne va-t-on pas rester « bloqué » dans l'identité assignée par la relation? Enfin, et en parvenant même à enclencher un tel processus, comment résister aux regards qui se posent sans cesse sur moi (et que je ne choisis pas) et qui me rappellent en permanence mon identité initiale? Si je décide de ne plus être « noir », « femme », « esclave », il y aura toujours, à chaque coin de rue, quelqu'un pour me rappeler à cette identité, pour me la réassigner. Comment gérer ce rappel, comment tenir le cap sur la longueur? Nous reviendrons sur ces questions dans la troisième partie.

12. In *Vacarme*, n°71, printemps 2015.

13. *Op. cit.*, p. 59.

## 2 Rôles du maître

Qui est le « maître », le « colonisateur » ? Comment peut-il se définir dans la relation de domination ? Quelles sont les positions possibles de celui-ci dans le rapport qu'il entretient au « colonisé » ?

Nous avons, au fil de nos souvenirs, dégagé une figure archétypale du « maître », assez simple, la plus évidente en tout cas. Le « maître » est celui qui domine effectivement l'« esclave » : il le dirige, l'exploite voire le méprise. C'est celui qui affirme sa supériorité par la force, le pillage ou l'exploitation mais aussi, et sans doute surtout, à travers la production d'un discours.

En effet, comme si le « maître » ne pouvait pas se contenter de dominer physiquement et économiquement l'« esclave », il va également produire un discours qui explique et justifie son acte de domination. Pour quelles raisons ? Pourquoi ne se contente-t-il pas de dominer, à l'instar des guerriers de l'Histoire – du moins dans notre imaginaire – qui pillaient, violaient, massacraient, exploitaient sans aucun besoin de justification ? Gengis Khan se justifiait-t-il ? Pourquoi le colonisateur se justifie-t-il ? A-t-il besoin d'une légitimité ? Et, si oui, est-ce pour l'« esclave » ou pour lui-même ? Le « maître » serait-il gêné ? Est-il mal à l'aise ? Ou bien a-t-il besoin de ce discours pour convaincre ses ouailles, doté encore d'un fond de moralité et/ou du sens de la justice, de la pertinence de ses actions pour s'assurer de leur soutien ?

Quelle que soit la réponse, la production discursive du colonisateur est bien présente.

Le discours et l'imaginaire justificatifs produits par le « maître » ont pour principe de montrer et d'appréhender l'autre comme un être inférieur, idiot, sauvage. Tout se passe comme si le « maître » construisait la figure de l'« esclave » afin de pouvoir se positionner comme supérieur. Sans figure inférieure, il lui est impossible de s'affirmer comme supérieur. Et, à bien regarder nos souvenirs du discours colonial, on a surtout entendu parler de l'« esclave » (être faible, incohérent, niais, etc.) pour mieux valoriser la figure du « maître ». Le « maître » apparaît comme la figure inversée de l'« esclave » (fort, cohérent, intelligent, efficace, civilisé, etc.). Le fil de nos souvenirs nous livre surtout un « Blanc » qui n'est pas le « Noir » et qui s'évertue au fond à définir le « Noir » pour montrer ce que lui n'est pas.

Nous découvrons ainsi que le « maître » ne parvient pas à se définir sans l'« esclave » ; il n'arrive pas à se définir, à exister sans son « autre ». Le « maître » est dépendant de l'« esclave », au moins en ce sens qu'il ne parvient pas à se penser lui-même sans l'autre terme de la relation. Si on retire la figure du « Noir », tout d'un coup, il devient impossible de définir le « Blanc ». Celui-ci ne peut se penser supérieur ou intelligent sans avoir préalablement défini un être inférieur ou idiot.

Dès lors, une question se fait progressivement jour : le « maître » est-il toujours conscient de son rôle, d'être pris dans une relation de domination dans laquelle il occupe la fonction dominante ? Et le souhaite-t-il ? Nous avons envisagé différents cas de figure.

### *Un « maître » conscient (et volontaire)*

Premièrement, possibilité la plus simple, le « maître » est conscient de la relation de domination, il la souhaite explicitement et la justifie. C'est un « maître » qui s'assume pleinement. Avec un « maître » conscient de sa propre position et en accord avec elle, l'« esclave » a au fond affaire à une position limpide ; il a face à lui un « maître » qui revendique pleinement son identité et son statut de dominant. Dans les archives du XIX<sup>e</sup> siècle qui concernent la colonisation, le monde ouvrier ou la condition de la femme, on trouve un langage extrêmement explicite. Les « maîtres » s'assument parfaitement, sans langue de bois.

Ce discours du dominant, nous l'avons tous entendu clairement dans notre environnement au sujet des colonisés. Mais nous l'avons également entendu chez nos pères et grands-pères vis-à-vis des « femmes » ou encore chez des proches issus d'autres groupes ethnico-nationaux que le nôtre et qui l'exprimaient vis-à-vis d'une autre groupe ethnique et/ou national et/ou régional. L'affirmation nette de sa supériorité est aussi le fait de certaines ethnies, villes ou tribus africaines (au Congo notamment mais pas seulement) ou des Arabes vis-à-vis des Noirs ou encore des Berbères.

Autre variante de ce premier cas : le « maître » est conscient de la relation de domination et de sa propre position dans celle-ci mais ne la souhaite pas explicitement ou, plus justement, il les souhaite mais les justifie comme un état de fait naturel dans lequel il n'a pas de marge de manœuvre. Il y a un déni de l'aspect *construit* de la dichotomie « maître *versus* esclave ». Il s'agit en quelque sorte de dire : « les choses

sont ce qu'elles sont parce que la nature l'a voulu ainsi ». Le sexisme actuel repose lui aussi, la plupart du temps, sur cette stratégie (à laquelle les protagonistes peuvent parfaitement croire par ailleurs) : la domination masculine n'est pas explicitement voulue par les acteurs, elle serait imposée par la « nature ».

Ce type de posture s'enracine vraisemblablement dans des croyances ancestrales ou des théories scientifiques (anthropologiques, notamment) qui affirment une différence « naturelle » entre les individus (regroupés en groupes sur base d'un critère : couleur de peau, sexe, origine, etc.). À ces théories peuvent venir s'ajouter des analyses historiques qui viennent corroborer les premières. Ces analyses montrent combien les êtres naturellement inférieurs vivent beaucoup mieux grâce à l'action des êtres supérieurs. L'histoire et les cours d'histoire pro-coloniaux tentent de démontrer que les peuples colonisés ne pouvaient pas survivre correctement, voire même survivre tout court, sans l'intervention des peuples colonisateurs. Aujourd'hui encore, la situation chaotique des pays décolonisés est utilisée comme argument en faveur de cette thèse : « Regardez le chaos qui s'est installé maintenant que les colons sont partis ». Le rôle du « maître » dans les processus de décolonisation (et de recolonisation insidieuse, avec Mobutu par exemple) sont littéralement oubliés. Au fond le processus historique réel est lui-même oublié. On a affaire à une histoire qui nie l'histoire et soutient la thèse d'une « nature » aux principes intangibles, cause du passé comme de l'avenir.

Si la « nature » le veut, nous ne pouvons rien changer à l'ordre des choses – et d'ailleurs il n'est pas souhaitable

que quoi que ce soit change. Il nous apparaît que les petites croyances quotidiennes, les préjugés et stéréotypes relaient et viennent asseoir cette variante de la situation du « maître » qui joue son rôle. « Les Africains sont toujours en retard, ils ne savent pas organiser leur temps. » C'est ainsi, personne n'y peut rien, mais il faut en tirer les conclusions : « ils ne peuvent pas organiser correctement leur société, leur production, etc. : c'est à ceux qui en sont naturellement capables de le faire ».

*Extrait du discours de Jules Ferry à l'Assemblée nationale, « Les fondements de la politique coloniale », 28 juillet 1885.*

« Messieurs, il y a un second point, un second ordre d'idées que je dois également aborder, le plus rapidement possible, croyez-le bien : c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question. [...] Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai ! il faut dire ouvertement qu'en effet les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures... [...] Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures... [...] Ces devoirs, messieurs, ont été souvent méconnus dans l'histoire des siècles précédents, et certainement, quand les soldats et les explorateurs espagnols introduisaient l'esclavage dans l'Amérique centrale, ils n'accomplissaient pas leur devoir d'hommes de race supérieure. [...] Mais, de nos jours, je soutiens que les nations européennes s'acquittent avec largeur, avec grandeur et honnêteté, de ce devoir supérieur de civilisation. »

Source : site de l'Assemblée nationale française,  
<http://www.assemblee-nationale.fr/>

*Un « maître » conscient mais qui se cache*

Le « maître » peut également être conscient de la relation de domination et de sa propre position dans celle-ci mais ne l'assume pas. Il la cache, il la nie, il l'explique par des mots qui disent le contraire de ce qui est, il use et abuse de l'euphémisme voire du simple mensonge. C'est un fourbe. Dans l'introduction au livre collectif *Les mots sont importants*<sup>14</sup> consacré à la critique du langage utilisé par les « dominants », Georges Orwell est d'emblée convoqué. Il analysait ainsi, dans les années 1940, les discours produits et mobilisés par les « maîtres ».

« À notre époque, les discours et les écrits politiques sont pour l'essentiel une défense de l'indéfendable. Des événements comme la continuation de la domination britannique en Inde, les purges et les déportations en Russie, le lancement de la bombe atomique sur le Japon, peuvent bien sûr être défendus, mais seulement avec des arguments que la plupart des gens ne peuvent pas reprendre à leur compte, et qui ne s'inscrivent pas dans les buts professés par les partis politiques. Ainsi le langage politique consistait-il pour une grande part en euphémismes, pétitions de principe et pure confusion. Des villages sans défense sont bombardés par l'aviation, les habitants sont chassés vers la campagne, le bétail est passé à la mitrailleuse, les maisons sont incendiées : on appelle cela la pacification. Des millions de paysans se font

---

14. TEVANIEN, Pierre et TISSOT, Sylvie (dir.), *Les mots sont importants (2000/2010)*, Libertalia, 2010.

voler leur ferme et sont jetés sur les routes avec pour seul viatique ce qu'ils peuvent porter : on appelle cela transfert de population, ou rectification de frontière. Des gens sont emprisonnés pour des années sans jugement, ou abattus d'une balle dans la tête, ou envoyés mourir du scorbut dans les camps de bûcheron de l'Arctique : on appelle cela élimination des éléments suspects. Une telle phraséologie est nécessaire pour susciter les images qui leur correspondent. Prenez par exemple un professeur anglais qui vit à l'aise et qui défend le totalitarisme russe. Il ne peut dire d'un trait : « Je crois qu'il faut tuer ses adversaires toutes les fois qu'on peut en tirer un résultat profitable ». Par conséquent, il dira plutôt quelque chose de ce genre : « Tout en concédant volontiers que le régime soviétique affiche certains traits que les humanistes sont enclins à déplorer, nous devons, je pense, reconnaître qu'une certaine restriction du droit de l'opposition politique est un corollaire inévitable des périodes de transition, et que les rigueurs auxquelles le peuple russe a été confronté ont été amplement justifiées dans la sphère des réalisations concrètes »<sup>15</sup>. »

Comme l'affirment d'emblée les auteurs de l'ouvrage, les propos d'Orwell situés dans un contexte de régimes totalitaires et coloniaux sont d'autant plus valables en régime

---

15. ORWELL, George, « La politique et la langue anglaise », in *Tels étaient nos plaisirs et autres essais. 1944-1949*, Ivrea, 2005, cité in TEVANIEN, Pierre et TISSOT, Sylvie (dir.), *op. cit.*, pp. 10-11.

démocratique postcolonial : « plus un régime se dit démocratique et égalitaire, plus il doit légitimer la violence qu'il exerce et l'ordre inégalitaire qu'il instaure<sup>16</sup>. » Au fond, la percée et l'installation du discours démocratique issu des droits de l'homme s'est payé d'un très lourd travestissement du réel. On ne peut plus dire (et assumer) ce que l'on fait. Le XIX<sup>e</sup> siècle était plus clair !

Ce ne sont pas seulement les hommes politiques, dirigeants ou intellectuels qui usent de ces astuces de langage. C'est potentiellement n'importe qui. Travestir le réel, dire à son sujet, par toutes sortes de tactiques rhétoriques, autre chose que ce qui est ou même l'inverse de ce qui est, est désormais une manière assez commune d'envisager le monde et de l'exprimer.

---

16. TEVANIEN, Pierre et TISSOT, Sylvie (dir.), *op. cit.*, p. 11.

*Extrait du discours de S.M. le Roi Baudouin, à  
la cérémonie d'indépendance à Léopoldville, le  
30 juin 1960.*

« Pendant 80 ans, la Belgique a envoyé sur votre sol les meilleurs de ses fils, d'abord pour délivrer le bassin du Congo de l'odieux trafic esclavagiste qui décimait ses populations ; ensuite pour rapprocher les unes des autres les ethnies qui, jadis ennemies, s'apprêtent à constituer ensemble le plus grand des États indépendants d'Afrique ; enfin, pour appeler à une vie plus heureuse les diverses régions du Congo que vous représentez ici, unies en un même Parlement.

En ce moment historique, notre pensée à tous doit se tourner vers les pionniers de l'émancipation africaine et vers ceux qui après eux ont fait du Congo ce qu'il est aujourd'hui. Ils méritent à la fois notre admiration et votre reconnaissance, car ce sont eux qui, consacrant tous leurs efforts et même leur vie, à un grand idéal, vous ont apporté la paix et ont enrichi votre patrimoine moral et matériel. Il faut que jamais ils ne soient oubliés, ni par la Belgique, ni par le Congo.

Lorsque Léopold II a entrepris la grande œuvre qui trouve aujourd'hui son couronnement, il ne s'est pas présenté à vous en conquérant, mais en civilisateur. »

Source : BROQUET, Hervé, LANNEAU, Catherine et PETERMANN, Simon (éds.), *Les 100 discours qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle*, André Versaille éditeur, 2008, p. 450

*Un « maître » inconscient (et involontaire)*

Parmi d'autres indices, l'usage des mots ou des théories du discours colonial nous a amené à voir une troisième possibilité pour le « maître ». Il s'agit du cas où il n'est ni conscient de sa propre position ni demandeur de celle-ci. Il ne se considère pas comme « maître » et peut aller jusqu'à récuser l'existence même du rapport de force. En revanche, il peut jouir des avantages du « maître » sans même s'en rendre compte. Il peut aussi parfaitement utiliser les paroles du « maître » – pensées enracinées dans la domination et qui permettent (qui ont permis et qui permettent encore) de l'asseoir et de la justifier<sup>17</sup> – sans s'en rendre compte là aussi.

L'individu qui mobilise et relaie inconsciemment ou involontairement ce discours serait une sorte de « maître » inconscient. Il serait inconscient de la relation elle-même et de sa propre position dans la relation. C'est un « maître » qui s'ignore, qui ignore dans des proportions variées le jeu dans

~~~~~

17. Nous sommes intuitivement convaincus que les mots et catégories de pensée produites par le discours colonial sont toujours actifs. Bien des propos racistes actuels trouvent leurs racines dans le discours colonial et leur usage est une réactivation permanente de la relation coloniale. Nous n'avons cependant pas creusé ce présupposé pourtant majeur de notre réflexion. Sans doute faudrait-il se tourner vers des travaux comme ceux de la linguiste Marier Treps (*Maudits mots. La fabrique des insultes racistes*, Tohu Bohu, 2017). Son travail a notamment été utilisé par certains journalistes pour analyser l'usage du terme « Bamboula » par un policier lors de l'émission *C dans l'air* (France 5, 9 février 2017), consacrée à l'agression de Théo, un jeune Noir, à Aulnay-sous-Bois, par quatre policiers (qui eux-mêmes semblent avoir usé d'une série d'insultes racistes).

lequel il joue mais qui le joue pourtant (en relayant le discours raciste, par exemple, ou sexiste, ou homophobe, peu importe) et donc le prolonge. Le sentiment de supériorité, si petit soit-il, qui définit le « maître » est présent sur un mode inconscient, caché à lui-même. L'homme dominant la femme peut parfaitement le faire à travers des propos sexistes dont il n'est pas conscient.

Nous faisons donc l'hypothèse que l'individu mobilisant, avec plus ou moins d'intensité et avec des degrés d'inconscience variables, le discours colonial dominant (celui-là que nous avons mis au jour au début de notre parcours de réflexion) est un individu qui réaffirme la relation de domination. Ignorants ou inconscients, dans des proportions sans doute très variables, de l'enracinement dans le discours dominant du colonisateur de leurs mots, de leurs grilles d'analyse, de leurs regards, ces individus relaient la relation de domination et adoptent, dans celle-ci, la position du « maître ». Ici, le « maître » ne veut pas dominer même s'il domine effectivement l'« esclave ». Une proportion importante des enfants des sociétés colonisatrices ne serait-elle pas actuellement dans cette situation ?

Nous avons tenté de penser les origines de l'inconscience du discours dominant du « colonisateur » adopté et relayé. Là encore, plusieurs voies se sont ouvertes. L'inconscience de la relation de domination dans laquelle nous sommes pris et de son discours peut trouver sa cause dans une simple *ignorance* des faits, de l'histoire et donc de la source de nos mots et de nos catégories de pensée. La non transmission de l'histoire, par les structures familiales, l'institution scolaire ou tout autre groupe social (tant du côté du maître que de

l'esclave d'ailleurs) débouche nécessairement sur une méconnaissance de sa propre histoire. Je ne sais pas d'où je viens, je ne sais pas ce qui me détermine, j'ignore la langue que je parle.

Mais l'inconscience peut aussi s'enraciner dans une forme d'*amnésie* (et non d'ignorance). Je sais mais je ne sais plus. J'ai su mais j'ai oublié. Les raisons de l'amnésie sont elles-mêmes sans doute multiples : j'ai vraiment oublié (mon cerveau n'a pas enregistré), j'ai oublié parce que cela m'était insupportable, etc. L'amnésie peut parfois également se confondre avec le *déni*, c'est-à-dire avec cette posture qui consiste à ne pas faire droit, à ne pas tenir compte d'une part du réel alors qu'on la perçoit, à faire comme si cette part n'existait pas alors qu'on sait quelque part qu'elle existe. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas, dans cette réaction, d'ignorance mais d'un jeu avec soi-même qui consiste à trier ce que nous percevons du réel pour en garder certaines parties et pas d'autres.

Le déni peut lui-même être motivé par différentes causes. Une de celles-ci est le maintien d'une bonne image de soi. Reconnaître le tort infligé obligerait à faire le deuil d'une image positive de soi, d'une certaine estime de soi. Être dans le déni permet de préserver un regard positif sur soi-même. L'homme qui méprise ou bat sa femme peut être dans le déni de ses actes et paroles parce qu'il lui serait insupportable d'affronter une image négative de lui-même. Il ne peut reconnaître ce qu'il fait sans perdre en même temps l'identité qu'il s'est donnée (ou une part de celle-ci). Il se retrouverait sans identité ou, plus justement, dans la négation de ce qu'il croyait être. Il vacillerait tellement, aurait un tel sentiment

de vide, qu'il préfère garder son image intacte plutôt que de reconnaître la non véracité de celle-ci¹⁸.

Cela peut fonctionner de la sorte sur le plan collectif (national en l'occurrence). La France, par exemple, s'est donnée à elle-même une image, une identité, articulée sur les valeurs de la Déclaration et de la Révolution de 1789, sur les valeurs et actions de la Résistance. Lorsque cette image est abîmée et mise en cause par le réel (que ce soit hier – colonisation de l'Algérie, rôle dans l'extermination des Juifs et des Roms pendant la guerre – ou aujourd'hui – discriminations en tout genre, contrôle culturel, etc.), la nation a beaucoup de mal à reconnaître la non pertinence de son image initiale. Et parfois, plutôt que de reconnaître et donc de se repenser, elle dénie et revalorise, réactive cette image initiale. Pour ce faire, elle réaffirme ses valeurs, rappelle ses actions passées dans la Résistance ou insiste sur ce qu'elle juge être ses réussites présentes. Elle peut ainsi, par exemple, exhiber les cas d'« intégration réussie » de l'« autre », de l'« étranger ». Le succès de l'acteur Omar Sy peut être présenté comme une victoire de la France des Droits de l'Homme; il devient un alibi, une preuve de l'effectivité de l'image que la France se donne.

18. Le déni ou la non reconnaissance n'est pas le propre du « maître ». Nous connaissons des situations de déni dans le chef de l'« esclave ». Celui-ci peut refuser de voir le tort qu'il subit, il procède lui-même à un déni de la situation. Que ce soient les femmes qui inculquent à leurs filles de se conformer à l'ordre dominant ou les parents colonisés qui veulent que leurs enfants s'intègrent dans la société coloniale, il y a chez eux une forme de déni de l'injustice (déni qu'ils imposent à leurs enfants). Pourquoi? Pour ne pas avoir une mauvaise image d'eux-mêmes (une image d'« esclave »)?

Dans ce contexte, les discours qui affirment qu'il y a bien un racisme ambiant et un racisme d'État, qu'il y a bien un prolongement ou une relance des rapports coloniaux de domination, que les nations se définissant par l'égalité sont inégalitaires, provoquent une réponse de colère mais aussi de déni qui prend la forme d'une sur(re)valorisation des valeurs et symboles du mythe initial (France, patrie des Droits de l'Homme, Marianne, etc.). S'érigent à partir de là, en face à face, deux types d'« étranger » : le bon et le mauvais, le bien intégré et le mal intégré, le reconnaissant et l'ingrat, celui qui confirme qu'il est « bien accueilli » dans une nation égalitaire et celui qui l'infirmé, etc¹⁹.

Y a-t-il un fonctionnement similaire en Belgique? La situation ne semble pas identique même si les réflexes de tri entre le bon et le mauvais « étranger » sont évidemment présents. La Belgique, composée de diverses communautés (linguistiques) dès l'origine et reconnaissant celles-ci dans ses institutions politiques (c'est une société « multinationale », comme dirait Will Kymlicka), n'exige pas l'unité du peuple belge. Par ailleurs, elle ne s'est pas donné(e) une image d'Épinal qui la fige dans son rapport à elle-même (Jeanne d'Arc, Marianne...) et qu'elle réaffirmerait chaque fois qu'elle sent son identité en péril. Il faudrait creuser les différences.

Le déni n'est pas non plus, selon nous, la *négation* ou la *révision*. Nier l'Histoire, c'est affirmer que ce qui est dit est

19. Sur ces questions et ce qu'il nomme « mémoire empêchée », voir notamment RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2003, pp. 82-97.

faux. Mais pour pouvoir dire que c'est faux, il faut par définition avoir entendu et pris en compte ce que l'on déclare faux. Ce qui est nié n'est pas oublié (amnésie) ou non entendu (déli) : ce qui est nié est entendu mais refusé. Le négationnisme peut se définir comme une négation informée et volontaire. Le négationnisme entend l'histoire, la nie volontairement ; le révisionnisme fait de même mais il fabrique par ailleurs une autre version de l'Histoire. Il ne s'agit pas ici d'oubli. « Oublier » l'engagement des colonisés dans les guerres mondiales occidentales (déli), ce n'est pas nier le fait qu'il y a eu engagement (négationnisme). « Oublier » le rapport de force, ce n'est pas le nier. Le négationnisme constitue un acte de pensée volontaire et conscient alors que le déli est involontaire.

3 Des effets de l'inconscience ou de la négation de l'Histoire

Que nous soyons dans l'inconscience de l'Histoire (et quel que soit le motif de cette inconscience) ou que nous soyons dans la négation volontaire de celle-ci, il nous semble que les effets peuvent être identiques. Dans tous les cas, il y a une *non reconnaissance* de la relation de pouvoir et donc une non reconnaissance des positions induites par la relation (« maître » et « esclave »). Si le rapport de force ou de domination n'est pas reconnu, le tort subi par la personne dominée ne peut l'être. La temporalité ne change rien à l'affaire. C'est autant le tort subi dans le passé (au moment de la colonisation) qui est éludé que celui infligé dans le présent – à travers notamment la survie et la persévérance des mots et des catégories de pensée du discours colonial et donc, à travers eux, la relation de domination et ses discriminations.

Il n'est pas étonnant dès lors que ceux qui ignorent, délient ou nient le rapport de force soient abasourdis devant les revendications de l'« esclave », ne fût-ce que celle exigeant la reconnaissance du tort subi. Or on sait que plus il y a déli ou négation d'une situation où un tort se joue, plus il y a colère voire haine²⁰. Être dans le déli face à une injustice,

20. On pourrait même se demander si le déli n'est pas pire que la négation de l'histoire en ce sens que le déli fait "comme si de rien n'était" alors que la négation dit qu'il y a bien eu quelque chose (même si c'est

c'est mettre un couvercle sur une casserole en surchauffe, prête à exploser. Un cercle vicieux infernal s'enclenche : plus il y a déni, plus il y a colère, et plus il y a colère, moins il y a compréhension et reconnaissance. La colère (générée une première fois par le tort subi et une seconde fois par la non reconnaissance de ce tort) bloque bien souvent la compréhension. Face à celle-ci, la posture la plus probable est celle du repli, du rejet voire de la haine en retour. La compréhension – nécessaire à la reconnaissance – s'éloigne. Des explications *ad hoc* apparaissent : la personne en colère ou haineuse est envisagée comme sauvage, dégénérée, porteuse d'une pathologie, etc. Ses paroles sont réduites à un magma affectif sans queue ni tête, « gratuit » (haine ou violence « gratuite », dit-on), à un cri irrationnel voire à un racisme simpliste. Et, pour renforcer de plus belle le cercle vicieux, ces explications rencontrent et renforcent peu ou prou le discours initial du « maître » (discours qui disqualifie l'« esclave »).

Nous sommes frappés par les difficultés que rencontrent les États (la Belgique notamment vis-à-vis du Congo) mais aussi parfois les individus à reconnaître le tort qui a été fait ; frappés également par certaines réactions abasourdies devant la colère voire la haine du « Blanc » (comment pourrait-il sérieusement en être autrement ?).

Ne vaut-il pas mieux dès lors un « maître » qui s'assume, qui s'affirme et se dit « maître » qu'un « maître » qui s'ignore, qui se débîne, etc. ? Le « maître » qui connaît sa position et

pour dire que ça n'a pas eu lieu). Dans le premier cas, le débat n'a même pas lieu en quelque sorte.

l'assume est un être qui, au moins, reconnaît la relation de domination (passée ou présente). Qu'il la justifie, voire la défende et la maintienne, est en soi un problème mais au moins, il est clair ! Un « maître » qui ne reconnaît pas la relation et n'assume donc pas sa position est un « maître » qui ne permet aucune remise en question de la relation. Puisqu'elle n'existe pas, il n'y a aucune raison de l'interroger !

Lumumba, Fanon, Malcolm X avaient une conscience aigüe de la place que l'Histoire leur assignait. Refuser d'être « esclave » (ou ne plus faire droit à cette catégorie, nous y reviendrons) suppose chez eux une conscience nette de la relation qui détermine les deux sujets (esclave/maître). Mais peut-on envisager un « esclave » inconscient de sa condition ? L'inconscience de sa propre condition, de sa propre place dans l'Histoire, de l'identité que la relation de domination nous attribue (que l'on soit « maître » ou « esclave ») est-elle possible ? Nous le pensons. Nous connaissons tous (et sommes tous quelque part) un « esclave » qui s'ignore (qui adopte le rôle assigné sans même s'en rendre compte) : un colonisé qui se comporte comme un « colonisé », un Noir comme un « Noir », une femme comme une « femme », etc. En ce qui concerne le « maître », cela semble également évident. Des réflexes de domination sont bel et bien à l'œuvre sans que l'auteur en soit conscient.

Et nous, sommes-nous des « maîtres » inconscients ?

Il nous a fallu faire un travail sur nous-mêmes. Agissons-nous selon le discours colonial *malgré nous* (puisque,

consciemment, nous le refusons)? Et, par ricochet, serions-nous des « maîtres » inconscients? Nous connaissons tous aujourd'hui peu ou prou l'histoire de la colonisation. Nous savons combien le discours colonial fabriqué pour justifier la colonisation est un mensonge, une arnaque, un récit factice cherchant à asseoir la domination du colonisateur sur le colonisé, cherchant à avoir l'approbation du peuple composant la nation colonisatrice. Nous le savons. Mais jusqu'où le savons-nous vraiment? Jusqu'où prenons-nous la mesure de l'Histoire? Et sommes-nous effectivement débarrassés de ce que nous connaissons (et dénonçons)? Connaître une chose, est-ce nécessairement s'en libérer? Sommes-nous libérés des stéréotypes, des catégories, des images diffusés, insufflés, distillés par ce discours que nous avons tous entendu? Si nous avons affirmé avec force ne pas accepter d'être absorbé dans le « point de vue du colonisateur », sommes-nous pour autant mentalement décolonisés? D'une manière ou d'une autre, « ce point de vue » a-t-il façonné notre rapport au monde, aux autres, à nous-mêmes? A-t-il fabriqué nos subjectivités? Sommes-nous encore, subjectivement, culturellement, des colon(isa)teurs, des dominants? Ce discours nous a-t-il malgré nous envoûtés?

Face à nos certitudes, nous avons procédé à un travail d'interrogation assez simple. Réactivons-nous tant soit peu le discours dominant dans nos propres récits et paroles de la vie quotidienne (et non pas dans nos discours théoriques)? En acceptant de faire un retour sur notre vie et nos pensées quotidiennes, en menant une forme d'introspection, nous nous apercevons progressivement – ce fut un travail lent

et parfois difficile – que nous pouvons activer des réflexes méprisants, des perceptions de l'Autre qui relèvent vraisemblablement des stéréotypes les plus basiques du discours colonial/racial. Au quotidien, des associations d'idées entre une personne d'origine étrangère (non blanches mais aussi blanches – on pense aux pays de l'est de l'Europe) et des caractéristiques morales ou psychologiques se font bel et bien.

Certains se surprennent à activer des stéréotypes basiques au cœur de la vie quotidienne : face à un mauvais automobiliste (« Encore un qui vient de sa brousse »); dans les quartiers populaires (association d'une concentration de population d'origine nord-africaine à la délinquance et au danger); face aux statistiques carcérales (association du taux important de détenus d'origine maghrébine à l'origine maghrébine comme source de délinquance et non à la précarité sociale, par exemple); etc. À bien regarder, toutes sortes de catégories nationales, ethniques, culturelles ou colorées se voient affublées de toutes sortes de caractéristiques (les Africains mais aussi les Roms sont en retard et ne maîtrisent pas les règles sociales; etc.; etc.). D'autres, par contre, n'activent jamais ce genre de considération – et n'ont souvent jamais entendu leurs parents le faire.

Cependant, est-il suffisant de se baser sur l'activation ponctuelle du discours colonial/racial par un individu pour débusquer un « maître »? Activer des réflexions ou de mots « réflexes », est-ce les penser et les vivre? Y a-t-il une différence entre les stéréotypes raciaux du langage courant et le racisme, entre les réflexes hérités et les convictions profondes et structurées? Il en est de même pour tous les sté-

réotypes dont nous héritons (sexistes, homophobes, etc.). Quelle est la différence entre les stéréotypes et préjugés répétés mécaniquement et les pensées construites et assumées ?

Il faudrait également évaluer l'impact (l'effet) réel de ces réflexes discursifs sur nos actions et notre rapport effectif aux autres. Cela engage-t-il une position de supériorité ? Cela bloque-t-il effectivement un rapport d'égalité avec les non blancs ou les autres cultures ? Quel est le rapport effectif qu'un « homme » a vis-à-vis d'une « femme » lorsqu'il mobilise inconsciemment et involontairement les stéréotypes sexistes (et qu'il affirme par contre, en toute conscience, refuser ce sexisme) ?

On trouve aussi toute une série de stéréotypes « raciaux » au sein de nos milieux professionnels et notamment les milieux qui relèvent du social et du culturel – là où *a priori* se trouve un foyer antiraciste. Des questionnaires de logements sociaux expliquent des problèmes d'humidité à partir de la culture des occupants (manière de cuisiner, rapport à l'hygiène et à l'aération, etc.) et qui « sensibilisent » (c'est-à-dire : éduquent) ceux-ci afin qu'ils changent leur manière de faire (sous-entendu : qu'ils deviennent propres et adaptés). Dans leurs explications, les gestionnaires oublient bien souvent que le logement en question était insalubre au départ. C'est aussi, dans un Centre culturel arabe, des employés qui affirment que les Arabes ont un rapport difficile avec l'argent et lient ce problème à une culture du marchandage typiquement arabe.

Bref, on retrouve une logique identique dans des situations et des milieux différents : l'association d'un fait ou d'un problème (mal conduire, humidité, gestion financière, etc.) à des caractéristiques morales, comportementales ou psychologiques (être sale, être arriéré, être trouble dans la gestion d'un budget, etc.) qui elles-mêmes sont associées à une origine géographique, raciale ou culturelle qui est considérée *in fine* comme la cause du problème.

Au-delà de ces stéréotypes, ce sont aussi des évidences ou des surprises oubliées dont nous nous sommes rappelés. À l'un, il peut paraître évident (c'est tellement évident que l'on ne s'en rend même pas compte), « normal », que les métiers manuels durs et déconsidérés (éboueur, personnel d'entretien, manœuvre sur chantier, saisonnier agricole, etc.) soient largement dévolus à des personnes d'origine étrangère. À l'autre, il peut paraître surprenant qu'une fille voilée ou qu'un jeune Noir réussisse brillamment sa scolarité. Ce ne sont pas là des chocs culturels (un étonnement face à l'inconnu) mais des réflexes de pensée enracinés dans le mépris. Il y a surprise parce que, *a priori*, on pensait sans s'en rendre compte qu'ils ne pouvaient pas réussir. Il y a là en activité un schéma de pensée qui infériorise certaines catégories d'humains.

Si nous nous surprenons à activer des grilles d'analyse basiques, nous percevons aussi des pensées et des actions qui se jouent de manière plus subtile et implicite. Certains prennent conscience qu'ils procèdent aussi à une sorte de racisme inversé (ce qui est encore la marque de l'inégalité) : dans une école, face à des collègues qui tendaient à expliquer l'échec de certains élèves par leurs origines et

convictions (il s'agissait d'étudiants d'origine arabo-musulmane), l'un d'entre nous a eu, pour sa part, tendance à favoriser cet élève (le soutenir et l'aider plus) mais aussi à le pousser à en faire plus que les autres (afin qu'il prouve au fond la fausseté des discours essentialistes des collègues). On assiste à une sorte de mise en œuvre spontanée d'un mécanisme de discrimination positive (favoriser l'étudiant) doublé d'une discrimination difficile à qualifier (exiger plus de lui pour qu'il prouve à la face du monde l'inanité de ce qu'on dit de lui).

Il y a là quelque chose de similaire à ce que l'on a demandé et continue à demander aux femmes. Elles doivent prouver quelque chose de plus que les hommes. Au sein des familles, du système éducatif, de la société entière, les filles doivent prouver plus que les garçons, montrer qu'elles savent en faire au moins autant qu'eux – elles doivent prouver quelque chose là où les hommes ne doivent rien prouver du tout (c'est acquis au départ). Et lorsqu'elles font autant ou mieux qu'eux, c'est la surprise²¹.

Nous relevons aussi des discours issus de « spécialistes » ou d'« experts » qui, forts d'un savoir sur le monde arabe ou sur l'islam ou sur telle culture africaine, colportent eux aussi des stéréotypes potentiellement discriminants. Telle femme revendiquant sa connaissance de l'islam, prend po-

21. Se dévoile ici un enjeu majeur : quel est l'intérêt de faire la même chose (faire autant que l'homme et même mieux que lui) ? Ce qu'a fait l'« homme » est-il si intéressant que cela ? À quoi est-ce que cela a donc conduit ? C'est ce que montre et déplie Virginia Woolf dans *Trois Guinéas* : pourquoi faire « comme les hommes » ? N'y a-t-il pas beaucoup plus intéressant pour les femmes : faire tout autre chose qu'eux ?

sition contre le port du foulard à l'école. Tel autre, au nom de son « expérience de terrain » depuis de longues décennies avec des cultures diverses, distille insidieusement toute une série de clichés bien décorés mais qui, au final, sont aussi caricaturaux que ceux croisés dans la rue. Pour ne rien simplifier, ces paroles/récits peuvent par ailleurs parfaitement s'inscrire dans un cadre et une revendication antiraciste. On (re)découvre là la force des sophismes – ces propos qui ont les apparences de la science et de l'objectivité, qui ont la légitimité d'une expérience ou d'un savoir, mais qui se révèlent des transmetteurs idéologiques comme les autres, sinon qu'ils sont plus légitimes et plus raffinés et donc plus difficiles à repérer et à déconstruire. En ce sens, ces discours sont plus dangereux que les autres.

Le problème de tout ceci ne réside pas dans le fait qu'il y ait des différences culturelles (ce serait absurde de nier les différences, mais encore faut-il les cerner de manière pertinente et non à partir de considérations rapides et souvent mal informées, ce qui est généralement le cas) mais dans le fait que la différence soit associée à une position d'infériorité et fasse l'objet d'une discrimination. Le problème réside évidemment dans le fait de hiérarchiser les différences en considérant que sa propre culture constitue la norme (la « normalité » mais aussi la position haute de la relation). Se considérer comme étant la norme à atteindre, est-ce le propre du « Blanc » ou est-ce le cas de n'importe qui ?

Nous repérons également une autre forme de posture coloniale plus subtile. Nous partons du principe qu'un des ressorts du racisme consiste à mépriser l'autre « race », à la déconsidérer en partant du présupposé qu'il faut l'éduquer

(le « civiliser »). Or les porteurs d'un certain discours antiraciste (notamment des professionnels blancs de l'antiracisme, ceux dont le travail consiste à lutter contre le racisme) peuvent parfaitement adopter la posture de celui qui sait et qui éduque l'autre (l'ignorant) en affirmant quelque chose du genre : « Nous avons compris le racisme/l'antiracisme, nous allons vous l'enseigner ». Face à l'individu victime de racisme, ces antiracistes blancs peuvent parfaitement tenir la position de surplomb qui est bien entendu au cœur de la relation coloniale entendue comme relation de domination. De même en est-il lorsque des hommes expliquent aux femmes leur domination : « Nous avons compris les inégalités entre hommes et femmes, nous allons vous l'expliquer ».

Cette situation est complexe : cela ne veut pas dire que les discours antiracistes ou antisexistes portés, dans un cas, par des Blancs, dans l'autre par des hommes sont faux. Mais, parce qu'ils sont portés par des individus qui potentiellement incarnent les dominants (les « Blancs », les « hommes »), et parce qu'ils font la leçon aux victimes du mépris (mépris qu'ils entendent par ailleurs dénoncer), ils peuvent constituer une violence symbolique supplémentaire, ils peuvent redoubler la domination.

Lors des premières séances de l'atelier, il y avait cette quasi-certitude que la colonisation ne nous avait pas affectés. Elle avait eu un impact sur les « autres » – les anciens, les racistes, etc. etc. – mais pas sur nous. Or certains s'aperçoivent que le « discours du colonisateur » dont nous nous sommes souvenus au début de ce travail collectif les avait travaillé(s). Si petits soient-ils, la propagande de la mère patrie a eu des effets. À tort ou à raison, nous posons un rapport de

cause à effet entre nos préjugés plus ou moins subtils (ou les grilles de lecture avec lesquels nous vivons au quotidien sans nous en apercevoir) et la colonne vertébrale du discours colonial : le mépris envers le colonisé et ses enfants. Est-il pour autant juste et pertinent d'en tirer la conclusion que nos esprits sont bel et bien colonisés ?

L'Histoire nous joue des tours

Lorsque nous nous interrogeons sur notre histoire, nous pensons spontanément à notre histoire individuelle immédiate (familiale, amicale, amoureuse, scolaire, professionnelle, etc.), celle qu'on raconterait à un « psy ». Et nous serions très vite d'accord pour admettre que cette histoire agit sur ce que nous sommes, qu'elle fabrique en partie nos identités, qu'elle nous détermine. Il est par contre bien moins évident d'envisager l'histoire collective et l'impact de celle-ci sur nos identités. Que nous fait la grande Histoire, celle des nations, des continents, des civilisations ? La teneur et l'impact de l'Histoire sont infiniment plus complexes à percevoir que ceux de l'histoire personnelle. Elle apparaît surtout de manière diffuse, lointaine voire totalement étrangère. Elle s'apprend à l'école ou dans les livres scientifiques ; elle est matière d'examen mais si peu matière de nos vies – qui parlerait de l'Histoire si on lui demandait de raconter sa vie ? qui raconterait l'histoire des classes sociales en régime capitaliste ou celle de la colonisation à son thérapeute ? Et quel thérapeute d'ailleurs s'y intéresserait ?

Pourtant, nous avons appris que nous étions tous héritiers d'une langue, d'une religion, d'une classe et d'un sys-

tème sociaux, d'une histoire locale, régionale, nationale, voire continentale, d'une littérature, de savoirs, etc. Nous avons appris que nous étions largement déterminés par nos groupes d'appartenance restreints (la famille) qui eux-mêmes étaient déterminés par des groupes plus larges (la nation, le genre, l'ethnie, la communauté religieuse, etc.). Nous avons appris que l'Histoire attribuée à l'enfant qui naît une place, une position et même une multitude de places et de positions. Genre (« femme »/« homme »), race (« Blanc », « Noir », « Magrébin »...), classe (« ouvrier », « patron », « professeur »...), langue, religion : nous recevons des attributs qui eux-mêmes se situent tous dans des hiérarchies. Nous avons appris que nous étions héritiers d'une Histoire qui n'a pas cessé de produire des hiérarchies, des places, des rangs. Nous avons appris que nous n'étions pas notre propre créateur (« je » ne suis pas ma propre cause). Sur le chemin de la connaissance de soi, nous avons découvert une Histoire qui dépasse et conditionne notre histoire personnelle. Mais cette découverte est bien souvent abstraite, théorique. Fondamentalement, nous ne percevons pas l'Histoire comme une affaire vécue; nous n'envisageons pas l'Histoire comme faisant partie de notre propre histoire.

Comment cerner les liens entre l'histoire individuelle et l'histoire collective (régionale, nationale, continentale et mondiale)? Comment sentir l'impact de l'Histoire sur ce que nous sommes? Comment savoir avec quelle intensité et selon quelles modalités elle nous détermine?

Avant même de se demander ce que nous fait l'Histoire, en quoi elle influence ce que nous sommes, il nous a fallu d'abord réaliser que nous avons un lien concret avec elle

et que nous la partagions. C'est ce que notre travail de remémoration des récits entendus sur la colonisation nous a vraisemblablement permis. L'Histoire est apparue comme étant *notre* histoire. En laissant un instant nos mémoires se promener, des images et des récits communs ont surgi; nous partagions des souvenirs avec de parfaits inconnus. Tout d'un coup un fond commun est apparu qui débordait nos histoires strictement personnelles. De la même manière que l'on partage une langue, des mots, avec une foule d'anonymes, c'est-à-dire sans même s'en rendre compte, il se pourrait que l'on partage des recoins de nous-mêmes et que, dans ces recoins, se trouve l'Histoire : celle des régions, des nations, des communautés religieuses, linguistiques, culturelles, des classes sociales, des ethnies, des sexes, de leurs combats et de leurs alliances, de tous ces groupes abstraits et de leurs relations, toutes aussi abstraites, qui est racontée par les historiens et qui pourrait bien *in fine* se loger au cœur de nous-mêmes.

En nous remémorant les discours que nous avons entendus sur la colonisation, nous nous sommes aperçus de la concrétude et de la proximité de l'Histoire. Nous nous en souvenions à titre personnel et nous nous en souvenions tous, alors que nous ne nous connaissions pas en démarrant ce travail. Par-delà ou en deçà de nos histoires personnelles, nous avons un bagage mémoriel commun qui indiquait une histoire commune parfaitement concrète. L'Histoire devenait *notre* histoire. Elle était *nôtre* en un double sens. D'une part, elle n'était plus ce récit lointain produit par des scientifiques mais notre propre affaire. D'autre part, elle renvoyait à un *nous*, à une collectivité.

Mais lors de notre travail de réminiscence, quelque chose d'autre nous était apparu : l'Histoire n'est pas univoque. L'Histoire se raconte de manières différentes et même antinomiques : une version fait l'éloge de la colonisation et du « Blanc » (et méprise donc le « Noir ») ; une autre version dénonce la première, la considère comme fautive et injuste. Nous avons entendu et vécu nos parents, ou amis proches, ou professeurs dénoncer le racisme et faire l'éloge de la justice ; nous les avons parfois vu soutenir activement les mouvements de décolonisation : nous les avons parfois vu s'allier contre toutes les formes de domination (dans le Parti communiste, par exemple). Nos parents, familles ou enseignants qui étaient pourtant blancs (de peau) ou occidentaux d'origine, ou belges, ont eu des discours « non blancs ». Mais ces discours sont-ils pour autant « noirs » ? Peut-on assimiler les discours « non blancs » prononcés par des Blancs et les discours « noirs » prononcés par des Noirs ? Et, dans ce cas, peut-on assimiler les discours « blancs » prononcés par des Blancs et les discours « blancs » prononcés par des Noirs ? Cela est-il recevable et pertinent ?

Quoi qu'il en soit, l'Histoire n'est pas univoque. Il y a des voix dissidentes en son cœur. Il y a des points de vue divergents qui racontent l'Histoire. Il y a, au minimum, les voix des dominants et celles des dominés, celles des vainqueurs et des vaincus, des conquérants et des résistants, des colonisateurs et des colonisés. Et tous nous avons entendu ces deux voix, ces deux points de vue.

Y a-t-il une version de l'Histoire qui nous impacte plus que l'autre ? Si oui, est-ce celle que nous avons le plus entendue ? ou est-ce celle produite par ceux qui ont la même couleur de

peau ou la même nationalité que nous ? La dernière proposition est peu convaincante : nous, Blancs et Belges, avons entendu les Blancs et/ou les Belges qui nous entourent raconter les deux discours et, pour la majorité d'entre nous, surtout celui de résistance et de dénonciation. Nous avons bien plus de « commun » avec les Noirs qui refusent la colonisation qu'avec les Blancs qui la défendent.

De la difficulté de penser le « maître » et de se penser comme « maître »

L'Histoire a hiérarchisé les « Noirs » et les « Blancs », les « femmes » et les « hommes » ; elle a instauré entre eux des rapports de domination ; elle a produit des identités : « Noir », « Blanc », « femme », « homme ». Héritons-nous, nous Blancs, de l'identité « blanche » ? Héritons-nous nécessairement de cette identité ou d'une part de cette identité ? Une femme hérite-t-elle nécessairement de l'identité « femme » ?

Il y a eu un débat très net au sein du groupe quant à la pertinence de se penser, nous, Blancs, comme « Blancs », c'est-à-dire comme « maîtres ». Nous n'avons pas tous, dans notre cheminement, accepté le bien-fondé de « nous » envisager un instant comme les occupants potentiels de la place que l'Histoire nous attribue parce que nous sommes blancs de peau ou parce que nous sommes nés dans un État colonisateur et avons sa nationalité. Si nous reconnaissons être les enfants d'un État colonisateur, nous affirmons aussi être les enfants des dissensions et fractures de cet État (grâce à certains parents ayant toujours contesté le discours colonial, grâce à l'école lorsqu'elle fait voir la réalité coloniale, grâce

à des amis et communautés dans lesquelles nous sommes impliqués, etc.).

Au-delà ou en deçà de cette controverse, nous avons tous, au début de la réflexion sur la relation coloniale, eu des difficultés à penser le « maître » dans la relation de domination. Spontanément, nous avons d'abord envisagé les possibilités de l'« esclave » plutôt que celles du « maître ». Et, au moment d'affronter ces dernières, nous avons peiné à voir clair, à avancer méthodiquement. Il régnait à l'évidence un malaise ou en tout cas une certaine confusion. La distinction entre Blanc et « Blanc » (maître), Noir et « Noir » (esclave), histoire personnelle et histoire nationale-collective finissaient par se brouiller. La peur d'être associé et même identifié à l'histoire étatique, la crainte du Blanc à être identifié au « Blanc » a pu avoir pour conséquence chez certains de ne plus pouvoir penser le « Blanc » du tout. Leur volonté de se démarquer du « maître » débouchait sur une impossibilité de penser celui-ci.

Nous avons parfois pensé le « maître » en confondant les positions possibles de celui-ci dans l'absolu, de manière purement théorique, avec, d'une part, notre actualité (notre situation présente) et, d'autre part, la modification que la relation de domination a objectivement subie (c'est-à-dire les mouvements de libération et d'indépendance). Pour le dire autrement, nous avons procédé à d'étranges sauts (temporels et logiques) en faisant des allers-retours entre une réflexion sur la position initiale du « maître » et une réflexion sur les positions des « enfants du maître » lorsque la relation de domination avait été entamée, c'est-à-dire après l'accès à une autonomie des peuples colonisés. Pour

le dire encore autrement, la question posée initialement (les positions possibles du « maître ») s'est transformée en un questionnement sur les positions possibles des « enfants du maître » alors que la relation de domination avait vacillé, s'était fissurée, et que ces « enfants » ne voulaient pas faire comme leurs « parents » (c'est-à-dire l'État colonisateur).

Bref, nous avons eu des difficultés à distinguer les problématiques et à produire une analyse rigoureuse de la figure du « maître ». Or, sans cela, sans affronter la relation de domination de l'histoire collective, comment répondre à notre question initiale, comment savoir si nous héritons de la colonisation ? Comment faire le point sur ce que nous avons fait ou pouvons faire de l'héritage si nous ne parvenons pas à faire le point sur l'héritage lui-même (héritage que nous tentons précisément de penser à partir de la relation « maître *versus* esclave ») ? La réflexion ne fut pas toujours méthodique ; nous avons tenté, lors de l'écriture, de rester fidèles à ce qui s'est dit tout en y mettant un peu d'ordre.

Quel sens faut-il donner aux hésitations et crispations qui ont habité la réflexion sur le « maître » ? Serait-ce, de manière générale, plus facile de penser l'Autre plutôt que soi ? Affronter les possibilités du « maître » était-ce affronter une part de soi-même ? Ou serait-ce au contraire l'indice que nous persévérons à refuser de nous identifier au « maître » et faisons bloc avec l'« esclave » (jusqu'à nous identifier à lui, jusqu'à pouvoir penser sa position comme étant la nôtre) ? Et, dans ce cas, quelle est la valeur et la portée de ce positionnement ?

**III Ne pas faire droit
au puissant courant
de l'Histoire**

1 L'« esclave » ne joue plus son rôle

Nous l'avons dit, nous n'avons pas lu Hegel et ne prétendons pas le suivre ou en parler. Il nous a toutefois inspiré à envisager la complexité de la relation « maître-esclave ». Et, notamment, cette idée surprenante et lumineuse que la position du maître était dépendante de l'esclave : le « maître » n'existe qu'à travers et grâce à l'« esclave ». La survie (au sens strict) du « maître » dépendant de l'« esclave », si celui-ci refuse de l'assurer, le « maître » meurt, littéralement. Mais c'est surtout sa survie symbolique que nous avons ici interrogée : sans le regard de l'« esclave » qui le reconnaît, le « maître » n'est plus. L'être dominé se réapproprie sa puissance lorsqu'il commence par ne plus faire exister l'être dominant (elle ne lui fait plus droit).

Les peuples colonisés ont créé une fracture : ils ont cessé massivement, dans le courant du XX^e siècle, de reconnaître la puissance coloniale. Ils ont revendiqué, exigé et obtenu leur autonomie, c'est-à-dire la fin de la relation de domination. Peu importe à ce stade du raisonnement qu'il y ait eu une recolonisation quasi immédiate, que l'autonomie et l'autodétermination n'étaient pas totalement effectives. L'« esclave » a dit au « maître » qu'il ne le reconnaissait plus comme tel et qu'il n'avait absolument pas besoin de lui pour vivre. L'« esclave » se dotait d'une nouvelle identité, indépendante de la relation de force. Il n'était plus « esclave »

(« colonisé ») mais « citoyen congolais » ou « X » ou « Y ». Face à ce refus absolu, que devenait le « maître » du coup ?

Avec Franz Fanon, nous avons envisagé la possibilité pour l'« esclave » de se faire autre, de ne pas donner le droit à l'Histoire de décider de son destin, de ne pas lui accorder la puissance de déterminer, de condamner l'« esclave » à être « esclave ».

« Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence. Je n'ai pas le droit de me laisser engluier par les déterminations du passé. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanise mes pères. (...) Je suis mon propre fondement²². »

« Je » ne suis pas ce que « je suis ». « Je est un autre », comme dit Rimbaud. Je ne suis pas ce que les sociologues diagnostiquent, c'est-à-dire le résultat des influences de mes groupes d'appartenance restreints (la famille) et des collectivités plus larges auxquelles j'appartiens. Je ne suis pas ce que l'on a fait de moi, ce que l'Histoire a fait de moi. Je transcende, je dépasse les déterminismes de mon existence. Je refuse d'être réduit à ces facteurs extérieurs, objectifs.

C'est une toute autre histoire qui va alors être racontée : une autre Afrique, un autre Maghreb, un autre sujet. Je ne suis ni « Noir », ni « esclave », je suis médecin, ami, amateur de lit-

22. FANON, FRANZ, *Peau noire masque blanc*, 1952, cité in *Vacarme*, n° 71, printemps 2015, « La race n'existe pas mais elle tue », p. 21.

térature et de musique, spécialiste des plantes, etc. « Je suis l'enfant d'une histoire que tu ne connais pas et que je vais te narrer... ». Je suis...

Il ne faut toutefois pas s'y tromper. Lorsque Fanon dit « Je suis mon propre fondement », il n'invite pas à tomber dans le piège tendu par l'idéologie libérale. Celle-ci considère l'individu comme étant libre, et lui fait croire qu'il est libre, la liberté étant entendue ici comme une toute-puissance. Nous pensons spontanément être une pure création autonome (« je » suis ma propre cause, « je » suis ce que je veux). Je pense être mon propre fondement : sans liens avec l'Histoire, sans liens avec mes groupes d'appartenance, sans liens avec les forces socio-économico-politiques objectives. Cette croyance spontanée, ce rapport premier à soi, typiquement occidental sans doute, se détricote lorsqu'on entame un travail de connaissance de soi. On y découvre des facteurs extérieurs qui nous déterminent, on découvre une Histoire qui dépasse et conditionne notre histoire personnelle. Cette langue à travers laquelle je parle et pense, ce système économique qui me permet ou m'empêche de survivre et de vivre, ce rapport de mépris vis-à-vis de l'autre sont miens mais je ne les ai pas choisis, inventés, créés. Travailler à se connaître, c'est prendre conscience du fait que je ne suis pas ma propre cause, que je ne suis pas mon propre fondement, que je suis fondamentalement le fruit de forces anonymes non choisies.

Alors pourquoi dire « Je suis mon propre fondement » ? Fanon sait parfaitement qu'il n'est pas son propre fondement, qu'il est déterminé par des relations de domination qu'il n'a jamais décidées, qu'il est conditionné par des mots

et des catégories de pensée qu'il n'a pas inventés. Il sait parfaitement que, dans l'Histoire, il est un « Noir », un « esclave ». Mais, conscient de cela, il prend la décision de ne pas être (réductible à) ce que l'Histoire a fait de lui. Il affirme sa volonté d'être autre chose que ce que ces forces objectives fabriquent. C'est ce que Sartre nomme la *liberté* : faire de nous-mêmes autre chose que ce qu'on a fait de nous²³. Fanon décide d'être autre chose que ce que l'Histoire a fait de lui, notamment intellectuel, psychiatre, philosophe, écrivain, etc. Il refuse ainsi le regard du « maître » qui le regarde comme « esclave ». Je ne *me* regarde pas avec tes yeux et, par conséquent, je ne *te* regarde pas avec tes yeux.

L'inconscience ou l'ignorance des forces objectives qui me fabriquent (la croyance spontanée en l'idée que je me fabrique tout seul) m'empêche-t-elle d'exercer la liberté, c'est-à-dire de transcender les déterminations objectives ? Si j'ignore qui « je » suis, ce que l'Histoire a fait de moi, puis-je « introduire l'invention dans l'existence » ? L'ignorance ne conduit-elle pas à s'enfoncer toujours plus dans les « déterminations du passé », tout en croyant qu'elles n'existent pas ? L'ignorance ou l'inconscience ne provoque-t-elle pas un « engluement » dans ce que l'Histoire a fait de moi ? Bref, y a-t-il nécessité de *prendre conscience* de ce qui me détermine pour pouvoir faire un travail de libération, d'émancipation vis-à-vis de ces déterminations ?

Sortir de la domination, de la condition de l'homme « noir », c'est, dans cet extrait de Fanon, ne plus lui faire droit, c'est-à-dire faire comme si elle n'existait pas ou, plutôt, lui refu-

ser le pouvoir de donner « sens à ma destinée ». Il s'agirait en quelque sorte d'ignorer l'Histoire non pas sur le mode de la méconnaissance mais sur le mode de l'indifférence. Connaître l'Histoire pour lui tourner le dos, lui refuser la puissance de décider de ma propre destinée.

Il y aurait ici une autre forme de *déni* de l'Histoire. Une forme active, productive et consciente. Je dénie l'Histoire non pas parce que je n'arrive pas à l'affronter mais parce que je refuse de lui faire droit.

Obstacles face au saut subjectif

On l'a évoqué, la vengeance contient le risque sérieux de maintenir la relation de pouvoir – elle ne ferait que changer les acteurs de places sans rien changer à ces places. La lutte pour la reconnaissance et la réparation contient quant à elle un piège redoutable : celui de se redéfinir sans cesse comme « esclave ». Voulant être reconnu dans le tort que j'ai subi et/ou que je subis encore, je dois par la force des choses me reconnaître comme victime d'un tort, comme « esclave ». Par mon besoin de reconnaissance, je me maintiens moi-même dans l'identité que l'Histoire m'attribue ; avec le risque de rejouer sans fin l'Histoire. Fanon indique une autre issue : celle de ne plus faire droit à l'Histoire, c'est-à-dire la nier en quelque sorte : le « Noir », le « Juif », l'« Indigène » n'existent pas. Je ne suis pas « Juif », je ne suis pas « esclave ». Je suis ceci ou cela, tout autre chose. Il y va alors d'un saut, d'une rupture sur le plan subjectif et identitaire.

23. Voir SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.

La question qui apparaît alors est complexe. Si notre raisonnement est juste, c'est-à-dire si la reconnaissance ou la réparation du tort subi exige bel et bien de la victime qu'elle se définisse comme victime, Fanon (que nous n'avons pas lu lors de l'atelier) invite-t-il à renoncer à la demande de reconnaissance ? Pour le dire autrement, faut-il faire le deuil du besoin de reconnaissance du tort subi afin de privilégier l'invitation à procéder à un saut subjectif ? Bref, faut-il renoncer au besoin de reconnaissance ou de réparation afin de ne pas se mettre soi-même en situation d'attente, bloqué dans une identité (victime, « esclave ») qui m'empêche d'être autre chose ?

Mais est-ce seulement possible ? Peut-on renoncer au besoin de reconnaissance du tort subi ? La reconnaissance (et donc le maintien dans le statut d'« esclave » le temps qu'il faudra avant d'être reconnu) n'est-elle pas nécessaire pour pouvoir dans un second temps procéder à un saut subjectif, à une reconstruction autre de soi ? Toutes les formes d'injustice que nous connaissons semblent exiger une reconnaissance. Toujours, très souvent en tout cas, les victimes d'un tort ne parviennent pas à « tourner la page », à passer à autre chose, à se définir autrement, sans avoir d'abord été reconnues.

Que se passe-t-il si la reconnaissance ne vient jamais ? Se condamne-t-on soi-même, dans notre besoin de reconnaissance, à demeurer jusqu'à la fin des temps un « esclave », une victime ? Que se passe-t-il aussi si le tort subi est irréparable ? Ne vaut-il pas mieux rompre plutôt que d'attendre que l'irréparable soit réparé ? Cela est-il possible ? Peut-on rompre (ne plus laisser l'Histoire décider de son destin, de-

venir son propre fondement) et ne plus attendre la moindre réparation ou la moindre reconnaissance ?

Par ailleurs, si un sujet décide de ne plus faire droit au regard qui lui assigne une identité de dominé (le regard du « maître » mais aussi le regard de l'« esclave » sur lui-même s'il adopte le regard du « maître »), la société va, quant à elle, et presque à chaque instant, lui rappeler cette identité dont il ne veut plus. Bien que je puisse décider de ne pas être « Juif », « Musulman », « femme », « ouvrier », etc., les regards croisés dans la rue, au propre comme au figuré, vont sans cesse me rappeler cette identité dont je ne veux pas ; ils vont me rappeler à l'ordre en quelque sorte. Les femmes noires et parfois homosexuelles qui témoignent à ce sujet dans le film *Ouvrir la voix* d'Amandine Gay sont accablants. Le refus de l'identité assignée doit à chaque fois être recommencé. Tant que l'autre n'a pas décidé de renoncer aux identités assignées, il les rappellera sans relâche. Il me rappelle à l'ordre (« tu dois te conformer aux identités et hiérarchies de l'Histoire »). Il refuse que je me dérobe.

« Dans *Ouvrir la voix*, le documentaire de la réalisatrice afro-féministe française Amandine Gay, une vingtaine de femmes noires témoignent de leur impossibilité de vivre sans qu'on ne leur rappelle quotidiennement qu'elles ne sont pas blanches et que, de ce fait-là, elles ne seraient pas pleinement européennes. Il y a l'inévitable question sur vos origines (« *Tu viens d'où ?* »), l'étonnement quand vous maniez à la perfection l'imparfait du subjonctif (« *Tu parles bien le français !* ») ou quand vous dites que vous avez fait Sciences Po.

(...)

« *On ne peut jamais se fondre dans la masse, être invisibles, c'est-à-dire ne pas être une source de curiosité ou d'angoisse pour l'autre. Nous sommes toujours en alerte, car si l'on oublie qu'on est noire, on va nous le rappeler de manière extrêmement violente. Pour ceux qui grandissent dans un milieu où être noir est la norme, il est extrêmement difficile de comprendre ce que vivent les Noirs en France* », explique Amandine Gay. La réalisatrice a pour sa part fui l'Hexagone, ne se voyant pas fonder une famille dans un pays qui ne propose « *rien qui ne puisse donner de la fierté aux enfants noirs* ». Pas de modèle de réussite en nombre suffisant pour qu'il ne relève pas de l'exception. Pas de place dans les manuels scolaires en dehors du traumatisme de l'esclavage... »

Source : KODJO-GRANDVAUX, Séverine, « Amandine Gay, porte-voix afro-féministe », *Le Monde*, 7/12/2016 (www.lemonde.fr)

S'arracher à l'identité que l'Histoire nous donne exige de se penser et de se construire à travers des catégories, des projets, des horizons qui n'existent pas ou pas encore ou pas assez. Est-ce se construire à partir de rien (*ex nihilo*)? Ou est-ce plutôt activer, élargir, faire fructifier des choses qui existent déjà mais qui sont embryonnaires ?

2 Le « maître » vacille et renonce

Lorsque l'« esclave » refuse sa condition et ne se pense plus lui-même comme « esclave », il ne reconnaît plus du même coup le « maître » comme « maître ». Lorsque la « femme » ne se reconnaît plus comme « femme » (lorsqu'elle se pense et s'impose d'abord et avant tout comme une « travailleuse », une « musicienne », une « passionnée de fleurs », une « guerrière », « X », « Y », etc.), elle ne fait plus droit à l'« homme ». Si l'« esclave » sort de sa condition, le « maître » vacille. Son rôle, sa place est en péril. Tout d'un coup, il pourrait ne plus exister. L'« homme » panique face aux revendications et actes féministes. Son identité vacille, que va-t-il devenir ? Deux possibilités s'offrent alors à lui. Soit il réaffirme sa position. Soit il y renonce. Il nous semble que les deux cas de figure sont à l'œuvre dans la situation postcoloniale.

Premièrement, le « maître » réaffirme par divers moyens son rôle désormais en péril. Par des stratégies politiques (y compris guerrières) et économiques (assassinat de Lumumba au Congo et soutien de l'État et d'entreprises belges à Mobutu, Françafrique, etc.) ou par des stratégies culturelles ou symboliques (raconter encore et encore sa supériorité), il a effectivement cherché (et cherche encore) à réaffirmer sa puissance. Il a, notamment, maintenu en vie le discours colonial dominant (avec des variantes ou non). L'« homme » peut parfaitement réaffirmer sa puissance sur la « femme »

lorsqu'elle résiste, refuse son rôle et se dérobe. C'est vraisemblablement le cas de figure le plus répandu.

Mais le « maître » peut aussi renoncer à sa position. Consentant ou non, de manière contrainte ou volontaire, il cesse de réaffirmer son rôle. Dans notre cheminement, nous avons envisagé assez spontanément les possibles positionnements du « maître » *lorsque* la relation « maître-esclave » était en train de vaciller, lorsqu'elle était déjà entamée. Cette spontanéité correspond sans nul doute à la manière dont nous percevons une part de notre actualité et nous-mêmes : d'une part, la relation « maître-esclave » de la colonisation a été entamée avec les mouvements d'indépendance (sans ignorer le néocolonialisme, et exception faite de certains territoires français, les États colonisés ne sont bel et bien plus des colonies européennes) ; d'autre part, les enfants de « maître » que nous sommes sur le plan historique refusent consciemment la position de leurs « parents ».

Est-ce l'« esclave » qui, dans sa rébellion, induit chez le « maître » une « prise de conscience » de la relation de domination et de son rôle dans celle-ci ? Ou se peut-il que le « maître », conscient de la relation de domination et de sa position dans celle-ci, puisse refuser de lui-même sa propre identité ? Se peut-il que le « maître » ne veuille pas ou plus par lui-même être « maître », renonce volontairement à la relation de domination qui le détermine ? Ce scénario est-il viable ? Certains d'entre nous le pensent et posent un lien causal entre ce refus et des valeurs morales (refus de l'injustice, exigence d'égalité et de liberté pour tous). Le « maître » refuserait ou renoncerait à son rôle pour des motifs moraux. Une telle possibilité ne date pas d'aujourd'hui et n'est

pas nécessairement liée à la décolonisation : des penseurs blancs d'hier, au XVIII^e siècle notamment, ont largement dénoncé et refusé l'esclavage imposé par l'Occident. Cette possibilité est néanmoins fragile. Un être qui, sans aucune volonté individuelle mais par la force de l'Histoire, est un « maître » potentiel aura tendance à réaliser malgré lui cette potentialité. Tant que l'« esclave » le regarde et le reconnaît comme « maître » et tant que les autres « maîtres » lui rappellent sans cesse sa fonction potentielle, il devra affronter des courants extrêmement puissants. Sa volonté individuelle devra s'opposer aux vents de l'Histoire. Il en est de même évidemment pour l'« esclave ».

Mais, quelle que soit la cause de la remise en question du « maître » (ici, comme parfois ailleurs, il n'y a pas eu d'accord à ce sujet au sein du groupe), nous avons envisagé un « maître » conscient de sa position et n'en voulant pas ou plus. Celui-ci *reconnaît* et refuse : il reconnaît la relation de domination et sa position potentielle dans celle-ci *et* il ne veut pas ou plus être « Blanc », c'est-à-dire « maître ». Il refuse sa position (c'est-à-dire celle que l'Histoire lui attribue) et dit en quelque sorte : « Je ne suis pas Blanc ». Bien plus, il peut aller jusqu'à haïr le « Blanc » (en d'autres termes, la position dominante et exploiteuse que les nations blanches ont endossée).

Ce profil de « maître », conscient de la relation de domination et de son rôle dans celle-ci, reconnaît le tort infligé à l'« esclave » ; il reconnaît l'injustice et la refuse. Il reconnaît la légitimité de la colère, voire de la rage de ce dernier – même s'il ne sait pas toujours comment y faire face lorsqu'il est lui-même la cible de la colère, c'est-à-dire lorsqu'il subit

la confusion entre « Blanc » et personne de peau blanche. Il peut aussi dès lors, et paradoxalement, reconnaître l'injustice sans reconnaître pour autant la légitimité de la colère. C'est sans doute la limite de certaines luttes anticolonialistes ou antiracistes : « je te reconnais le tort infligé par l'Histoire mais je refuse ta colère » (soit qu'il a peur qu'elle se retourne contre lui personnellement, soit qu'il considère que la colère n'est plus légitime à partir du moment où il y a reconnaissance, soit qu'il affirme la nécessité de sortir de cette colère, etc.).

Ce processus de reconnaissance du rapport de force et du tort commis envers l'autre doit être d'emblée interrogé. S'agit-il, pour le « maître » de reconnaître ce qu'il veut bien (est-ce lui qui décide ce qu'il y a et ce qu'il y aurait à reconnaître) ? Ou s'agit-il de reconnaître ce que l'« esclave » revendique, souhaite, exige ? Dans le premier cas, le « maître » ne serait-il pas d'abord et avant tout dans un dialogue avec lui-même et non avec l'esclave ? N'est-ce pas encore lui qui décide ce qu'il convient de penser (et donc de reconnaître) ? Dans le second cas, qui nous semble bien différent, le « maître » entend et reconnaît les revendications de l'« esclave », son discours, sa pensée, son analyse, ses besoins et souhaits. Au fond, dans le premier cas de figure, le « maître » écrit encore l'Histoire (même si c'est une Histoire nouvelle, un nouveau point de vue qui prend acte du réel) et, dans le second cas, il lit, entend, écoute, l'Histoire écrite par les (ex-) colonisés. Il y a là, dans l'écriture de l'Histoire (dans l'énonciation des faits qui ont eu lieu), un enjeu qui nous semble capital. Nous y reviendrons.

Les motifs de la reconnaissance

Un premier motif pouvant expliquer la reconnaissance par le « maître » du tort infligé réside dans le simple fait que l'« esclave » ne le reconnaît pas ou plus et qu'il est ainsi amené, par la force des choses en quelque sorte, à s'interroger. Un deuxième réside dans la piste morale. Deux motifs moraux dominent notre réflexion : d'une part, la *lutte contre l'injustice*, d'autre part, la *culpabilité*. Le « maître » refuse la relation de domination et sa place dans celle-ci au motif qu'il considère la situation injuste ou, seconde hypothèse, au motif qu'il se sent coupable. Les deux motifs peuvent sans doute se combiner (sentiment d'injustice et de culpabilité face à l'injustice) mais ils ne sont pas identiques.

On peut en effet envisager un sentiment d'injustice autonome de la culpabilité. Parmi nous, certains ont eu des parents engagés dans le soutien actif des luttes anticoloniales (soutien au FLN algérien, notamment) qui luttèrent contre l'injustice sans avoir pour autant un sentiment de culpabilité. Ils pouvaient parfaitement reconnaître le rôle des nations coloniales auxquelles ils appartenaient (ne fût-ce que par la nationalité), ils pouvaient parfaitement reconnaître la responsabilité de celles-ci sans pour autant développer, personnellement, un sentiment de culpabilité. Ce récit, ce positionnement vis-à-vis de la colonisation, certains d'entre nous les ont entendus et ont grandi avec.

La *culpabilité* constitue un autre moteur puissant de la reconnaissance. Qu'est-ce que se sentir coupable (dans la relation de domination coloniale) ? N'est-ce pas d'abord se sentir responsable personnellement du tort commis ? N'est-ce

pas dès lors et nécessairement endosser le rôle de « maître » (s'identifier à lui), que ce rôle soit effectivement exercé ou non ? Se sentir coupable, dans cette situation, c'est endosser préalablement une responsabilité personnelle, c'est reconnaître que, de près ou de loin, nous jouons bel et bien le rôle de « maître », c'est se reconnaître soi comme partie prenante active dans le jeu. Et la question se pose : sommes-nous parties prenantes de la colonisation ? Sommes-nous, d'une quelconque manière, engagés personnellement (et sans doute inconsciemment) dans le processus non terminé de la colonisation ?

Si nous relevons le fait que la culpabilité peut mener un individu à reconnaître ses torts, nous notons également qu'elle peut mener à la réaction exactement inverse : le déni. Ne pas reconnaître le réel (faire comme s'il n'existait pas) peut parfaitement s'enraciner dans la culpabilité. En effet, nous l'avons déjà évoqué, la reconnaissance d'un fait « peu avouable » implique une forme de violence infligée à sa propre image, à l'estime de soi. Il s'agit d'un processus similaire au deuil (deuil d'une certaine image de soi) qui peut être vécu de manière tellement douloureuse (c'est littéralement insupportable) que l'on préfère éviter de l'affronter. Reconnaître le tort qu'on inflige, c'est faire le deuil d'une image/représentation de soi, c'est entamer l'estime de soi. Pour cette raison, la culpabilité peut déboucher non pas sur la reconnaissance mais sur le déni.

Par ailleurs, la culpabilité peut avoir des effets bien différents. Elle peut, d'une part, générer la volonté de réparer le tort commis (dédommagement de *la victime*) et, d'autre part, générer la volonté de rédemption (individuelle et/ou

collective). Se sentir coupable (qui induit une reconnaissance de la faute) peut en effet motiver le souhait de sauver sa propre personne. Fautif, coupable, je vais chercher le salut de mon âme. Si je suis coupable et que je ne fais rien pour réparer cela, je vais aller droit en enfer. Dans ce cas de figure, ce n'est pas tant l'autre qui m'importe que ma propre personne. Je reconnais, je demande pardon (je m'excuse et demande d'être absous), je propose même éventuellement de réparer le tort, *afin de* me libérer du fardeau de la culpabilité, de l'impureté, du péché (et d'assurer ma place au paradis). Croyant ou non, pratiquant ou non, la culture chrétienne a bel et bien diffusé ce profil moral.

Une telle logique implique-t-elle que toute demande de pardon soit liée à une volonté de rédemption de la part de celui qui fait la demande ? Ne peut-on demander pardon sans pour autant vouloir se sauver (sauver son âme dans l'au-delà et d'abord ici-bas, dans le rapport que l'on entretient à soi-même) ? Ne peut-on reconnaître le tort infligé et proposer une réparation (quelque chose de l'ordre de l'indemnisation en vue de compenser le tort infligé) sans volonté de rédemption ? Mais encore : demander pardon suppose-t-il que l'on doive se sentir coupable (et non seulement responsable) ? Et quelle est cette différence entre la *responsabilité* et la culpabilité ?

Une part de ce questionnement suppose de faire le point sur le fait de se sentir ou non partie prenante dans la relation « maître/esclave ». Sommes-nous aujourd'hui partie prenante de la colonisation du Congo ? Cela ne revient-il pas à demander aux générations nées après la Seconde Guerre mondiale si elles sont parties prenantes du régime nazi et de

l'extermination de millions d'individus ? Dans ce brouillard, il demeure extrêmement difficile de maintenir la distinction entre nous et « Nous », entre nous individus singuliers (sans liens directs et actifs avec la colonisation) et « Nous », enfants d'une nation ayant colonisé le Congo, et de voir le lien entre ces deux nous.

Le « Nous » représentant la nation coloniale à laquelle nous appartenons est évidemment directement impliqué et responsable dans la colonisation. À ce titre, l'État belge (« personne morale », dirions-nous en droit) a à reconnaître pleinement son action ; il a à présenter des excuses encore et encore ; il a à entendre ses victimes ; il a à proposer une réparation ; il a à s'engager à ne plus pratiquer une quelconque forme de colonialisme ; il a à débusquer dans ses moindres recoins ce qui pourrait survivre. Cela ne prête à aucune discussion. Mais qu'en est-il du nous constitué par les individus participant à l'atelier (« personne physique » dirions-nous en droit) ? Nous n'avons pas participé à la colonisation. Et si certains de nos (grands-)parents l'ont fait, nous ne nous sentons pas responsables de leurs actes, et cela de manière générale (indépendamment de la question coloniale). Par contre, nous sommes indéniablement des héritiers et cela en un double sens : héritiers de nos parents (personnes physiques) et de nos « parents » (les personnes morales, c'est-à-dire les groupes sociaux auxquels nous appartenons, que nous le voulions ou non : la « mère-patrie » ou la nation, le groupe religieux ou la culture religieuse, la langue, etc.).

Héritage et saut subjectif

Reconnaître le tort infligé (la colonisation directe) n'est pas la même chose que reconnaître l'héritage légué par ce « Nous ». Nous pouvons parfaitement reconnaître le tort infligé par l'État belge (ou même par nos grands-parents) sans pour autant prendre acte des effets que ce tort a eu sur nos identités. Or ne faudrait-il pas opérer un inventaire actif de l'héritage colonial afin de débusquer ce que, potentiellement, nous portons et perpétons ? Ce travail sur soi (sur sa propre Histoire) n'est-il pas un préalable à tout arrachement, à tout saut subjectif (celui de ne plus être « maître ») ? N'y a-t-il pas nécessité de se décoller de « soi-même », de ce que l'on a reçu et qui nous conditionne, pour pouvoir être « autre », pour pouvoir faire un travail de « décolonisation » de soi et de réinvention d'autre chose ? Tout héritage exige un positionnement. Un positionnement passif et minimal consiste bien souvent à reproduire (de manière inconsciente) ce qui nous a été légué. Un positionnement actif et maximal consiste à faire le point, à s'arrêter, à trier, à reprendre certaines choses, à en abandonner d'autres, etc.

Qu'est-ce que c'est que cette reconnaissance de l'héritage colonial ? Est-ce se nier soi ? Est-ce se haïr ? Est-ce être dans la culpabilité, le ressentiment ? On a entendu bien des discours sur la posture du « Blanc coupable ». Il s'auto-flagelle, il renonce à lui-même, il se construit dans la mauvaise conscience, etc. Mais il y a dans ces analyses deux choses totalement biaisées. D'une part, se demander s'il y a une part de soi qui hérite d'une manière ou d'une autre du colonialisme, ce n'est pas porter sur ses épaules les actes coloniaux,

ce n'est pas s'identifier au colon et endosser la responsabilité pleine de ses actes. Réfléchir à ce que l'on a reçu, aux divers héritages que l'on n'a pas choisis (ce que l'Histoire dit sur notre identité, sur ce que nous devons être) mais que l'on porte peut-être, ce n'est pas s'identifier pleinement à ceux-ci. C'est prendre le temps de faire le point, de se questionner, de se décoller de « soi ». D'autre part, et à moins de faire de « soi » quelque chose comme une œuvre splendide et parfaitement aboutie, se transformer soi-même (trier ce que l'on garde et ce que l'on abandonne, abandonner des pistes et en ouvrir de nouvelles, etc.) n'a rien de triste, ni de grave, ni moins encore d'anéantissant. C'est au contraire la marque même de la liberté (c'est-à-dire, si on suit Sartre, ne pas être ce que l'on a fait de nous).

3 Faire droit et ne plus faire droit à l'Histoire

Quel héritage? *Qui* le définit et l'écrit? Pour procéder à l'évaluation de l'héritage laissé par le colonialisme, il y a une nécessité d'inventaire, une nécessité de reprendre l'Histoire. À l'instar de la démarche effectuée en psychanalyse concernant l'histoire personnelle, il y a ici le besoin de tracer, de répertorier, d'énumérer notre histoire, ce dont nous sommes potentiellement héritiers. Mais comment procéder à cet inventaire? Que reprend-on et que ne reprend-on pas dans la définition de cet héritage? Comment le baliser, le cerner? Et puis, bien sûr, dans un second temps, comment voir en quoi il a pu nous impacter?

L'écriture de l'Histoire

Nous avons eu recours à nos souvenirs pour amorcer cette réflexion sur l'histoire coloniale. Nous nous souvenions tous de la relation coloniale et de ses protagonistes. Nous n'avions pas besoin des historiens pour le savoir. Mais, dans une deuxième phase, il nous faudrait l'aide de ceux-ci. Il nous faudrait les historiens de la pensée et de la langue pour qu'ils nous disent l'origine de nos mots, de nos catégories de pensée, de nos perceptions du monde et de l'autre, ceux et celles qui engagent le mépris ou le respect. Il nous faudrait les historiens de l'économie et de la politique pour qu'ils nous expliquent l'histoire de la jouissance actuelle

par l'Occident des bénéfiques économiques et politiques de l'entreprise coloniale. Mais c'est alors que nous affrontons aussi les controverses scientifiques. La reconstruction des faits par les historiens ne sera pas toujours la même, la délimitation de l'action coloniale et de son impact non plus. Quelle version de l'Histoire est la plus fiable ? Qu'est-ce que l'Histoire a effectivement voulu faire de nous ? Quels sont ses puissants courants qui nous portent malgré nous ?

Les problèmes ne s'arrêteront pas là car nous ne sommes pas en train de travailler sur n'importe quelle histoire, il s'agit bien de l'histoire d'une domination et, qui plus est, d'un rapport de domination d'une longueur temporelle, d'une étendue spatiale et d'une intensité inouïes – il s'est joué depuis cinq siècles entre un continent seul et tous les autres, et a engagé, dans des proportions inédites, une métamorphose complète du monde, de ses peuples et de leurs relations. Or, dans le lent et complexe processus de connaissance et de prise de conscience de cette histoire, processus de connaissance qui est aussi processus de reconnaissance (de l'injustice, du rapport de force et du tort commis envers l'autre), *qui* dit l'Histoire ? Les témoins (directs ou indirects), les historiens, mais lesquels ? Ceux issus du continent « maître » et/ou ceux issus des continents « esclaves » ?

Lorsque le « maître » vacille, lorsque sa position s'effondre, et qu'il entame un processus de (re)connaissance de ce qui vient de se jouer, que (re)connaît-il au juste ? Reconnaît-il ce qu'il veut bien (est-ce lui qui décide ce qu'il y a et ce qu'il y aurait à reconnaître) ? Ou reconnaît-il ce que l'« esclave » dit, revendique, souhaite ? On l'a déjà évoqué : dans le premier cas, le « maître » serait peut-être d'abord et avant tout

dans un dialogue avec lui-même et non avec l'« esclave ». C'est encore lui qui déciderait ce qu'il convient de penser (et donc de reconnaître). Dans le second cas, le « maître » entendrait le discours de l'« esclave », sa version de l'Histoire et ses besoins face à celle-ci. Soit le « maître » écrit encore l'Histoire, soit il écoute l'Histoire écrite par les (ex-) colonisés. Pour qui veut entamer un processus de (re)connaissance et de transformation, la question de savoir qui dit l'Histoire est un enjeu majeur.

De relais du discours colonial dominant, nos cours d'histoire sont devenus le relais d'une histoire exigeant la vérité, c'est-à-dire nettoyant la propagande et intégrant le point de vue du « colonisé ». Les historiens ont changé, les cours d'histoire également. Néanmoins n'y a-t-il pas là encore une histoire écrite essentiellement par les « maîtres » ou anciens « maîtres » ? Bien peu d'historiens congolais, voire pas du tout, sont enseignés dans les cours d'Histoire consacrés à la colonisation du Congo. Certes, certains d'entre nous ont entendu parler, dans leurs cours, du discours de Lumumba du 30 juin 1960 (jour de l'indépendance du Congo), des témoignages et des voix « esclaves », mais ils n'ont pas entendu parler les historiens congolais. Les cours d'histoire qui, aujourd'hui, s'emploient à décrire le plus fidèlement possible la colonisation font peu droit à l'histoire écrite par les « esclaves ». Combien sommes-nous, aujourd'hui, à avoir (eu) accès aux paroles et pensées des colonisés et à leurs historiens ? On perçoit du même coup que le « maître » pourrait bien reconnaître ce qu'il veut bien : aussi volontairement

fidèle soit-elle, c'est encore « sa » version de l'histoire et non pas l'histoire écrite par les « esclaves » qui est diffusée²⁴.

Est-ce à dire que tout ce qui est dit par l'« esclave » (et entendu par le « maître ») doit être accepté, entériné? Là aussi il y aura des controverses. D'une part, tous les « esclaves » ne disent pas la même chose. D'autre part, certains récits d'« esclaves », comme tout récit, pourraient ne pas être conformes à la réalité des faits. Enfin, et par conséquent, certaines caractéristiques attribuées par le récit de l'« esclave » au « maître » et à l'« esclave » pourraient être non recevables – au même titre qu'un récit de « maître » pourrait être non recevable.

Expliquons-nous. Dans un livre de réflexion et de dénonciation de la relation et des identités coloniales, Houria Bouteldja²⁵ salue la critique radicale de Sartre de la colonisation. Mais elle dit aussi de lui : « l'homme de la préface des *Damnés de la terre* n'a pas achevé son œuvre : tuer le Blanc », « Sartre n'a pas su être radicalement traître à sa race ». Il a commencé la critique du « Blanc », mais il ne l'a pas achevée. Il n'a pas été au bout. Pourquoi? Quelle part de l'héritage « blanc » n'aurait-il pas perçue et critiquée? Selon l'auteur, son tort serait d'avoir soutenu la création de l'État d'Israël.

24. Qui a entendu, par exemple, les travaux de l'historien congolais Elikia M'Bokolo sur l'histoire de l'Afrique, ceux de l'historien et anthropologue sénégalais Cheikh Anta Diop, figure centrale quoique controversée, sur l'apport de l'Afrique à la civilisation mondiale, et plus récemment l'approche du sociologue gabonais Joseph Tonda sur le post-colonialisme, ainsi que, sur le même sujet, celle de l'historien camerounais Achille Mbembe?

25. BOUTELDJA, Houria, *Les Blancs, Les Juifs et nous*, op. cit., p. 16.

Sa « bonne conscience blanche » – ou, pour le dire trop vite, sa mauvaise conscience d'« Européen/Blanc » ayant produit l'antisémitisme et permis Auschwitz – empêche Sartre d'évaluer correctement la condition juive et d'aller au bout de la réflexion.

Il ne s'agit pas de reprendre et de discuter la proposition de Bouteldja – nous n'avons aucune information ou expertise suffisante pour le faire – mais de se demander : qui fait l'inventaire de l'Histoire et de ce qui est à inclure dans l'identité blanche, dans l'« homme blanc », c'est-à-dire dans le « maître »²⁶? Et, surtout, à partir de quels critères procède-t-on à un tel inventaire (celui-là qui permettrait d'évaluer de quoi nous sommes potentiellement les héritiers)? Pour Bouteldja, soutenir la création de l'État d'Israël est une ca-

26. Bouteldja propose diverses caractéristiques du « Blanc ». Parmi d'autres, le « je » occidental, dit-elle, celui qui a commencé la colonisation du monde à la fin du XV^e siècle et qui est pensé par Descartes (l'homme, « maître et possesseur de la nature »), est « un « je » conquérant. Il est armé. Il a d'un côté la puissance de feu, de l'autre, la Bible. C'est un prédateur ». « Je pense, donc je suis l'homme moderne, viril, capitaliste et impérialiste. Le « Je » cartésien va jeter les fondements philosophiques de la blanchité. Il va séculariser les attributs de Dieu et les transférer vers le dieu Occident qui au fond n'est rien d'autre qu'une parabole de l'homme blanc. » (p. 30). Reprenant Enrique Dussel, elle précise que le « je » ne peut être extrait du contexte politique de son énonciation : il se définit dans et par une situation, une conjoncture. Cela est vrai. Mais cela doit être aussi valable pour les autres sujets de l'Histoire. Si le « je » (l'identité) ne peut être appréhendé sans le contexte politique de son énonciation, il faudra aller au bout de la logique. Le « je » qui se dit dans la lutte des classes (le « prolétaire »), le « je » qui se dit dans la lutte des genres (la « femme »), ne brisent-ils pas le « je Blanc », l'unité « blanche » qui est sans cesse présumée? N'y a-t-il aucun trou, aucune brèche dans cette figure?

ractéristique de l'identité blanche – parce que c'est une solution de « Blancs » apportée à un problème fondamentalement « blanc », « occidental ». Peu importe ici, dans le cadre de notre problématique, ce que l'on pense de l'État d'Israël, du sionisme, de la responsabilité européenne dans cette question. Cette affirmation nous fait voir d'emblée combien définir l'identité blanche, le « Blanc », le « maître » peut devenir une affaire abyssale. Tous ceux répondant au critère établi par Bouteldja (soutenir la création d'Israël) sont-ils des « Blancs » ? Et pourquoi ce critère et pas un autre ? Quels éléments historiques (et donc quels positionnements) constituent l'identité « blanche » ? Pourquoi se décoloniser répondrait à cette exigence (refuser l'État d'Israël) et pas à une autre ?

Comment, avec quels critères, jusqu'où définir le « Blanc », « maître » incontestable, colonisateur sanglant ? Et, sur ce chemin tortueux, comment définir les « autres » ? Qu'est-ce qui appartient à l'identité « esclave » (« Noir ») et qu'est-ce qui ne lui appartient pas ? Plus compliqué, comment définir l'« Arabe » ? Est-ce seulement celui colonisé et méprisé par les Européens – celui défini comme « esclave » ? Mais que fait-on alors des invasions arabo-musulmanes du Maghreb ou de l'Iran ? Que fait-on des Arabes occupant et dominant Zanzibar, plateforme centrale dans le commerce d'esclaves (et d'ivoire) pendant plus de 200 ans²⁷ ? Que fait-on du racisme arabe envers les Noirs ou les Berbères ? Que va-t-on devoir faire comme contorsions historiques pour maintenir

le sujet « Arabe » dans sa seule définition de victime de la colonisation occidentale ?

En construisant un « Nous » autour du terme « Indigènes » (« nous, Indigènes »), Bouteldja rappelle et dénonce la colonisation, le statut d'« esclave » (c'est par ce terme, « Indigène », que le colon nommait le colonisé, l'autochtone) et la survie de ce statut dans la situation postcoloniale (le mépris dont elle et ses « frères » font l'objet en France notamment). Elle se revendique, à ce titre, comme étant avant tout « une victime » (p.26). Elle livre un témoignage notamment de la deuxième position de l'« esclave » que nous avons envisagée plus haut : l'adoption sur soi du regard du « maître ». Son père se méprisait ; elle-même a pu avoir honte de ses parents. Comme certains d'entre nous ont eu honte de leurs parents pauvres et/ou immigrés (issus d'Italie ou d'ailleurs). Le regard « blanc » avait contaminé l'enfant Bouteldja autant que le père. Son père, qui se définissait comme Arabe, disait : « Les Arabes, c'est la dernière race avant les crapauds » (p. 23). « Une phrase, dit-elle, qu'il avait sûrement entendue sur un chantier et qu'il avait fait sienne par conviction de colonisé ». « Esclave » dans l'Histoire, il avait repris à son compte l'identité que le « maître » lui attribuait (il s'auto-méprisait).

Bouteldja poursuit en affirmant qu'elle a également subi un métissage, qu'elle a été « blanchie » par le fait, bien sûr, de la colonisation de la nation de ses parents (l'Algérie) mais aussi par le fait d'avoir été élevée en France (elle est une « indigène de la République »). Elle se dit « bâtarde ». Elle n'élude pas le fait que son identité a bougé (colonisation de l'Algérie, immigration de ses parents en France). Mais elle

27. Cf. KAPUŚCINSKI, Ryszard, *Ébène*, *op. cit.*, p. 97

pense cette transformation identitaire et culturelle sur le mode de la « dénaturation ». Elle aurait une nature initiale (« algérienne » ou même « arabe », ou même issue du peuple du « Sud »...) qui aurait été pervertie par sa mise en relation avec une autre nature, le « Blanc ». Le « Sud », et même l'« humanité », ont été travestis, dénaturés par le « Blanc » : une première fois en 1492, une seconde fois en 1830 (conquête de l'Algérie). Elle présuppose et affirme une nature pure (non bâtarde) qui aurait été contaminée. Un « Sud » qui incarnerait l'« humanité » elle-même, un mode d'être au monde non fasciste, à l'inverse de l'Occident (« le monstre fasciste, né des entrailles de la modernité occidentale », p. 27).

Il y aurait donc deux natures : une nature, un mode d'être au monde (un rapport à soi et aux autres) qui serait non colonialiste, non fasciste, etc., et une autre nature qui le serait. Ces deux natures reçoivent des noms divers : la première, c'est le « Sud », les « indigènes » mais aussi les « Arabes », les « Juifs », les « Noirs », etc., la seconde c'est le « Blanc ». Il y a là un besoin de construire des « natures », des identités pures pour pouvoir se penser dans la conjoncture coloniale, postcoloniale et néocoloniale, dans l'histoire mondialisée qui démarre avec la violence extrême de la colonisation du monde à la fin du XV^e siècle. Il y a là une nécessité de découper au couteau l'humanité, l'histoire de l'humanité, afin de voir et de nommer les « maîtres » et les « esclaves » et de se situer dans la relation de domination, de la comprendre, d'en saisir l'actualité.

Si un tel découpage de l'Histoire et de l'humanité en blocs parfaitement identifiés est nécessaire, est-il néanmoins

tenable jusqu'au bout ? Et, surtout, que nous permet-il aujourd'hui ?

Avant de réfléchir les problématiques posées par les blocs, les unités, les « natures », il nous faut revenir une dernière fois sur ceux qui disent l'Histoire. Les historiens issus du continent « maître » sont en controverse. Ceux issus des continents « esclaves » le sont vraisemblablement aussi. Enfin, la controverse n'épargnera pas la rencontre entre historiens « esclaves » et « maîtres ». Et que se passera-t-il ? Des alliances, des accords, pourraient bien se nouer (et se sont déjà noués) entre les historiens des deux blocs. Des récits communs aux deux blocs, transversaux, pourraient bien surgir (et sont déjà là). Des lignes de forces nouvelles apparaîtront : des récits communs à certains « esclaves » et « maîtres » pourraient bien affronter d'autres récits communs à d'autres « esclaves » et « maîtres ». L'affrontement (la controverse) n'aura et n'a déjà plus lieu entre les « maîtres » et les « esclaves » mais entre des camps mixtes, composés des deux rôles. Qu'on le veuille ou non, il n'y a plus une opposition entre « maîtres » et « esclaves » mais entre « X » et « Y », entre « progressistes » et « réactionnaires », entre « démocrates » et « fascistes », entre « égalitaristes » et « totalitaristes ». Peu importe leur nom, on les nommera comme on veut, ces camps ont rebattu les cartes.

Les unités, les « nous », les « je » et les mots à l'épreuve de l'Histoire

Une première approche de l'Histoire consiste à l'envisager à partir d'entités unifiées et univoques – et non à partir

d'acteurs ou de forces qui seraient eux-mêmes traversés par des dissensions. L'Histoire est alors jouée par des sujets, des acteurs nettement définis : les « Blancs », les « Arabes », les « Indigènes », les « Occidentaux », les « Belges », « Algériens », « Français », « Anglais », « Congolais », etc. Dans cette perspective, la « Belgique » est une entité unie, définie comme « nation coloniale » face au Congo défini lui aussi de manière homogène comme « nation colonisée ». Les deux pays sont réduits à la question coloniale et sont considérés, chacun, comme une unité, un bloc. Leurs dissensions internes, leurs spécificités disparaissent pour ne plus former que des entités pures définies par le rapport colonial. Les camps sont nettement définis, les « maîtres » et les « esclaves » aussi.

Mais les choses se compliquent lorsque l'on creuse l'histoire propre de ces camps bien définis. Ou du moins certains de ces camps. Et ce sont les mots utilisés qui nous indiquent de nouveaux problèmes. Dans les mots « Indigènes », « Noirs » ou « Blancs », il y a en leur cœur même, le rapport colonial. C'est le discours colonial qui les a utilisés et définis de manière directe dans sa stratégie. Ces mots n'ont aucun sens en dehors de l'histoire coloniale. Ils sont nets, tranchés et désignent explicitement les protagonistes du rapport de domination colonial.

Mais si on parle avec les mots « Arabes », « Belges », « Algériens », « Congolais », une difficulté (et une opportunité) apparaît. Ces mots ne sont pas que les produits de l'histoire coloniale ; ils ont une autre histoire. À ce titre, ils ne peuvent pas seulement signifier les « maîtres » et les « esclaves » de l'histoire coloniale. Ils ont une densité bien plus importante. Ni l'Algérie, ni la Belgique, ni les Arabes ne sont

réductibles à l'histoire coloniale. Ces mots renvoient à une histoire évidemment plus ancienne mais surtout plus complexe. L'histoire de l'Algérie devra comporter les invasions arabes, leurs violences et leurs apports, les rapports qu'elles ont instaurés avec les Berbères, etc. Même l'histoire d'un État aussi jeune que la Belgique ne peut être réduite à l'histoire coloniale. Parmi bien des éléments, elle devra se référer à la division originelle en communautés sociolinguistiques et à ses rapports de force politiques et économiques (les francophones étant les « maîtres », les néerlandophones les « esclaves » – rapport qui s'est aujourd'hui maintenu avec la seule différence que les acteurs historiques ont changé de place, les Flamands étant devenus les dominants). Derrière ces apparentes unités se cachent d'autres rapports de force, d'autres réalités, qui viennent faire éclater l'unité.

Pourquoi une telle remarque ? Parce que ces mots nous rappellent une chose importante (qui nous donnera des outils par la suite) : il n'y a pas d'histoire nationale ou ethnique (et même raciale ou religieuse) uniforme, désignant un sujet (un « peuple », une « nation ») unique et unifié, une nature ou une essence pure. Lorsqu'on s'approche de ces objets, leur unité s'effondre. La Belgique est à cet égard un cas d'école, mais, fondamentalement, comment en serait-il autrement pour les autres unités géographiques, administratives, culturelles (« Occident », « Europe », « Afrique », « Monde arabe », « Monde arabo-musulman », « Monde chrétien », etc.) ? Toute nation (et sans doute toute collectivité, de la plus petite à la plus grande, de la famille à l'empire) est traversée par des conflits, et des origines impures, qui sabotent *in fine* les tentatives d'unification. Derrière l'histoire

coloniale, il se pourrait bien qu'on trouve d'autres histoires de conquête et de domination et non des communautés pures, pacifiques, etc.

Derrière la gangrène blanche, derrière l'acculturation ou le métissage culturel imposé de force par les « Blancs », on trouvera d'autres gangrènes, d'autres conquêtes, d'autres métissages (de gré ou de force). Si on creuse la nature qu'on pense initiale, celle qui aurait été dénaturée par les « Blancs » (« algérienne », des peuples du « Sud », « congolaise », etc.), on trouvera d'autres travestissements culturels, d'autres abâtardissements, d'autres drames mais aussi d'autres inventions et richesses. À ce titre, être « belge » ou « algérien » peut désigner des réalités historiques et donc des patrimoines ou, pour le dire trop vite, des héritages identitaires extrêmement variés voire contradictoires. À quelle réalité historique, à quel héritage, à quelle caractéristique sociale ou culturelle se réfère-t-on pour définir le « Belge » ou l'« Algérien » ?

Les réponses, nécessairement variables, donneront des définitions, des « natures » tout aussi variables. Si le critère de définition (la caractéristique historique) mobilisé pour définir le « Congolais » est le passé le plus récent, il est évident que la colonisation par les « Blancs » l'emportera sur les royaumes et tribus qui peuplaient ce qui deviendra le Congo en 1885. Mais, même en prenant les événements historiques les plus récents et les plus puissants, la diversité ne disparaît pas. Aussi puissante soit-elle, la colonisation n'a pas réussi à faire du Congo une unité. Dès qu'on l'approche, l'unité « Congo » éclate. Les conflits, les tensions intra-congolaises et intra-africaines, les luttes de classes et

de genre apparaissent. Apparaissent aussi, à l'inverse, des relations socio-économiques, inter-ethniques ou de genre égalitaires, des pratiques et créations culturelles riches en enseignement. D'autres forces de mort et d'autres forces de vie se dévoilent.

La force des « Nous », des unités

Nous ne pouvons toutefois pas esquiver une difficulté majeure. Si les unités nationales, raciales ou ethniques n'existent pas (elles sont trouées de toutes parts par les conflits, les rapports de domination autant que par les inventions et les différences), elles ont malgré tout une forme d'existence. On ne peut nier le fait qu'une forme d'unification se fait, au moins temporairement, lorsqu'il y a rencontre, *rappor*t avec un « autre ». En temps de guerre, les unités nationales, ethniques ou religieuses surgissent (les « Catholiques » et les « Protestants », les « Anglais » et les « Français », les « Hutus » et les « Tutsis », les « Serbes » et les « Kosovars », etc.). Elles n'existaient pas mais, tout d'un coup, elles jaillissent, elles se mettent à exister parce qu'elles sont en relation (surtout en relation belliqueuse) avec un « autre » qui lui-même se met à exister comme unité face à elles. Les « Hutus » se mettent à exister face aux « Tutsis » (et inversement); les « Allemands » se mettent à exister face aux « Polonais » (et inversement); les « Flamands » se mettent à exister face aux « Francophones »; etc. La colonisation n'échappe évidemment pas à ce phénomène. Les « Congolais » (eux-mêmes extrêmement divisés et n'existant tout simplement pas avant le Traité de Berlin) se mettent

à exister face aux « Belges » (eux-mêmes inexistantes avant 1830 et extrêmement divisés en communautés linguistiques, philosophico-religieuses et, bien entendu, en classes sociales), et inversement.

Les unités se font et se défont en fonction des situations. L'unité « Belgique » s'est mise à exister à plein régime lors de l'opposition aux Hollandais (cf. Congrès de Vienne de 1815) en oubliant un instant ses dissensions internes (Catholiques contre Libéraux) au point de faire une alliance entre ennemis (« l'unionisme »); elle s'est mise à exister une fois de plus lors de la colonisation du Congo par Léopold II puis par l'État belge. Derrière cette unité « Belgique » se trouve vraisemblablement l'unité « Europe » ou « civilisation européenne ». En soi, ces unités sont avant tout des fictions, mais elles existent pourtant dans la mesure où elles produisent des effets !

Ces moments d'unification (de symbiose) sont racontés, ils font l'objet de mises en récit. Dans ceux-ci, un « Nous » s'énonce (« Nous, Espagnols... », « Nous, Belges... », « Nous, Arabes... ») face à un « Eux » (« Eux, Incas... », « Eux, Congolais... », « Eux, Berbères... », « Eux, Noirs... »). Et ce « Eux » n'existent que face au « Nous »; le « Eux » se constitue lui-même en « Nous » parce qu'il est désigné de la sorte. Ces récits mettent en scène des groupes, des identités collectives. Et nous avons entendu ces récits. Or ils ont précisément pour fonction et pour effet de renforcer l'unité, le sentiment d'unité. Ils gommant les divergences, les fractures, les ruptures et construisent un ensemble homogène. À travers eux et grâce à eux, se constituent une « identité nationale » (ou continentale : l' « identité européenne » ou « africaine »).

On retrouve les mêmes fictions au sein de la plupart des familles : elles fabriquent des discours, les images d'une unité (la famille unie) en gommant toutes les aspérités, les rapports de forces, les hiatus. Lorsqu'elles se présentent à un monde extérieur et, plus encore, lorsqu'elles sont en conflit avec un élément extérieur, les familles donnent à voir une unité, elles fabriquent une histoire patriotique d'elle-même.

Ne surestimons pas nos forces : il est vraisemblable que nous n'échappons pas à la puissance de ces discours unificateurs. Ceux-ci produisent de l'unité et des identités (familiales, nationales, etc.). Les mythologies familiales, sociales, nationales, raciales, ethniques, religieuses, de genre agissent sur ce que nous sommes, sur notre positionnement. La mythologie coloniale crée les « Blancs » et les « Noirs » (des unités) et dit aux « Blancs » qu'ils sont supérieurs aux « Noirs ». Et si les individus blancs et noirs pensent et croient qu'on parle d'eux, ils deviendront « Blancs » et « Noirs ». Si une mère dit inlassablement à son fils aux yeux bleus qu'il est meilleur que celui aux yeux bruns parce qu'il appartient au groupe des « yeux bleus » (pour reprendre le critère de la fameuse expérience de Jane Elliott), ils vont tous les deux finir par l'intégrer, par se penser et se positionner à partir de ce discours.

La force des récits

Pourquoi ces discours identitaires sont-ils si puissants ? La force de ces récits réside-t-elle dans ce qu'ils racontent, dans leur contenu ? Lorsqu'ils disent que les « Noirs », les « femmes », les « roux », les « Congolais » sont comme ceci (et

par contraste les « Blancs », les « hommes », les « non roux » sont comme cela), est-ce là leur puissance ? Ou alors se trouve-t-elle dans le statut social du narrateur ? Ces récits deviennent-ils puissants parce qu'une personne d'autorité nous les raconte (un parent, un prof, un patron, un roi) ? Ou est-ce parce qu'ils sont répétés inlassablement (leur puissance réside-t-elle dans leur répétition) ? Ou, autre possibilité, seraient-ils puissants parce qu'ils nous convainquent qu'ils parlent de nous ? Si je suis biologiquement fille ou administrativement belge, que j'écoute l'histoire de Cendrillon ou un discours de Baudouin, il pourrait très bien ne rien se passer. Mais il se passe bien souvent quelque chose. Je pense que ces discours parlent de moi.

Tout d'abord, celui ou celle qui entend le récit voit apparaître quelque chose qui n'existait pas forcément pour lui avant. La nationalité ou la couleur de peau ou le sexe (ou n'importe quoi d'ailleurs) n'existent pas tant qu'ils ne sont pas dits, nommés, mis en mots et en scène, tant qu'ils ne deviennent pas un repère, un indice digne d'intérêt. Certains d'entre nous ont des enfants qui n'avaient pas réalisé quelle était la couleur de leur peau avant 7 ou 8 ans. Au sens littéral : ils ne la connaissaient pas. Ils ne l'avaient pas reconnue comme une chose digne du moindre intérêt. L'un, de couleur blanche, a même pu penser qu'il était noir (ses proches amis étaient noirs). La question de la couleur de peau a surgi lorsqu'il a entendu des mots et des remarques au sujet de celle-ci. Avant cela, la question n'existait pas ou n'avait aucune importance ou pertinence. Il était de la couleur de peau de ses amis ou d'aucune. Ce qui lui donnait une identité, ce qui faisait sens pour lui (et ce qui le liait à ses amis),

n'était pas la couleur de la peau, ni d'ailleurs leur religion ou leur pays d'origine, mais des passions communes, des blagues, des jeux, des apprentissages et des ennuis à l'école, etc.

La couleur (ou tout autre caractéristique) n'existe que lorsqu'elle est dite, lorsqu'on en fait un objet d'intérêt, ou évidemment lorsqu'on est assigné à la dire. On perçoit bien, chez les enfants encore, comment une chose inexistante devient existante : lorsque la parole d'un parent, d'un prof, d'un conte sur la couleur de peau, l'origine ou la religion devient un critère pertinent d'analyse du réel (par exemple, un copain de classe). Un mot, une parole vient, tout d'un coup, découper, trancher, hacher le réel d'une manière inédite. Dans le film *Ouvrir la voix*²⁸, des femmes noires expliquent magistralement comment, enfants, leur couleur de peau n'existait pas ; et comment elle s'est mise à exister, vers 6, 7, 8 ans, lorsque l'autre, un blanc, en face d'elles, exigeait par trente-six tours et détours qu'elles reconnaissent cette caractéristique.

Il faut donc une parole, un récit pour faire exister quelque chose – ce récit peut être une remarque, une publicité, une blague, une histoire fictive, un cours d'histoire ou pourquoi pas une activité de lutte contre le racisme qui, expliquant l'absurdité de la race ou de la couleur de peau, la fait paradoxalement exister. De même, la parole d'une mère à sa fille ou l'histoire de *La Belle au bois dormant* font exister l'homme et la femme. Avant ces récits, nous pouvions parfaitement ne pas nous penser en tant que blanc ou noir, fille ou garçon,

~~~~~  
28. GAY, Amandine, *op. cit.*

roux ou blond, Belge ou Congolais, etc. Ces caractéristiques ou critères pouvaient n'avoir aucune espèce d'importance, ils ne faisaient pas sens ou pouvaient avoir un sens différent

Ensuite, le récit fait un lien entre une première donnée (être physiologiquement femelle ou administrativement belge) et la seconde (être « femme » ou « Belge », c'est-à-dire une série de caractéristiques psychiques, psychologiques, morales, intellectuelles). Autrement dit, le récit construit une identité (un rôle, un personnage) autour d'une caractéristique *x* ou *y*; il donne à celle-ci une épaisseur. Telle caractéristique se met à avoir une signification : être noir de peau, c'est être « Noir », avoir un vagin, c'est être « femme », en d'autres termes le Congolais de Tintin ou l'Oncle Tom, Cendrillon ou la marâtre.

Enfin, l'auditeur considère que le récit qui lui est raconté parle de lui. Les récits deviennent puissants lorsqu'ils parviennent à nous convaincre qu'ils parlent de nous. La force de ces récits est de nous amener, en tant que blanc ou noir, à nous penser comme « blanc » ou « noir ». Ultime étape, sa force consiste à faire penser que ce critère identitaire est important et même prioritaire voire essentiel. Le critère identitaire proposé dans telle histoire (être fille ou belge) devient central dans la construction identitaire de l'auditeur du récit. Celui-ci ne dit pas seulement « voici ce qu'est une fille ou un Noir ». Il dit : « si tu as un vagin, tu es une femme et voici ce que c'est qu'être une femme »; puis ils ajoutent : « cette caractéristique te définit et, bien plus, est une donnée majeure de ton identité globale ».

Les identités proposées par les récits ne peuvent fonctionner que de manière dialectique, c'est-à-dire dans une relation à un autre. Comme nous l'avons déjà évoqué, un « X » n'existe que par rapport à un « Y ». Le « Nous » n'existe que par rapport à un « Eux ». Les « Blancs » et les « hommes » n'existent que dans leur relation aux « Noirs » ou aux « femmes ». Un groupe se définit par le fait même de désigner un autre qui n'est pas lui. Est-ce que ce sont les « maîtres » qui prennent l'initiative de créer, de désigner les « esclaves »? C'est vraisemblablement le cas dans l'histoire de la colonisation. Mais, quelle que soit l'origine de ce partage du monde et des peuples, les dominés (les « Noirs ») se mettent à faire groupe, ressentent une appartenance de groupe par le simple fait qu'ils sont désignés comme un ensemble homogène par les dominants. Et, on l'a vu, le groupe dominé peut, parmi d'autres possibilités, se considérer lui-même avec le regard du « maître ». Il peut alors avoir honte de lui-même ou se conformer à l'identité assignée : tu me désignes comme « Arabe » ou « Juif » (et tu as une conception identitaire de ce que ces mots signifient), je vais m'y conformer, je vais jouer le jeu jusqu'au bout. C'est la tragédie identitaire : je deviens ce que tu veux faire de moi.

Pourquoi est-ce que nous nous approprions les identités des récits qu'on nous raconte? Pourquoi est-ce que nous faisons le lien entre nous (blancs, noirs, femmes, hommes) et les personnages proposés dans ces récits (« blancs », « noirs », « femmes », « hommes »)? Nous ne le savons pas. Par contre, nous nous rendons bien compte que nous avons besoin de récits pour nous construire, pour nous donner une épaisseur. On ne se construit pas à partir de rien. On se

construit à travers ce que l'on nous raconte de nous et des autres.

### *Nous avons besoin d'autres récits*

Si nous n'avons peut-être pas échappé aux discours unificateurs et/ou identitaires, il est tout aussi clair que nous n'avons pas échappé à d'autres discours. Nous avons entendu, et même très intensément, les discours anticoloniaux ou les discours antisexistes. Une autre histoire nous a été dite, une histoire de résistance à l'injustice, et aux identités mortifères, dont nous portons indéniablement les traces. Nous sommes donc pris dans une lutte entre des discours, c'est-à-dire entre des versions divergentes des identités et de l'Histoire<sup>29</sup>. On nous a raconté des récits qui brisaient sans relâche la mythologie nationale et/ou raciale. Le noir n'était pas « Noir » (idiot, mauvais, servile, inférieur, etc.), la femme n'était pas « femme » (fragile, naïve, démunie, soumise, mère, etc.). Les assignations identitaires – avec toute leur batterie de hiérarchies et de mépris – étaient dénoncées.

~~~~~

29. Il y a vraisemblablement dans notre réflexion une confusion entre tous les récits entendus et les récits historiques (ceux fabriqués par les historiens). Comme si n'importe quel récit (l'opinion courante de la grand-mère, le discours politique de Léopold II, le conte du Chaperon rouge, etc.) était comparable aux récits historiques scientifiquement construits. Mais, dans ce qui nous préoccupe (la question des identités, des constructions identitaires, des manières de se construire, de se penser, de se vivre), ces récits ont pour point commun d'impacter ce que nous sommes – qu'ils soient vrais, faux, fictionnels, réels. Les récits non scientifiques entendus (opinion, croyance, récit imaginaire, etc.) peuvent avoir autant d'effets identitaires que les récits scientifiques entendus.

Pour le dire vite, c'est aussi et d'abord avec de Beauvoir (ou avec les « 343 salopes ») et Lumumba que nous nous sommes construits, et non seulement avec Barbie et Léopold II.

Ce sont là des discours de déconstruction des identités (des mythologies nationales, raciales ou de genre) et des dominations, des discours de résistance à l'oppression. Ils démontent la version dominante de l'Histoire ; ils font éclater les unités, les blocs homogènes, les identités assignées par cette version. Ils nous font voir que le groupe « femme », l'identité « femme » n'existe pas ou plutôt qu'elle n'existe que dans l'Histoire racontée par les dominants afin d'asseoir leur pouvoir.

Mais les discours de déconstruction ne sont pas suffisants pour nous permettre de nous (re)construire autrement. Les récits qui résistent au discours dominant sont dans la critique, dans la déconstruction (ils dénoncent, ils montrent l'arnaque, le rapport de domination, ils disent que les identités « femme » et « Noir » sont de pures inventions au service d'une domination). Mais, s'ils dénoncent l'injustice et l'imposture des tendances lourdes de l'Histoire, nous

~~~~~

Plus compliqué encore, ils peuvent dire la même chose (une théorie scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle sur les races raconte la même chose du point de vue identitaire que l'opinion de la grand-mère raciste). Cela étant dit, il va de soi que les récits scientifiques ne sont pas les opinions, les croyances, etc. Il y a de régimes de vérité différents, divergents. Et, en fonction du crédit que chacun donne à ces régimes de vérité (considérer que la science a plus de valeur qu'une opinion courante ou que la révélation divine a plus de valeur que la science), il posera une hiérarchie différente entre les récits. Nous entrons ici dans une question complexe que nous n'avons pas eu le temps d'élucider.



proposent-ils autre chose ? Nous aident-ils à construire autre chose que ce que les courants forts de l'Histoire imposent ? Sauf à être des êtres hors du commun, ce que nous ne sommes pas, nous avons besoin de récits pour construire nos identités et celles de nos enfants. Nous en avons d'autant plus besoin lorsqu'il s'agit de percevoir et d'ouvrir d'autres mondes.

Nous ne savons pas très bien ce que les récits nous font, jusqu'où ils nous impactent, mais nous sommes certains qu'ils nous font quelque chose. Ils fabriquent, soutiennent, proposent des manières d'être au monde, des relations entre les individus et les groupes, des subjectivités (identités). Et nous les entendons. Les récits divergents, opposés, que nous avons entendus nous ont permis de comprendre et de prendre conscience d'une part du réel, et d'envisager d'autres choses (d'autres identités, d'autres relations). Mais ils ne suffisent pas.

Si nous voulons nous construire hors de la relation coloniale, hors de la domination, dans un rapport égalitaire, nous avons besoin de discours qui favorisent la construction d'autre chose. Il s'agirait alors de récits qui, évidemment, ne font pas droit à l'inégalité et à la domination, des récits qui mettent en scène l'égalité, mais également et peut être surtout, des récits qui mobilisent d'autres critères pour percevoir et penser le monde : ils ne parleraient plus des rôles « homme », « femme », « blanc », « noir », voire n'évoqueraient même plus les caractéristiques, les critères autour desquelles les dominations se sont faites (homme/femme, blanc/noir, etc.). Qu'ils nous parlent de pays enchantés, d'ornithologie, de légende sioux, de Bouddha, de

projet politique, de pratique médicale, de sport, peu importe, mais qu'ils ne nous parlent plus de l'inégalité et qu'ils ne nous parlent plus des critères autour desquels les inégalités se sont jouées.

Or ces récits existent déjà. Nous les avons entendus mais nous n'avons pas immédiatement pensé à eux dans ce travail. Aux deux discours entendus sur la colonisation (un « colonial » et un « anticolonial », un « blanc » et un « noir »), il faudrait vraisemblablement ajouter tous les discours qui n'ont strictement rien à voir avec le sujet colonial mais qui nous ont raconté un monde commun égalitaire ou des identités, des manières d'être au monde qui n'avaient rien à voir avec les identités « maître » ou « esclave » (ni « femme », ni « homme » ; ni « blanc », ni « noir »). Nous n'avons évidemment pas pensé à ces discours lorsque nous avons entamé notre travail. Nous nous sommes focalisés sur ceux qui nous avaient parlé de la colonisation, du rapport de domination. Nous n'avons pas songé à parler de tous ces autres discours qui nous parlaient d'autres relations humaines, d'autres identités. Or ceux-ci, autant que les deux récits initiaux, ont travaillé notre rapport au monde, aux autres, à nous-mêmes.

Dans ces récits, fictifs ou historiques, nous retrouvons une part importante de notre vie quotidienne. Il ne s'agit pas seulement de récits qui mettent en scène des relations égalitaires entre Noirs et Blancs ou entre hommes et femmes. Il s'agit aussi de récits qui nous racontent la diversité et la richesse des cultures africaines, juives, musulmanes, chrétiennes, asiatiques, occidentales, etc. Il s'agit encore de récits qui nous parlent de mondes dans lesquels la couleur de peau ou le sexe sont ignorés. Ce sont des récits qui nous

ont permis de nous définir, quelles que soient les caractéristiques de nos états civils, par une passion pour les oiseaux ou la philosophie, par une volonté d'un système socio-économique juste, par un amour du dessin, etc. Et c'est dans ces mondes autres, dans ces mondes qui ne font pas droit aux critères historiques de hiérarchisation, qu'une union, qu'un autre « Nous », qu'une autre collectivité a été possible. Ces récits font voir d'autres perspectives existentielles ; des perspectives qui sont déjà en acte puisque nous les vivons.

## Conclusion

Tant qu'ils ne sont pas contaminés par le discours colonial, nos enfants n'en ont strictement rien à faire du critère ethnique, racial, national. Ces repères n'existent pas. Il y a là, dans cette ignorance de l'Histoire, une force, une puissance que nous ne pouvons pas éluder. Cette ignorance implique une *tabula rasa* ; elle permet de construire des relations qui ne subissent pas le poids et l'influence de l'inégalité charriée par l'Histoire. Cette inégalité n'existe pas ; la vie, les relations s'inventent sans elle, sans lui faire droit.

Si l'Histoire, celle des « maîtres » autant que celle des « esclaves », nous ordonne d'être « maître » ou d'être « esclave », si elle nous assigne *ad vitam aeternam* des identités, en vaut-elle la peine ? L'Histoire doit rendre justice (les « esclaves » doivent écrire l'Histoire) mais elle ne peut figer les groupes dans un seul rôle ; elle ne peut figer l'Histoire autant que le futur dans un seul scénario. Vainqueurs et vaincus racontent finalement la même histoire – celle du rapport de force ou de domination – mais de deux points de vue différents. Or l'Histoire regorge d'autres relations, d'autres inventions, d'autres activités, d'autres perspectives existentielles. Nous ne pouvons nous priver de ces potentialités.

L'identité est une construction historique, culturelle. Elle n'a rien de naturelle. À ce titre, elle se fait et se défait, se construit, se déconstruit et se reconstruit. Quelle(s) identité(s) voulons-nous, quelles relations voulons-nous ? Nous ne voulons pas des identités de « maître » et d'« esclave »

(« Blanc » et « Noir ») que nous propose l'Histoire. Nous ne voulons pas de la domination, de l'inégalité. Il nous faut chercher de nouvelles voies, de nouveaux rôles. Si nous ne savons pas encore qui nous serons ou qui nous sommes déjà, nous savons par contre qu'il nous faut nous « décoloniser », traquer les derniers restes de ce que l'Histoire nous propose. Nous savons aussi qu'il nous faut mettre en œuvre l'égalité – principe indiscutable – ici et maintenant. Nous savons aussi que nous avons besoin d'inspiration, de récits qui nous ouvrent des voies nouvelles.

Les invitations et les volontés de (re)construction d'un monde autre, de relations et d'identités autres sont là. Est-ce que ce sont des volontés de « réconciliation » ? La réconciliation suppose qu'il y ait eu conflit (rapport de force). Or s'il y a bien eu et continue à y avoir conflit dans l'Histoire, il n'y a pas pour autant conflit entre des individus singuliers. Y a-t-il un intérêt quelconque à condamner les individus singuliers à endosser l'Histoire, à se conformer à ce que celle-ci impose ? La réconciliation suppose également qu'il y ait eu une entente première : la ré-conciliation se fait après un conflit qui vient lui-même après une relation d'entente. Rien ne permet de penser qu'une entente première entre les peuples et les nations aient existé. S'agirait-il d'un « état de Nature » dans lequel l'humanité serait pacifique et égalitaire ? Rien n'est moins sûr. Quoi qu'il en soit, la réconciliation suppose aussi – et surtout – que tous les partenaires en présence la souhaitent. On ne se réconcilie pas tout seul.

Créer entre les anciens « maîtres » et « esclaves » une nouvelle relation égalitaire, c'est nécessairement engager de nouveaux rôles, de nouvelles identités, de nouveaux sujets.

Dans la relation égalitaire, « maîtres » et « esclaves » ne sont plus ; « Blancs » et « Noirs » n'existent plus. Tout est à réinventer.

**Parus aux éditions  
des Territoires de la  
Mémoire**

*Dans la collection « Voix de la Mémoire »*

Geoffrey GRANDJEAN, Gaëlle HENRARD et Julien PAULUS (dir.), *Mémoires déclinées : représentations, actions, projections*

Jean-Louis ROUHART, *Lettres de l'ombre : correspondance illégale dans les camps de concentration nazis*

Ángeles MUÑOZ et Maite MOLINA MÁRMOL, *Mémoire à ciel ouvert : une histoire de l'Espagne 1931-1981*

Henri GOLDMAN, *Deux ou trois choses de Sonia et du monde*

Daniel BOVY, *Dictionnaire de la barbarie nazie et de la Shoah (épuisé)*

Henri DELEERSNIJDER, *Populisme : vieilles pratiques, nouveaux visages (épuisé)*

Jérôme JAMIN, *Faut-il interdire les partis d'extrême droite ?*

*Dans la collection « Libres Écrits »*

Jean-François FÜEG, *Robert Füeg n'est pas un salaud*

Raphaël SCHRAEPEN, *Pas d'oiseau sur les fils*

Jean-François FÜEG, *Jozef Bielik n'est pas un héros*

Emilio SILVA (et alii), *La mémoire des oubliés : la répression franquiste passée sous silence*

Olivier STARQUIT, *L'extinction des Lumières : vers une dilution de la démocratie ?*

Collectif, *Passage de mémoire*

Julien DOHET, *Le darwinisme volé*

Henri DELEERSNIJDER, *Mot à mot*

*Dans la collection « Points d'encre »*

Benito BERMEJO, *Le photographe de Mauthausen : l'histoire de Francisco Boix et des photos dérobées aux SS*

Renaud ERPICUM et Cécile BERTRAND, *Les différentes couleurs*

LUC BABA et Marion DIONNET, *Mon ami Paco*

*Dans la collection « À refaire »*

Un collectif temporaire, *Actualité de la (dé)colonisation : enquête sur l'héritage colonial*

Michaël LAMBERT, *Ô livres, ô citoyens*

Collectif, *Discriminations... et toi ? et moi ?*

Achévé d'imprimer  
sur les presses de Raymond Vervinckt et fils  
à Liège en mars 2018







