RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

« L'antagonisme épistémique chez Édouard Glissant : relecture décoloniale de la philosophie politique glissantienne à partir du Discours antillais ».

Thèse présentée et soutenue, le 9 janvier 2024 par

Gabriel RIVIERE

École doctorale
ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité
Philosophie

Unité de recherche
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Hourya BENTOUHAMI et Elsa DORLIN

Composition du jury
M. Matthieu RENAULT, Président, UT2J
M. Lewis GORDON, Rapporteur, UNIVERSITY OF CONNECTICUT
M. Xavier GARNIER, Rapporteur, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
M. Norman AJARI, Examinateur, The University of Edinburgh School of Literature, Languages and Cultures
Mme Hourya BENTOUHAMI, Directrice de thèse, UT2J
Mme Elsa DORLIN, Co-directrice de thèse, UT2J

Résumé

Cette thèse qui a pour titre « L'antagonisme épistémique chez Édouard Glissant : relecture décoloniale de la philosophie politique glissantienne à partir du *Discours antillais* », est écrite comme une réponse à l'exégèse glissantienne *française*. Cette étude décoloniale relit la production philosophique et littéraire du philosophe et écrivain Noir martiniquais Édouard Glissant pour concentrer son attention sur la dimension conflictuelle et antagonique, interne à l'œuvre, en particulier du *Discours antillais*. En ce sens notre interprétation vise à produire une critique et une rupture avec l'encensement quasi-méthodologique de la collégialité et des concepts afférents le domaine de la relationalité, ou de la créolisation. En effet ces concepts d'Édouard Glissant peuvent servir opportunément ce que nous appelons le « solutionnisme philosophique », c'est-à-dire la croyance et la pratique intellectuelle qui consistent à croire qu'un concept et sa répétition peuvent, à eux seuls, produire des effets sociaux capables de réformer le monde existant. Autrement dit cette thèse entend initier un dialogue critique et académique avec l'exégèse glissantienne en étant tout à la fois avec et contre Glissant.

En cela cette réponse vise à nous diriger vers autre chose, un autre terrain théorique : le lien entre Édouard Glissant avec la tradition radicale noire et l'épistémologie politique de la race. Notre étude use méthodologiquement de l'*afropessimism* comme une *lentille* métathéorique permettant une critique des méta-apories qui utilisent les moments de l'œuvre poétique et philosophique de Glissant centrés sur la noirceur, la diaspora africaine, ou les colonisé·es, pour promouvoir un projet émancipateur *global* qui a pour effet épistémique et pratique d'écarter les spécificités et les particularismes communaux et raciaux. D'autre part il s'agit de faire dialoguer la pensée glissantienne plus largement avec le contexte anticolonial de la philosophie afro-caribéenne, afro-diasporique et *africana*. Cette confrontation nous permettra de mettre en évidence la dimension *antagonique* dans la pensée de Glissant en tant qu'antagonisme social et racial. Cet antagonisme racial produite par la suprématie blanche *de jure* ou *de facto* a des répercussions importantes sur la production de connaissances qui prennent appuis sur le corpus glissantien. En ce sens ce travail tâchera de proposer une lecture *assombrie* de Glissant, c'est-à-dire une interprétation qui insiste sur l'équivocité de la négativité chez l'intellectuel martiniquais.

La première partie explorera (les chapitres 1 à 5) les confits herméneutiques que les concepts « Tout-monde », de « Créolisation » et de « Relation » sont porteurs. En effet il s'agira de montrer que ces concepts permettent un « opportunisme blanc » qui repose sur la pacification

de l'antagonisme racial postcolonial profitant à un agenda coalitionniste qui tait les particularismes révolutionnaires déjà présente dans l'œuvre de Glissant. Les interprétations des intellectuel·le·s hégémoniques sont, dans nos termes, anti-marronne, car elles minimisent l'implication de la race dans la production théorique et elles produisent une nouvelle forme d'Eldorado comme refuge pour la théorie hégémonique.

La seconde partie (les chapitres 6 à 8) se concentre sur la pensée ontologique de Glissant. Cette pensée du philosophe et poète du Diamand est une longue méditation sur le Passage du milieu, les transbords, la Traite, et les façons de dire la « saison de l'ombre » en ignorant les genres académiques. En effet Glissant, pour dire l'esclaverie et les gouffres, entremêle les formes d'écritures disciplinaires et l'oralité du conteur pour produire un langage singulier, tremblant, seul à même de se tenir sur le seuil anéanti de la dispersion sans retour. En d'autres mots il s'agira de relire la métaphysique engloutit que nous propose Glissant à partir de l'holocauste esclavagiste.

La dernière partie (le chapitre 9 et 10 et la conclusion) aboutira sur les effets épistémiques de la suprématie blanche sur la lecture d'un auteur Noir martiniquais tel qu'Édouard Glissant. Nous verrons que ce que nous appelons le « triptyque de la blancheur-blanchitude-blanchité » détermine l'interprétation et le commentaire philosophique. Mieux, le discours théorique est déterminé, se produit sur une « surface épistémique blanche » qui hiérarchise le discours critique. Enfin, nous proposerons le concept de « fongibilité épistémique » pour mettre en évidence d'une part la logophagie coloniale et le pratiques d'extractivisme épistémique envers les productions intellectuelles non blanches, et, d'autre part, la jouissance extraite des productions théoriques noires et non blanches. En conclusion, nous suivrons Glissant sur sa prescription d'un « marronnage intellectuel ». À le suivre il s'agira de d'en brouiller les pistes, peut-être, par la notion « d'opacité épistémique ».

Il s'agira ainsi d'excaver une pensée politique et ontologique glissantienne inconfortable car n'apportant aucune forme de consolation à la vie après l'esclavage. C'est de cet inconsolable que la pensée radicale de Glissant est tranchante.

Abstract

This thesis, entitled Epistemic antagonism in Édouard Glissant: a decolonial re-reading of Glissant's political philosophy based on the Caribbean Discourse, is written as a response to French Glissantian exegesis. This decolonial study re-reads the philosophical and literary production of the Black Martinican philosopher and writer Édouard Glissant, focusing our attention on the conflictual and antagonistic dimension internal to the work, in particular the *Discours antillais*. In this sense, our interpretation aims to produce a critique and break with the quasi-methodological encomium of collegiality in the field of relationality, creolization, and related concepts. Indeed, Édouard Glissant's concepts can opportunely serve what we call a "philosophical solutionism", i.e. the belief and intellectual practice that a concept and its repetition can, on their own, produce social effects capable of reforming the existing world. In other words, this thesis intends to initiate a critical and academic dialogue with Glissant's exegesis, being at once with and against Glissant.

In so doing, this response aims to direct us towards something else, an other theoretical terrain: the link between Édouard Glissant, the black radical tradition and the political epistemology of race. Methodologically, our study uses afropessimism as a metatheoretical lens for critiquing meta-apories that use moments in Glissant's poetic and philosophical work centered on blackness, the African diaspora, or the colonized, to promote a global emancipatory project that has the epistemic and practical effect of discarding communal and racial specificities and particularisms. On the other hand, our aim is to engage glissantian thought in a broader dialogue with the anti-colonial context of Afro-Caribbean, Afro-diasporic and Africana philosophy. This confrontation will enable us to highlight the antagonistic dimension in Glissant's thought as social and racial antagonism. This racial antagonism, produced by *de jure* or *de facto* white supremacy, has important repercussions on the production of knowledge based on the Glissantian corpus. In this sense, this work will attempt to propose a darkened reading of Glissant, that is, an interpretation that emphasizes the equivocality of negativity in the work of the Martinican intellectual.

The first part (Chapters 1 to 5) explores the hermeneutical confusions that the concepts of "Tout-monde", "Créolisation" and "Relation" carry. Indeed, it will be shown that these concepts enable a "white opportunism" that relies on the pacification of postcolonial racial antagonism to benefit a coalitionist agenda that silences the revolutionary particularisms already present in Glissant's work. The interpretations of hegemonic intellectuals are, in our

terms, anti-Marronne, for they minimize the involvement of race in theoretical production and produce a new form of Eldorado as a refuge for hegemonic theory.

The second part (chapters 6 to 8) focuses on Glissant's ontological thought. This thought by the philosopher and poet of Le Diamand is a long meditation on the Middle passage, the shipped, the slave trade, and ways of saying the "season of the shadow" while ignoring academic genres. Indeed, to speak of slavery and abysses, Glissant interweaves disciplinary forms of writing and the orality of the storyteller to produce a singular, trembling language, the only one capable of standing on the annihilated threshold of dispersion without return. In other words, it's a question of re-reading the engulfed metaphysics that Glissant proposes, based on the holocaust of slavery.

The final part (chapters 9 and 10, and the conclusion) will focus on the epistemic effects of white supremacy on the reading of a Black Martinican author such as Édouard Glissant. We shall see that what we call the "triptych of *whiteness* (*blancheur-blanchitude-blanchité*)" determines interpretation and philosophical commentary. Indeed, theoretical discourse is determined by, and occurs on, a "white epistemic surface" that hierarchizes critical discourse. Finally, we propose the concept of "epistemic fungibility" to highlight, on the one hand, colonial logophagy and the practice of epistemic extractivism towards non-white intellectual productions, and, on the other, the *jouissance* (pleasure and enjoyment) extracted from black and non-white theoretical productions. In conclusion, we follow Glissant's prescription for "intellectual marooning". To follow him, we'll have to blur the tracks, perhaps, with the notion of "epistemic opacity".

The aim is to excavate a Glissantian political and ontological thought that is uncomfortable, since it offers no consolation for the afterlife of slavery. It is in its inconsolability that Glissant's radical thought is sharp.

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à Hourya Bentouhami dont l'enseignement, le soutien, et l'amitié de longue durée ont rendu ce travail possible. Ces années de thèse ont, à plus d'un titre, été soutenues par sa présence intellectuelle et son influence. En cela, ma dette à son égard excède de loin l'espace de nos remerciements.

Nous remercions Elsa Dorlin, ma co-directrice, qui dans ses encouragements des premiers moments de cette thèse, et aussi dans ses critiques précises, ont permis de rendre ce travail plus mordant et incisif.

Ma reconnaissance va également à ceux qui ont accepté de rejoindre la composition du jury. L'enseignement de chacun a ouvert un sillage que nous nous efforçons de suivre avec originalité. Ces pages qu'ils se seront donné la peine de lire viennent s'accumuler à leurs rencontres.

À Lewis Gordon, qui a ouvert la voie d'une pensée phénoménologique et existentielle singulière dont s'est inspiré ce travail.

À Matthieu Renault, dont la lecture nous a tant appris, et qui a encore tant à nous apprendre.

À Norman Ajari, pour son influence décisive et l'originalité de sa pensée qui ne cesse de nous inspirer.

À Xavier Garnier, pour son dévouement à la littérature qui nous préoccupe tant.

Mes remerciements vont aussi à mon laboratoire Erraphis et à l'équipe TRANSMIS à travers duquel j'ai pu m'enrichir de conférences, de journées d'étude, de colloques et de discussions stimulantes. Je remercie Jean-Christophe Goddard pour son soutien dans les premiers moments de cette recherche. Enfin à toute l'équipe de l'école doctorale Allph@ qui a accueilli ce travail.

À mes ami·es et mon entourage.

À ma famille, à mes parents et à mon frère pour leur présence. À Amaranta pour ses encouragements, son soutien, ainsi que pour sa complicité philosophique.

Table des matières

Introduction *8*

Première Partie : Antagonismes épistémiques - Le conflit herméneutique dans la créolisation, la Relation et le Tout-monde *29*

Chapitre I – Créolisation des maîtres : la politique de l'antagonisme 30

Chapitre II – Le Tout-monde comme terrain d'un antagonisme herméneutique 73

Chapitre III – Le Tout-monde ou le nouvel Eldorado 110

Chapitre IV – La réduction esthétique anti-marronne 143

Chapitre V – L'ambivalence de Glissant : l'opposition de la gnose 178

Deuxième Partie : Créolisation Marronne – La pensée ontologique de Glissant *193*

Chapitre VI – De la surface au gouffre 194

Chapitre VII – Du transbord 243

Chapitre VIII – L'orthographie/dysgraphie du sillage et de la grammaire de la ravine 294

Troisième Partie : Épistémologie de la destruction et de la logophagie *311*

Chapitre IX – La fongibilité épistémique 329

Chapitre X – La blanchité comme « surface épistémique » 338

Conclusion *365*

Bibliographie *374*

Introduction

Le philosophe et poète martiniquais Édouard Glissant (1928-2011) est, aujourd'hui, un penseur influent dans les domaines de l'esthétique, de la philosophie sociale, décoloniale, du postcolonialsime, et de la littérature. Contemporain de Frantz Fanon (1925-1961) et d'Aimé Césaire (1913-2008), Glissant, auteur d'une œuvre considérable, est souvent opposé aux deux premiers. Ce dernier serait plus « ouvert », moins régional que le psychiatre révolutionnaire et le poète-politicien de la « négritude. En effet, Glissant est une figure et un nom qui, grâce aux notions de « Relation », de « Créolisation », de « Tout-monde », du mantra « échanger sans se perdre ni se dénaturer », nous procure immédiatement, ou presque, un puissant sentiment d'apaisement. Les concepts glissantiens précédemment cités, semblent jouir d'une capacité sonore et locutive capable de rassurer nos angoisses vis-à-vis de la violence raciale et postcoloniale. Ce présent travail n'ambitionne pas d'introduire encore une fois, par la répétition, de la voix d'un maître, la pensée glissantienne. Nous avancerons de façon transversale, avec et contre Glissant.

En ce sens notre interprétation vise à produire une critique et une rupture avec l'encensement quasi-méthodologique de la collégialité et des concepts afférents le domaine de la relationalité, ou de la créolisation. En effet, ces concepts d'Édouard Glissant peuvent servir opportunément ce que nous appelons le « solutionnisme philosophique », c'est-à-dire la croyance et la pratique intellectuelle qui consistent à croire qu'un concept ou son impact locutif peut, à lui seul, produire des effets sociaux capables de réformer le monde existant. Autrement dit, cette thèse entend initier un dialogue critique et académique avec l'exégèse glissantienne. En cela cette réponse vise à nous diriger vers autre chose, un autre terrain théorique : le lien entre Édouard Glissant, la tradition radicale noire et l'épistémologie politique de la race. Notre étude s'inspire méthodologiquement de l'*afropessimism* comme une *lentille* métathéorique permettant une critique des méta-apories[1] qui utilisent les moments de l'œuvre poétique et philosophique de Glissant centrés sur la noirceur, la diaspora africaine, ou les colonisé·es, pour promouvoir un projet émancipateur *global* qui a pour conséquence d'écarter les spécificités et les particularismes communaux et raciaux. D'autre part, il s'agit de faire dialoguer la pensée glissantienne plus largement avec la philosophie afro-caribéenne et *africana*. Cette

[1] Frank B. Wilderson III, *Afropessimism,* New York, NY, Etats-Unis d'Amérique, Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton & Company, independent publishers since 1923, 2020, p. 14.

confrontation nous permettra de mettre en évidence la dimension *antagonique* dans la pensée de Glissant en tant qu'antagonisme social et racial. Cet antagonisme racial produit par la suprématie blanche *de jure* ou *de facto* a des répercussions importantes sur la production de connaissances prenant appui sur le corpus glissantien. En ce sens, ce travail utilise méthodologiquement des « fictions dialogiques »[2] et des dialogues théoriques, faisant jouer les influences entre Glissant et d'autres intellectuel·les de la tradition *africana* et continentale. Cette confrontation théorique, ce jeu des influences, permet de mettre en lumière ce que nous repérons comme un problème majeur qui traverse la gnose glissantienne : son ambivalence théorique et politique, de même que l'antagonisme épistémique au cœur de son travail. Pour le dire en un mot, Glissant sert divers intérêts politiques et philosophiques. Lire Glissant peut permettre de participer à une économie verbale qui s'appuie sur ses travaux sur l'identité pour promouvoir un projet politico-philosophique coalitionniste qui marginalise les pensées radicales et anticoloniales qui prennent appui sur la notion et les usages polysémiques de la « race ».

Pour soutenir ce présent travail, nous n'avons pas hiérarchisé les courants de pensée, les disciplines et champs d'étude. Approcher philosophiquement la pensée d'Édouard Glissant nécessite plusieurs lentilles théoriques. L'*afropessimism*, la sous-communalité de Moten et Harney, le radicalisme noir de Robinson, l'étude des conséquences épistémiques de la race et de la suprématie blanche dans la production de savoir opéré par Yancy, l'épistémologie de la race et du racisme de Charles W. Mills, la critique théorique de Wynter à l'encontre du monocolonialisme, la phénoménologie raciale de Martín Alcoff, les pensées poético-théorique de Dionne Brand et de Christina Sharpe, la phénoménologie existentielle noire de Lewis Gordon, viennent nous aider à penser l'ontologie engouffrée qui naît de l'holocauste esclavagiste ; la pensée anticoloniale de Fanon et sa critique de la « racialisation de la pensée » vient enrichir ce dialogue avec le corpus glissantien. Cette étude, en qualité de commentaire, rejoint par le prisme de la critique, le champ des études glissantiennes : elle s'en approche et s'en distancie. Plutôt, elle étudie les éléments théoriques reboutées à la marge de ce champ d'études, de même qu'elle vise à défétichiser les postures et dispositifs concernant la production de savoir qui s'appuient sur l'œuvre de Glissant.

Il s'agit de mettre en évidence une aporie majeure de la pensée académique en contexte français : sa réticence, son éviction, souvent, son hostilité manifeste, parfois, et son dédain,

[2] Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari: essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013, p. 144.

souterrain, pour toute pensée *communale sur la race,* en particulier concernant les Noirs·es et les Arabes. Comme le montre le sociologue français Mathieu Rigouste ou l'anthropologue libanais Ghassan Hage, la création d'un « ennemi intérieur »[3] ou d'un « loup terrifiant à la marge de la société civile blanche »[4] exige la production d'une pensée qui a pour conséquence symptomale d'évincer *ces corps producteurs de connaissance*[5] *dans* l'Université et les régimes de textualité. En France, la race s'abolit grâce l'humanisme général. En un mot elle n'existe plus, et n'est pas pertinente. L'Académie est capable de toutes les assertions les plus grossières, de jugements insultants quant à l'apparition seule d'un terme comme celui de race qui doit être couvert de guillemets, si ce n'est de positions racistes et misogynes crasses. De plus, en France, la traduction d'un seul livre, et l'introduction d'un·e auteur·e racisé·e dont la thématique est la race relève d'une bataille économique, épistémique et institutionnelle de longue durée : en un mot, d'une bataille pour l'autorité épistémique déjà occupée par les traditions intellectuelles eurocentristes et universalistes aux agendas politiques allant du conservatisme réactionnaire, au libéralisme ou au progressisme radical. Pourtant, nous n'avons pas dirigé nos critiques vis-à-vis des intellectuel·les manifestement hostiles aux études décoloniales, à l'intersectionnalité, à la *critical race theory* ou aux *races studies* (l'usage de l'anglais encore aujourd'hui marque la distance française quant à la réception de ces champs d'études majeurs et non homogène). Plusieurs chercheur·euses ont fait, et continuent de faire ce travail se situant sur le terrain d'un impossible dialogue avec les théoricien·nes hostiles aux études dites raciales. Dans ces conditions, il s'agit d'une critique vive qui relève *d'une guerre de position* épistémique polarisée par les usages ou les réticences quant à l'influence de la *race*. Par influence de la race il s'agit de dire qu'un *champ d'études donné* n'est pas hors-monde : il est le produit des conflits de classe, de genre et de l'antagonisme racial. Par exemple, la récupération de l'intersectionnalité par les chercheur·euses blanc·hes peut conduire à une éviction des chercheuses noires et racisées, à une condamnation des féminismes non-blanches ou de l'afroféminisme par un féminisme *blanc*[6]. Guerre de position, les traditions universalistes s'opposent à celles et ceux qui pensent *activement* (qui a un caractère activiste) que la race est

[3] Mathieu Rigouste, *L'ennemi intérieur: la généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*, Paris, La Découverte, 2009.

[4] Ghassan Hage, *Le loup et le musulman: le racisme est-il une menace écologique ?*, traduit par Lucie Blanchard, Marseille, France, Wildproject, 2017, 139 p.

[5] George Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, Albany (N.Y.), Etats-Unis d'Amérique, State University of New York Press, 2012, xi+393 p.

[6] Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, 2015, vol. 28, nº 2, p. 9-32.

déterminante. En un mot les *champs de savoir* ne sont pas neutres ou a-politiques[7]. Ils sont *le terrain* d'une bataille épistémique entres deux ou plusieurs positions irréconciliables.

Cette présente étude se déplace latéralement. Nous avons porté notre attention sur l'*écueil qu'un dialogue favorable ne montre pourtant pas*. Nous avons porté notre regard sur les logiques, volitives ou non, de *phagocytation* épistémique de la part du groupe racialement dominant. Pour le dire autrement, cette thèse s'est mesurée à la pensée philosophique, littéraire et esthétique progressiste qui, bienveillante certes[8], met en avant, pour son *propre intérêt,* une éthique de la collégialité et une géopolitique généreuse (l'archipélisation du monde) quant à la circulation de la connaissance. Le contexte français est déterminant ici. Puisque la race n'a pas droit à l'existence juridique en France, et peine fortement à être pris au sérieux dans les champs académiques, les procédures de déni épistémique jouissent avantageusement d'un racisme institutionnel[9] massivement invisibilisé.

*

Au début des années 2000, le sociologue Paget Henry écrit un livre à l'adresse des philosophes et singulièrement des philosophes afro-caribéen·nes et indo-caribéen·nes : *Caliban's Reason*[10]. Ce livre important entend comprendre l'unité organique de la production intellectuelle et esthétique afro-caribéenne (essentiellement), indo-caribéenne, et ses liens conflictuels et créolisés avec la philosophie euro-caribéenne et continentale. Henry situe sans le moindre doute Édouard Glissant comme un acteur important dans la production « poétique » de la philosophie afro-caribéenne. Notre étude entend montrer que la tradition philosophique afro-caribéenne, les *études noires et la tradition radicale noire*, sont d'une pertinence majeure pour comprendre tant la dimension poétique qu'historique de l'œuvre de Glissant. Eclairée de ces traditions, l'œuvre glissantienne reste en tension pour faire advenir le vœu d'une autonomie politique antillaise et caribéenne ainsi que des savoirs non relégués au rang de statut mineur par les traditions politiques, économiques et intellectuels de l'Europe postcoloniale. Néanmoins, la

[7] Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2008, 153 p.

[8] Olúfẹ́mi O. Táíwò, *L'élite cannibale*, s.l., Lux Éditeur, 2023, 143 p.

[9] Charles V. Hamilton et Kwame Ture, *Black Power: Politics of Liberation in America*, s.l., Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, 258 p.

[10] Paget Henry, *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2000, xiii+304 p.

compréhension de la philosophie (afro)caribéenne relève à juste titre d'une créolisation entre quatre productions épistémiques mises en relation et hiérarchisation épistémologique et ontologique au profit de l'extractivisme épistémique du (post)colonialisme européen : la dimension africaine, amérindienne, indienne et européenne. Dans la situation des colonies-plantations ultramarines des Caraïbes (dont la condition initiale est le quasi génocide des populations autochtones) et de l'Océan Indien, les populations subalternes furent les afro-descendant·es tranbordé·es et les indien·nes (d'Inde) transbordé·es sous le titre d'esclave (comme à Maurice ou à l'Île de la Réunion du XVIIème et XVIIIème siècle) et d'engagé·es (contrat de servilité encadrant le travail des colonisé·es de l'impérialisme français, anglais et hollandais pour compléter la main d'œuvre servile à l'aune de l'abolition de l'esclavage du milieu du XIXème siècle). Cette racialisation de la main d'œuvre servile noire et indienne est déterminante pour les colonies dites d'Outre-mer française et le fonctionnement de l'économie plantationnaire – qui tourne essentiellement au-travers de la monoculture de la canne et de la banane. Glissant est bien conscient de l'existence d'une hiérarchisation (post)coloniale de l'ontologie[11] dans les mondes *insulaires* de la colonie-plantation dans le contexte caribéen et india-océanique. En effet, les Colonies françaises ultramarines sont, nous dit Glissant, « issues du système des Plantations »[12], et reposent sur une hiérarchisation ontologique en raison d'un « peuplement pyramidale avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet »[13]. En des termes claires, Glissant expose la créolisation entre plusieurs groupes racialisés dans les mondes caribéen et india-océanique.

En cela, l'une des lacunes de notre travail est dans l'absence d'une étude rigoureuse et de l'intrication avec les philosophies indo-caribéennes (celle de Naipaul en particulier qui a tant marqué la poétesse Dionne Brand) et indiennes. Tout un champ d'études programmatique pour nous est à venir. Au niveau des études académiques, l'invisibilisation et la diminution épistémique à l'encontre des philosophie africaine et indienne en contexte caribéen et insulaire relève des problématiques *asymétriques et raciales de la créolisation qui, en raison de l'hégémonie de la suprématie blanche mondiale, avantagent le groupe des blanc·hes ainsi que les épistémologies euro-descendantes et* caribéenne. En effet comme le dit le sociologue Henry Paget :

---

[11] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*, Paris, France, Présence africaine, 1981, p. 33.

[12] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1981, p. 422.

[13] *Ibid.*

> Dans les deux cas, ces modèles asymétriques de créolisation reposent sur des modèles périphériques de divergence et de convergence entre l'offre et la demande culturelles. En d'autres termes, *ils reposent sur des économies* philosophiques et scientifiques sous-développées. Par conséquent, un effort conscient doit être fait pour ajuster la dominance textuelle et normative des philosophies européennes et pour changer la façon dont elles interagissent et se mélangent avec les contributions africaines et indiennes.[14]

La critique de Henry frappe juste. Cette présente étude ne rend pas suffisamment compte de l'autorité textuelle indienne et indo-caribéenne tant dans son influence historique, religieuse, anthropologique et culturelle dans les Antilles francophones, anglophones et dans les colonies-plantations insulaires de l'Île de la Réunion (dont nous sommes originaires) et de l'Île Maurice. En effet, le prisme qui a permis de rendre compte d'une politique et d'une épistémologie de l'antagonisme, de l'hostilité théorique, fut le prisme des *études noires*. Cette étude doit conduire à un travail éprouvant à venir qui nous préoccupe tant. Si nous avons centralisé ici les *études noires* c'est que l'esclavage et l'antinoirceur, sont – pour les (post)colonies caribéennes india-océaniques, africaines, et américaines – fondationnelles. L'anti-noirceur – et pour d'autres raisons, l'anti-arabité[15] –, soutient architectoniquement, un ordre du monde qui, après les abolitions de l'esclavage, des indépendances ou de la départementalisation du XIXème et XXème siècle, n'a pas disparu. En raison de l'histoire de l'esclavage et de la création de la Plantation au-travers des transbordements de captif·ves africain·es et malgaches, l'anti-noirceur s'est greffée au cœur *de la Plantation et de son après-vie*. En d'autres mots, l'anti-noirceur – comme l'a montré Fanon d'une façon complexe et heuristique[16] – est au centre de la psychologie *coloniale/plantationnaire et impériale/continentale. L'anti-noirceur suture* ce que l'historien réunionnais Sudel Fuma a appelé la « mentalité coloniale »[17], c'est-à-dire cet ensemble de préjugés, d'habitudes et de comportements que le colon entretient avec l'esclave et le/la colonisé·e et qui relèvent de la négation raciste de ce·tte dernier·e. L'archipel, et ses fantasmes de fluidités géographique et ontologique, peine à endiguer sa matrice anti-noire. En ayant la pensée glissantienne du « paysage » à l'esprit, nous pensons en des termes à la jonction

[14] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*, p. 263.

[15] G. Hage, *Le loup et le musulman*, *op. cit.*

[16] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p.

[17] Sudel Fuma, *L'esclavagisme à la Réunion: 1794-1848*, Paris, France, Réunion, Éditions l'Harmattan, 1992, 191 p.

du poétique et du philosophique que l'anti-noirceur suture/sature le sol même de la (post)Colonie. Par exemple, les noms géographique et géologique de l'Île de la Réunion portent la *trace* du contexte esclavagiste et de la mise à mort des esclavisé·es et des marron·nes (*La Ravine à Malheur, la Plaine des Cafres, Mafate, Le Piton d'Anchaing, Cilaos* ou *Salazie*). Cependant, pour comprendre cette hostilité vive et contemporaine des descendant·es de colonisé·es dans toute sa dimension anticoloniale, il est important de prendre en compte l'histoire et les productions politiques, esthétiques et théoriques des *engagé·es,* des populations indiennes transbordées sous le colonialisme européen. En cela, quand bien même ce présent travail espère avoir excavé les rapports entre Glissant, la philosophie afro-caribéenne et les études noires, il y manque à notre avis, une étude plus complète sur l'influence réciproque entre Glissant et la philosophie indo-caribéenne et indienne en contexte plantationnaire.

Or, dans le contexte esclavagiste de l'Océan Indien de la fin du XVIIème et durant le XVIIIème siècle, les premièr·es indien·nes transbordé·es le furent en tant *qu'esclaves provenant des comptoirs français en Inde*[18] et à l'aune de l'interdiction de la Traite puis de l'abolition de l'esclavage, le transbordement de la main d'œuvre servile indienne colonisée fut massif durant près de 150 ans dans le cadre de l'*engagisme*. Cette main d'œuvre indienne, de même que les esclaves africain·nes et malgaches, soupçonnées de véhiculer des maladies « tropicales », étaient enfermées durant 40 jours au moins dans des *Lazarets*, des centres de détention qui visaient à observer l'apparition de maladie ou, si c'était le cas, à confiner son/sa porteur·se. L'anti-noirceur fondationnelle en Colonie et la manipulation doctrinale des colons ont suscité, à la fois, des alliances et des oppositions entres Noir·es et Indien·nes sur les plantations. En ce sens, il nous faudra dans un autre travail, nous consacrer à ce rapport construit dans la servitude, à ce que l'on pourrait nommer de façon opportune, *une créolisation antagonique* et, si l'on se satisfait du mot, une créolisation entre *subalternes*.

Au manque crucial de la littérature indo-caribéenne et indiaocéanique, nous ne trouverons pas dans cette étude une argumentation suffisante concernant la pensée psychanalytique chez Glissant. La psychanalyse des peuples caribéens et colonisés s'inscrit pourtant dans un « discours éclaté »[19]. Enfin, bien qu'il n'emploie pas ce terme, Édouard Glissant produit une analyse du monocolonialisme en termes de racialisation du genre tant dans

[18] Sudel Fuma, *De l'Inde du Sud à l'Ile de la Réunion: les réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Saint Denis (Réunion), Réunion, France, Centre de documentation et de recherche en histoire régionale, 1999, 222 p.

[19] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 275-311 et 361-391.

sa production littéraire, que philosophique[20]. Nous devrons produire un futur travail qui tâchera de joindre ces trois problématiques.

*

Si, comme le dit Jacques Coursil, « dans l'œuvre d'Édouard Glissant, *Le Discours antillais* est central, mais ce n'est pas le centre »[21], notre travail ne cessera de passer par le *Discours*, de tourner autour de lui, de le laisser parfois pour le réinvoquer aussitôt. Cela à cause du fait que la philosophie de Glissant ne transcende pas ni ne permette d'expliquer académiquement la poétique de ce dernier : sa poétique « ne se finalise pas dans le concept »[22]. Raphaël Lauro, docteur en lettres et auteur d'une thèse sur Glissant, explique que l'accumulation des « cas » du *Discours*, dont l'ambition est de proposer un inventaire du réel, procède par l'addition des analyses critiques sur le réel antillais. Il ne s'agit pas pour nous de dire que la philosophie caribéenne ou décoloniale est la propriété privée des seul·es racisé·es. Le savoir, et notamment les savoirs insurrectionnels, sont déjà en circulation dans des logiques d'économie du savoir médiées par la blanchité. Nous pensons qu'il est nécessaire de lire Glissant à partir de la problématique radicale de la décolonisation : ce qui implique des sujets spécifiques dans des contextes (post)coloniaux ou endocoloniaux[23]. En d'autres termes, comment relire le travail de Glissant à partir des études critiques de la race, des études noires et décoloniales ? Comment comprendre l'agenda politique du premier Glissant dont la période « politisée » et anticoloniale atteint son acmé en 1981 et, semble en apparence changer progressivement de direction peu après 1990 avec *Poétique de la Relation* ?

Lire la thèse de Glissant à partir de la philosophie politique ne va pas de soi. En effet, R. Lauro nous apprend que le projet initial de Glissant, pour sa thèse, relevait de la linguistique

[20] Voir par exemple *Ibid.*, p. 293-302.

[21] Jacques Coursil, « Sur le Discours antillais » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020, p. 21.

[22] *Ibid.*, p. 27.

[23] Mathieu Rigouste, *La domination policière: une violence industrielle*, Paris, France, La Fabrique éd., 2012, 257 p.

avec pour titre « Un autre langage. Le passage d'une littérature orale à une littérature écrite et le problème de la transcription linguistique en Martinique »[24].

Pourquoi Glissant nomme son livre réticulaire le « Discours antillais » ? R. Lauro nous donne la réponse :

> « C'est en effet à partir du choix de ce mot "discours" que se met en place une forme de mise en abyme ou de texte spéculaire par lequel le *discours* observé (celui des Antillais, aux Antilles, tout comme le discours social sur les Antilles et les Antillais) agit sur le discours de l'auteur – qui s'inclut dans son objet tout en l'observant à distance – et donne naissance, dans la matérialité du livre, à une fixation croisée : *Le Discours antillais* »[25]

Par « Antillais » Lauro comprend que l'étude de Glissant prend une dimension globale désignant « une réalité étendue dans l'espace et dans le temps »[26]. En effet, le sous-titre de la thèse de doctorat de Glissant est « essai d'analyse éclatée d'un discours global ». Cette analyse éclatée, dispersée, réticulaire, reposerait sur l'amassement, l'accumulation, mais aussi la reprise ou la répétition. En ce sens, lire le *Discours antillais* en compagnie de l'œuvre intégrale de Glissant, nécessite l'emploi de plusieurs champs théoriques et disciplinaires. En qualité d'analyse fragmentée, le *Discours antillais* s'emploie à nous perdre, à nous faire errer, tant dans sa lecture que dans sa compréhension et sa saisie académique. Cela à cause du fait qu'il n'y a pas de bibliographie dans le *Discours antillais*. Cette absence de bibliographie dans la thèse de doctorat d'un auteur accompli et expérimenté semble volontaire[27]. Ce sont 1500 titres[28] qui disparaissent du travail publié par Glissant. Cette disparition, cette omission de la dimension strictement textuelle des références dans le texte, maximise la dimension vocale du discours des antillais·es, ce que Glissant résume en un mot, l'oralité. Le défaut de bibliographie permet de penser les liens entre l'opacité des sources et la politique de la bibliothèque, avec le réel antillais oblitéré : ce sont les voix citées dans le *Discours antillais* qui disparaissent d'une liste bibliographique pourtant nécessaire dans un travail de thèse. Un sens sera pourtant donné à ces voix et à leurs lieux d'expression à partir d'un glossaire très fourni et précis, notamment sur les

[24] Raphaël Lauro, « Sur la méthode du Discours » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020, p. 119.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, p. 220.

[27] Glissant soutient sa thèse de Doctorat à la Sorbonne à 52 ans.

[28] R. Lauro, « Sur la méthode du Discours », art cit, p. 131. Note 31.

concepts créoles qu'emploie Glissant. Si Lauro a raison d'insister que le *Discours* méthodologique de Glissant gagnerait à être inscrit dans une perspective philosophique, est alors nécessaire de voir en quoi la pensée glissantienne est dialectiquement importante pour la méthode décoloniale de lecture de la race et du racisme et, inversement, en quoi les études sur la race peuvent inclure Glissant comme un auteur majeur de ce champ. En effet, qui sont les sujets désignés sous le terme d'Antillais ? L'antillanité caractérise-t-elle des groupes racialisés spécifiques ? Glissant lui-même y répond, prenant de l'avance sur l'ambivalence et les antagonismes de la créolisation dans les espaces plantationnaires. L'identité antillaise désigne d'abord les populations dominées et colonisées, celles qui proviennent d'un « peuplement pyramidale avec une *origine* africaine ou hindoue à la base, européenne *au sommet* »[29]. Cet éclairage permet une lecture sociale pourtant passée souvent sous silence dans les commentaires sur l'œuvre de Glissant, la racialisation et les « cultures issues du système des Plantations »[30].

Pourquoi dire que la Plantation ou la Colonie *structure* le monde contemporain[31] et singulièrement l'histoire française[32] ? La relation avec le passé est ici importante. Gramsci nous dit que « la structure est justement du passé réel, car elle est le témoignage, le "document" indiscutable de ce qui a été fait et qui continue de subsister comme condition du présent et de l'avenir[33] ». Deuxièmement, il s'agit de voir dans la Plantation et l'après-vie de l'esclavage ce que Césaire appelle « l'effet retour » du colonialisme[34]. Dans notre lecture, cet effet retour ne traduit pas seulement les effets du colonialisme sur l'Europe (post)impériale. Elle est un retour, une hantise, une réponse des revenant·es[35] ielles-mêmes, les colonisé·es et leurs descendant·es. Comme l'explique le sociologue Gilles Verpraet : « Lire le *Discours antillais* repose sur un regard anthropologique des relations ambivalentes nouées entre peuple et culture lors de la

[29] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 422. Nous soulignons.

[30] *Ibid.*

[31] Katherine McKittrick, « On plantations, prisons, and a black sense of place », *Social & Cultural Geography*, 1 décembre 2011, vol. 12, n° 8, p. 947-963 ; Rinaldo Walcott, *On property*, Windsor, Ontario, Canada, Biblioasis, 2021, 109 p.

[32] Crystal Marie Fleming, *Resurrecting slavery: racial legacies and white supremacies in France*, Philadelphia, Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, xi+276 p.

[33] Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, France, la Fabrique éditions, 2012, p. 87.

[34] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, France, Présence africaine, 2004, 92 p.

[35] John Edgar Wideman, *The island, Martinique*, Washington (D.C.), Etats-Unis d'Amérique, National geographic, 2003, xxx+167 p.

colonisation, dans l'économie de traite, et de plantation »[36]. Cette tridimensionnalité de la violence raciale (colonisation, traite, plantation) constitue en effet le noyau matriciel que Glissant voulait aborder d'abord sous l'angle de la linguistique. La linguistique et l'épistémologie prennent ici toutes leurs importances stratégiques.

Pour Adlai Murdock, chercheur en études postcoloniaux et diasporiques, l'antillanité du *Discours* relève d'une « position philosophique » qui insiste « sur la valeur des schémas historiques de discontinuité et de pluralité »[37]. Glissant a pour soucis de produire un discours dédoublé : d'une part un discours *sur* les populations antillaises ; d'autre part un discours d'un antillais et enfin un discours diffracté sur une ontologie collective et régionale à venir, l'antillanité. Cette triple perspective vise à réintroduire le/la descendant·e de colonisé·e dans un espace de violence historique et d'échappement à soi. Cette phénoménologie par la racialisation et cette positionnalité dans un milieu postcolonial est explicite chez le premier Glissant des années 80. Pour le dire d'une manière expéditive, la race embarque le sujet et sa manière de vivre le monde.

Nous appelons *phénoménologie embarquée*,[38] non pas le voyage de la conscience vers le monde sensible et perçu, mais la perspective critique et soufferte du/de la transbordé·e sur le monde du maître, la plantation. À la suite de la perspective embarquée chez Butler vis-à-vis du journalisme de guerre, assumons ici que la racialisation elle-même procure, au sujet racisé, une double vision, qui, premièrement, est déterminée par la violence raciale, et qui, à la suite de Du Bois, procure un bénéfice épistémique, une manière singulière d'interpréter le monde (blanc) « sous des points de vue inhabituels »[39].

À la différence de la phénoménologie husserlienne qui, pour le dire schématiquement, vise à pénétrer l'essence de l'objet ou de la réalité perçue en multipliant les points de vue ou les *hylé*, Glissant s'écartera de la prétention à saisir l'essence des choses. Dans sa phénoménologie, « décrire ou présenter ce qui existe en multipliant le détail de ses constituantes revient à récuser

[36] Gilles Verpraet, « Le Discours antillais et la subjectivation culturelle » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020, p. 366.

[37] H. Adlai Murdoch, « L'Identité-Résistance : Antillanité, Relation, Opacité » dans Valérie Loichot (ed.), *Entours d'Edouard Glissant*, Lille, France, Septentrion, 2013, p. 189.

[38] Judith Butler, *Ce qui fait une vie: essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduit par Joëlle Marelli, Paris, France, Zones, 2010, 176 p.

[39] William Edward Burghardt Du Bois, *Darkwater: Voices from Within the Veil*, s.l., Courier Corporation, 1999, 180 p.

la prétention à pénétrer d'un trait le sens des choses[40] ». Quinze ans après le *Discours antillais*, Glissant maintient sa méthode décoloniale, héritée de Fanon, qui consiste à décrire le réel à partir de son propre point de vue, politique toujours, celui du colonisé Noir. Cette méthode phénoménologique et philosophique nous l'appelons « anti-phénoménologie » car elle se pense contre la phénoménologie continentale et occidentale d'héritage husserlien. Elle est une phénoménologie depuis celles et ceux qui furent mis·es à la marge, retiré·es du monde humain, mis·es entre parenthèse. D'autre part, en incarnant politiquement l'expérience vécue du/de la colonisé·e, Glissant produit une théorie phénoménologique antagonique envers la tradition continentale de la phénoménologie dont le contenu a, depuis *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*[41], des visées suprémacistes et « égologiques »[42] reposant sur un héroïsme de la raison Européenne[43]. Cette phénoménologie antagonique est pourtant ambivalente. En effet, la philosophie de Glissant, fidèle à sa maxime de « lieu-commun », est à la jonction entre les traditions continentales marxistes, psychanalytiques, phénoménologiques et les productions théoriques *africana* – concernant les diasporas africaines – et caribéennes. Enfin l'attention au détail de *son lieu* conduit l'œuvre glissantienne à maintenir sa matrice philosophique au sein de la Colonie et de la Plantation, ce qui paradoxalement permet de penser *une essence historique fragmentée* : la digenèse. Les populations colonisées et transbordées – comme ce fut le cas pour l'ère plantocratique des Caraïbes, des Amériques, de l'Afrique, et des Mascareignes – auraient pour matrice non pas une identité stable (généalogique) ou hégémonique, mais des identités dispersées dans « les accumulations de l'errance[44] ». L'errance ne relève pas de l'abstraction. Ce sont les routes internes au Continent qui s'échouent dans les esclaveries[45], pour se poursuivre au travers des trajectoires (sous)marines des traites négrières transatlantique et indiaocéanique que convoque ici Glissant. En clair, il ne s'agit pas de dire que toutes les identités seraient hybrides. La digenèse, comme nous le verrons dans la seconde partie, est le produit historique *et* métaphysique de la violence coloniale. L'un des apports étonnants de la

[40] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Paris, France, Stock, 1996, p. 271.

[41] Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie, 1935*, Paris, France, Hatier, 1992, 80 p.

[42] Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Belgique, 2015, 185 p.

[43] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par Jean Gibelin, s.l., Vrin, 1998, 364 p.

[44] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 272.

[45] Saidiya V. Hartman, *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Maboula Soumahoro, s.l., Brook, 2023, 428 p.

dimension poétique de la philosophie glissantienne est le mélange des genres théoriques où histoire, politique, race, métaphysique et colonialité se mêlent dans ce que Glissant appelle une philosophie du tremblement.

Le *Discours antillais* se présente méthodologiquement comme une suite de cas coloniaux que le philosophe accumule dans le but de dévoiler un régime de sens pour un peuple donné : ici les Antillais·es – dont il nous faudra définir le statut. Dans *Faulkner, Mississippi,* Glissant métathéorise sa propre méthode et il ne pouvait être plus clair :

> « Ce serait une erreur que de réclamer une organisation dans le listage, ou de supposer qu'à défaut d'une telle organisation, l'amas ainsi déclaré ou décrit ne serait que bric-à-brac. Plus la liste réunit d'éléments éloignés les uns des autres ou hétéroclites, et plus elle accomplit son œuvre[46] ».

Ces listes ou « cas » énumérés produisent une forme de *saturation* face aux composants dispersés et enfouis de la réalité plantationnaire. Pour Glissant, une phénoménologie accumulative de « cas », de listes, « essaient d'établir [une] corrélation d'une réalité à une autre[47] ». Dans la perspective décoloniale que nous soutenons : il s'agit de voir comment la Plantation est, selon l'expression de l'historienne Saidiya Hartman, un passé qui ne passe pas. En prenant pour exemple le *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire, Glissant insistera sur la dimension communautaire, ou si l'on préfère, « communale », d'une telle phénoménologie située au travers de l'expérience historique d'une myriade de populations données : les transbordé·es. Cette phénoménologie embarque avec elle une « communauté ouverte » : celle des diasporas afro-descendantes et indiennes transbordées. La description de la réalité coloniale et postcoloniale, qui occupera l'œuvre d'Édouard Glissant, « signifie surtout par sa dispersion[48] ». Cette ontologie dispersée, ou cette vision pessimiste de l'histoire du transbordé sera centrale dans notre étude. Elle constitue l'un des apports essentiels de la philosophie glissantienne au champ de la philosophie *africana* et des *races studies*. Cette thèse permet de focaliser la singularité expérientielle et théorique de la pensée noire d'Édouard Glissant. Néanmoins Glissant n'est pas, au sens strict du terme, « pessimiste ». Pour Glissant les conditions sociales données de la production des intellectuel·les colonisé·es caribéen·nes sont « à la fois une aliénation brutale ou insidieuse de son arrière-pays culturel et une réduction

[46] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 272.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 273.

systématique de son circuit de production[49] ». Dans ces conditions, Glissant est plus explicite quant au rôle de l'écrivain :

> « En marge des combats politiques, l'écrivain tente de démonter les rouages de cette insertion, même si sa pratique risque d'introduire pour un temps à une forme de désespoir qui n'est pas démission. Épuiser ce désespoir, *dont on a fini dans le quotidien par ne plus avoir conscience*, c'est raviver la blessure et échapper aux anesthésies du Même. Il n'y a là nul pessimisme, mais la réserve ultime de qui écrit et veut se battre sur son terrain[50] ».

D'un point de vue métathéorique, la pensée glissantienne sur l'épistémologie repose sur un emmêlement entre espace et savoir. Le philosophe argentin Walter Mignolo dira de la philosophie décoloniale qu'elle déplace l'*ergo sum* cartésien au profit d'un espace vécu au travers du « je pense à partir de là où je suis[51] ». D'une façon similaire, la méthode phénoménologique de Glissant a pour caractéristique de « disperser le connaissable dans l'espace, ou [de] le rassembler en un point dont on multiplie les angles d'approches[52] ». Cette approche géographique de la connaissance est, dès 1947 avec *Le sang rivé*, directement en lien avec l'histoire nécropolitique[53] de la colonisation à l'échelle mondiale et de l'impérialisme européen. En effet, il ne s'agit pas de dire que tous les lieux sont relatifs et en relation les uns les autres grâce aux connections produites par le colonialisme. Au contraire d'une telle conception libérale de la colonialité, l'œuvre naissante de Glissant se situe elle-même et se dédie « à toute géographie torturée[54] ». Cette vision est pessimiste, ou morose, dans la mesure où Glissant, déjà dans sa littérature poétique de 1947, ancre les maux de la colonisation et les lieux de la plantation dans le présent tout comme dans le futur. Dans cette conception philosophique, la Plantation est la *futurité*[55] du monde postcolonial – du moins en ce qui concerne les pays de l'ère plantationnaire : elle donne au concept a priori vague de « Tout-Monde » un cadre d'interprétation décoloniale et un *ton* herméneutique plus âpre. Qu'est-ce à dire ?

---

[49] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 195.

[50] *Ibid.*

[51] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*

[52] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 274.

[53] Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006, vol. 21, nº 1, p. 29-60.

[54] Édouard Glissant, *Le sel noir*, Paris, France, Gallimard, 2010, p. 21.

[55] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et traduit par Nicolas Vieillescazes, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009, 381 p.

La méthode accumulative de Glissant ne concerne pas seulement le *Discours antillais*. Pour penser la postcolonialité, ou, dans son vocabulaire, la monocolonialité, Glissant ira jusqu'à accumuler les genres et pratiques littéraires : essai, poésie, théâtre, roman, dialogue retranscrit. Par ce procédé, Glissant réalise son ambition d'accéder non pas à l'essence, mais à la connaissance du monde colonisé-colonial par « l'accumulation de ses attributs ou de ses situations[56] ». En vérité l'accumulation apparaît à Glissant comme une nécessité méthodologique en raison du fait que, selon lui, la réalité postplantationnaire est dispersée et, plus précisément, « fractale ». Par-là, il s'agit de voir la somme des détails phénoménologiques comme des visions – ou des morceaux de vision dont les expériences vécues de la racialisation en contexte postplantationnaire seraient porteuses – dont l'ensemble donnerai paradoxalement à voir par miettes la totalité de la Plantation.

À la différence d'une vision émiettée, le philosophe canadien Peter Hallward est l'un des premiers à formuler l'idée althussérienne d'une *« coupure épistémique » glissantienne entre un premier et un second Glissant*[57]. Nick Nesbitt, philosophe marxiste et critique influent de Glissant, étudie dans un article[58] les implications de la thèse de Hallward. Résumant la thèse d'Hallward, Nesbitt écrit :

> « Hallward soutient que si l'on veut être fidèle au travail de Glissant, il faut y distinguer deux phases : une phase plus ancienne et militante influencée par Fanon et par la politique anticolonialiste de Sartre, et dans laquelle Glissant fait suivre sa critique de l'aliénation antillaise par un appel à son autonomie nationale ; et une seconde phase débutant après la publication du *Discours antillais* en 1981, qui trouve son expression la plus achevée dans *Poétique de la Relation* (1990), pour se dissoudre progressivement en une affirmation dépolitisée de l'universalité directe que Glissant baptise le *Tout-monde* »[59]

Dans une exégèse de l'œuvre glissantienne il serait plus prudent d'être attentif aux évolutions et aux mutations du travail conceptuel et esthétique de Glissant dans le temps. Cette coupure épistémique glissantienne, bien que trop schématique, a l'avantage d'insister sur la dimension politique dans le travail philosophique de Glissant tout en visibilisant la manière

---

[56] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.*, p. 276.

[57] Peter Hallward, *Absolutely postcolonial: writing between the singular and the specific*, Manchester, UK, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2001, xxi+433 p.

[58] Nick Nesbitt, « Politiques et poétiques : les errances de l'absolu. » dans Valérie Loichot (ed.), *Entours d'Edouard Glissant*, Lille, France, Septentrion, 2013, p.

[59] *Ibid.*, p. 155-156.

dont les luttes de décolonisation du 20ème siècle impactent la pensée glissantienne. La pensée politique de Glissant n'est pas une, elle n'est pas transparente à elle-même. Néanmoins, on verra que ce présent travail se distancie des thèses de Hallward et de Nesbitt, car elles ont tendance à sublimer les thèses de Glissant pour servir une philosophie politique plus générale et universaliste. De plus, cette coupure épistémique n'est pas entièrement convaincante. En effet en polarisant l'antagonisme épistémique et racial au cœur du travail de Glissant, il est possible d'excaver une lecture critique qui n'a qu'en des rares occasions été produite.

*

Il nous faut donner quelques définitions des termes les plus utilisés dans cette étude.

Par race nous suivons le philosophe africain-américain Jared Sexton qui rattache l'historicité de la race à sa production normative et violente :

> « […] rendre l'historicité à la race, c'est la comprendre comme une production de la différence corporelle (et non biologique) à la jonction de la violence et de la sexualité, où la distinction heuristique entre ces deux termes est souvent difficile à maintenir au niveau de l'expérience vécue. En d'autres termes, la différence raciale découle de relations directes de force – les échelles de coercition – et elle n'est élaborée ou institutionnalisée qu'au sein de relations de pouvoir – les échelles de consentement. Ce qui établit la race, ce qui positionne une personne dans la formation raciale, c'est la relation qu'elle subit et/ou dont elle jouit par rapport à l'organisation sociale de la violence et de la sexualité parrainée par l'État[60] ».

Par racisme nous suivons la définition du philosophe africain-américain Tommy Curry :

> « Le racisme est un lien complexe, une architecture cognitive utilisée pour inventer, réimaginer et faire évoluer la supériorité politique, sociale, économique, sexuelle et psychologique présumée des races blanches dans la société, tout en matérialisant l'infériorité imaginée et en accélérant la mort des races inférieures. En d'autres termes, le racisme est la manifestation des processus sociaux et des logiques concomitantes qui facilitent la mort et l'agonie des peuples assujettis à la race[61] ».

[60] Jared Sexton, *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*, s.l., U of Minnesota Press, 2008, p. 9.

[61] Tommy J. Curry, *The man-not: race, class, genre, and the dilemmas of black manhood*, Philadelphia, Pa., Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, p. 4.

Pour Curry, la suprématie blanche regroupe et caractérise le régime capitaliste ethno-patriarcal qui favorise l'ensemble du groupe des blancs.

La suprématie blanche, est définie par le philosophe jamaïcain Charles W. Mills, comme « ce système politique qui, sans jamais être nommé, a fait du monde moderne ce qu'il est aujourd'hui »[62]. C'est-à-dire que la suprématie blanche mondiale, reposant sur le racisme, « est un système politique en soi, une structure particulière de pouvoir aux règles formelles ou informelles, de privilège socio-économique, de normes orientant la distribution différenciée de la richesse matérielle et des possibilités, des bénéfices et des charges, des droits et des devoirs »[63] au bénéfice d'un groupe racialement dominant, les blanc·hes.

Par racialisation, il faut entendre avec la socio-linguiste Telep Suzie, un « processus [qui] consiste dans la radicalisation des différences perçues entre des individus ou des groupes hiérarchisés sur la base de critères biologiques, en vue de dominer, d'exploiter ou d'exclure les groupes infériorisés et altérisés au sein de ce rapport de pouvoir »[64].

Par noirceur nous suivons la lecture du philosophe Norman Ajari, pour qui, d'une part elle désigne le fait d'être un groupe racialement singulier. Deuxièmement, Ajari écrit :

> « Il n'y a aucune plénitude absente ou perdue attachée à la noirceur : elle est toute entière contenue dans l'expérience de l'esclave, de l'inhumain, de la violence gratuite. Et il en va ainsi parce que dans l'éon de la noirceur, les Noirs sont captifs des fantasmes, des désirs et des images que les autres projettent sur eux ».[65]

Nous verrons que cette captivité dans les fantasmes a d'importantes répercussions épistémiques quant à la réception, aux usages et aux commentaires qui se reposent sur Glissant.

---

[62] Charles W. Mills, *Le Contrat Racial*, traduit par Aly Ndiaye, Montréal (Québec), Canada, Memoire D'encrier, p. 31.

[63] *Ibid.*, p. 33.

[64] Suzie Telep, « Racialisation », *Langage et société*, 2021, Hors série, nº HS1, p. 289-292.

[65] Norman Ajari, *Noirceur: race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*, Paris, France, Éditions divergences, 2022, p. 76.

Par le terme de blanchité, il s'agit de désigner d'une part un régime de propriété et de privilège racialement construit[66], et, d'autre part, une ontologie qui s'exporte, qui s'étend, qui jouit d'une expansivité démesurée[67].

La blancheur désigne une manière d'être et d'apparaître au monde. Cette découverte ontologique favorable est, selon Du Bois, une « chose très moderne » provenant du 19ème siècle[68]. La blancheur est prédisposée et détermine tout à la fois un schéma postural[69] bénéfique à un groupe qui apparaît comme blanc. En ce sens la blancheur relève d'une phénoménologie de la vision et du fait d'être perçu comme appartenant au groupe racialement dominant des blanc·hes. En un mot, il s'agit de faire « la distinction entre la blancheur (le fait phénotypique/généalogique) et la blanchité (*l'engagement politique envers la suprématie blanche*) »[70] tout en restant attentif aux relations de pouvoir d'une blanchité qui *s'ignore ou se nie* dans la production théorique.

Le concept de blanchitude vient à la fois de Césaire[71] et de Wynter[72]. La blanchitude désigne la sacralisation, le caractère sacral de trois qualités confisquées par la suprématie blanche : la beauté, la raison et le pouvoir. La blanchitude, en ce sens, agit comme une « Grâce »[73] capable de protéger, de façon pluridimensionnelle, le groupe racialement hégémonique. C'est de la confusion et de l'usage stratégique (qu'importe que cet usage soit volitif ou non) du triptyque blanchité-blancheur-blanchitude que la « blanchité » tire sa capacité à être ce que nous nommons au chapitre 10, une *surface épistémique*.

---

[66] Cheryl Harris, « De la blanchité considérée comme propriété » dans Hourya Bentouhami et Mathias Möschel (eds.), *Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, France, Dalloz, 2017, p.

[67] Shannon Sullivan, *Revealing whiteness: the unconscious habits of racial privilege*, Bloomington, Etats-Unis d'Amérique, Indiana University Press, 2006, x+247 p.

[68] W.E.B.D. Bois, *Darkwater*, *op. cit.*

[69] Linda Martín Alcoff, « La phénoménologie de « l'incorporation » raciale. » dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations: anthologie de textes fondamentaux*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2015, p.

[70] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 190.

[71] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, France, 1983, 93 p.

[72] Sylvia Wynter, « Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles », *World Literature Today*, 1989, vol. 63, nº 4, p. 637-648.

[73] Mame-Fatou Niang, « Innocence, Ignorance et Arrogance : Les Trois Grâces de l'Anti-Noirité en France », *Contemporary French and Francophone Studies*, 4 novembre 2022.

La distinction entre colonialisme et impérialisme proposé par Edward Said fait aujourd'hui autorité : « « Dans l'usage que j'en ferai, "impérialisme" désigne la pratique, la théorie et la mentalité d'une métropole dominatrice qui gouverne un territoire lointain. Le "colonialisme", qui est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, est l'installation d'une population sur un tel territoire »[74].

*

Cette étude critique de la pensée glissantienne est divisée en trois parties. Il s'agira, au fond, de s'interroger sur les conditions traduisant un antagonisme herméneutique dans et grâce à la production littéraire et philosophique d'Édouard Glissant. Comment alors penser les formes d'appropriation blanche de la pensée glissantienne et quelles en sont les conséquences ?

Dans la première partie (chapitres 1 à 5), nous examinerons les lectures des études glissantiennes, que nous qualifions d'hégémoniques ou de libérales, qui ont tendance à esthétiser la pensée politique de Glissant et à en métaphoriser les aspects radicaux et décoloniaux de sa production intellectuelle afro-caribéenne elle-même. Le trio conceptuel, Relation, Créolisation et Tout-monde est aussi encapsulé, encadré par ce que nous appelons un *voile herméneutique blanc* dont nous nous efforcerons, grâce à Glissant et d'autres champs critiques, d'en montrer les enjeux. Avec pour objectif de comprendre l'antagonisme épistémique suscité par cet encadrement herméneutique, nous proposerons les concepts *d'édénisation du texte* pour rendre compte de la dimension profondément métaphorique et esthétique des interprétations blanches/hégémoniques. Inspiré par la « théodicée du texte »[75] du philosophe Lewis Gordon, l'édénisation du texte est, en peu de mots, le mouvement épistémique général visant à abstraire les conditions et les conséquences de la décolonisation au niveau des savoirs, profitant à une pacification de la « menace cognitive »[76] incarnée par les corps non-blancs. Nous proposons de nommer le blanchiment des corpus théoriques noirs et non-blancs sous le terme de *réduction esthétique anti-marronne*[77]. Cette réduction esthétique

[74] Edward Wadie Said, *Culture et impérialisme*, traduit par Paul Chemla, Paris, France, Fayard : Le Monde diplomatique, 2000, p. 44.

[75] Lewis R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, 2011, vol. 235-236, nº 3-4, p. 130-144.

[76] C.W. Mills, *Le Contrat Racial, op. cit.*, p. 196.

[77] Il ne s'agit pas du terme marcusien de « réduction esthétique » qui « s'inscrit dans la transformation technologique de la nature quand elle réussit, et à condition qu'elle réussisse, à associer la maîtrise et la libération,

vise à pacifier et à calmer la *terreur et la gêne*, la « panique blanche »[78] vis-à-vis des théories sociales, que peuvent causer les thèses de la tradition radicale noire pour les intellectuel·les et artistes blanc·hes. De la race, nous ne pourrions discuter que de sa disparition pour créer collégialement une société en-commun, en relation ; alors que la tradition abolitionnsite noire insiste sur le démantèlement de l'humanité blanche qui prescrit une hiérarchisation économique, politique et ontologique[79]. Cette manière de comprendre et de réduire la production des intellectuel·les non-blanc·hes au travers d'une opportunité réformiste pour la société « ethnopatriarcale » ou « blantriarcale[80] » et la « totalité-monde » (effaçant les deux dimensions précédentes), s'apparente à une conception angélique de la lutte sociale, à ce que nous nommons une *édénisation* des corpus radicaux non-blancs, pour créer, en imagination, ce que nous appelions un Eldorado, qui, en qualité d'hétérotopie, est à la jonction entre le territoire et le fantasme. Selon nous, l'édénisation du texte est le mouvement de l'Académie *blanche* et des intellectuel·les blanc·hes carriéristes qui, sans remettre en question leurs rapports privilégiés à l'accès à l'éducation et à la professionnalisation de la Philosophie à majorité blanche[81], intègrent les études sur la race à leurs champs d'études (ou se faisant directement spécialistes de l'étude de la race) *dans l'objectif* de *proposer une réflexion collégiale, en-commun, réformiste, sur la disparition du racisme sans passer par un démantèlement radical de la suprématie blanche*. En d'autres mots, l'édénisation du texte se base sur un rapport herméneutique racialisé à l'avantage du groupe majoritaire.

Par le terme de *réduction esthétique anti-marronne*, il s'agit de décrire le procédé herméneutique de lecture sélective de la part des philosophes hégémoniques abstrayant l'analyse et l'apparition de la « race » dans les corpus littéraires non-blancs. Par anti-marronne, il s'agit en premier lieu de marquer le fait que l'interprétation abstrayante est épistémiquement anti-noire et, dans un second temps, il s'agit d'affirmer que la pensée de la collégialité s'oppose aux praxis et aux conséquences théoriques des pensées révolutionnaires anti-coloniales et abolitionnistes. Sans qu'il ne soit besoin d'être volitif, l'anti-marronnage dans la théorie appartient au registre de la visibilité et de l'affirmation de soi. L'objectif *épistémique* de la

---

à orienter la maîtrise vers la libération », voir Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par Monique Wittig, Paris, France, les Éditions de Minuit, 1968, p. 264.

[78] Elsa Dorlin, *Se défendre: une philosophie de la violence*, Paris, France, Zones, 2017, 251 p.

[79] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.*

[80] Fania Noël-Thomassaint, *Afro-communautaire: appartenir à nous-mêmes*, Paris, France, Éditions Syllepse, 2019, 93 p.

[81] Charles W. Mills, *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, s.l., Cornell University Press, 1998, 280 p.

réduction esthétique est de réduire autant que possible l'antagonisme, de diminuer, *en l'intégrant sous les termes des différences en relation*, l'animosité (post)coloniale qui surdétermine l'autre défavorablement racisé·e.

Dans la seconde partie (chapitres 6 à 8), nous appuierons notre étude sur l'ontologie engouffrée issue des logiques destructives du transbordement et de l'esclavage transatlantique. Cette partie s'attachera à exposer la métaphysique et l'historicité antillaise du point de vue de Glissant. Ici son langage est plus lancinant, plus morose. Glissant, par sa philosophie du tremblement, s'écarte de l'égologie occidentale pour penser un sujet qui existe dans la dispersion et une forme paradoxale d'unité.

Enfin, la troisième partie (chapitres 9 à 10) se risque à dépasser la gnose glissantienne pour rendre intelligible les dispositifs épistémiques de la suprématie blanche, qui sans jamais être nommée[82], détermine le rapport profondément asymétrique entre les producteur·trices de savoir et les sujets coloniaux. En nous appuyant sur la notion de fongibilité développé par l'historienne Saidiya Hartman[83], nous proposerons le concept de *fongibilité épistémique*. Enfin, le dernier chapitre sera l'occasion de proposer un concept à la jonction entre la phénoménologie de la race et de l'épistémologie sociale : *la blanchité comme surface épistémique*. Ces deux derniers chapitres, prennent au sérieux cet « ami » de Fanon, qui dit à ce dernier dans *Peau noire, masques blancs* : « Quand les Blancs se sentent par trop mécanisés, ils se tournent vers les hommes de couleur et leur demandent un peu de nourriture humaine »[84]. Là est le cœur cryptique et *glitché* de cette *originalité* des personnes de couleur, qui, en qualité de ressource épistémique et économique, est « extorquée »[85].

En cela les pages qui vont suivre, se joignent à cette bagarre épistémique.

[82] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 31.

[83] Saidiya V. Hartman, *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, 1997, viii+281 p.

[84] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 168.

[85] *Ibid.*

Première Partie :

Antagonismes épistémiques - Le conflit herméneutique dans la créolisation, la Relation et le Tout-monde

Chapitre I – Créolisation des maîtres : la politique de l'antagonisme

« Entourage ? Relations ? Il n'y a pas de contacts. Il n'y a que des heurts. »[86]

L'un des concepts les plus populaires d'Édouard Glissant, notamment dans la sémantique de l'art ou de la politique, est celui de la créolisation. La créolisation apparaît très tôt dans l'œuvre de Glissant et la notion va, à partir des années 90, s'élargir de plus en plus. En effet, il est important de voir que les concepts de Glissant sont, sans mauvais jeu de mots, en relation les uns avec les autres. À proprement parler, ils s'additionnent. Qu'est-ce que la créolisation ? L'une des définitions les plus synthétiques de Glissant est la suivante : « J'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre[87] ». Prise séparément d'un commentaire plus général, cette définition comporte plusieurs problèmes. D'une part il semblerait que le phénomène de créolisation est un trope universel et atemporel : il affect tous les endroits du monde et il n'y aurait de culture ou de société que créolisé[88]. Deuxièmement cette définition absorbe un autre concept glissantien, le « Tout-monde » ou « totalité-monde ». Cette définition a-historique fait des violences socio-historiques un facteur uniquement positif permettant la réalisation du « monde-terre », c'est-à-dire du monde dont la diversité géographique non-hiérarchisée fait, ensemble, le monde comme totalité. Cependant, même si l'on désigne certains problèmes définitionnels dans la pensée de Glissant, cela ne permet pas de résoudre le niveau d'abstraction que Glissant maintien. En effet, sa philosophie est profondément ambivalente : d'une part elle insiste à certains endroits de son œuvre, comme dans le *Discours antillais,* sur des éléments historiques précis et d'autre part elle métaphorise, ou poétise le réel pour produire des définitions abstraites. C'est cette ambivalence que nous travaillerons tout au long de cette étude. Nous espérons montrer que l'ambivalence caractéristique de la philosophie de Glissant, *semble* être, à la première lecture, un obstacle pour une interprétation décoloniale. Deuxièmement, qu'elle est une ressource permettant de rendre visible dans le texte un « conflit » herméneutique entres plusieurs interprétations et usages de sa pensée. Selon nous,

[86] Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 698.

[87] Édouard Glissant, *Traité du tout-monde*, s.l., Gallimard, 1997, p. 194.

[88] Édouard Glissant, *Philosophie de la relation: poésie en étendue*, Paris, France, Gallimard, 2009, p. 65. « Quand les pays se créolisent, ils ne deviennent pas créoles, à la manière des habitants des îles antillaises par exemple, ils entrent dans l'imprévu consenti de leurs diversités, parfois à grand drame ».

ce conflit tend à opposer, d'une part, une lecture qui insiste davantage sur la relationnalité, l'écologie et les « changes culturels », avec d'autre part, une lecture « décoloniale » qui insiste directement sur les structures racistes et anti-noires contemporaines systématisées par la « suprématie blanche comme système globale[89] ». Dit autrement, il s'agit rapidement de repérer dans le champ de la philosophie contemporaine qui fait « usage » de Glissant, un *antagonisme* entre des lectures libérales et décoloniales. L'antagonisme, à la différence de la notion de conflit, est plus pertinent pour comprendre la violence historique et idéologique qui encadre le travail philosophique qui touche les problématiques raciales. Dans nos termes, il s'agit de rendre intelligible un antagonisme à la fois épistémique et politico-économique entre une créolisation (au profit) des maîtres (qui appelle à une participation élargie) et une créolisation fugitive ou opaque, une créolisation *marronne* plus restrictive. Dans un premier temps, nous montrerons que dans les termes de la philosophie glissantienne, la créolisation peut avoir plusieurs sens opposés. Ces usages du terme de créolisation dépendent à la fois du contexte, de l'espace étudié, mais aussi des visées idéologiques. Deuxièmement, nous étudierons la créolisation sous le prisme du concept *d'antagonisme épistémique* que nous proposons. En peu de mots, il semble que les conflits herméneutiques polarisé autour des exégèses de la créolisation rendent compte d'un antagonisme produit par la colonialité.

La dualité de la créolisation : l'antagonisme racial.

L'ambivalence glissantienne, qui vient renforcer une interprétation antagoniste, est repérable notamment au travers d'une définition dichotomique de la créolisation :

> « Car la créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être "équivalents en valeur" pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. *Elle se fait sur un mode bâtard et sur un mode injuste*. Dans des pays de créolisation comme la Caraïbe ou le Brésil, où des éléments culturels ont été mis en présence par le mode de peuplement qu'a été la traite des Africains, les constituants culturels

[89] Voir : Charles Wade Mills, *The racial contract*, Ithaca, N.Y. etc., Etats-Unis d'Amérique, Pays multiples, Cornell University Press, 1997, xii+171 p. Dans la seconde partie nous étudierons directement la notion de suprématie blanche et de son implication dans la philosophie glissantienne.

> africains et noirs ont été couramment infériorisés. La créolisation se pratique quand même dans ces conditions-là, mais en laissant *un résidu amer, incontrôlable*[90] ».

Cette citation est importante. Ici, Glissant donne explicitement plusieurs conditions pour que la créolisation soit effective. D'une part, si la créolisation est bien le processus qui met en rapport les cultures entre elles, elle ne débouche pas sur un mélange sans distinction ou sur une culture dite hybride[91]. Or, dans cet extrait, Glissant n'insiste pas sur la dimension poétique de la créolisation, il en souligne davantage la dimension politique et historique. En d'autres mots, la violence qu'une culture dominante applique à une autre, comme dans les rapports coloniaux et impériaux, rend la créolisation difficile. Plutôt, la violence coloniale *dépersonnalise* la créolisation locale, c'est-à-dire, celle qui se fait dans un lieu donné. Selon Glissant, la domination coloniale a pour effet de néantiser, d'écarter ou de marginaliser les éléments de cultures autochtones ou singulières – par exemple des cultures politiques, langagières, artistiques, né de la part des esclavisés africains en Martinique – de la culture et du groupe dominés[92]. D'autre part, Glissant rappelle les lieux où la créolisation est manifeste : les pays plantocratiques où furent déportés les esclaves.

Glissant ne fait pas ici de la créolisation une métaphore universelle visant à décrire les processus d'imbrication culturelle. Il rend apparent *deux modes antagonistes* de créolisation : l'un, injuste et bâtard, produit à l'encontre des « constituants culturels africains et noirs » infériorisés et l'autre, plus utopique et libérateur, qui rend possible, qui *réalise* l'émergence culturel autonome de ces constituants africains, noirs et non-blancs. La première est une créolisation ayant pour support l'anti-noirceur né de la « traite des Africains », et la hiérarchisation culturelle par la racialisation : celle-ci, si elle désavantage des populations entières racialisées, avantage le groupe des dominants que Glissant désigne d'une façon schématique. Dans ses mots, les dominants sont les « Occidentaux », les « français », les « métropolitains », « l'Europe ». Cette créolisation concomitante de la dépossession et de la dépersonnalisation pour les groupes racialisés et transbordés laisse un « résidu amer, incontrôlable » tant pour ce groupe que pour la société en générale. Ce « résidu amer et incontrôlable » ne montre pas seulement que la créolisation est « imprédictible », « inexprimable », ou « inattendu ». Cette amertume rend compte du fait que la créolisation peut

[90] Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, France, Gallimard, 1996, p. 17-18. Nous soulignons.

[91] É. Glissant, *Philosophie de la relation, op. cit.*, p. 64.

[92] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1981, p. 257.

se faire en dépit d'un groupe social dominé. Pour l'anthropologue française Christine Chivallon, très influente dans l'étude des Diaspora et des Caraïbes, Glissant est, avec le *Discours antillais*, l'un des théoriciens de la « thèse de l'aliénation » martiniquaise et des caraïbes, dont l'effort théorique « dégage un véritable modèle de communauté privée de sa capacité à se structurer[93] ». En ce sens, la créolisation ne se produit pas d'une société lissée des rapports de forces. Elle se *pratique* dans les conditions données par l'histoire de l'esclavage et de la colonialité. C'est dans ces conditions de violences paradigmatiques que se pense l'autre forme de créolisation.

La seconde créolisation, qui préoccupe Glissant tout au long de son œuvre, est « *prospective* », elle est à venir, et elle appelle tant à « l'insertion dans la Caraïbe », à la « réactivation des contenus populaires », à une « « explosion créatrice, à « l'apparition de la Nation », à « l'organisation d'une économie martiniquaise », ou à périr[94]. Elle exige, même dans sa dimension imaginaire, une utopie révolutionnaire concrète bouleversant à la fois les processus de production et de production littéraire[95]. Cette créolisation prospective, révolutionnaire et décoloniale, nous la désignons déjà sous le terme de « créolisation marronne ». Nous y reviendrons. Or, si la créolisation peut bénéficier à un groupe dominant et produire de l'amertume pour un groupe dominé – on peut ici penser directement à la politique de l'appropriation culturelle –, elle peut d'autre part être prospective, c'est-à-dire, exiger des conditions révolutionnaires pour advenir. C'est bien la violence qui semble être au centre du concept de créolisation. Comme le dit Glissant :

> La créolisation est toujours baroque. Maintenant, la créolisation peut se faire sous des formes violentes ou non. Je ne sais pas s'il y a un privilège de la violence dans la créolisation. Je ne crois pas. La créolisation comprend la violence et au sens total du mot comprendre, c'est-à-dire intègre la violence. Ce n'est pas parce qu'il y a eu violence dans le système des plantations qu'il n'y a pas eu créolisation, au contraire. […] Il me semble qu'il peut y avoir des créolisations sans violence. Pourtant, je cherche des exemples et *je n'en trouve pas !*[96]

---

[93] Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques: expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, France, CNRS, 2004, p. 131.

[94] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 184 Voir l'important tableau de périodisation et de thématisation que fait Glissant en vue de penser la matrice historique de la société plantocratique martiniquaise et son essort en tant que nation autonome : .

[95] *Ibid.*, p. 183.

[96] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p. 51. Nous soulignons.

L'argument de Glissant est contradictoire et l'embarrasse. Pour lui, la créolisation intègre la violence, c'est-à-dire qu'elle se fait dans les conditions données par la violence coloniale, plantocratique et esclavagiste. Glissant est ici très clair : la créolisation n'est pas une conception angélique de l'histoire et ne vient apaiser les débats autour de l'esclavage plantocratique. Dans cet extrait d'une discussion, il semble que Glissant essaye de rassurer en partie son auditoire. Malheureusement, il ne trouve pas d'exemple historique de créolisation sans violence. L'embarra de Glissant est intéressant d'un point de vue symptomale. Pour nous, cette faille argumentative permet de déceler l'opacité méthodologique de Glissant. Tel que nous l'interprétons, Glissant dissimule l'information suivante : l'on ne trouvera pas de créolisation sans violence, et « la créolisation » n'apaisera pas la « mélancolie postcoloniale » de la société blanche. Si l'étude de la créolisation dans les domaines de la culture, de l'art, ou de l'anthropologie est pertinente, le concept en lui-même n'apporte pas de solution à l'ambition radicale de mettre fin aux formes plurielles de violences sociales. Par exemple, même au niveau des arts, de la musique ou de la cuisine, où l'on utilise couramment la notion de créolisation pour décrire les innovations intriquant « plusieurs cultures » il est possible de repérer la violence raciste qu'implique l'appropriation culturelle des groupes sociaux dominants à l'encontre des populations marginalisées[97].

Pour trouver cette absence de violence ou soutenir que la créolisation peut se faire « pacifiquement », une manipulation méthodologique est nécessaire. Elle consiste à abstraire la créolisation de tout phénomène historique et en faire un processus à la fois abstrait et sociale. Cette manière de procéder participe à une violence de l'abstraction et à une négation des effets persistant de l'esclavage et de la colonisation sur les vies non blanches. L'usage très général de la créolisation sans particularisme ni singularité raciale s'apparente, comme le dirait Paul Gilroy, à « des problèmes techniques de simple gestion » de la parole académique, où, « comme principale alternative, on porte souvent des considérations très abstraites sur la tolérance, le relativisme et l'humanisme, devenues récemment en vogue dans les milieux universitaires et rarement intégrées à la théorie critique autrement que comme le résidu d'une réflexion bourgeoise impuissante ou détachée du réel[98] ».

La conception élargie, universelle, de « la créolisation […] c'est l'hybridité en tant que *principe* général qui s'étend à toute la société humaine » est notamment défendue par Celia

[97] Voir : Rodney William, *L'appropriation culturelle*, traduit par Paula Anacaona, Paris, France, Anacaona éditions, 2020, 166 p.

[98] Paul Gilroy, *Mélancolie postcoloniale*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, France, B42, 2020, p. 31.

Britton, chercheuse britannique en *french caribbean studies*. Britton est attentive, tant à la production théorique anticoloniale d'avant les années 90, qu'au second Glissant à partir de 1993 avec le *Tout-monde*. Britton souligne toujours le fait que Glissant situe son analyse de l'histoire (ou de la non-histoire) « dans le cadre spatio-temporelle de la Plantation […] à savoir toutes les sociétés fondées historiquement sur la traite et l'esclavage de plantation »[99]. De plus, en conclusion de son article, elle-même souligne que les « sens cachés », l'opacité théorique et les débats *dans* et *sur* l'œuvre de Glissant « sont tous motivés par les conditions particulières et particulièrement obscur de l'esclavage de plantation et *ses conséquences sociales et* culturelles[100] ». En d'autres termes Britton, imminente spécialiste de l'œuvre de Glissant, est consciente des effets à la fois social, économique et épistémique de l'esclavage dans le monde contemporain, ce que l'historienne africaine-américaine Saidiya Hartman appelle « l'après-vie de l'esclavage » ou « seconde-vie de l'esclavage ». Néanmoins, dans sa définition, la créolisation aboutit à un principe général capable d'expliquer la rencontre culturelle et l'innovation culturelle à partir d'une société nécessairement cosmopolite car toute société, dans cette interprétation, est déjà plurielle, en termes de classe, de genre, de race ou d'origine culturel au sens large. En faisant de la créolisation un principe général, et malgré son intention de rappeler l'origine plantationnaire de la créolisation comme processus, Britton abstrait la créolisation de son émergence historique, l'esclavage atlantique et indiaocéanique, et de sa matrice violente, à savoir, la (re)production de l'esclave comme ce qui rend la cohésion de la colonie possible. En effet, dans cette interprétation mondialisante de la créolisation, la Plantation est comprise comme origine géographique et conceptuel, mais est niée en tant que *continuité* ou, pour prendre un mot de Fanon, comme « régime continué de la violence »[101]. La Plantation s'arrête là où la créolisation se mondialise. Pour le dire autrement, la créolisation chez Britton est une créolisation sans « créole » (terme qui qualifie doublement et selon les époques, le colon blanc né sur l'île ainsi que l'esclave créole né sur l'île). La créolisation comme principe général fait de la race et du racisme l'élément fondamental absent ou rebouté à la marge. Cette théorie postcoloniale a pour effet épistémique de revaloriser les sociétés (post)impériale et (post)esclavagiste en sublimant les sociétés créolisés (les colonies) dans des termes généraux. Cette interprétation diminuant la violence raciste et les crimes coloniaux

[99] Celia Britton *in* Valérie Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», n. 309, janvier-mars 2013, Lille, Septentrion, p. 179.

[100] *Ibid.*, p. 187.

[101] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 483.

traduit un réinvestissement implicite de la blancheur sur la base des corpus théoriques provenant d'intellectuels dont les ancêtres furent esclaves. Ici se trouve l'un des nœuds de l'antagonisme herméneutique appliqué aux études glissantiennes : cette créolisation des maîtres s'opposent à la créolisation comme survie de la part des colonisés. Pour le philosophe canadien Peter Hallward, Glissant permet ce type de conflit herméneutique et politique. Dans *Absolutely Postcolonial*, Hallward opère une coupure épistémique dans le travail théorique de Glissant[102]. Cette coupure épistémique est repérable entre une période politique, autonomiste et anticolonialiste des années 50 à fin 90 et une autre, qui avec *Poétique de la Relation*, a des ambitions mondialisées, relationnelles, dont le souci est le « Tout-monde ». Cette coupure selon Hallward est moins médiée par un changement conceptuel que par un changement de l'agenda politique noir/Antillais de Glissant au profit d'un agenda multiculturel et hybride. Cette lecture est pertinente car elle permet de schématiser le travail herméneutique sur la philosophie glissantienne. Cependant, comme nous le verrons plus tard, elle comporte plusieurs problèmes, dont le fait que Glissant ne renonce jamais vraiment au cadre géo-historique de la Plantation et aux spécificités de l'ère esclavagiste de la *Neo-America*.

À la différence d'une approche libérale lissant les rapports de force, il est possible de penser la matrice singulière de la créolisation, son « espace théorique » initiale : la Plantation. Le théoricien de la culture caribéenne H. Adlai Murdoch a une compréhension plus historique de la créolisation qu'il approche, comme Chamoiseau, de la notion d'esclavage comme catastrophe. En effet, pour Murdoch la « spécificité des expériences antillaise de colonisation, d'esclavage, de racisme, et de la rencontre et de l'intersection brutale et forcée des cultures et des langues »[103] sont le paradigme antillais de la notion de créolisation et permettent de comprendre les spécificités caribéennes sous les termes de la résistance par le marronnage. On rappellera que dans le *Discours antillais* et *Introduction à une poétique du divers*, Glissant pense à partir d'un espace précis qu'il appelle *Neo-America*, et qui est l'espace paradigmatique de la créolisation : « Elle est constitué de la Caraïbe, du nord-est du Brésil, des Guyanes et de Curaçao, du sud des États-Unis, de la côte Caraïbe du Venezuela et de la Colombie, et d'une

[102] Peter Hallward, *Absolutely postcolonial: writing between the singular and the specific*, Manchester, UK, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2001, xxi+433 p.

[103] H. Adlai Murdoch, « L'Identité-Résistance : Antillanité, Relation, Opacité » dans V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*

grande partie de l'Amérique centrale et du Mexique[104] ». Cette expérience créolisante « forcée » permet d'envisager la créolisation comme un processus qui né de la destruction et de la négativité. En effet, « ces pays de la Caraïbe » sont significatifs selon Glissant car la « Caraïbe a été le lieu du premier débarquement des esclaves traités, des Africains traités[105] ». La traite négrière se distingue de la « diaspora » notamment par la capture, et le déplacement forcée des captifs. Si comme le dit Foucault, « le pouvoir implique toujours une forme de résistance », contrainte et résistance dans la Colonie insulaire produisent, selon Murdoch, un « universalisme régional ». Cet universalisme géographique à la région caraïbe et à la topographie de l'archipel prédisposerait à une « multi-Relation à la diversité antillaise »[106] et à une « ouverture envers l'Autre »[107]. Pour comprendre la catégorie d'Autre dans l'œuvre glissantienne, il est important de remarquer que ce concept repose sur un agenda politique noir de Glissant partagé entre, d'une part, une période explicitement anticolonialiste, et d'une autre, à partir des années 90, plus mondialisante. En effet, l'ensemble du *Discours antillais* a pour ambition de comprendre le monocolonialisme caribéen et le mal-être des colonisés – en particulier le chapitre *Inconscient, identité, méthodes*. En 1981, l'*A*utre pour Glissant est strictement le colon et le métropolitain blanc. La majuscule du concept d'Autre permet à Glissant de marquer la hiérarchie raciale pyramidale dans les Antilles qui va « du noir de base au blanc transcendantal[108] ». L'Autre traduit la transcendance du colon et sa supériorité qui, comme la montré Fanon dans *Peau noire, masques blancs,* repose tant sur le colorisme que sur le statut de domination établie par la blanchité et l'histoire de l'esclavage de la part des Européens. Face à l'Autre, Glissant préfère la notion « d'autrui » qui vient décrire la subjectivité et l'inter-subjectivité *entre voisin*, d'en bas, c'est-à-dire entre descendants de colonisé au sein de la société (post)plantocratique.

Selon Christine Chivallon, la créolisation s'accompagne d'un conflit politique et sémantique : dans le système plantocratique des îles. Le créole désigne à l'origine les descendants des colons pour ensuite désigner la population née sur l'île, dont les esclaves. Selon

[104] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p. 13. Bien que Glissant y fait mention en certains endroits de son œuvre, il n'étudie jamais en profondeur l'univers plantocratique et esclavagiste india-océanique.

[105] *Ibid.*, p. 12.

[106] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 281. Cité par Murdoch.

[107] H.A. Murdoch, « L'Identité-Résistance : Antillanité, Relation, Opacité », art cit, p. 190.

[108] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 288.

l'anthropologue française, « retenir l'expression "créolisation", c'est s'exposer à reproduire ce schéma et à écarter en définitive la possibilité de reconnaître la présence africaine dans les cultures caribéenne[109] ». Dans les termes des études noires, il est possible que le caractère « multiculturel » ambigu du concept de créolisation et l'accent mis sur l'invention culturelle immanente comporte une tension visant à méconnaître l'africannité historique des cultures caribéennes et la singularité de la diaspora noire dans les anciennes plantations insulaires des Caraïbes et des Mascareignes.

Glissant n'est pas l'inventeur du concept de Créolisation. Les recherches de Dominique Chancé nous apprennent que ce sont les anthropologues Roger Bastide et Francis Affergan qui l'utilisent d'abord pour désigner les problématiques de la diaspora noire et des études anthropologiques sur la population martiniquaise. Il est aussi présent très tôt dans le travail de l'écrivain barbadien Kamau Brathwaite. Le mouvement littéraire de la « créolité » tend à comprendre plus positivement – même si l'écrivain martiniquais Patrick Chamoiseau insiste sur la genèse catastrophique de l'expérience du transbord et du déportement des esclaves noirs – l'histoire antillaise, en insistant sur son originalité régionale. Pour les auteurs de la créolité, l'histoire antillaise est issue d'un « agrégat interactionnel des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins que le joug de l'histoire a réunis sur le même sol[110] ». En bref, le créole n'est pas spécifiquement Africains, Noir, Asiatique, Blanc ou Européen : son identité est en tension vis-à-vis de plusieurs identités entremêlées. La créolité à ce titre se rapproche du champ sociologique et philosophique de l'hybridité culturelle. Ce qui nous intéresse ici n'est pas la contestation du terme créole ou la recherche d'une authenticité culturelle. Il s'agirait plutôt de voir comment la « créolisation » est l'occasion d'un lissage sémantique permettant de sublimer les conflits produit par la suprématie blanche au profit d'une altérité relationnelle et ouverte. Dans cette posture théorique, la race et le racisme ne sont plus au premier plan de l'attention théorique et herméneutique. Par les théories postcoloniales *hégémoniques* (c'est-à-dire en retrait d'une perspective *militante* s'opposant explicitement à la suprématie blanche) de l'hybridité ou de l'identité relationnelle, les spécificités théoriques et politiques de « la suprématie blanche globale »[111] sont écartées dans le but de penser la créolisation et la relation comme constitutif d'une altérité qui, comme le veut l'adage de *Philosophie de la Relation,* « s'échange sans se perdre ni se dénaturer ». Selon le philosophe

[109] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 126.

[110] Bernabé et alli, cité par *Ibid.*

[111] C.W. Mills, *The racial contract*, *op. cit.*

jamaïcain Charles W. Mills, l'abstraction des spécificités raciales est l'occasion pour l'humanisme européen de sublimer et d'universaliser le concept d'humain selon son propre modèle. La *créolisation abstraite de la racialisation* et de toute confrontation avec le concept de « suprématie blanche » est, pour le dire dans le langage philosophique de Glissant, l'occasion d'une sublimation de l'Europe comme Autre avec les Autres. Pour le dire autrement, la provincialisation de l'Europe est promue au niveau idéologique. Cet agenda politique présupposé neutre relis la notion de créolisation comme un outil conceptuel permettant le lissage du caractère normatif et historiquement colonial de l'Europe vis-à-vis des populations non-blanches. Il est impératif selon Charles W. Mills de refocaliser notre attention théorique à la « dimension *raciale* de la domination Européenne[112] ». En effet, la seule référence à la notion générale de « racisme » est insuffisante pour comprendre les effets structurels de la domination raciale européenne dans la mesure où cette notion ne contient pas immédiatement de référence historique, géographique ou sociale. En bref, tout le monde serait le raciste d'un autre. L'interprétation libérale de la créolisation comme hybridité générale et acceptation des différences ne contient en réalité aucune dimension politique de l'anti-racisme. C'est que, selon Gilroy, le « racisme implique un mode d'exploitation et de domination qui est non seulement compatible avec le phénomène de différences racialisées, mais qui les a amplifiées et mises en avant afin de rester intelligible, vivable et productif[113] ». En clair, la créolisation hégémonique recouvre, fétichise la violence raciste sous couvert d'une promotion du relativisme culturel, de la tolérance et de l'influence réciproque.

Pour emprunter un mot à Fanon, cette pensée raciale issue de la colonialité et de la racialisation par laquelle on invisibilise la violence raciste subie par les groupes racisés, relève de « la violence avec laquelle s'est affirmée la suprématie des valeurs blanches[114] ». Or, comme l'explique Mills à partir de l'historien Walter Rodney : « l'impérialisme doit être considéré comme la mise en place d'un "pouvoir blanc" de caractère international et qui est devenu mondial au moment de la Première Guerre mondiale ». Autrement dit, ce qui fait la « vertu sémantique » du concept millssien de « suprématie blanche globale » est qu'il désigne précisément un système qui relève d'une histoire de la domination européenne dont « le régime

[112] Charles W. Mills, *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, s.l., Cornell University Press, 1998, p. 99.

[113] P. Gilroy, *Mélancolie postcoloniale, op. cit.,* p. 45.

[114] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 457.

politique particulier est structuré de telle sorte à avantager les blancs[115] » et qu'il repose, selon Rodney, sur un « Pouvoir Blanc » qui s'exerce à l'encontre des non-blancs. L'exercice de ce pouvoir ne repose pas sur une agentivité consciente. Selon Mills, la suprématie blanche est la structure autour de laquelle s'organise un « Contrat Racial » dont bénéficie socialement tou·tes les blanc·hes dans l'accès à des privilèges économiques, culturelles, sanitaire, relationnelle et épistémique. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les effets épistémiques, herméneutiques et philosophiques de la suprématie blanche fétichisés sous la catégorie abstraite de « créolisation ». En d'autres termes, nous nous demandons comment une exégèse – peu attentive aux études noires et sur la suprématie blanche – de la notion de créolisation glissantienne permet un effacement de la race et de la violence coloniale dans la production intellectuelle noire de Glissant. Plus encore, cet effacement appartiendrait à un dispositif raciste repérable au-travers de la racialisation impliqué par la hiérarchisation raciale (post)coloniale définitivement acté dans le *Code noir* et les archives maritimes de la traite africaine et sud-asiatique.

Arraché de son « noyau matriciel » selon l'expression de Glissant, la créolisation quitterait la plantation pourtant déterminante dans une analyse politique du concept. En effet, l'écrivain martiniquais dit que « la véritable Genèse des peuples de la Caraïbe, c'est le ventre du bateau négrier et c'est l'antre de la Plantation[116] ». L'anthropologue Christine Chivallon nous rappelle qu'historiquement une « ligne de partage des couleurs » structure les sociétés plantocratiques antillaises : « les sociétés antillaises voient se superposer à partir de la fin du XVIIIe siècle une logique coloniale, celle qui contribue au maintien d'une plantocratie blanche face à une masse noire, et une logique de citoyenneté reconnaissant des individus libres et égaux en droit[117] » sur la base de la blancheur. Pour Glissant, la société martiniquaise est explicitement structurée par une ligne de partage de couleur, c'est-à-dire par une racialisation des « rôles » sociaux hiérarchisés : « Ce "rôle" met à même d'apprécier le byzantinisme torturé du racisme tel qu'il s'est développé dans toutes les couches de la population. (Les infinies nuances de la coloration déterminent des statuts en paliers, du noir de base au blanc transcendantal.)[118] ».

Les lectures hégémoniques, de la créolisation, c'est-à-dire qui diminue les conséquences de la racialisation, sont tributaires d'un « universalisme français » dont le caractère politico-

[115] C.W. Mills, *Blackness Visible*, *op. cit.*, p. 100.

[116] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p. 35.

[117] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 129.

[118] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 288.

juridique tient à la distribution de l'égalité *de jure* aux anciens colonisés et sujets de France, avec l'abolition de l'esclavage de 1848 et la départementalisation près d'un siècle plus tard, en 1946. Comme l'explique Chivallon, « aussi porteuses d'égalités qu'elles aient pu être, ces étapes (abolitions, suffrage universel, départementalisation) *brouillent néanmoins les pistes de la conscience des rapports sociaux en ne laissant pas s'exprimer l'opposition fondatrice de ces sociétés*[119] ». Une compréhension philosophique et décoloniale campe dans cette « opposition fondatrice », née en raison de la hiérarchie raciale plantocratique. Cette opposition, au niveau d'une exégèse de la pensée glissantienne, est une ressource heuristique et permet de mettre en lumière au moins deux formes de créolisations qui rendent compte de cette opposition raciale : l'une ouverte et universelle et l'autre, comme nous allons le voir, plus restrictive.

En retraçant l'histoire de la diaspora noire, du marronnage en Guyane et au Surinam durant le 17ème et 18ème siècle et ses effets contemporains, la socio-anthropologue Marie-José Jolivet adopte une position « restrictive » et critique de la créolisation, notamment vis-à-vis de la créolisation élargie formulée par Glissant en 1997 avec le *Traité du Tout-Monde*. La démarche de Jolivet est de démarquer la créolisation de son acception mondialisante (celle de Confiant, du Glissant de 1997, de Britton) en préférant une optique plus réduite. La créolisation serait à penser dans le conflit et les tensions antagoniques ainsi qu'un « processus de création qui tient son caractère infiniment moderne de son rapport au modèle occidental[120] ». Son analyse réintroduit la domination raciale européenne pour une meilleure compréhension de la créolisation. Ainsi, selon Jolivet, la créolisation ne pourrait décrire historiquement que les cultures et les « créations modernes issues des situations historiques de l'ère esclavagiste et post-esclavagiste – jusque dans leurs prolongements actuels[121] ».

Pour Chivallon, « la notion de créolisation a été mise en usage, en se voyant soumise à une sorte de double contrainte avec, d'un côté, une dimension universelle qui semble avoir la charge d'écarter les conditions historiques particulières et dès lors singularisantes de sa genèse et, de l'autre, la primauté accordée à la logique du processus qui rend inconsistants les permanences identitaires, les *habitus* et autres continuités et productions sociales[122] ». Arguant

[119] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 130. Nous soulignons.

[120] Voir Marie-Josée Jolivet in : *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 405 p., p. 132.

[121] *Ibid.*

[122] Christine Chivallon, « Créolisation universelle ou singulière ? » in *Ibid.*, p. 37.

que la créolisation a pour « matrice [les] sociétés de plantation », il reste encore à comprendre philosophiquement comment cette matrice prédétermine et structure les « conditions spécifiques d'un certain rapport à l'autre ». Notre perspective est très proche de ce que Chivallon repère comme un campement idéologique où « la créolisation [serait un] "mode d'être" dépendant d'une expérience historique, elle-même assujettie à un pouvoir de catégorisation extrêmement prégnant et coercitif, propre aux systèmes racialisés des sociétés à fondement esclavagiste »[123]. À la différence de l'idée selon laquelle la créolisation décrirait le changement et la circulation des identités sous une modalité relationnelle et énigmatique (imprévisible et impredictible), l'argument de Chivallon consiste à relire la créolisation sous un registre plus restrictif et plus proche des conditions historiques de son émergence sociale qui consiste en des « manières de composer avec le pouvoir »[124]. Se pose la question s'il est encore possible de croire en la créolisation comme possibilité de changer l'ordre existant. Dans un cadre réduit, comment reconsidérer la créolisation comme manière de composer avec celles et ceux écartés du pouvoir ? Théoriser la créolisation sous les catégories du politique n'est pas étranger à la formulation même du concept. En effet, « la créolisation se montr[e] particulièrement révélatrice de l'extrême perméabilité entre modèles académiques et visées idéologiques »[125]. Politiques et théories académiques/disciplinaires sont inséparables de l'emploi de ce concept. Son apparition s'accompagne d'une pluralité de signifiants cachés, notamment libidinaux : le/la créole, l'exotisme fruitier, l'évasion, la rencontre, le métissage, la découverte de saveur non occidentale, la recherche d'un terrain et de situation capable de nourrir les idées et les corps du Nord, etc. L'investissement libidinal dans la théorie est donc manifeste dans les définitions de créolisation dont l'origine ou du moins l'espace plantationnaire renvoi d'une manière non contradictoire à l'esclavage comme terreur, possession et jouissance. La créolisation est traversée d'une façon complexe par une économie libidinale de la production théorique révélatrice de son rapport conceptuel avec la « fongibilité ». Selon l'historienne Saidiya Hartman la fongibilité décrit la logique de possession, de consommation et de jouissance des maîtres vis-à-vis *de* l'esclave *comme*

[123] Christine Chivallon, « Créolisation universelle ou singulière ? » dans *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 405 p., p. 38.

[124] *Ibid.*

[125] *Ibid.*, p. 39.

marchandise désirable[126]. La créolisation sous le registre de son extension maximale à l'échelle de la « mondialité », c'est-à-dire selon Glissant aux connexions entre toutes les cultures, travaille à subsumer la violence anti-noire initiale et contemporaine du monde (post)plantocratique en la déconnectant de toute entreprise « d'identity politic » ou d'organisation radicale d'identité singulière et communale. En d'autres termes, comme l'invite les philosophes Peter Hallward et Nick Nesbitt, dont le dernier prend à cœur « les vérités d'un jacobinisme noir *au-delà de toute spécificité raciale, culturelle ou nationaliste*[127] », il convient de penser la créolisation/Relation comme « dé-spécification » des particularismes locaux/raciaux/communales. Glissant, en généralisant, en étendant à la « totalité-monde » le vécu de la créolisation, crée une ambiguïté dont la conséquence première est de diminuer les critères singuliers de la racialisation. Cette logique processuelle propre au concept de créolisation de Glissant « n'a d'exemplaire que ses processus [dont on ne peut connaître la nature exacte] et certainement pas les contenus à partir desquels ils fonctionneraient[128] ». Autrement dit, à partir de 1990, nous pouvons repérer un double discours chez Glissant : l'Antillanité – dont il en étudiait les discours, les problématiques coloniales et les « traces » de l'esclavage qui sillonnent le paysage topographique, sociale et mentale des Caribéens – est complété par une théorie plus élargie, pus idéaliste aussi, celle de la créolisation des identités ouvrant sur le devenir. Si comme le dit Glissant, « ce que la Relation nous a donné à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre », la critique tranchante de Nesbitt comprend que la « "philosophie de la Relation" est, en son ontologie implicite, une poétique de l'illusion transcendantale idéaliste : l'affirmation, répétée indéfiniment, que notre propre subjectivité phénoménologique constitue l'horizon indépassable du Tout-monde[129] ». En clair, la créolisation ne relèverait plus de l'invention des identités racialisées en contexte plantocratique, mais serait le processus de création d'identité relationnelle dé-racialisée ou dont la racialisation – sans conséquences étudiées comme négative – ne serait qu'un élément parmi tant d'autre. En

[126] Saidiya V. Hartman, *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, 1997, viii+281 p.

[127] Voir Nick Nesbitt "Politiques et poétiques : les errances de l'absolu in LOICHOT Valérie (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», n. 309, janvier-mars 2013, Lille, Septentrion, p. 169. Malgré sa conclusion ambigu, l'article de Nesbitt est extrêmement précis sur l'état de l'art qui traite de la coupure épistémique chez Glissant et de la dimension contradictoire de sa philosophie.

[128] Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, France, Gallimard, 1990, p. 103.

[129] LOICHOT Valérie (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», n. 309, janvier-mars 2013, Lille, Septentrion, pp. 258, p. 169.

clair, la créolisation contemporaine aurait dépassé son modèle d'hier et ne tiendrait plus aux géographies singulières de l'ère coloniale. Elle affecterait le monde entier ou « totalité-monde ».

Cet usage de la créolisation sert essentiellement à la « disculpation » et à la « rédemption » de la société coloniale[130]. Comme l'explique Chivallon :

> La charge sémantique de la créolisation, en figurant le brassage, l'emmêlement, le mélange s'offre comme réfutation de ce que l'ordre esclavagiste voulait entériner : la séparation hiérarchisée des groupes sur la base du phénotype de couleur transformé en puissantes catégories raciales garantes de la suprématie blanche. Dans ces sociétés où règne l'obsession coloriste (Bonniol 1992*), la créolisation se fait l'antithèse de la violence de ces durcissements catégoriels, comme elle intime à retrouver l'universel humain au-delà de la facticité de ces spéculations distinctives*[131].

L'analyse de Chivallon montre que la visée idéologique de la créolisation, dans sa version élargie ou « délocalisée », permet de réfuter, sur le plan de l'esthétisme et de la littérature, l'ordre racial crée par la *suprématie blanche*. Comme nouvelle pensée humaniste décentrée, ou « archipélique », la créolisation promeut l'utopie d'un monde postracial que l'idéalisme du dernier Glissant encourage pour une part : en effet Glissant croie en la *fonction utopique* de la littérature comme ce qui est capable de changer les *imaginaires* irrités de la colonialité : « […] la passion et la poétique de la totalité-monde peuvent indiquer le rapport neuf au Lieu et débusquer, changer, les anciens réflexes[132] ». La totalité-monde, construit par des « valeurs culturelles différentes » au travers de la créolisation de ces valeurs, diminue les conséquences pluridimensionnelles de la colonialité. Poussée à l'extrême, certaines formulations ambiguës du dernier Glissant nous laisse perplexe. Lors d'une discussion au Québec en 1995 lors d'un débat sur la colonialité et l'impérialisme Canadien/Québécois à l'encontre des peuples amérindiens Glissant explique que les « Amérindiens » sont un peuple atavique, c'est-à-dire qu'ils possèdent une Genèse et une histoire généalogique claire. Cependant Glissant dit que « ce sera plus difficile pour un peuple atavique d'admettre la

---

[130] Voir : Eve Tuck et K. Wayne Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, Ròt-Bò-Krik., Sète, 2022, 120 p.

[131] *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 405 p., p. 56-57.

[132] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p. 101.

Relation. D'autant plus qu'il a souffert de la situation. […] Il y a le poids de la souffrance et de la dépossession radicales. *Tant que ces peuples n'auront pas consenti librement à la Relation, elle sera menacée*[133] ». Plus loin Glissant continue, « Et, ce qui peut paraître colonialiste peut en réalité ne pas l'être, et inversement[134] ». Ici, la créolisation/Relation s'apparente à un « solutionnisme philosophique » indispensable. Dans ce contexte, ce sont les peuples colonisés qui doivent accepter la Relation. Deuxièmement, malgré la clair énonciation d'une grammaire de la souffrance et des logiques de dépossessions, Glissant invite à la Relation/créolisation « qui permet de sublimer, en connaissance de soi et du tout, à la fois la souffrance et l'assentiment, le négatif et le positif[135] ». Pour Dominique Chancé, chercheur en littérature caribéenne, la créolisation pensée par Glissant est traversée par une antinomie. D'après lui, « le contraste est saisissant entre l'inventaire de massacres et de souffrances, toujours précis, et les formulations extrêmement générales concernant les "différences réalisées" dans le "tout-monde" de la créolisation[136] ». Dans son article dédié à Glissant, D. Chancé analyse le « saut épistémologique[137] » de Glissant à partir de *Poétique de la Relation*. En effet, les publications antérieures de Glissant sont plus proches d'une philosophie critique, d'un engagement militant anticolonial, voir « réellement proche de l'anthropologie », notamment celle de l'anthropologue Francis Affergan à partir de son analyse sur la « situation bloquée » et la « non-production » d'*Anthropologie à la Martinique*. Cependant, à partir de 1990, Glissant explore davantage ce que nous appelons « les écritures de l'opacité » – qui comme on le verra, relève d'une stratégie d'écriture de la part des écrivains racisés dans le but de brouiller les distinctions académiques et le *gatekeeping* autour des études de la race – visant à entremêler les genres littéraire et oraux (le conte, les discours populaires, etc) dans le but d'exprimer la réalité vécue sous le racisme, par une grammaire de la souffrance *spécifique*. Par exemple, en 1990, avec le chapitre de la « barque ouverte », Glissant pense au-travers d'une grammaire de la souffrance noire : c'est sous le registre d'une analyse des effets persistants de l'esclavage que Glissant écrit le *Discours antillais* et *La poétique de la Relation*, ou sa poésie. Il s'agit de donner à voir une réalité vécue sous le registre permanent de la violence et de l'exposition à la blessure psychique et somatique.

[133] *Ibid.*, p. 100.

[134] *Ibid.*

[135] *Ibid.*, p. 89.

[136] Dominique Chancé, « De l'anthropologie à l'esthétique » in V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 47.

[137] *Ibid.*, p. 51.

Néanmoins, dans l'optique du dernier Glissant, *cette écriture opaque travaille à brouiller l'intelligibilité sociale* du propos en préférant l'expression, plus positive et esthétique de la rencontre et de la création collégiale d'une « nouvelle région du monde ».

Cette position sublimatoire, qui s'apparente à une « poétique de l'illusion transcendantale idéaliste »[138], est assez éloignée de la poétique de l'antillanité de 1981 qui refusait radicalement toutes formes d'universalismes abstraits et entretenait une tension entre « partir et demeurer en même temps »[139], c'est-à-dire, à penser les conditions locales et anticoloniales d'une universalité propre aux caribéens et dont l'ontologie-politique visait à « demeurer », c'est-à-dire à « risquer l'enclosement qui nous est tant nécessaire[140] ». Cette sublimation par la créolisation a pour conséquence paradoxale de minimiser les conséquences de la colonialité *sur les racisé·es*. Comme l'explique à nouveau Chivallon, « chassé par la porte, le spectre de la "race" est en passe de revenir par la fenêtre, sous d'autres atours qui ne seraient pas ceux de la violence totale d'un ordre, mais *ceux de la disparition des conséquences qu'un tel ordre a pu avoir sur les vies humaines*[141] ». Certaines des formules théorico-esthétiques du « dernier » Glissant sont plus sujettes à produire ce type de conséquence mais soutiennent une part d'ambivalence ou d'ambiguïté qui permettent une lecture dite radicale. Par exemple, si la dernière citation de 1981 permet de penser les théories du particularisme ou de la singularité communale et raciale grâce à la notion « d'enclosement nécessaire », celle de 2009 tient une thèse s'y approchant mais qui n'insiste pas ou peu sur la dimension locale de la pensée ontologique et politique en préférant les notions de « fusion » et de « différence » : « La différence contribue à la fusion aussi bien qu'à la distinction[142] ». Cette citation, détachée de l'ensemble du texte, ne semble pas se soucier des questions (post)coloniales et des formes pluridimensionnelles de la racialisation. Glissant prend le risque de « *tout dire d'un seul coup* » et de condenser une « philosophie, c'est-à-dire un système non systématisé de tant de données aux conjonctions si dramatiques […][143] ». En d'autres mots, pour lire Glissant d'un point de vue décolonial, il est nécessaire de réinjecter les thèses anticoloniales

[138] Nick Nesbitt, « Politiques et poétiques : les errances de l'absolu. » dans V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit,.* p. 169.

[139] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*

[140] *Ibid.,* p. 224.

[141] *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.,* p. 57. Nous soulignons.

[142] É. Glissant, *Philosophie de la relation, op. cit.,* p. 101.

[143] *Ibid.,* p. 82.

du *Discours antillais*. Nous gageons que cela permettrait de penser *communalement* les conséquences de la « fusion » et de « la distinction » au sein des groupes racialisés.

À la différence d'une perspective en surplomb, décontextualisée, ou mondialisée, nous pensons la créolisation à partir de la thèse de la continuité, qui selon Chivallon, « […] refuse de voir dans l'expérience transatlantique une rupture avec le socle culturel africain ». Cette thèse de la continuité est plus proche des préoccupations antillaises de Glissant des années 60-80. Comme nous le verrons au chapitre suivant, la matrice philosophique glissantienne s'incarne au-travers des violences quadridimensionnelles d'enfermement, de capture et de consommation de la chair Noire[144] – les quatre dimensions d'oblitération étant le donjon littoral à esclave, la cale, l'abîme océanique, et la plantation. Selon nous, la créolisation relève de la tension euristique entre inventivité résistante et pessimisme vis-à-vis de la continuité de l'anti-noirceur et de la domination de la suprématie blanche globale à l'encontre des Noir·es en particulier et des non-blanc·hes colonisé·es pour des raisons différentes– par exemple avec l'engagisme d'indien·nes visant à renforcer la main d'œuvre servile dans les plantations après l'interdiction de la traite (qui continue illégalement) et de l'abolition de l'esclavage durant le XIXème siècle. En ce sens, la créolisation relèverait d'un « continuum »[145] (Roger Bastide 1967 *Les Amériques noires*) de la violence (post)coloniale qui force des « communauté soumises plus que d'autres au processus d'acculturation »[146] à inventer des stratégies de résistance, d'innovation culturelle, d'opacité théorique, d'organisation politique racialisée ou convergente. Ainsi, il n'y aurait de créolisation que contrainte.

La thèse « restrictive » défendue par Jolivet est mieux à même de penser les stratégies parcellaires des colonisés eux-mêmes[147]. Dans cette direction à la fois méthodologique et anthropologique, il resterait à relire les thèses autour de la créolisation – en particulier celle de la philosophie glissantienne – dans la tradition du radicalisme noire, de l'anticolonialisme politique, et des théories décoloniales sur la violence raciste et anti-noir. Chivallon se réclame de la posture méthodologique de Price qui est attentive à l'historisation des sociétés « créoles ».

---

[144] Hortense J. Spillers, *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2003, xviii+552 p.

[145] Roger Bastide, *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, France, Payot, 1967, 236 p.

[146] *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.*, p. 50.

[147] Marie-José Jolivet, « Modèle occidental et créolisation. L'exemple de la Guyane » dans *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.*

Pour penser la créolisation dans sa « singularité », il est impératif nous dit Chivallon, de la « situer à l'intérieur de *la matrice des sociétés de plantation* pour mesurer l'ampleur de sa résonance dans les construits sociaux qui en sont issus[148] ».

Penser la créolisation sous les logiques plantocratiques de la violence raciale est une stratégie théorique visant à s'opposer aux commentaires hégémoniques et coutumiers actuels, à la fois mondialistes et ré-universalisants. La recomposition du concept de créolisation au travers du vocabulaire universaliste n'est pas étrangère à la manière dont fonctionne la colonialité. Selon Glissant, la « préoccupation de l'universel est l'envers aliéné de la prétention (toute occidentale) à régenter universellement[149] ». En transposant la créolisation plantocratique à l'échelle du monde, il ne s'agit pas simplement de quitter l'espace de la plantation mais de renforcer la marginalisation des corps qui en font l'expérience directe, qui en subissent l'épreuve. Par la notion de « volontarisme universaliste », le philosophe Norman Ajari désigne le « désir, typiquement occidental, de tout s'approprier, de devenir tout[150] ». Or, dans sa dimension mondialisée, on peine à déterminer qu'elle expérience propose la créolisation, si ce n'est de tout s'approprier, de tout recouvrir. À l'inverse d'une créolisation universelle, reposant sur le volontarisme et la curiosité intellectuelle des dominants, une interprétation philosophique et « communale » – qui selon la philosophe féministe María Lugones désigne la production singulière d'une communauté – de la créolisation cible davantage la dimension « parcellaire » de la créolisation. Sylvia Wynter, théoricienne jamaïcaine de la culture, oppose la plantation du maître et de la maîtresse à la parcelle de l'esclave. La parcelle serait le lieu de création « sous-commun »[151] de la culture Noire et non-blanche, et à ensuivre Harney et Moten, de tou·tes les subalternes. Un espace dérobé à l'emprise des maîtres. Un espace inassimilable. Ce sont dans ces espaces singuliers que se créent les pratiques de soin des sien·nes et la pédagogie des esclaves et des marron·nes. Chez Glissant, la parcelle est décrite au travers du jardin médicinal du quimboiseur, du guérisseur et du conteur (anciennement) esclavisé. En ces lieux, la pédagogie de la survie, de la destruction de la Plantation, et de la culture offre une créolisation plus opaque, que Glissant décrit tout au long du *Quatrième siècle* ou de *La case du commandeur*. Ce que montre l'œuvre romanesque et théorique de Glissant, c'est qu'en vérité,

[148] *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.*, p. 61. Nous soulignons.

[149] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 224.

[150] Norman Ajari, *La dignité ou la mort: éthique et politique de la race*, Paris, France, La Découverte, 2019, p. 159.

[151] Stefano Harney et Fred Moten, *Les sous-communs: planification fugitive et étude noire*, Montreuil, France, Brook, 2022.

une tension persiste entre la « case du commandeur », l'univers des maîtres, et la parcelle de l'esclave. Le chercheur martiniquais Gerry L'Étang fait dépendre historiquement la créolisation de la plantation. Selon lui, la créolisation est un « […] processus d'interaction et d'hybridation de traits culturels déterritorialisés, adoptés/adaptés, hérités et inventés en contexte plantationnaire. […] Ce processus se décline en deux phénomènes : la créolisation segmentaire qui a lieu à l'intérieur de chaque groupe s'insérant dans la plantation, et la créolisation synthétique qui concerne la société globale et qui est la synthèse des créolisations segmentaires »[152]. En ce sens, si la créolisation a des effets globaux elle concerne essentiellement l'entour, la zone géographique de la Plantation et ses réseaux. Par exemple, à l'Île de la Réunion le *maloya* est un genre qui créolise les apports artistiques des Africains et des Malgaches transbordés avec certains instruments indiens.

Cette tension épistémique, sociale, littéraire, entre l'espace des dominants et l'espace des dominés, influe sur l'ambiguïté phénoménologique et conceptuelle de la créolisation. En effet, la « pensée archipélique » (qui sont les pensées vernaculaires produites dans les Îles et pays colonisés de la Neo-America) s'oppose à la « pensée de système » ou continentale de l'occident. Selon Glissant lui-même, sa pensée archipélique est une « pensée de l'ambigu[153] ». L'ambiguïté est au cœur du système philosophique glissantien et a pour conséquence de produire une coupure dans la *politique de l'interprétation*. Penser la créolisation « depuis ces Archipels » vernaculaires conduit Glissant à comprendre la créolisation comme un « processus inarrêtable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui[154] ». Glissant continue, « la créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en-aller) d'avec les figements bouleversants de l'Être ». Processus en mouvement, l'en-aller suggère aussi la distance réelle qu'implique le transbord atlantique et india-océanique. La créolisation éclaire la notion de Diaspora et d'identité diasporique. Il n'y a pas perte d'identité au sens où le sujet est démuni de toute indentité. Il s'agit plutôt de la création de culture, ou recréation d'identités dans la distance avec des cultures monolithiques et imaginés comme tel (chez Glissant par exemple, le *projet* occidental vise à la continuité sans jamais douter de sa

[152] Gerry L'Étang, *Créolisation et créolité à la Martinique : essai de périodisation*, https://www.potomitan.info/travaux/creolisation.php.

[153] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, *op. cit.*, p. 89.

[154] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 25.

légitimité). Créolisation et Relation sont nécessairement liées : « Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre ». La dimension négative (violence, destruction, etc) de la créolisation est contenue dans le processus lui-même : « La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement ». La dimension abstraite de cette citation ne doit pas conduire aux relativismes culturels : ce ne sont pas toutes les cultures qui sont menacées. Ce qui définit l'Occident pour Glissant c'est sa puissance assimilatrice des cultures minorées ou marginalisées. En effet, si la créolisation est un processus mondial de création culturelle inédite issue de « deux ou plusieurs "zones" culturelles, convoquées en un *lieu* de rencontre » donné. En cela, son point de départ n'est pas a-historique. La créolisation recouvre, selon Glissant, l'ensemble de la totalité-monde, c'est-à-dire le monde désormais connecté et mise en relation. Glissant rappelle que cette connexion relève de l'histoire particulière et des « actions principalement des cultures occidentales en expansion, c'est-à-dire par l'œuvre des colonisation[155] ». Ainsi, même en tant que processus de la totalité-monde, la créolisation est étroitement en rapport, dans une perspective fanonnienne, avec une forme de sociogénèse : la créolisation s'explique à partir des problématiques d'un lieu déterminé (par exemple les Caraïbes et La Martinique dans le *Discours antillais*) et d'une histoire spécifique (la colonisation européenne et la création du système plantationnaire). En clair, pour Glissant une culture donnée se crée toujours par la relation entre deux zones d'abord hétérogènes qui ensuite crée des lieux culturels communs ou hybrides. Glissant préférera le terme de « lieu-commun » qui désigne cette création imprédictible dont on distingue mal, par la suite, les différences géo-culturelles d'origine. Cette sociogenèse qui insiste sur l'hybridation rendra plus tard plus difficile notre capacité à parler et désigner précisément des cultures dîtes hétérogènes ou ataviques, c'est-à-dire ayant des normes séparées d'une autre culture *et* faisant prévaloir celle-ci sur les autres.

En d'autres termes, il faut distinguer, d'une part la créolisation singulière comme processus mondial qui se continue dans et après la colonisation, et d'autre part, les créolisations inscrites dans des lieux spécifiques et dont la conjoncture relève des colonisations propres aux pays colonisateurs. Ici se condense l'apport glissantien aux études postcoloniales : la créolisation est un processus qui ne faiblit pas et qui ne cesse de modifier son héritage colonial issu du jumelage entre les dispositifs violents de la domination raciale et territoriale avec les formes de résistances marronnes et anticoloniales. La créolisation comme processus inarrêtable

[155] *Ibid.*

rend, dans une logique postcoloniale, compliquée de lier race à culture. Mais ici, Glissant pense précisément à des cultures postplantationnaires comme l'ensemble des Amériques, ou des mondes insulaires colonisés, et des Diasporas dans le Nord et le Sud. Pour cela, « la créolisation est imprévisible, elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des absolus identitaires ». Si la créolisation ne se fige pas, c'est qu'elle repose sur un modèle circulatoire, ou, si l'on repose précisément sa définition sur la plantation, sur les Diasporas qui font sa population. En ce sens, Glissant n'abandonne pas, avec la créolisation, la catégorie d'essence. À la suite de Norman Ajari ou de la théoricienne de la culture Nathalie Étoké, l'essence est à rapprocher de la nécessité de la survie, de ce qui reste après la destruction et de ce qui se poursuit communalement malgré la destruction. Si une exégèse neutralisante de la créolisation peut conclure à l'abandon de l'identité et appeler à la désidentification, la tradition intellectuelle, artistique et politique ouverte dans le sillage de Du Bois insiste davantage sur les formes de survie des identités minorisées. Ainsi, la philosophie de Glissant oscille entre lamentation de la Traite et Utopie créatrice, entre le « partir » et le « demeurer ». Mais à la différence de la pensée de Du Bois, de Césaire, de Fanon ou de Davis, la pensée politique noire qui en découle ne débouche pas sur les formes traditionnelles du panafricanisme, d'un communisme noir, même si elle y participe esthétiquement.

L'antagonisme chez Glissant

Pourquoi parler d'une politique des antagonismes au niveau des exégèse du corpus glissantien ? Le théoricien africain-américain Frank Wilderson III, spécialiste du cinéma et des études sur la race, l'un des plus prolifiques promoteurs du courant de *l'afropessimism*, place la catégorie de l'antagonisme au cœur de son travail. Pour lui, à la différence de la catégorie de conflit qui contient en germe la possibilité d'une solution dialectique, l'antagonisme traduit « une lutte irréconciliable entre des entités ou des positions, dont la résolution n'est pas dialectique mais implique l'effacement de l'une des positions[156] ». En d'autres termes s'affrontent deux régimes de sens historiquement opposés, celle du colon/maître et celui de l'esclave/colonisé – Wilderson ou Christina Sharpe démontre que le colonisé ne se confond pas

[156] Frank B. Wilderson III, *Red, white & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*, Durham (C.), Etats-Unis d'Amérique, 2010, p. 7.

avec l'esclave[157]. Néanmoins, il semble contradictoire de voir *en* la créolisation un antagonisme dans la mesure où ce concept « ne suppose pas une hiérarchie de valeur[158] ». Si l'antagonisme ontologique et politique est présent dans l'œuvre de Glissant au travers des figures du maître, de l'esclave et du colonisé, *l'antagonisme herméneutique* en est extérieur. Ce dernier provient des rapports de force socio-économiques qui encadre l'exercice de la discipline de la Philosophie et de l'exégèse glissantienne. Glissant en tant qu'écrivain noir dont le sujet principal est l'histoire de l'aire plantationnaire et ses habitants blancs et non-blanc, n'échappe pas au racisme. En effet, on prête à tort à la philosophie glissantienne, la réputation d'être le penseur du multiculturalisme, de l'hybridité ou de la créolisation du monde avant d'analyse sa production critique du colonialisme et de la race[159]. Comme l'explique le philosophe Charles W. Mills :

> « La philosophie a été remarquablement épargnée par les débats sur le multiculturalisme, la réforme des canons et la diversité ethnique qui agitent le monde universitaire ; elle est l'une des branches les plus "blanches" des sciences humaines, tant sur le plan démographique que conceptuel. Les Noirs, par exemple, ne constituent qu'environ un pour cent des philosophes sur plus de dix mille – et il y a encore moins de philosophes latinos, asiatiques et autochtones. Il est certain que cette sous-représentation a elle-même besoin d'une explication. Elle peut, à mon avis, être en partie attribuée à un éventail conceptuel et à un répertoire de préoccupations dont le caractère abstrait omet typiquement, plutôt que d'inclure véritablement, l'expérience des minorités raciales ».[160]

D'un point de vue sociogénique c'est le racisme qui constitue le « cadre épistémologique[161] » au-travers duquel son œuvre est interprétée d'une façon hégémonique. Butler explique que les vies des minorités de genre ou de race, les migrant·es et les subalternes,

---

[157] F.B. Wilderson III, *Red, white & black, op. cit.* ; Christina Elizabeth Sharpe, *In the wake: on blackness and being*, Durham, C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2016, xi+175 p.

[158] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.,* p. 194.

[159] É. Glissant, *Philosophie de la relation, op. cit.* Le dernier Glissant rappellera qu'il ne se situe pas dans le multiculturalisme qui s'apparente selon lui à une pensée de la fusion sans spécificité. Aussi sa définition de la créolisation est clairement contre la réduction à la seule mécanique de l'hybridation dit-il page 64.

[160] Charles W. Mills, *Le Contrat Racial*, traduit par Aly Ndiaye, Montréal (Québec), Canada, Memoire D'encrier, p. 32.

[161] Judith Butler, *Ce qui fait une vie: essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduit par Joëlle Marelli, Paris, France, Zones, 2010, p. 7.

ne jouissent pas de la reconnaissabilité concernant leurs pertes ou les blessures qu'elles subissent en raison d'un cadrage hégémonique qui leurs préexistent. Selon elle, « les cadres à travers lesquels nous appréhendons ou au contraire échouons à appréhender les vies des autres comme étant perdues ou blessées (sujette à la perte ou à la blessure) sont *politiquement saturés*. Ils sont eux-mêmes des opérations de pouvoir[162] ». Dans notre lecture ce que l'exégèse hégémonique échoue à reconnaître, ou ne reconnaît que dans ses propres conditions, ce sont les singularités des sujets noirs et non-blancs, la noirceur et la race omniprésente chez l'auteur martiniquais. Pour le dire autrement, concernant Glissant qui jouit d'une forte popularité dans le monde académique et sociale, le champ herméneutique est, pour emprunter à nouveau les mots de Judith Butler, « politiquement saturé » par la race et le racisme. En effet, comme l'explique la féministe matérialiste française Colette Guillaumin, d'une part une « société raciste n'est pas la collection composite de groupes hétérogènes mais fonctionne suivant un système de relation entre groupes de pouvoir inégal ; elle est *système d'antagonismes* et non juxtaposition de groupes[163] » ; et d'autre part, « le racisme est remarquablement un et cohérent, c'est un système perceptif qui "colle" à notre emploi de la langue[164] ». Dans ses conditions, les antagonismes raciaux – qui en France avec la traite esclavagiste et la colonisation du Maghreb place le Noir et l'Arabe dans la position de l'Autre du blanc[165] – *saturent* le langage et la manière dont on perçoit ou dont on interprète un auteur non-blanc qui parle de la race. En clair, l'antagonisme herméneutique serait, comme le dirait Butler, le cadre épistémologique au travers duquel Glissant est reçu.

Dans l'optique de désarmer les réceptions hégémoniques vis-à-vis de l'œuvre de Glissant, il est nécessaire de lire d'une manière décoloniale son œuvre en faisant réintervenir le concept de race. Concernant Glissant, il faut opérer ce que le psychiatre et philosophe martiniquais Frantz Fanon, appelle une sociogenèse. La sociogenèse c'est comprendre le phénomène social à l'origine d'une pathologie ou d'une production intellectuelle et/ou matérielle. Le philosophe jamaïcain Lewis Gordon, spécialiste de Fanon, écrit au sujet de la sociogenèse :

> « Le monde social est ici compris comme un milieu dynamique de forces historiques, économiques, sémiotiques et intersubjectives. Du point de vue du monde social, le soutien

[162] *Ibid.* Nous soulignons.

[163] Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, France, Gallimard, 2002, p. 126. Nous soulignons.

[164] *Ibid.*, p. 210.

[165] Alexis de Tocqueville et Auguste Bussière, *Sur l'Algérie*, Paris, France, Flammarion, 2003, 380 p.

> scientifique naturel pour que le pool génétique diversifié de l'humanité soit synonyme de ce que nous appelons "Nègre" sera de peu de conséquence s'il n'affecte la réalité vécue de la façon dont les gens négocient leur chemin à travers le monde social. Si, en d'autres termes, le monde social est fondé sur l'existence de personnes de différentes races et qu'il existe une différence majeure entre les Nègres et toutes les autres races, une différence de genre, une différence qui traite ce groupe comme un sous-homme, alors le monde continuera à être divisé racialement comme tel ».[166]

Pour ce qui nous intéresse ici, c'est dans le colonialisme et la production d'une anti-noirceur mondialisée que nous ciblerons la sociogenèse de la créolisation, notamment au niveau sémiotique. Glissant dit en effet que c'est la colonisation et l'esclavage anti-noir et anti-amérindien qui donne sa matrice à la créolisation. Pour le dire autrement, l'antagonisme est dans le monde social et historique avant d'être dans le texte. C'est la sociogenèse d'un antagonisme historique entre maître/colon et esclave/colonisé qui prescrit l'opposition *manichéenne* entre plusieurs exégèses de l'œuvre de Glissant : l'une hégémonique/libéral et l'autre décoloniale. Avec les *Damnés de la terre*, Fanon fait du manichéisme à la fois une méthode d'analyse et une vertu épistémique pour le théoricien colonisé : le manichéisme comme produit du colonialisme permet de schématiser (quitte à simplifier) et de rendre intelligible les rapports de forces multidimensionnels qui découpent une société raciste. L'analyse oppositionnelle de cette méthode tâche, selon Fanon, d'exorciser la phraséologie universaliste coloniale : ce qu'il appel, dans le vocabulaire médical, faire la *lyse* des schèmes d'interprétations blancs. Dans la version libérale de la créolisation, « l'intellectuel qui a, pour sa part, suivi le colonialiste *sur le plan de l'universel abstrait* va se battre, nous dit Fanon, pour que colon et colonisé puissent vivre en paix dans un monde nouveau[167] ». Chez Glissant, cette création d'un monde en-commun relève d'une invitation, d'un vœu où « les cultures humaines s'échangent en perdurant, se changeant sans se perdre[168] ». Glissant ne dit pas que cet échange sans hiérarchie existe d'ores et déjà. Il en espère la possibilité. Ce qui donne le caractère libéral, c'est l'insistance qui est faite sur la dimension relationnelle de la création d'un monde en-commun ou créolisé en négligeant la structure nécropolitique de la suprématie blanche contemporaine. À ce titre, repérer le manichéisme, quitte à nuancer ensuite l'analyse comme le

[166] Lewis R. Gordon, *An introduction to Africana philosophy*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2008, xii+275 p.

[167] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 458. Nous soulignons.

[168] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.,* p. 178.

fait Glissant, rend apparent les rapports de force et de domination induit par la racialisation et le racisme dans la théorie et sa production.

Cet antagonisme encadré par une opposition épistémique est repérable chez Glissant au travers d'une division entre une créolisation *atavique* et une créolisation *composite* et entre des visions opposées de la totalité-monde, du monde en relation. Glissant rend visible ce manichéisme dont il montrera ensuite la complexité[169] : « Cultures ataviques et cultures composites, colonisateurs et colonisés d'hier, oppresseurs et opprimés d'aujourd'hui[170] ». On note que pour Glissant, la catégorie oppresseurs/opprimés remplace *aujourd'hui* celle de colon/colonisé de l'époque coloniale et des luttes anticoloniales. Cependant, il ne renonce pas vraiment à cette typologie colon/colonisé. Il ne cesse jamais d'en rendre visible la trace et l'effet que prend aujourd'hui cette typologie sociologique et ontologique. Ce qui est explicite ici, c'est le lien temporel de l'ataviques-colonisateurs-oppresseurs et son opposé la composites-colonisés-opprimés. L'ambivalence stylistique et herméneutique de Glissant invisibilise ou recouvre la race et la racialisation (comme hiérarchisation sur une ligne de partage des couleurs) sous d'autres noms : l'atavisme du colonisateur décrit le fonctionnement de la colonisation de l'Occident sur le monde entier. Cette domination, nous dit-il, repose sur la création d'une armature idéologique mythique, une « Genèse », justifiant la domination Européenne à l'encontre des peuples colonisés. Dans le langage de Glissant, l'atavisme décrit ce qui tend à se maintenir à partir d'une origine à la fois historique et mythifiée. De l'autre côté, la dimension composite des cultures nées de la colonisation, décrit l'intrication inédit entres plusieurs schémas culturels et géographiques, créant une culture nouvelle – qui s'apparente le plus souvent pour Glissant aux cultures « créoles ». Cette critique, surajoutée à son engagement envers les organisations panafricaines en 1956 (1er congrès des écrivains et artistes Noirs à la Sorbonne), anti-coloniales et anti-impériales (création en 1960 du Front Antillo-guyanais) et son soutien en 1960 pour la révolution Algérienne, a valu au penseur du « Tout-monde » d'être interdit par les autorités française de quitter la France. Une lecture raciale de l'atavisme décrit, en premier lieu, la création complexe de la blancheur dont le critère de supériorité sur les colonisés se maintient et se renforce. Chez Glissant, la blancheur recouvre les caractéristiques de l'honorabilité, de la fonction naturelle à gouverner, du prestige et de la déférence :

[169] *Ibid.,* p. 195 Comme on le verra plus loin, Glissant analyse le passage d'une culture composite vers l'atavisme sous la contrainte coloniale.

[170] *Ibid.,* p. 230.

> Au pied de la montagne Pelée. Une école primaire de Saint-Pierre. Un clochard fait gentiment irruption dans une des classes. Il est sale, débraillé, peut-être éméché. Mais il est blanc. Une petite fille se lève et d'instinct avertit l'institutrice : « Madame, monsieur l'Inspecteur[171].

En prenant exemple sur *Peau noire, masques blancs,* Glissant expose son analyse phénoménologique de la race au-travers des scènes racialisées. Saint-Pierre est une commune au Nord-Ouest de La Martinique. Dans cette scène située dans une île colonisée, la blancheur du clochard lui permet *visiblement* de transcender sa classe sociale aux yeux d'une élève dont il importe peu qu'elle soit elle-même blanche ou non. La qualité phénoménologique positive associée à la *blancheur*[172] donne immédiatement au clochard une aura de respectabilité et d'autorité malgré son statut marginal. Ici, le regard de l'enfant veut d'abord signifier le fonctionnement et l'application des normes sociales. Le langage de l'enfant vient désigner, vient nommer et acter le fonctionnement sociogénique du racisme structurel. Comme l'explique la philosophe Hourya Bentouhami, « ce que l'enfant fait avec les mots est révélateur de la manière dont fonctionne *l'imaginaire du langage*[173] ». Ici, la blancheur ne conduit pas à l'insulte raciste comme celle formulée à l'encontre de Fanon dans *Peau noire, masques blancs*. En contexte plantationnaire, la blancheur octroi un droit naturel à gouverner, marquer dans ce passage par la majuscule à « Inspecteur ». En effet, Glissant considère que la proclamation de la libération du 31 mars 1848 pour La Martinique, signée par le délégué de la République Mr Husson, annonce la prolongation de l'aliénation du peuple martiniquais (les anciens esclaves et libre de couleur) en assurant une « organisation élitique ("il n'appartient pas à tout le monde de commander"). [Où] *Le Blanc est destiné au commandement,* bien sûr[174] ». Au-delà de cette scène isolée, l'entrée du clochard blanc dans la salle de classe dont l'enfant accorde immédiatement du prestige, rappelle la scène racontée par Fanon de l'entrée d'un « nègre-groom[175] » dans la salle de cinéma où s'y trouve majoritairement un public blanc. Ces deux scènes renvoient directement au fait que les blancs *attendent* d'être servi. En effet, Fanon racialise la dialectique du maître et de l'esclave : « Le Blanc en tant que maître[176] » n'attend

[171] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 124.

[172] Léonora Miano, *L'Opposé de la blancheur: Réflexions sur le problème blanc*, s.l., Seuil, 2023, 99 p.

[173] Hourya Bentouhami, *Judith Butler: race, genre et mélancolie*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2022, p. 12. Nous soulignons.

[174] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 46.

[175] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 176.

[176] *Ibid.*, p. 241.

pas, à la différence de Hegel, la reconnaissance de l'esclave, mais bien son travail. Fanon et Glissant, à partir de l'analyse de l'esclavage et de son abolition, arrivent à la même conclusion : *la blancheur destine à la maîtrise des non-blancs.*

Cette opposition entre l'entrée en scène de la noirceur et de la blancheur rend compte que la « surdétermination extérieure » pour cette dernière est immédiatement positive. Dans « l'imaginaire du langage »[177], où le blanc en Colonie occupe une place hégémonique, renvoi toujours au maître et au champ sémantique de la maîtrise et du contrôle. Glissant rend compte de l'imaginaire contemporain et blanc sur l'Île comme lieu paradigmatique de la créolisation : apparaît une conjonction, une racialisation de l'appréhension, construite autour du « Nègre gentil. [Et] L'émerveillement des visiteurs[178] ». Dit autrement, Glissant voit dans la « libération » de 1848 la poursuite de l'aliénation coloniale dans la négrophilie postcoloniale. Cette racialisation dans l'imaginaire fait que pour les dominants (les visiteurs/colons) la créolisation est vécue sous le registre du plaisir, de l'opportunisme et de la possibilité d'un monde meilleur reposant sur « la douceur de la vie sous les Tropiques, en comparaison avec la dure réalité de la France[179] ».

Pourquoi parler de telles scènes dans un argument plus général sur l'atavisme et la créolisation ? Selon nous, la dimension phénoménologique des scénettes présentes dans le texte de Glissant donne à voir la structure raciale recouverte sous le vocable de l'*atavisme* de la créolisation. Pour Glissant, l'atavisme est, du point de vue de l'historicité des identités, synonyme de « racine unique[180] », là où la dimension composite d'une culture relève de « l'identité relation ». Comme l'explique Glissant d'une manière une nouvelle fois ambivalente, « opprimeurs et opprimés eurent besoin de se référer à l'ethnie comme unicité ou valeur[181] ». La valeur accordée à la blancheur ou blanchité prime, évidemment en raison de la longue histoire de la colonisation et de l'esclavage, sur la valeur que prend l'ethnie des opprimés *vis-à-vis* de la blanchité ; là où, de l'aveu même de Glissant, les racisés ont besoin d'une théorie révolutionnaire centrée sur la race pour se libérer. Plus encore, la blanchité comme valeur s'est construite juridiquement et socialement pour accorder un droit à la terre, et à la propriété là où, en raison de l'article 28 du *Code Noir* de 1687, les esclaves noirs sont compris comme des

[177] H. Bentouhami, *Judith Butler, op. cit.*, p. 12.

[178] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 51.

[179] *Ibid.*, p. 46.

[180] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 38.

[181] *Ibid.*, p. 39.

« gens incapables de disposer et contracter de leur chef[182] », c'est-à-dire qu'ils leurs est refusé le droit d'accéder à toute forme de propriété. Ainsi, Glissant fait, selon nous, la distinction entre d'une part une *créolisation des maîtres*, c'est-à-dire une créolisation atavique ou – à la suite de Fanon, qui associe maîtrise et blancheur – *une créolisation blanche*, et une *créolisation racialisée*, dite composite, c'est-à-dire construite au sein des régimes de dominations esclavagistes et plantocratiques des sociétés créoles et visant « un groupe social racialisé[183] » donné. Comme l'écrit Glissant :

> Ma proposition est qu'aujourd'hui le monde entier s'archipélise et se créolise. Dans cette circonstance, la distinction nous est devenue nécessaire entre deux formes de culture : Celles que je dirai ataviques, dont la créolisation s'est opérée il y a très longtemps, *si elle s'est faite*, et qui *se sont armées entre-temps d'un corps de récits mythiques visant à les rassurer sur la légitimité de leurs rapports avec la terre qu'elles occupent*. […] Celles que j'appellerai composites, dont la créolisation se fait en quelque sorte sous nos yeux[184].

Nous commenterons dans la seconde partie la thèse selon laquelle le monde s'archipélise. Pour le moment, il s'agit de comprendre la créolisation comme un processus mondialisé d'imbrication et de rencontre culturelle qui, à la fois, se divise historiquement en deux types *politiques* de créolisation. Pour la créolisation atavique, Glissant fait l'hypothèse qu'elle s'est déjà faite dans l'Occident précolonial. Cette hypothèse est importante, car elle fait de la créolisation précoloniale une caractéristique secondaire. En effet, c'est la *colonialité* qui importe pour la créolisation atavique. Pour Glissant, le « projet » de l'Occident repose sur l'extension et la colonisation à partir de la légitimité donnée à ce qu'il appelle « la racine unique », à savoir le présupposé que l'Occident est d'abord racialement blanc. Ici, l'Autre est donc bien racialisé : l'Autre est *exclu* en tant qu'il n'est pas blanc. Au détour du terme générique d'ethnie de l'oppresseur, c'est bien la blanchité qui vient supporter la « conception sublime et mortelle, que les cultures d'Europe et d'Occident ont véhiculée dans le monde, de l'identité comme racine unique et exclusive de l'Autre[185] ». De plus, une autre dimension vient décrire l'atavisme comme créolisation des maîtres : l'atavisme fonde sa légitimité sur un

[182] Louis Sala-Molins et al., *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2018, p. 146.

[183] Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 721.

[184] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 194-195. Nous soulignons.

[185] *Ibid.*, p. 195-196.

rapport colonial *à la terre* de l'Autre, l'occupation coloniale est concomitante à la migration des colons européens et *à la créolisation de la culture blanche* dans les Plantations et les colonies. En effet, Glissant écrit en 1969 : « Je vois aussi que dans mon pays et de ma terre *le titre* est à d'autres ; que la terre n'est pas en nous[186] ». Depuis sa position autonomiste et anticoloniale des années 60-80, Glissant ne dit pas seulement que la terre n'est pas à ceux qui « l'ont soufferte », aux esclaves et colonisés. La dépossession des Antillais afro/indo-descendant est sémantiquement et phénoménologiquement corolaire du fait que la terre colonisée, l'Île ou le pays, est *porté* par d'autres, c'est-à-dire, est nominativement porté comme bénéfice par les « métropolitains » et euro-descendants. La dépossession de la terre martiniquaise a, selon l'historien guadeloupéen Oruno D. Lara, pour matrice historique « la conquête des territoires caraïbes par les Espagnols [qui] provoque un processus rapide d'extermination des indigènes de 1492 à 1550 environ[187] ». Cette histoire génocidaire et de conquête est, selon Glissant dans le *Discours antillais*, un processus de négation, c'est-à-dire, que ce processus vient désigner la suppression d'un peuple et de ses spécificités culturelles. Pour le dire dans le langage philosophique de Glissant, la colonisation vient « négativer » une collectivité dont les conditions d'existences sont données, c'est-à-dire empêche, par l'assujettissement ou l'esclavage, le renforcement de ses modes d'existences[188]. La colonisation fait primer l'Être de l'Un, à savoir les modes d'existences des colons occidentaux. En 1969, Glissant, dans une formule ambivalente, est plus explicite quant à la race recouverte par le concept « d'Un » : « Ainsi le premier homme d'Occident qui rêva d'une autre terre (aventurier, marchand, prêtre, soudard, ou poète de l'ailleurs) commença-t-il d'assumer vraiment et d'épuiser en réalité l'Occident. Cette *race agissante* a accompli le champ de l'Un et ouvert le monde du Relatif, *qu'elle ne veut pas vivre*[189] ». Ici, il s'agit bien de l'agir des blancs d'Occidents qui initient la conquête et la colonisation. Pour Glissant, la colonialité provoque la créolisation dans sa dimension mondiale et le « monde du Relatif », c'est-à-dire d'un monde où, potentiellement et en raison des décolonisations concrètes, la « différence » raciale n'est pas hiérarchisée. Glissant, en qualifiant les blancs de « race agissante » fait une référence discrète à Césaire qui désigna, dans les termes de la grammaire de la souffrance, les Noirs

[186] Édouard Glissant, *L'intention poétique*, Paris, France, Gallimard, 1997, p. 41.

[187] Oruno Denis Lara, *De l'oubli à l'histoire: espace et identité Caraïbes*, Paris, France, Maisonneuve et Larose, 1998, p. 32.

[188] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 33. Note 4.

[189] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.*, p. 209.

transbordés comme : « Ceux qui n'ont inventé ni la poudre, ni la boussole / ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni / l'électricité / ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel / mais ils savent en ses moindres recoins le pays de / souffrance / ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements[190] ». Dans ses deux extraits, le voyageur-colon chez Glissant et le voyageur-déraciné chez Césaire s'opposent et rendent compte à la fois de la hiérarchisation raciale dont jouit le premier et qui accable le second. De plus, Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, remet radicalement en question l'agir colonial de l'Europe et ses effets retours *sur les colons et les Européens* eux-mêmes : en deux mots cet agir le décivilise et l'abrutit[191]. Or, chez Glissant, *l'agir colonial* est essentiellement un acte de privation et de capture au profit des blancs compris comme groupe *unitaire*. Comme l'explique Charles W. Mills :

> En revanche, ironiquement, le Contrat racial, qui n'a jamais été exploré en tant que tel à ma connaissance, est celui qui peut le mieux prétendre être un fait historique réel. Loin d'être perdu dans la nuit des temps, il est clairement historiquement localisable dans la série d'événements marquant la création du monde moderne par le colonialisme européen et les voyages de "découverte", désormais appelés de plus en plus et de manière plus appropriée expéditions de conquête. Le quincentenaire de la fondation de la colonie, il y a quelques années, avec son cortège de débats, de polémiques, de controverses, de contre-manifestations et de déversements de littérature révisionniste, a confronté de nombreux Blancs au fait inconfortable, à peine évoqué dans la théorie morale et politique dominante, que nous vivons dans un monde qui a été façonné de manière fondationnelle au cours des cinq cents dernières années par les réalités de la domination européenne et la consolidation progressive de la suprématie blanche mondiale. Ainsi, non seulement le contrat racial est "réel", mais, alors que le contrat social est "réel", il est "réel" caractéristiquement pris comme établissant la légitimité de l'État-nation, et la codification de la morale et du droit à l'intérieur de ses frontières – le contrat racial est global, impliquant un changement tectonique de la base éthico-juridique de la planète dans son ensemble, la division du monde, comme l'a dit Jean-Paul Sartre il y a longtemps, entre "hommes" et "indigènes". Les Européens apparaissent ainsi comme "les seigneurs du genre humain", les "seigneurs du monde entier", avec le pouvoir croissant de déterminer le statut des non-Européens qui sont leurs sujets[192].

Plus précisément, le caractère exclusif de la racine unique repose sur le droit à l'exclusion de l'Autre. Comme l'explique la chercheuse et avocate africaine-américaine Cheryl

[190] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, France, 1983, p. 44.

[191] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, France, Présence africaine, 2004, p. 12.

[192] C.W. Mills, *The racial contract*, *op. cit.*, p. 20.

I. Harris, « le principe fondamental de la blanchité est l'exclusivité – c'est ce qui fait le cœur de sa valeur ; mais l'exclusivité n'est fondée sur aucun caractère intrinsèque aux membres du groupe ; *elle est fondée sur l'existence d'un Autre symbolique*, qui fonctionne pour "créer une illusion d'unité" parmi les Blancs[193] ». Penser décolonialement Glissant conduit à *relire* les termes génériques « d'Autre » ou « d'ethnie » en s'attachant aux dispositifs violents que Glissant sous-entend ou nomme explicitement. Cheryl Harris explique que l'exclusion caractérise la blanchité comme « propriété plonge ses racines dans l'histoire de la suprématie blanche systématique qui a fourni les définitions de l'identité de groupe en les fondant sur la subordination raciale de l'Autre et *qui a réifié les attentes des Blancs relatives à leurs privilèges*[194] ». En conséquence, l'enclosure de l'atavisme vient d'abord décrire l'histoire (post)coloniale de la défense de la suprématie blanche. Pour Glissant, « la politique du système colonisateur » induit d'une part un élément « d'inter-relation » au bénéfice des maîtres et d'autres part constitue, dit-il, un « surdéterminant absolu[195] ». Nous verrons dans le prochain chapitre l'une des manières par laquelle la créolisation de la culture blanche réifie les attentes du groupe des Blancs au-travers de l'imaginaire et, pour emprunter un concept du philosophe français Michel Foucault, des *hétérotopies* de l'Eldorado.

Si chez Glissant atavisme et composite s'opposent[196], il en résulte « deux conceptions de l'identité » : l'identité générique du colon comme racine unique contre l'identité rhizome initiés par le maillage issu de la pluralité culturel des esclaves et colonisés. Dans notre interprétation décoloniale – qui comme le veut Du Bois place la race au centre de l'analyse philosophique où il s'agit d'« expliquer les problèmes raciaux et la façon dont *ces problèmes provoquaient* des troubles politiques et économiques[197] » – l'identité rhizome n'apporte pas

---

[193] Cheryl I. Harris, "De la blanchité considérée comme propriété », *in* Hourya Bentouhami et Mathias Möschel (eds.), *Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, France, Dalloz, 2017, p. 115.

[194] Cheryl I. Harris in *Ibid.*, p. 113.

[195] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 161.

[196] En réalité la pensée de Glissant est plus complexe : atavisme et composite peuvent selon les circonstances passer de l'un à l'autre. Par exemple, Glissant croit qu'une culture composite donnée ayant fait le choix de faire primer l'identité raciale tend vers l'atavisme. Cependant, à la différence des théories promues par des formes sociales de « panique blanche » (Voir Dorlin 2018), Glissant ne dit jamais que les anciens opprimés deviennent les nouveaux oppresseurs.

[197] William Edward Burghardt Du Bois, *Pénombre de l'aube: essai d'autobiographie d'un concept de race*, Paris, France, Vendémiaire, 2020, p. 77. Du Bois va jusqu'à trouver un bénéfice méthodologique et scientifique en s'isolant, dit-il, dans la « tour d'ivoire de la race ». En se focalisant sur la race, et seulement elle, Du Bois n'exprime

d'amélioration aux identités issues de la racialisation positive de la suprématie européenne, à la savoir la suprématie blanche. Dans la philosophie glissantienne, l'identité rhizome vient nommer ce qui résulte du brassage des cultures et des identités initiées par la créolisation. Du point de vue des études de la race, le concept de rhizome ne décrit clairement aucun groupe socio-historique. Tout le monde peut se réclamer du rhizome. Cependant, la défétichisation de l'atavisme par sa conséquence, à savoir l'exclusion, permet de retrouver l'histoire de la domination impériale qu'une *certaine* philosophie de Glissant a recouvert discursivement. Il apparaît que les termes de « Racine unique » et de « rhizome » sont des concepts qui *décrivent un antagonisme ontologique* entre l'identité de la suprématie blanche et les non-blancs. Ainsi, la créolisation atavique vise en premier lieu à la défense[198] de l'assise contemporaine du pouvoir qu'octroie la suprématie blanche à l'ensemble du groupe des blancs[199] là où le composite procède de ce qui *reste et de ce qui persiste* de la survie des groupes esclavisés et colonisés. D'un point de vue décolonial, la créolisation des maîtres ou créolisation blanche n'est intelligible et épistémologiquement profitable qu'au travers, comme le dirait Charles W. Mills, de « *l'humanisme Européen qui signifie plus couramment que seuls les Européens sont humains*[200] ».

La dimension composite de la culture traduit la façon dont les cultures des peuples colonisés, esclavisés et transbordés sont sous la contrainte de *recomposer* une culture sous domination et exploitation coloniale. Si immédiatement le colonisé est ici le non-blanc, Glissant explicite sa position racialisée et géographique : lutter contre l'oppression dit-il c'est ancrer l'opposition insurrectionnelle dans son lieu, l'Île, et ce n'est pas « *quitter nos ancêtres* » : « Celles et ceux qui ont chaviré au fond des Eaux Immenses pendant la Traite, celles qui ont étouffé le produit de leurs entrailles pour le soustraire à l'esclavage, celles et ceux qui ont piété sur les Plantations, qui ont marronné sur les mornes[201] ». Glissant est ici extrêmement clair : il rappelle son statut d'afrodescendant et son « historicité profonde », l'esclavage anti-noir et la

pas seulement le fait que l'étude de la race est digne d'intérêt scientifique. Son intérêt personnel a toujours, dit-il page 119, « essentiellement dépendu de ce concept de race ».

[198] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 195.

[199] H. Bentouhami et M. Möschel (eds.), *Critical race theory*, *op. cit.*, p. 108. Harris écrit en effet que : "Les revenus de la blanchité sont l'apanage de tous les Blancs, quelle que soit leur situation de classe – même des Blancs qui n'ont ni pouvoir, ni argent, ni influence ».

[200] C.W. Mills, *The racial contract*, *op. cit.*, p. 27.

[201] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 230.

résistance pluridimensionnelle vis-à-vis de celui-ci. Alors que l'on prête à Glissant le statut de « philosophe des devenirs », on oublie qu'il fut le penseur de l'antillanité. Le *Traité du Tout-monde* n'est pas indifférent à l'objectif politique et esthétique de nommer son groupe racialisé, cela même dans un sens élargi avec le terme de « Diaspora noire ». Pour Césaire, la Diaspora noire « s'est constituée en communauté : d'abord, une communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde. Bien entendu, et c'est à son honneur, en communauté aussi de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance[202] ». Pour Glissant, c'est bien la résistance continue de la part des transbordés, de la Diaspora noire qui initie l'aspect composite de la créolisation contre l'atavisme excluant. On se rappelle que le philosophe argentin Walter Mignolo propose comme maxime de la pensée décoloniale : « Je pense à partir de *là* où je suis[203] ». Il s'agissait selon lui d'inverser et de critiquer l'eurocentrisme de l'égo cartésien en prenant en compte l'espace singulier dans son rapport avec le moi. Glissant, à sa manière, ne délie pas la pensée, ou du moins, la production d'idée de l'espace : « Une des plus immédiates façons d'éclairer les rencontres des idées est d'évoquer celles-ci dans le mouvement d'espaces où elles *auraient dû d'abord avoir été reconnues et qualifiées*[204] ». Le conditionnel ici nous indique que les idées produites par une communauté marginalisée ou une personne dominée sont surdéterminées par l'espace ou un milieu social donné. En 1956 se tient le « premier Congrès des écrivains et artistes noirs à Paris » où Fanon fera son intervention « Racisme et culture ». Glissant est présent à ce congrès qui le marquera. Le psychiatre martiniquais explique que la « domination organisée » du pays colonisateur implique la « hiérarchisation systématisée » de la culture des dominés.

L'historienne africaine-américaine Saidiya Hartman, très influente dans le champ des *africana studies* et des études sur la race complexifie l'acte de résistance dans la Plantation :

> […] les actes de résistance existent dans le contexte des relations de domination et ne leur sont pas extérieures, elles acquièrent leur caractère de ces relations, et vice versa. Lors d'un bal, d'une fête ou d'une épluchette de maïs, la ligne de démarcation entre les orchestrations dominantes et insurgées de la noirceur pouvait être effacée ou renforcée au cours d'une soirée, soit parce que

[202] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 82.

[203] Voir : Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Belgique, 2015, 185 p.

[204] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 121.

> les esclaves utilisaient les amusements instrumentaux à des fins contraires, soit parce que la surveillance nécessitait des formes d'interaction et des modes d'expression prudents[205].

En resituant conceptuellement la Relation glissantienne dans la Plantation, on met en avant son élaboration première : la ruse des esclaves pour survivre aux maîtres. Ici la relation ne fait pas référence au concept de Glissant mais plus directement au contexte d'extrême violence et de coercition absolue qu'est l'esclavage. Néanmoins, l'exégèse libérale de la Relation ne renvoie pas à la Plantation et aux différents régimes et pratiques anti-noir. La Relation serait déjà donnée dans un monde ouvert et à connecter dans sa diversité. L'enjeux de cette étude est de démontrer, d'une part, la stratégie, voir, en empruntant à Foucault, le « dispositif épistémique » permettant d'écarter l'implication conceptuel de la noirceur dans la théorie et les études glissantiennes. D'autre part, il s'agit, avec Saidiya Hartman, de resituer la Plantation comme cadre analytique permettant de donner une lecture décoloniale et plus restrictive au corpus glissantien. En effet, le cadre analytique de la « Plantation » est au centre de la pensée d'Édouard Glissant. Dans le corpus glissantien, les majuscules sont importantes : elles distinguent d'une manière traditionnelle le concept de son homonyme. La notion de relation de domination est importante : elle donne une sociogenèse au concept abstrait de Relation. Glissant tend à naturaliser la créolisation qui serait le processus de pacification des cultures coloniales « ataviques » : c'est, nous dit-il, « sous la pression de la créolisation généralisée[206] » que les cultures ataviques tendrait à la totalité-terre. L'atavisme, rappelons-le, est chez Glissant l'extension de son modèle par la colonisation et l'impérialisme. En 1940, Du Bois proposait déjà une critique des bénéfices politiques présupposés dans la créolisation comme *entremêlement* et échange culturel :

> Je n'avais pas estimé à leur juste valeur les rivalités envieuses et jalouses de ces puissances impériales qui ne veulent pas partager les profits de la main-d'œuvre de couleur, et je ne me rendais pas compte que *les fils entremêlés des diverses cultures condamnaient les gens de couleur à s'asservir aux Blancs*, plutôt que de coopérer avec eux[207].

À la différence de Glissant qui voit dans l'échange culturel la possibilité d'une éthique sociale, Du Bois, dans son auto-critique intellectuelle, insiste davantage sur les relations de

[205] S.V. Hartman, *Scenes of subjection*, *op. cit.*, p. 8.

[206] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 195.

[207] W.E.B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 252. Nous soulignons.

dominations profitable pour l'Europe impériale sous le régime de la concurrence entre pays colonisateurs. Le point est mis ici sur le fait que l'entremêlement et la diversité des cultures cooptent en vue de l'exploitation des non-blancs. Chez Du Bois, ce n'est pas, à la différence de Glissant, « les cultures » qui se mêlent d'une façon imprédictible. Ce sont les cultures impériales qui s'entremêlent au sein du système de la suprématie blanche globale pour exploiter la force de travail et les corps non-blancs en général. Alors qu'à première lecture la philosophie de la Relation glissantienne fait de la diversité ou de la différence ce qui rapproche[208], Du Bois ne cesse de repositionner les *effets* ainsi que les *conséquences matérielles et hiérarchiques* impliqués par la « ligne de partage des couleurs ». Pour le dire autrement, si « relation » il y a, c'est en raison de la domination (post)coloniale, en premier lieu pour les bénéfices d'un seul groupe racialisant, les blancs. Dans la perspective de Du Bois, l'analyse théorique ne peut s'extraire de ce qu'il appelle « le nœud véritable du problème » de son époque (le XXème siècle) : « à savoir la vaste entreprise d'exploitation de la main-d'œuvre et les matières premières des peuples de couleur par l'Europe blanche pour sa richesse et son propre pouvoir[209] ». Du Bois décrit ici précisément la dimension économique et raciale de l'atavisme, à savoir la suprématie blanche. *À partir de cette analyse sous le cadre des relations de dominations, la créolisation comme entremêlement et influence culturel est, à la fois, circonscrite aux dominants et leurs est profitable car elle ne change pas fondamentalement la structure hiérarchique de la suprématie blanche (ou de l'atavisme occidental)*. Fanon a bien montré que la culture est directement en lien avec la question de la violence racial.

> Étudier les rapports du racisme et de la culture, c'est se poser la question de leur action réciproque. Si la culture est l'ensemble des comportements moteurs et mentaux né de la rencontre de l'homme avec la nature et avec son semblable, on doit dire que le racisme est bel et bien un élément culturel. Il y a donc des cultures avec racisme et des cultures sans racisme.[210]

En dernière analyse, la hiérarchisation pluridimensionnelle caractéristique du racisme structurel, c'est-à-dire qui codifie l'ensemble des rapports sociaux, dont ses institutions, fait que le « contact », ou la « rencontre » n'est relationnel que sous les logiques extractivistes à l'encontre des non-blanc·hes. Faire du racisme un élément objectif et non accidentel, permet de comprendre que la créolisation est plurielle : créolisation atavique et créolisation composite

[208] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 104.

[209] W.E.B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 280.

[210] Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 715-716.

sont déterminées par (pour l'atavisme) le lien participatif avec le racisme et du fait que la créolisation des racisés *compose* avec la violence raciale, et essaye d'y échapper. L'anthropologue française Christine Chivallon « campe », avec précision et à raison, la créolisation dans son univers plantationnaire :

> La créolisation comme "mode d'être" dépendant d'une expérience historique, elle-même assujettie à un pouvoir des catégorisation extrêmement prégnant et coercitif, *propre aux systèmes racialisés des sociétés à fondement esclavagiste.* Ce "mode d'être" *n'est pas simple disposition au changement comme la créolisation est habituellement comprise, mais invention de manières de composer avec le pouvoir*[211].

En 1955, avec le *Discours sur le colonialisme*, Césaire insiste, avant Glissant, d'avantage sur la notion géopolitique, affective et économique de « contact ». À la différence d'un lien positif dans la Relation entre colonisateurs et colonisés, le contact rend compte de rapport pluridimensionnel de domination et de hiérarchisation. En d'autres termes, le concept césairien de « contact » est plus à même de traduire matériellement ce que Hartman appelle les relations de domination. Césaire écrit : « J'ai parlé de contact. Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies[212] ». En bref, si relation il y a, c'est d'abord sous le registre de la violence. Près d'une décennie après la départementalisation de 1946, Césaire met en lumière dans cet extrait, l'existence d'antagonismes coloniaux profondément dichotomique entre colonisateur et colonisé. À la suite de Fanon (1951), il s'agit d'insister sur deux « Weltanschauung », deux visions du monde opposé, celle du colon et celle du colonisé que Fanon, Césaire ou Glissant, à partir de leurs points de vue réactivent chacun d'une façon singulière et décoloniale. En prenant en compte l'antagonisme au sein de la créolisation, c'est-à-dire en considérant la créolisation depuis la perspective restrictive des colonisés et leurs descendants, il est possible de comprendre la Weltanschauung du colon et la manière dont la créolisation vient renforcer la domination historique de ce dernier.

L'antagonisme épistémique chez Glissant

[211] *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.*, p. 38. Nous soulignons.

[212] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 22-23.

Les concepts et la politique décoloniale est extrêmement inconfortable et difficilement soutenable pour la philosophie académique. Fanon (1961) rappelle qu'en dernière analyse la décolonisation convoque toujours la question de la violence révolutionnaire : en qualité de *lyse*, de coupure radicale, elle offre à l'examen et à la *praxis* un « programme de désordre absolu »[213]. Le décolonialisme – ici compris comme pensée et praxis de la décolonisation – de la tradition radicale noire, de l'anticolonialisme ou des corpus théoriques de la guérilla exposent ses idées dans le registre de ce que nous appelons les *épistémologies de la destruction*. Il s'agit des corpus théoriques de la guérilla, des études critiques des systèmes de dominations, des organisations visant à détruire *ce qui détruit* : l'impérialisme et l'ethnopatriarcat. En ce sens, Fanon et Césaire sont en retrait vis-à-vis des discours de la mesure, de la prudence et de la nuance. Ils proposent (1955, 1961) une défétichisation de la notion de décolonisation qui, « présentée dans sa nudité, la décolonisation laisse deviner à travers tous ses pores, des boulets rouges, des couteaux sanglants. Car si les derniers doivent être les premiers, ce ne peut être qu'à la suite d'un affrontement décisif et meurtriers des deux protagonistes[214] ». Le caractère destructif de la théorie est ici très clair et rend compte du fait que le décolonialisme est *incommensurable* et traduit les conceptions du monde conduisant à ce que Césaire nomme de façon liminal et négative – souvent cité par le théoricien afropessimiste FrankWilderson – la *fin de ce monde*[215]. Selon la théoricienne aléoute Eve Tuck et l'écrivain californien K. Wayne Yang, « l'incommensurabilité, c'est la reconnaissance que la décolonisation nécessite de changer l'ordre du monde[216] ». Ici, se trouve le cœur de la fracture herméneutique de ce que décolonisation veut dire entre d'une part une tradition réformiste/libérale qui délie la décolonisation de la violence révolutionnaire et d'autre part une tradition qui reprend la formule marxiste révolutionnaire de transformation du monde par un bouleversement sociale et économique pourtant déjà nommé par Glissant[217]. En d'autres termes, il y aurait *des décolonialismes*. Il y aurait plusieurs champs d'interprétations décoloniales qui rendent compte du caractère hétérogène de la « décolonisation » positionné sur une « ligne idéologique » allant du plus intégrationniste au « séparatisme » promue par Du Bois.

[213] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 451.

[214] *Ibid.*, p. 452.

[215] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*

[216] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 79.

[217] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 249 note 8.

Le cadre épistémique décolonial change radicalement la manière de lire Glissant en tant qu'écrivain et philosophe martiniquais afro-descendant autonomiste, anticolonial, et proposant une théorie critique de la race – localisée notamment dans le *Discours antillais* ou *Faulkner, Mississippi*. Dans un cadre décolonial issu de la tradition fanonienne, nous insistons sur les effets épistémiques et herméneutiques de la production coloniale d'antagonisme. L'antagonisme colon/colonisé fait s'affronter différents commentaires de l'œuvre de Glissant polarisé politiquement. L'approche dichotomique de Fanon à propos de la colonisation vise en outre à rendre compte de « l'intimité de cette compartimentation[218] ». Pour notre propos, nous repérons cette intimité de la compartimentation (post)coloniale au niveau de la théorie. À la suite de Gramsci, il s'agit de voir dans l'opposition entre décolonialité libérale ou humaniste et décolonialité révolutionnaire le lieu d'un affrontement politique sur le terrain de l'idéologie ou de la philosophie.

Dans notre analyse duelle de la créolisation l'antagonisme est, d'une part, l'opposition entre deux définitions politiques – l'une hégémonique et l'autre décoloniale –, et d'autre part, il s'agit de se focaliser sur le fait que la créolisation que nous défendons a pour matrice historique l'antagonisme né du contact colonial violent qui s'inscrit, selon Césaire, dans « l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées[219] ». En ce sens, l'antagonisme repose essentiellement sur les rapports de domination raciale.

L'antagonisme raciale est plus explicitement présent chez Glissant par le terme de la « *tension raciale* [qui] est partout, et ce n'est pas étonnant[220] ». La tension raciale est, à la suite de l'analyse fanonienne, constitutive d'un milieu. Le racisme, et la hiérarchisation ontologique qu'est la racialisation est l'état *normal*, quotidien, permanent et non accidentel d'une société raciste et postcoloniale. L'antagonisme racial comme structure racialisante violente et hiérarchisante est visible et rendu intelligible, nous dit Glissant, au-travers des « les infinies nuances de coloration déterminent des statuts en paliers, du noir de base au blanc transcendantal[221] ». Glissant poursuit en nous informant sur la manière dont il racialise la nationalité dans son analyse de la tension raciale entre antillais et français dans l'inconfort

[218] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 453.

[219] Aimé Césaire, « Le Discours sur la négritude » in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme, op. cit.*, p. 82.

[220] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 172. Nous soulignons.

[221] *Ibid.*, p. 288.

raciste de ces derniers de la présence de « 200 000 Antillais le plus souvent confinés à des tâches subalternes[222] » et, de la tension née de l'occupation de La Martinique par « les 20 ou 30 000 cadres français qui s'y sont implantés depuis une quinzaine d'années ». La tension *raciale* glissantienne prend doublement en compte l'antagonisme entre d'une part le prolétariat antillais noirs en « métropole » et la petite bourgeoisie et cadres français blancs en Martinique. En clair, en usant du terme de tension *raciale* Glissant nous dit implicitement que l'Antillais·e est Noir·e ou non-blanc·he (c'est-à-dire descendant·e de transbordé·e ou de colonisé·e) et que, dans son analyse, le/la français·e est un·e métropolitain·e blanc·he. Chez Glissant, la désignation d'une identité nationale comme « français » recouvre en vérité une assignation raciale. En certain endroit de son œuvre, Glissant explicite ce qu'il entend par « Antillais ». L'Antillais est celui qui est né au sein du système des Plantations à partir d'un « peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue *à la base* »[223] du système colonial de racialisation des populations transbordées. Par racialisation, il faut entendre à la suite de Frantz Fanon (1961) la hiérarchisation née de la domination coloniale plaçant les colons, c'est-à-dire les blancs au sommet et les colonisés racialisés comme non-blancs dans une position subalterne et dominée par le premier groupe. Chez Fanon, la hiérarchisation par la racialisation se comprend comme une déshumanisation des racisés – ceux qui subissent les processus de racialisation par le groupe dominant, dits les « racisant » selon la féministe française Colette Guillaumin – et une intériorisation de l'infériorisation. Ainsi, la racialisation se construit nécessairement au travers de hiérarchie raciale dans une société déterminée. Selon la socio-linguiste Telep Suzie, la racialisation désigne un « processus [qui] consiste dans la radicalisation des différences perçues entre des individus ou des groupes hiérarchisés sur la base de critères biologiques, en vue de dominer, d'exploiter ou d'exclure les groupes inférioriés et altérisés au sein de ce rapport de pouvoir »[224]. Dans *Faulkner, Mississipi,* Glissant racialise encore le terme « d'Antillais » au travers d'une anecdote relatant la recherche d'un restaurant dans la ville de Natchez dans le Mississipi :

> Nous nous aventurons, trois Antillais et une Française toute menue parmi eux, dans un restaurant où tout se fige à notre entrée ; puis les têtes se tournent d'un coup vers nous, exactement comme dans les films, et nous mesurons combien la composition de notre groupe pourrait en ce lieu faire scandale ou paraître une provocation, sans compter l'incongru d'entrer, un midi vacant et triste

[222] *Ibid.*, p. 172.

[223] *Ibid.*, p. 422.

[224] TELEP Suzie, « Racialisation » in Langage et société, 2021, p. 289.

> d'un jour vide d'une petite ville comme abandonnée, dans un lieu manifestement réservé à des Blancs qui y ont leurs habitués et où personne d'autre (sans doute pas des Noirs, *et sans doute pas des Noirs en compagnie d'une Blanche*) n'aurait l'idée de se rendre[225].

Cette scène de racialisation par le regard des Blancs figés par l'apparition de personnes Noires évoque évidemment celle racontée par Fanon présent dans une salle de cinéma. La racialisation est exprimée corporellement et spatialement : c'est l'ensemble du lieu qui se figent avant même que les têtes blanches ne se tournent pour mesurer le « scandale » ou la « provocation » à l'encontre de la quotidienneté normale, et donc blanche, du lieu.

Par la définition restrictive en termes d'identité raciale explicitement définis, Glissant exprime *qui* parle dans le *Discours antillais*. Ce sont les discours de ceux qui sont à la base, c'est-à-dire qui sont en bas de la hiérarchie racialisante du (post)colonialisme caribéen : Les Noirs, les hindoues dont la force de travail est nécessaire à la continuation de la société postesclavagiste. Cependant, nous verrons que la base repérée par Glissant ne signifie pas que dans le système plantocratique qu'indien et noir sont égaux dans la souffrance. L'indien esclavisé dans les débuts de la traite *india-océanique*, sera à partir du XIXème siècle un engagé sous contrat colonial, mais pas un esclave.

Par la description de cette scène à partir de son propre point de vue, Glissant fait une phénoménologie de la racialisation qui vise à décrire ses effets sociaux en insistant sur l'aberration que provoque l'apparition de personnes Noires dans le monde blanc. Or dans cette description, *Glissant utilise à dessein la nationalité en rendant visible et en se servant de la racialisation des imaginaires nationaux* : ici, les hommes antillais sont Noirs, la femme française est Blanche. Glissant en rendant visible la race derrière l'identité nationale « abstraite » (L'antillais, le français, l'étatsunien, etc) opère explicitement une définition restrictive de ce qu'Antillais recouvre racialement : Noir dans cet extrait, et hindou dans le *Discours antillais*. Comme l'explique la philosophe féministe décoloniale argentine María Lugones, la colonialité – qui implique toujours une racialisation des personnes, des groupes et de l'espace colonisé – produit une hiérarchie raciale des identités géoculturelles :

> En constituant cette classification sociale, la colonialité imprègne tous les aspects de l'existence sociale et suscite l'émergence de nouvelles identités sociales et géoculturelles (Quijano, 2000 b, 342). "Amérique" et "Europe" font partie des nouvelles identités géoculturelles. *"Européen", "Indien, "Africain" font partie des identités "raciales".* Cette classification constitue la "plus

[225] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Paris, France, Stock, 1996, p. 30.

> profonde et durable expression de la domination coloniale" (Quijano, 2001-2002, p.1). Avec l'expansion du colonialisme Européen, la classification fut imposée à la population de la planète. Depuis lors, elle a imprégné tous les domaines de l'existence sociale et constitue la forme la plus efficace de domination matérielle et intersubjective. Ainsi la "colonialité" ne se réfère pas simplement à la classification "raciale". *Elle constitue un phénomène englobant, puisqu'il s'agit d'un des axes du système de pouvoir et qu'en tant que tel, elle imprègne tout contrôle de l'accès à la sexualité, à l'autorité collective, au travail, à la subjectivité/inter-subjectivité et à la production de connaissance depuis l'intérieur de ces relations inter-subjectives*. (Les cahiers du cedref, 2019, p. 52)

Chez Glissant, l'identité nationale n'a rien d'abstrait. La colonialité, comme l'explique M. Lugones, est un système global qui *code* à la fois l'imaginaire nationale et l'identité géoculturelle, produisant de la sorte une contradiction entre être non-blanc et européen/français, etc. De plus, les critères généraux qui abstrait ou invisibilise la racialisation ne prennent pas en compte les « situations autres[226] », c'est-à-dire les situations ou les identités géoculturelles qui ne se confondent pas avec le Même occidental. Ce que Glissant appelle la « dimension totalitaire » de l'Occident vise à confondre – comme le fait la créolisation hégémonique, Eurocentrée, qui n'insiste que sur l'imbrication culturelle déliée des rapports coloniaux de pouvoir – le moi européen blanc et l'autre non-blanc. En ce sens, « Occident », « Orient », « Européen », « Indiens, « Africains », sont des « a-priori abstrayant » surdéterminé par la colonialité qui produit des imaginaires nationaux ou géographiques racialisés visant à avantager la position ontologique et historique de l'Europe et du Nord-global. Ici, la « créolisation » comme processus et la « Relation » comme ce qui doit advenir se confondent au niveau d'une épistémologie dominante. C'est que la colonialité, à la différence d'une politique de la Relation décoloniale, produit d'une manière insidieuse des « différenciations transcendantales[227] » au profit de l'Europe postcoloniale et du Nord-Global. La créolisation/Relation hégémonique, en glorifiant sans les singulariser les différences, relève de « *la* "totalité", où on peut accentuer "le même dans l'autre, l'autre dans le même[228] ». Du *point de vue de* « *tout peuple menacé d'indistinction*[229] » – c'est-à-dire des autochtones des pays colonisés ou des descendants d'esclaves et de colonisés au sein de ces mêmes pays – cette subsumption de l'identité géo-culturelle européenne dans un « autre » est mortelle.

[226] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 196.

[227] Voir la même page : *Ibid.*

[228] *Ibid.*

[229] *Ibid.*, p. 196. Nous soulignons.

En conséquence, l'antagonisme racial/colonial use du vocabulaire de la créolisation pour s'invisibiliser au-travers d'une dimension planétaire sans spécificité politique et culturelle. Cette pensée de la créolisation fétichise la colonialité historique qui lui sert de support idéologique en s'auto-déclarant favorable à une provincialisation de l'Europe. Or, à la suite du commentaire de Glissant, il apparaît que la dimension totalitaire de cette créolisation/Relation hégémonique, occidentalo-centré, complexifie davantage les rapports (post)coloniaux de pouvoir. Dans notre lecture, la créolisation hégémonique est totalitaire c'est-à-dire que la créolisation *abstraite* de l'antagonisme racial sert les intérêts invisibilisés du groupe racialement dominant. Pour Glissant, la totalité « favorise ou légitime l'apparition *d'une politique* planétaire, dont les centres sont bien quelque part : là où personne ne peut les contrôler. Les grandes sociétés multinationales sont l'Être de cette totalité[230] ». En ce sens, une « créolisation » qui ne succède pas à une *lyse totale*, c'est-à-dire qui ne née des décolonisations concrètes ne bouleverse pas le capitalisme racial, mais le renforce, mieux, l'opacifie.

[230] *Ibid.*, p. 196.

Chapitre II – Le Tout-monde comme terrain d'un antagonisme herméneutique

Le premier chapitre a été l'occasion pour nous de repérer une coupure épistémique et politique dans le concept de créolisation de Glissant. En un mot la racialisation postcoloniale traduit au-travers d'un antagonisme racial bouleverse la gnose des études glissantienne. Cet antagonisme constitue l'espace d'un affrontement entre plusieurs commentaires et lectures de l'œuvre de Glissant. Il nous semble que cette scission entre plusieurs écritures de Glissant lui-même et des exégèses de son travail sont rendues possible par un antagonisme herméneutique encadrant le travail autour des études de la race, des études décoloniales, de l'intersectionnalité, des études postcoloniales, en bref, des corpus théoriques dont la race est l'un des sujets de recherche, si ce n'est le sujet central. Or, le concept de créolisation est étendu avec celui de « Tout-monde » que Glissant élabore autour des années 90. Il en propose d'abord un roman en 1993 dédié au psychanalyste Felix Guattari, connu notamment pour avoir théorisé, avec le philosophe français Gille Deleuze, la notion de rhizome. Après le roman, Glissant théorise le concept du « Tout-monde » dans un essai en 1997. Plus encore, les concepts de créolisation et de « Tout-monde » sont interdépendants et doivent être compris ensemble. En effet, dès la deuxième page du *Traité du Tout-monde*, la notion de créolisation est convoquée pour soutenir l'armature conceptuel du livre, avec d'autres concepts glissantiens comme celui de « chaos-monde ». En 2009, Glissant fait reposer sa « philosophie de la Relation » sur le « Tout-monde » comme *vision* projective. En clair, la Relation doit tendre, par les imaginaires, à visionner, à voir, si ce n'est pas créer, le « Tout-monde », c'est-à-dire un monde dont les différences ne sont plus hiérarchisées, et dont toutes les composantes culturelles, locales, raciales, sont relatées, transmises, en circulation et à la fois opaques, dissimulées. Avant toute définition, ce qui semble être le point commun entre la notion de « Relation » et de « Tout-monde » est la dimension collégiale promue par la pensée glissantienne. Ce sont des concepts qui ont la faculté de nous rassurer. Mieux, les convoquer semblent nous donner déjà un élément de réponse à la violence sociale, une forme de solution. À la différence des concepts désignant des groupes historiquement dominés et dominants sur la base d'une hiérarchisation pigmentocratique, ou de la hiérarchisation de l'altérité entre le Premier monde et le Tiers-monde, « Relation » et « Tout-monde » sont des concepts, des signifiants, voir des « sons » qui nous invite à dépasser la ligne de partage des couleurs et penser ensemble ce que Du Bois appelait le problème fondamental

du XXème siècle : la race[231]. Comme nous allons le voir, ce chapitre ne se soucie pas seulement d'une exégèse du « Tout-monde » ; sur la base des études de la race, il analyse aussi les effets et les gains épistémiques que le locuteur peut tirer de sa promotion.

Glissant dit ne pas produire des concepts, mais des « imagés ». L'imagé désigne l'intrication entre le concept et son paysage, son entour, son lieu singulier. En d'autres mots l'imagé imbrique la notion théorique, son lieu d'énonciation, l'identité de l'auteur et le milieu culturel de ce dernier. Enfin, l'imagé tient à sa dimension projective : l'imaginaire est projeté au-devant de soi. Ce chapitre vise à comprendre les conséquences du « Tout-monde » comme imagé, et singulièrement, comme *vision*.

La définition glissantienne du « Tout-monde » est la suivante :

> J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la "vision" que nous en avons. La totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu'elle nous inspire : que nous ne saurions plus chanter, dire ni travailler à souffrance à partir de notre seul lieu, sans plonger à l'imaginaire de cette totalité[232].

Ce concept appartient au mélange de genre entre la philosophie et l'esthétique et a pour ambition, non pas de proposer une forme de politique, mais une autre « vision » du concept de totalité qui « n'est pas ce qu'on a dit être l'universel. Elle est la quantité finie et réalisée de l'infini détail du réel. Et qui, d'être au détail, n'est pas totalitaire[233] ». Par cette définition Glissant étend les soucis épistémiques et *politiques* qu'il avait circonscrit d'une manière régionale en 1981 : les Antilles à décoloniser et les solidarités anticoloniales de la Caraïbe.

Comme on le verra, cette extension de l'antillanité anticoloniale au « Tout-monde » en relation conduit Glissant à diminuer la dimension politique de sa philosophie au profit de ce qu'il appelle la poétique. Ce qui est frappant dans cette définition c'est l'importance donnée à la phénoménologie : bien que le « Tout-monde » existerait dans la diversité physique, c'est-à-dire dans les différences visibles et géographiques des cultures et des sociétés, elle se base théoriquement sur la représentation que nous en avons. Le « Tout-monde » est une théorie qui a pour condition épistémique d'imaginer les autres lieux, et en particulier les lieux hétérotopiques, imaginés *et* partagés où il reste à « surprendre ces manières multipliées que

[231] William Edward Burghardt Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, traduit par Magali Bessone, Paris, France, la Découverte, 2007, x+339 p.

[232] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 176.

[233] *Ibid.*, p. 192.

nous avons de partager nos rapports rhizomiques, sans qu'elle ne confonde jamais ces manières les unes dans les autres […][234] ». Ces lieux qui brouillent la frontière entre l'imaginé et le concret, ce que Glissant appelle par ailleurs une « poétique », vise à décrire le « lieu-commun » : l'ensemble totalisé qui maintient les différences.

Le solutionnisme philosophique visant dépasser la « situation bloquée » caractéristique de l'Outre-mer français consiste à remplacer une situation économique et politique (le postcolonialisme/monocolonialisme dans les anciennes colonies-plantations ultramarines) par une notion, un imaginaire théorisé dans *l'hétérotopie du Tout-monde*. Ce que nous désignons ici sous le terme de solutionnisme philosophique décrit la croyance dans la résolution des conflits, des antagonismes, et des luttes du monde réel grâce à l'invocation et à la répétitions des seuls concepts. Le solutionnsime philosophique prête au logocentrisme et au phonocentrisme une puissance qui dépasse le cadre disciplinaire de la Philosophie : dire des concepts dans une salle de conférence, invoquer un monde relationnel, permettrait de résoudre pédagogiquement et de façon intelligible les violences sociales. En raison de la croyance logocentrique vis-à-vis du Tout-monde, cette notion opportune pour les intellectuel·les du Premier monde et euro-descendant·es qui ne sont pas compris comme étant bloqués[235] dans le monocolonialisme. Au contraire ielles peuvent librement circuler de l'ancien empire à la postcolonie au-travers de « terrain philosophique » ou selon les opportunités professionnelles ou affectives[236]. Le « Tout-monde » est la solution qu'ielles véhiculent et promeuvent sans en vivre la contradiction première : le blocage qui s'inscrit dans la situation de néantisation postcoloniale pensé par Glissant sous le registre d'une fermeture ontologique, culturelle et politique (monocolonialisme). Dans un article sur la pensée de Glissant, la théoricienne Sylvia Wynter écrit que le champ lexical autour du terme de « blocage » vient concentrer une grande partie de l'argument du *Discours antillais*. Comme l'écrit Wynter :

> Cette métaphore est celle du blocage. Son référent est la série d'obstacles empiriques qui empêchent les Antilles de réaliser le plein potentiel de ce que Glissant appelle "l'antillanité". Glissant voit ce blocage à un niveau fondamental, dans le cas de la Martinique et des Caraïbes

[234] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 148.

[235] Sylvia Wynter, « Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles », *World Literature Today*, 1989, vol. 63, nº 4, p. 637-648.

[236] Saba A. Le Renard et Myriam Paris, « Devenir "métro" : ce que les migrations vers les outre-mer font à la blanchité », *Critique internationale*, 2022, vol. 95, nº 2, p. 10-19.

> francophones en général, comme l'effet du modèle français d'assimilation. Car un tel modèle, s'il sauve les Martiniquais du sort écologique des boat people de l'Haïti indépendante, qui sont aujourd'hui refoulés presque tous les jours par l'armée française, n'en est pas moins un modèle d'assimilation. *Les martiniquais sont néanmoins emprisonnés dans un mode spécifique de subordination pour lequel il n'y a pas de mots dans l'analogie de notre ordre actuel de discours et de son épistème ou ordre global de connaissance*.[237]

Sans comprendre la dimension sociogénique de la production théorique et poétique des intellectuels du Tier-monde et des colonies, on reproduit l'emprise idéologique du colonialisme. Pour Wynter, la situation martiniquaise est à la limite de l'indicible : le monocolonialisme est cet ordre (néo)coloniale unique à la situation des Outres-mers française.

Si pour Fanon le colonisé rit quand on lui parle des valeurs blanches, pour Boulaga, le néo-colonisé éclate de rire quand il constate que ce sont « les antagonismes brutaux qui sont la cause motrice de la rationalité[238] ». Fabien Eboussi Boulaga montre clairement que, du point de vue du néocolonisé qui en subit les effets, les *antagonismes* ne sont pas des sujets d'intérêts qu'ils faillent porter à l'étude, ni des accidents de la raison, ni une forme aberrante de fonctionnement de la pensée qui se figerait dans les binarismes raciaux ou, dans ce que Fanon appelle, une vision manichéenne du monde. Il conviendrait d'en apprécier les infinis nuances. Or Eboussi Boulaga, au contraire d'une phénoménologie qui s'inscrit dans une approche à la fois, innocente et abstraite du monde, soutient que l'antagonisme brutal est au cœur du fonctionnement de la rationnalité. Le geste inconscient et conscient qui consiste à ne pas voir l'antagonisme, à regarder ailleurs, à refuser d'y porter attention, à trouver un objet digne d'attention qui ne soit pas violent, soutient en définitive une *épochê racialisante,* une approche blanche de la pensée. Selon le philosophe africain-americain George Yancy, le fonctionnement de la raison blanche et de l'étude de la philosophie par les blancs ne fait pas évènement. C'est une tâche quasi routinière pour le monde[239].

Pour reprendre le vocabulaire général de la phénoménologie husserlienne, la mise entre parenthèse du négatif, de la violence historico-sociale de l'après-vie du colonialisme français, de l'antagonisme racial/colonial, trouve dans le Tout-monde l'occasion d'un déploiement savant dans des termes universels. Mettre entre parenthèse l'antagonisme racial, le racisme,

---

[237] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit.

[238] Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie,* Paris, France, Présence africaine, 1977, p. 108.

[239] George Yancy, *Look, a white!: philosophical essays on whiteness*, Etats-Unis d'Amérique, 2012.

l'anti-noirceur, est une *pratique épistémique* consistant à repositionner, tant du point de vue des idées que des corps, la hiérarchie pigmentocratique avantageant la *blancheur*. Pourquoi apparaît ici le terme de Blancheur sur un commentaire sur le Tout-monde ? Du point de vue des études de la race, le terme « blancheur » est la traduction littérale de *whiteness*. La « blancheur », au lieu de l'abstraction et de l'étude juridique et matérialiste qu'implique le concept de « blanchité », insiste sur le perceptible, le corps, et le groupe social des blancs. Il s'agit de dire que, concernant la race, la dimension biologique est perceptible, plutôt, ce que l'on *croit percevoir vient en retour biologiser le voir*, et que, même si l'on sait qu'en définitive la race n'est pas biologique, la race est immédiatement perceptible comme surdétermination extérieur. En ce sens, l'utilisation du *white passing*, du « devenir, du passer pour blanc » que décrit Cheryl I. Harris en ouverture de *La blanchité considérée comme propriété,* peut être interprété comme une transgression, une *performance* du sujet racisé visant à tromper l'apperception biologique du corps racialisé. La blancheur serait donc une manière de vivre son être au monde, dont la structure globale est produite à son avantage spécifique. Un monde qui ne se vit pas comme tel et qui peut faire disparaître à chaque instant la race qu'elle produit. Plus précisément, il s'agit de dire que la blancheur implique une biologisation de la vision qui tord la manière de vivre le monde. Racontant l'expérience de transgression de la ligne de couleur de sa grand-mère, Cheryl I. Harris écrit :

> Elle en vint à bien les connaître sans que jamais la réciproque ne s'établît, car ma grand-mère vivait dans un autre monde. Ce monde – où se rencontrent la suprématie blanche et la domination économique – se situait dans un univers inconnu de ses collègues blanches. *Elles ne perçurent jamais ce monde au cœur de leur monde, car malgré sa présence au milieu d'elles, il se trouvait au-delà des limites de leur conscience*[240].

La blancheur perçue – qu'elle viennent comme caractérisant le groupe des blancs ou celles et ceux qui s'y introduisent avec un « faux passeport[241] » – donne accès une certaine place dans le monde au sommet de la hiérarchie pigmentocratique, de la ligne de partage des couleurs, de l'ontologie (qu'est-ce qu'être humain ?) et de la société. En d'autres termes, « blancheur » désigne la socialisation et la hiérarchisation pigmentocratique de la « ligne de partage de couleur » qui donne accès à des avantages sociaux, éthiques, économiques, affectifs,

[240] H. Bentouhami et M. Möschel (eds.), *Critical race theory, op. cit.*, p. 85. Nous soulignons.

[241] *Ibid.*, p. 84.

etc. Cet autre monde dans lequel vit la grand-mère de Cheryl I. Harris et le monde blanc comme espace hégémonique permettant comme le dit Du Bois de dépasser ses conditions sociales, est-il réuni, dépassé, voir aboli, dans ce que Glissant imagine être le Tout-monde ? Ce dernier concept peut-il apporter une solution qui ne consisterait plus à porter un masque blanc dans l'objectif de passé la ligne, c'est-à-dire de la racialisation qui est un « trait de la subordination raciale dans toutes les sociétés structurées par la suprématie blanche[242] » ?

En 1989, – c'est-à-dire avant la circulation du concept de Tout-monde – Sylvia Wynter, philosophe et théoricienne jamaïacaine de la culture, écrit un article sur ce qui préoccupe la pensée politique de Glissant dans les années 70-80 : l'antillanité. L'article, déjà cité plus haut, *Beyound the Word of Man : Glissant and the New Discourse of the Antilles*, entend comprendre la singularité de l'histoire antillaise non enregistrée et de la lutte pour la promotion de l'identité culturelle martiniquaise contre l'assimilation au modèle humaniste français. Dans cette article, Wynter emploie à deux reprises et en français, le terme de *blanchitude*. Pour Wynter, la « blanchitude » entend désigner, à la suite de Césaire, la totémisation de l'humain générique (les blancs européens) comme détenteur de l'être au sens plein du terme, là où à l'inverse, les non-blancs et les Noirs incarneraient l'Autre, les « porteurs incarnés du Manque Ontologique au modèle séculier de l'être »[243]. Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal* décrit la sacralité de la blanchitude comme « le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force[244] », dont la négritude entend contester la dimension hégémonique, hiérarchisante et monopolistique. La métaphysique sacrale (Wynter, 1989) de la blanchitude *ignore* qu'elle détient, qu'elle confisque ses attributs. Elle les tient pour acquis, ou du moins, les a en raison du fait que l'autre du/de la blanc·he, incarne le « sauvage ou le barbare »[245].

L'illusion d'égalité et la fonction locutive

Selon la sociologue Nacira Guénif-Souilamas, la blanchitude est l'inverse absolu de la négritude, cette dernière est la conscientisation de sa race dans un objectif de lutte contre la suprématie blanche, alors que la blanchitude, ou la sacralité de la blancheur est l'ignorance active visant à invisibiliser sa race et les conséquences pluridimensionnelles de la suprématie blanche aujourd'hui. Ici, nous entendons lire le « Tout-monde » comme ce qui est « réfléchi »

[242] *Ibid.*, p. 86.

[243] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit, p. 644.

[244] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 57.

[245] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

– dans le double sens du mot, à la fois comme concept débattu, et comme image projeté, miroir – dans les termes de « l'égalité restreinte ». Par cette notion, Guénif-Souilamas entend décrire

> […] un régime d'intensification des inégalités structurelles, produisant de façon alternative et complémentaire sexisme, racisme et leur corollaire, des discriminations et des espaces d'amortissement de ces épreuves, par *l'entretien d'une illusion d'égalité*, alternativement réservée à certain-e-s et interdite à d'autres selon des mécanismes diffus et réticulaires[246].

Dans notre lecture, la *fonction locutive* du « Tout-monde » comme *signifiant*, comme ce que l'on prononce, dont on parle, que l'on convoque dans un argumentaire plus large sur la discrimination, le racisme, le sexisme et le classisme, permet d'une manière esthétisée *et* théorique « l'entretien d'une illusion d'égalité » tout en effaçant, en diminuant ou en marginalisant les mécanismes et évènements discriminants ou de domination structurelle comme le racisme et le sexisme. L'argument important de Nacira Guénif-Soulamas doit être cité in extenso et nous permettra de voir la façon dont on peut se servir du « nom de Glissant » comme un concept fétichisé ou une occasion académique capable de promouvoir l'égalité malgré la persistance de la réalité de la suprématie blanche comme système politique mondial (Mills, 2012).

> Or, l'égalité restreinte est un régime qui soulage de toute responsabilité et ainsi entretient l'illusion de l'égalité non pas étendue mais réservée selon des critères qui ne sont jamais explicités mais dont l'envers est lesté de toutes sortes de discriminations, de privation de droit, de spoliation formelle ou informelle. Voici donc un régime ambigu et ambivalent : à la fois de responsabilité et d'irresponsabilité, d'égalité et d'inégalité, de protection et de vulnérabilité, de droit et de déni de droit. En somme, un régime qui vous va comme un gant et que l'on retourne comme un gant. Un régime qui remplit parfaitement son office d'intermédiaire, au sens mercantile du terme, puisqu'il offre des compensations, des consolations, des justifications aux possibles dénis, spoliations, et autres humiliations subies, par soi, par d'autres, à ses dépens, aux dépends de tiers parfois à son instigation. Un régime qui pointe vers les discriminations sans jamais les expliciter, encore moins les dénoncer, car ceci reviendrait à révéler l'égalité restreinte qu'elles a/ménagent. Toute une économie morale de la complicité et/ou de la complaisance avec la pérennisation et l'intensification du régime d'égalité restreinte au service d'inégalités structurelles se met ainsi en place et en branle à la faveur de mouvements diffus, imperceptibles, de gestes furtifs, de manœuvres plus ou moins équivoques ou sincères, qui toutes obéissent à un

[246] Nacira Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 1 mars 2017, n° 39-40.

> objectif d'autant plus puissant qu'il n'est jamais explicité : se maintenir un tant soit peu dans un cercle d'égalité, forcément restreinte, puisque rare sont ceux/celles qui peuvent prétendre à la plénitude d'une égalité sans entrave, sans limite, sans condition. Car pour cela, il faut additionner et multiplier les multiples dimensions privilégiées pour accéder au statut le plus protecteur ; ce qui est désormais résumé sous l'appellation à peine ironique de mâle-blanc-dominant-hétérosexiste-riche.[247]

Dans notre lecture, à distance d'une direction prônant l'accès immédiat à l'égalité par la seule célébration académique du Tout-monde et de la Relation, le « Tout-monde » est le nom, plus que le concept, qui constitue le pivot de l'un des « cercles d'égalités restreintes » – c'est-à-dire, cet espace où l'égalité est distribuée largement et où l'on ressent un fort sentiment d'égalité, malgré la production structurelle de l'inégalité. Ici, le cercle d'égalité restreinte circonscrit l'Académie, les discussions disciplinaires lors de colloques, ou durant l'exercice de l'article universitaire qui, en invoquant le « Tout-monde », s'appuient sur l'actualité décoloniale, sur un désir d'égalité postraciale et de l'advenu d'un monde créolisé, et cela malgré la répétition structurelle des violences racistes et des pratiques génocidaires à l'encontre des racisé·es. Pour reprendre les termes de Guénif-Souilamas, le « Tout-monde », plus que d'être le seul concept de Glissant, devient une « surface de réflexion », et cela à la fois comme une surface de production théorique et intellectuelle et d'autre part, comme une surface sur laquelle se reflète une image, une hétérotopie désirée, un mirage. En d'autres mots, le « Tout-monde » comme *surface de réflexion* repose sur l'apriori de la collégialité, de l'entente, et du désir de dépassement de la violence raciste structurelle par la seule puissance de la raison et de l'imagination, en bref, d'un imaginaire raisonné et informé par la philosophie qui ne prend pas en compte la production sociale réelle des différenciations hiérarchisées et racialisées. Comme l'explique Fabien Eboussi Boulaga, il s'agit de faire concorder des similitudes, des mots, des éléments hors contextes : « la rhétorique échoue, parce que son postulat est irréel : la persuasion suppose une communauté fondée sur la renonciation à la violence pour transférer la force décisive à la parole, comme issue des conflits[248] ». Par le concordisme, la rhétorique philosophique apparaît comme une solution, comme un assemblage agréable de mot dont la répétition nous réconforte.

[247] *Ibid.*

[248] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 41.

Ici, ce n'est pas le contenu scientifique ou littéraire présent dans les textes de Glissant qui retient l'attention. Ce qui importe, c'est de citer le *Tout-monde* en vue de produire un espace épistémique ou imaginaire où l'égalité est possible. Ce procédé qui invisibilise le traitement de la violence raciale dans les textes des auteu·rices non-blanc·hes cité·es, ou dans la société elle-même, relève, de ce que Charles W. Mills appelle, une forme de « falsification intellectuelle » :

> En d'autres termes, l'histoire politique de l'Occident a été tellement reconstruite que la race et la domination raciale, ainsi que les luttes émancipatrices contre elles, ont été éliminées des archives dans le cadre d'une purge intellectuelle, un exploit de falsification intellectuelle aussi complet et impressionnant que tout ce que les auteurs de l'histoire de Staline auraient pu concevoir. En 1967, l'historien Geoffrey Barraclough écrivait : "[L]orsque l'histoire de la première moitié du vingtième siècle... viendra à être écrite dans une perspective plus longue, il ne fait guère de doute qu'aucun thème ne se révélera plus important que la révolte contre l'Occident". Mais pas, de toute évidence, pour les philosophes politiques blancs. La lutte politique anti-impérialiste et anticoloniale, qui a impliqué des millions de personnes, ne trouve aucune place dans ce texte, pas plus que l'héritage racial du monde créé par l'Occident. Au lieu de cela, ces configurations de pouvoir et de subordination sont présentées comme neutres, sans race, sans lien généalogique avec leur histoire passée, abordées par le biais d'abstractions philosophiques qui font soigneusement abstraction des dimensions raciales de pratiquement tous les sujets majeurs mentionnés. Et non, Fanon et Du Bois ne se trouvent toujours pas dans l'index[249].

À la différence de Fanon ou de Du Bois, on trouve aujourd'hui Glissant dans l'index de la plupart des contenus pédagogiques, universitaires ou artistiques, sans qu'il soit fait mention de race ou de colonialisme.

La fonction collégiale et locutive du Tout-monde n'apparaît pas seulement dans les commentaires écrits. Nous insistons sur le fait qu'elle *se dit*, qu'elle se parle, que le Tout-monde est cité oralement dans les discussions quotidiennes, universitaires, ou pour la promotion d'un livre. Pour reprendre l'argument de Guénif-Souilamas sur l'égalité restreinte, la fonction locutive de la triade Créolisation/Relation/Tout-monde permet de rassurer les *interlocuteurs* institutionnels car ces concepts sont particulièrement utilisés pour « lutter » contre les discriminations. Ainsi, en les utilisant, en les prononçant tout simplement, il s'agit pour les intellectuel·les minorisé·es/racisé·es d'« être compris par leurs interlocuteurs institutionnels, politiques appartenant au groupe hégémonique, et indiquent ainsi leur adhésion, leur croyance

[249] Charles Mills in : George Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, Albany (N.Y.), Etats-Unis d'Amérique, State University of New York Press, 2012, p. 65.

en l'égalité[250] ». Dans cette adhésion au groupe hégémonique, que Mills désigne par les « philosophes politiques blancs », consiste, grâce au « Tout-monde/créolisation/relation » à imaginer un espace, plutôt une multiplicité de lieu rhizomatique où les différences se maintiennent, s'enrichissent, où chaque composante culturelles, « ethniques » participent à la diversité du monde, c'est-à-dire à ce que Glissant appelle un monde relatif et relaté. Or, cette création d'un espace imaginaire par le langage est importante. En effet, en poursuivant avec l'argument conséquentialiste de Nacira Guénif-Soulamas, nous voyons dans la dépolitisation et la déracialisation de cette triade glissantienne, la création, voulu ou non, de ces « espaces où on donne à voir des indices d'égalités, et tout se passe comme s'il n'y avait plus à réaliser concrètement celle-ci[251] ». En d'autres mots, dire et adhérer au Tout-monde c'est déjà faire exister ce dernier comme un espace d'égalité fictif et restreint.

Le solutionnisme philosophique

Le philosophe français François Noudelmann, lors d'une interview pour son livre *Édouard Glissant, l'identité généreuse*, publié en 2018, donne un exemple descriptif des identités venant du Tout-monde. Sa définition, et l'interprétation qui y est donnée, illustre, à notre avis, les effets abstrayant, dé-racialisant du dispositif locutif du Tout-monde. À la suite d'une question et remarque du journaliste de *TV5monde*, François Noudelman répond :

> Nous sommes tous des créoles, c'est-à-dire nous sommes tous des êtres archipéliques, avec des îles en nous, des identités, des multicultures, qui viennent de la rencontre, parce qu'on n'est jamais complètement isolé sur son île, dans sa tribu ou son territoire. On est continuellement par le mouvement, le brassage, en archipel, en relation, qui est une relation qui nous enrichie et qui est imprévisible. Une sorte de confiance, on pourrait presque dire d'optimisme, pour une nouvelle région du monde, c'est l'une de ses expressions. Parce que pour lui, même si on résiste, même si on constate qu'il y a des nationalismes, des replis identitaires, au fond ça ce sont des résistances, mais qui céderont face à un mouvement inéluctable qui est celui de l'archipélisation du monde ou de la créolisation[252].

[250] N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

[251] *Ibid.*

[252] L'interview de François Noudelmann est disponible sur Youtube avec le lien suivant. La retranscription est de nous : https://www.youtube.com/watch?v=avV94foQlw8&ab_channel=TV5MONDE

Ce qui nous intéresse ici est la manière dont on parle des concepts de Glissant, ou du moins, comment le fait d'en parler peut permettre de soutenir une vision unifiée d'un monde dont le devenir est nécessairement postracial – au lieu d'insister, comme le rappelle Nathalie Étoké, sur les luttes pour la création d'un monde postraciste[253]. Notre interprétation se distancie fortement de cette lecture postraciale que nous considérons comme erronée. En effet, elle repose sur une puissante croyance dans le dépassement mythique, naturel, ou temporel de la violence fondationnelle de la suprématie blanche comme système politique global qui s'ancre au moment où l'Europe et l'Occident doit – selon Mills, Du Bois, et Rodney et le Glissant du *Discours* – s'approprier la force de travail non-blanche mondiale. Dans cette vision, la violence structurelle n'est, du reste, qu'un moment de l'histoire mondiale – une histoire qui dure depuis 500 ans – et qui s'effacera progressivement en raison de la créolisation qui serait le processus d'imbrication culturelle non hiérarchisée. Ici, le *solutionnisme philosophique* est paradigmatique et décrit très précisément la dimension libérale d'une telle interprétation. Plus encore, en s'attachant à la dimension mondiale du dépassement par le Tout-monde au lieu de la dimension locale et diversifiée de ce que Mills entend résumer par la lutte anti-impérialiste et anticoloniale qui a impliqué des millions de personnes racisées/colonisées, cette interprétation libérale marginalise la « dimension raciale » pouvant constituer, solidariser, comme le dit Fanon (1960), les peuples colonisés. La triade glissantienne Créolisation/Relation/Tout-monde tel que présenté par Noudelmann devient la surface épistémique sur laquelle se déploie un argumentaire invitant à la collégialité et à l'alliance autour des mots tel que « brassage, archipel, relation ». En un mot cette triade conceptuel sert de *prétexte* à un discours, qui comme le dirait Foucault, sous l'apparence de la logophilie[254], c'est-à-dire de l'amour pour les concepts collégiaux de Glissant, cache une sourde logophobie pour les notions de race, de séparatisme[255], justice raciale[256], de noirceur. Le principal effet de cette *rhétorique* est de localiser la pensée de Glissant, et plus largement les débats sur les discriminations racistes et (post)coloniales, dans *le cercle de l'égalité restreinte* entendu a priori dans le Tout-monde, comme cet univers relationnel où l'on s'enrichit mutuellement. Cette rhétorique rejoint ce que Guénif-Souilamas décrit

[253] Nathalie Etoké, *Melancholia Africana: l'indispensable dépassement de la condition noire*, Paris, France, Éd. du Cygne, 2010, p. 23.

[254] Michel Foucault, *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, France, Gallimard, 1999, p. 52.

[255] W.E.B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*

[256] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

épistémologiquement et politiquement comme des « "dissolveurs" de tensions et de confrontations attestant d'autant de rapports d'oppression, d'exploitation et de domination bien à l'œuvre tout en étant privés de débouchés politiques conflictuels[257] ». Cette rhétorique faite d'une réjouissance et d'un optimisme apparent, dissimule en vérité une crainte épistémique, une logophobie à l'égard des productions décoloniales vindicatives, menaçantes, et antagonistes. La célébration de ce mouvement inéluctable que serait de l'archipélisation du monde, qui est incapable de rendre compte des génocides contemporains à l'égards des peuples racisés et colonisés, sert, sans que cela soit volitif, à contrer les épistémès décoloniales qui menacent les couloirs de la théorie blanche[258]. Cette apparente logophilie pour la pensée relationnelle de Glissant, dissimule, pour reprendre les mots de Foucault, une « profonde logophobie, une sorte de criante sourde contre ces évènements [les pensées communales et décoloniales vindicatives], contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés, contre tout ce qu'il peut y avoir là de violent, de discontinu, de batailleur, de désordre aussi et de périlleux, contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours »[259], rajoutons, du discours décolonial.

Dans cette conception optimiste et pacificatrice – qui naturalise comme processus inéluctable la réalisation du monde postracial – Glissant est détaché de son identité raciale afro-martiniquaise, il devient un auteur-monde. En 2014, la chercheuse martiniquaise Hanetha Vete-Congolo publie un article vivement critique vis-à-vis d'une distribution généreuse et sans souci historico-politique de l'identité « créole » encouragé par certaines lectures de Glissant et, en définitive, par Glissant lui-même. En conséquence, le *solutionnisme philosophique* de Noudelmann, qui consiste à trouver dans le Tout-monde/la créolisation/la relation le remède à la violence du nationalisme ou du repli identitaire – c'est-à-dire la croyance en la supériorité blanche – conduit à reposer ce que Charles W. Mills repèrent comme « les prétentions de la philosophie [qui] sont d'éclairer le monde, de manière factuelle et normative, de nous montrer comment il est et comment il devrait être amélioré[260] ». Pour Mills, la conception dominante que la philosophie européenne adopte immédiatement, ordinairement, vis-à-vis de la race est l'inimitié ou le scepticisme quant à la pertinence de la notion de « race » d'éclairer en quoi que ce soit l'analyse philosophique.

[257] N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

[258] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 196.

[259] M. Foucault, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 52-53.

[260] G. Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy*, *op. cit.*, p. 65.

> La philosophie est censée s'éloigner du contingent, du corporel, du temporel, du matériel, pour atteindre des vérités nécessaires, spirituelles, éternelles, idéales. Parce que la race en tant que sujet ne fait manifestement pas partie de ces vérités éternelles, même par les affirmations de ceux qui insistent sur son importance contemporaine, elle est nécessairement handicapée dès le départ. [...] La philosophie aspire à l'universel, alors que la race est nécessairement locale, de sorte que les non-racisés (les Blancs) deviennent la norme[261].

Mills met en évidence l'effet épistémique de la blanchitude (sacralisation de qualité positive : raison, pouvoir et beauté), ou de la blanchité de la philosophie (ethnocentrisme épistémologique et économique) : évincer la race. En prétendant penser la relationalité de l'identité, Noudelmann fait de Glissant un auteur-monde, et promeut une identité archipélique, où race et géographie coloniale n'ont d'importance que relative à d'autres « paysages », d'autres « imaginaires », d'autres « lieux-communs ». Du point de vue d'un descendant de colonisé habitant sur une île (post)colonisée, cette identité-archipélique n'existe tout simplement pas.

Dans une analyse plus élaborée, le philosophe français Aliocha Wald Lasowski, dont les travaux récents ont pour sujet Glissant, interprète l'œuvre et l'intention de ce dernier de la manière suivante : « Contre l'idéologie des continents impérieux et impériaux, soumise à la loi puissante d'une vérité unique et imposante – la raison occidentale, la métaphysique traditionnelle –, la poétique de Glissant laisse place aujourd'hui à la philosophie fragile et vivante, vibrante et incertaine des archipels[262] ». Sous la formule générale et l'invitation à dépasser, grâce à Glissant, la « raison occidentale » et son impérialité, Wald Lasowski passe de l'histoire réelle du colonialisme et de la suprématie blanche sous entendue par la formule de « métaphysique traditionnelle », à une abstraction qu'il appel, à la suite de Glissant, la « philosophie fragile des archipels ». Wald Lasowski utilise l'ambivalence épistémique des thèses de Glissant pour défendre son scepticisme à l'encontre de ce qu'il appelle la « théorie fixe » de l'ethnocentrisme et de l'afrocentrisme qu'il met schématiquement dos-à-dos sans expliquer l'immense histoire qui oppose violemment ces deux conceptions politiques et idéologiques. Ce que nous repérons comme une *injustice épistémique* dans la pensée de Wald Lasowski est le fait que, bien que certaines histoires de la résistance des peuples colonisés soient

[261] *Ibid.*, p. 60.

[262] Aliocha Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, Paris, France, Michalon éditeur, 2023, p. 17.

mentionnées, le philosophe français conclu à l'inévitable dépassement des particularisme coloniaux. Grâce au Tout-monde comme « arme contre les oppressions économiques de la fusion et de l'uniforme », Wald Lasowski passe de l'idéologie des continents impériaux à la pensée archipelique, comme ce qui permet « d'être reliée aux différentes réalités du monde actuel »[263]. En d'autres mots, l'injustice épistémique réside ici dans l'invisibilisation, l'effacement des spécificités intellectuelles, géographiques et régionales qui s'opposent à la compréhension des logiques contemporaines de la colonisation et de la colonialité. Dans cette lecture, ce ne sont pas les pensées et praxis politiques singulières pro-noir·es, pro-arabes, pro-amérindien·nes qui peuvent s'opposer aux formes contemporaines de racialisation et de discrimination raciale, mais l'effort de l'imagination. En voyant dans le Tout-monde une manière de transcender le racisme et le manichéisme colonial, Wald Lasowski pense selon une interprétation de la philosophie du tremblement de Glissant : la philosophie « vibrante et incertaine », « engage l'avenir des humanités, dans leur mise en relation, parce qu'elle a le mérite d'éviter la fixité et d'épouser le mouvement[264] ». Ces formules du commentateur français ont pour effet épistémique de produire une forme de *solutionnisme philosophique* qui consiste à croire dans la capacité normative et prescriptive de la pensée comme étant capable de changer par la force de l'imagination la politique et les hiérarchies sociales. De plus, confondant impérialisme et afrocentrisme, ou ce que Fanon appelait l'unification décoloniale par la race[265], le solutionnisme philosophique pense les conditions du dépassement de l'impérialité et de la suprématie blanche grâce à l'abstraction sans reconnaître la racialisation contemporaine : on passerait de l'histoire du « capitalisme ethno-patricarcale » ou « suprématie blanche »[266], à une identité-relation ouverte et abstraite, ou ce que le philosophe Noudelmann appelle dans son interview sur TV5-Monde cité plus haut, « ces îles en nous ». Pour le dire autrement, sous le nom « d'archipel » est renforcé ce que Glissant fustigeait comme « l'obscurcissement du rapport de domination[267] ». Cet obscurcissement du rapport de domination par une identité-relation délestée de l'antagonisme dissimule dans le même temps ce que Wald Lasowski appelle « la loi puissance d'une vérité unique et imposante ». À l'inverse d'une vision archipélique,

[263] *Ibid.*

[264] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde, op. cit.*

[265] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 459.

[266] Tommy J. Curry, *The man-not: race, class, genre, and the dilemmas of black manhood*, Philadelphia, Pa., Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, viii+286 p.

[267] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 390.

Césaire comprenait les antagonismes antillais comme ce qui pouvait créer une « communauté nationale » :

> […] le particularisme de chacun des pays antillais, la remarquable communauté psychique de leurs habitants à quelque race qu'il appartiennent, le fait qu'à côté d'une langue qui leur est propre et qui est le créole ; l'existence enfin dans ces pays d'un embryon de culture, résultat de l'élaboration syncrétique d'éléments européens, africains, et indiens ; de ne pas dis-je s'être aperçu qu'on irait au-devant de difficultés sans nombre en n'admettant pas au préalable que tous ces indices pris ensemble constituent bel et bien des éléments révélateurs de véritables communautés nationales[268].

Césaire – à la différence de l'exégèse abstraite prenant appuis sur la pensée glissantienne – insiste sur l'importance politique et épistémique des *particularismes* antillais et des rapports de force (post)coloniaux qui encadrent les particularismes raciaux et nationaux. Au lieu de conclure au dépassement vers la totalité-monde ou l'archipilisation du monde, Césaire entend se saisir des indices culturels antillais en tension, en vue de penser et créer une *conscience nationale* et non pas une pensée archipélique. Ce que nous appelons *l'exégèse hégémonique*, dominante, utilise comme pivot conceptuel le Tout-monde glissantien pour justifier son scepticisme envers les pensées communales, racisées, tout en publicitant une « créolisation démocratique[269] » invitant, selon Wald Lasowski à « décentrer la politique du lieu et accompagner les flux du monde en mouvement, selon plusieurs modalités de diffractions, sociales, linguistiques ou historiques : passer du lieu à la relation, de l'identité à l'intersubjectivité, de l'indépendance à l'interdépendance[270] ». Bien sûr, Wald Lasowski relève, à juste titre, le risque d'une telle lecture, qui, au moyen de la philosophie ou de l'esthétique, conduit sans doute à supposer une « vision angélique des rapports humains » tenant dans le fait de « rêver d'un espace sans conflictualité[271] ». Malgré la précaution citée précédemment, la créolisation démocratique de Wald Lasowski mettra en avant, d'une façon symptomale, une phénoménologie abstraite *et blanche* d'« *une vision* où les poussières vibrantes et tremblantes du Tout-Monde peuvent nourrir émotionnellement les liens tissés en plusieurs lieux diffractés

[268] Daniel Guérin et Aimé Préfacier Césaire, *Les Antilles décolonisées*, Paris, France, Pays multiples, 1986, p. 13.

[269] Aliocha Wald Lasowski, « Politique de la relation et créolisation démocratique » dans François Noudelmann, Françoise Simasotchi-Brones et Yann Toma (eds.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, France, Presses universitaites de Vincennes, 2020, p.

[270] *Ibid.*, p. 117.

[271] *Ibid.*, p. 123.

et pourtant en relation non exclusive et non rigide »[272]. Cette vision, qui ne nomme pas son lieu d'énonciation blanc, relève d'une forme d'ontologie touristique et voyageuse[273]. Notre lecture ne rejoint pas l'invitation normative citée plus haut. La politique du décentrement comme ce qui accompagne les flux du monde suppose, à notre avis, une rhétorique progressiste *abstraite* qui tient dans des formes de marginalisation épistémique et politique des communautés minoritaires. En effet, la dimension transitoire du « passage » conduit à minimiser les productions théoriques, esthétiques et politiques singulières au profit de ce qu'elle apporterait à l'échelle du monde, à marginaliser davantage les réflexions sur l'identité racialisée *et* genrée, souvent éconduites sous le qualificatif « d'enclave », de « communautarisme », de « politique identitaire[274] ». Comme l'explique la philosophe féministe Hourya Bentouhami, ce discours participe à la production et la circulation d'un « méta-récit de la modernité européenne et notamment de la globalisation comme métissage du monde[275] ».

Bien sûr, Noudelmann et Wald Lasowski sont attentifs et précis quant à la critique glissantienne du métissage qui consiste à repositionner finalement des identités pures ou monolithiques. Cependant, en déspécifiant la dimension particulière et singulière de l'identité au profit du vocabulaire de l'identité-relation, s'en suit la marginalisation des effets concrets et actuels de la racialisation. Comme l'explique Butler, citée par Bentouhami, « le problème est plutôt que certaines conceptions de l'espace géopolitiques pertinent – y compris l'enfermement spatial des communautés minoritaires – sont circonscrites par cette fable d'une modernité progressiste […][276] ». Par exemple, de l'usage des notions glissantiennes de « relation », « d'identité-rhizome », ou, du « Tout-monde » comme étant une « conception de l'espace géopolitique » favorisant, dans les termes de Wald Lasowski, un « espace à vivre autant qu'à imaginer, le Tout-monde relie les utopies, les rêves et les possibles, raccorde les histoires et les mémoires sans transcendance, mais dans l'immanence fragile et incertaine des humanités[277] ». Cette considération philosophique, insistant à la fois sur la fragilité et la vulnérabilité, ne conduit pas, par exemple, à une réflexion butlerienne sur la responsabilité éthique vis-à-vis de

[272] François Noudelmann, Françoise Simasotchi-Brones et Yann Toma (eds.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, France, Presses universitaites de Vincennes, 2020, p. 123.

[273] Jamaica Kincaid, *A small place*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 2000, 81 p.

[274] François Noudelmann, *Édouard Glissant: l'identité généreuse*, Paris, France, Flammarion, 2018, 441; 4 p.

[275] H. Bentouhami, *Judith Butler*, *op. cit.*, p. 110-111.

[276] J. Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit.*, p. 103.

[277] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 14.

la « précarité généralisée[278] » du nouveau-né. Elle conduit plutôt à *déparicullariser ou dé-racialiser* les « communautés minoritaires » qui se retrouvent projetées, subsumées dans la « réalité relationnelle[279] » et fictionnelle du Tout-monde. Pour preuve, alors que le philosophe Wald Lasowski – dont nous rejoignons ici totalement la thèse – rappelle, à juste titre, que la créolisation est causée par le transbordement des populations africaines et malgaches esclavisées et que, pour paraphraser le philosophe, il est nécessaire de prendre en compte la catastrophe existentielle qu'implique la cale du bateau négrier, nous sommes néanmoins profondément en désaccord avec son analyse suivante :

> Par la résistance à la domination, dans la lutte contre l'esclavage, des *identités-relation* collectives sont nées. Un peuple s'est forgé, inventant un nouveau rapport au monde, hybride et multiple. L'expérience caribéenne exprime une nouvelle pensée de l'émancipation. C'est l'invention d'un imaginaire partageable[280].

Ici, le « peuple » se retrouve en relation, mais sans territoire ni géographie, sans rapport politique à l'espace. Aliocha Wald Lasowski déplace la vocation nationale martiniquaise vers l'échelle élargie et relationnelle de la mondialité. L'émancipation ici évoquée, faisant référence à la longue histoire des résistances et des luttes caribéennes à l'encontre de la suprématie blanche, n'est intelligible que si elle intègre un imaginaire partagé et non pas, à la manière du *Toussaient Louverture* de Césaire, une méthode à réactualiser. En d'autres mots, à partir de l'expérience caribéenne, cette analyse *extrait* des résistances anticoloniales et des cultures de la Diaspora noire, *une ressource commune*. Malgré l'extrême codification du Code noir, des effets hiérarchisants qui persistent post-abolitions et post-plantation, la notion complexe de « peuple » est convoquée pour mieux soutenir une ouverture qui ne profite pas à l'anticolonialisme de Glissant. Cette analyse rejoint ce que Glissant fustige comme « l'*indifférence pour le particularisme*[281] ». Dans le *Discours*, Glissant soutient que le marronnage, comme résistance, révolte et création d'un habitat pour la survie, constitue l'histoire souterraine, commune, des martiniquais eux-mêmes, c'est-à-dire, en *excluant la classe des Békés*, des afro-martiniquais. Le marronnage, nous dit Glissant, « est l'acte de contestation absolument généralisé dans toute

[278] J. Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit.*, p. 37.

[279] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 14.

[280] *Ibid.*, p. 37.

[281] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 426.

la zone de civilisation qui nous concerne »[282], plus encore, il est au fondement de « l'accumulation culturelle »[283] pour la création du pays indépendant avec un système de production autonome. En clair, Glissant veut s'opposer à ce qu'il appelle l'arrogance de l'expansion coloniale[284] qui s'exprime par exemple dans le monolinguisme, la défense d'un universalisme restrictif et racialisant, et la codification de la *sacralité* de la blancheur par la chosification systématique du racisme anti-noir et anti-indien[285], ou, comme ici, dans le « vague humanisme, où il serait loisible de se fondre dans l'autre[286] ». L'interprétation que propose Wald Lasowski débute certes dans la Plantation caribéenne. Mais chez le philosophe français, la résistance locale et particulière des esclaves, marrons et descendants d'esclaves caribéens, ne conduit pas à ce que Césaire appelle la création singulière « d'une communauté d'oppression subie[287] », ou ce que Glissant voit comme la production d'un « sens de la personnalité collective, de ce qu'on appelle la dignité ou la spécificité, sans lesquelles la nation serait précisément évidée de signification[288] ». La lecture mondialisante du philosophe français impose la déspécification au-travers d'une intersubjectivité relationnelle où la race et les rapports sociaux structurés par la racialisation ont tout simplement disparu – et réapparaissent pour soutenir une rhétorique de la collégialité et de l'alliance politique *générale* à l'encontre de toutes les dominations. En clair, l'interprétation hégémonique se sert des enjeux particuliers de la résistance à la suprématie blanche coloniale pour proposer une vision, un imaginaire partagé où il n'est plus fait mention de la race et de la racialisation défavorable pour les caribéens et caribéennes non-blanc·he·s et noir·e·s.

Sylvia Wynter tient un argument contraire à celui de Noudelmann ou de Wald Lasowski. Elle inscrit la nécessité politique et esthétique d'investir l'identité historique caribéenne au-travers des conséquences de la traite esclavagiste. Dans ses mots :

> La question la plus urgente pour l'homme des Caraïbes, un homme au carrefour de presque toutes les cultures du monde, n'est pas de trouver une nouvelle identité, mais de formuler, d'articuler ce qu'il était, ce qu'il est et ce qu'il est en train de devenir. L'articulation même de ce qui est, pose

[282] *Ibid.*, p. 462.

[283] *Ibid.*

[284] *Ibid.*

[285] *Ibid.*, p. 461.

[286] *Ibid.*, p. 462.

[287] « Le discours sur la négritude » : A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 84.

[288] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 439.

> en même temps le choix de ce qui peut être. Les romans de la quête d'identité ont tendance à être des romans engagés, des romans qui rejettent encore plus qu'ils n'acceptent. À la recherche de nouvelles possibilités pour l'avenir, ils s'engagent dans la réalité, généralement au nom de la majorité qui est exploitée économiquement et culturellement par la minorité. La recherche d'une revalorisation des racines africaines est donc liée à l'écriture « engagée », qui peut être une bonne ou une mauvaise écriture.[289]

À la différence de Wynter, l'analyse extensive et ré-universalisante de Wald Lasowski ne dit pas que cette tradition de la résistance à l'encontre du racisme structurel de la Plantation a donné naissance à la création d'une tradition politique, esthétique, intellectuelle et éthique de la *Diaspora noire/africaine*. Cette analyse se concentre sur l'identité ouverte et non comme agrégat culturel, national et historique, à la manière des auteurs de la « créolité ». Il ne fait pas de doute ici que l'analyse induit l'idée d'un dépassement des particularismes raciaux au profit d'une identité relationnelle. En clair, la noirceur de l'esclavisé est dépassée dans une « identité-relation » disponible pour tous les individus. Jamais suffisant en tant que tel, l'esclave et la personne noire ne sont ici intelligibles que dans la mise en relation à l'échelle mondiale. Ici, le peuple n'est pas nommé, il est abstrait dans les termes de l'hybridité. La Caraïbe est déjà ouverture à l'autre, alors que chez Glissant, le rapport non aliéné à l'autre a pour condition *politique* l'élaboration de la nation au-travers des « diverses tactiques de luttes que les peuple de la Caraïbe mettent en œuvre[290] ». En fait, en désymbolisant *et* en déracialisant le marronnage pour promouvoir une identité-relation, Noudelmann et Wald Lasowski réinvestissent ce que Glissant appelle « le Même [comme] différence sublimée ».

En 1990, avec *Poétique de la Relation,* Glissant insiste pourtant toujours sur la dimension locale de sa pensée qui ne peut approcher philosophiquement la totalité que par « accumulation de sédiment »[291]. Le sédiment, nous dit Glissant, « c'est donc d'abord le pays où ton drame se noue »[292]. Cette dimension locale de l'analyse philosophique attachée à une grammaire de la souffrance ambitionne d'approcher l'universel seulement au-travers d'une réflexion sur et à partir de la *particularité* tant géographique, qu'historique, qu'ontologique. En d'autres termes, l'historicité singulière des peuples colonisés sont un principe de précaution vis-

[289] Sylvia Wynter, *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984.*, Great Britain, Peepal Tree Press, 2022, p. 379.

[290] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.,* p. 463.

[291] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.,* p. 45.

[292] *Ibid.*

à-vis de l'universalisme occidental. La Caraïbe est « l'un des lieux du monde où la relation le plus visiblement se donne[293] ». Mais en raison de son histoire « morcelée » ou « éclatée », elle n'est pas un modèle à partir duquel abstraire et extraire une nouvelle identité-relation. En faisant fi, à ce stade – plus tard dans son livre *Édouard Glissant, artisan du Tout-monde,* Aliocha Wald Lasowski proposera une lecture très précise de l'anticolonialisme du *Discours* –, de l'anticolonialisme de Glissant, *l'interprétation hégémonique* vient caractériser la propension à dépasser les particularismes communaux, raciaux, nationaux des communautés dominées, au profit d'une formulation philosophique reproduisant implicitement des universaux repérables ici dans le champ lexical du *commun* : « collective », « multiple », « partageable ». Ce vocabulaire, s'il s'ancre plus largement dans la tradition d'une « modernité progressiste » (Butler, 2009), est aveugle à ce que Césaire appelle le « réductionnisme européen[294] ». Cette notion cruciale qu'il proposait déjà en 1987, décrit la hiérarchisation de la culture au profit de l'Europe blanche dont le « système de pensée ou plutôt l'instinctive tendance[295] » consiste à effacer, à minimiser les particularismes raciaux en survalorisant un universalisme euro-centrique absorbant.

En ce sens, en opérant le saut intentionnel et normatif de « la raison occidentale » à l'archipel, de l'esclave noire à l'identité-relation, de l'antillanité au Tout-monde, n'est pas abolit la racialisation, mais la *blanchitude* initiale de la raison occidentale ou de ce que Glissant appelle l'Occident comme projet totalitaire. Pour reprendre l'argument de Guénif-Souilamas, les lectures hégémoniques prescrivent « l'égalité restreinte » entres toutes les populations, racisées ou racialisantes, par la notion de Tout-monde. Par ce procédé qui consiste à croire en la puissance normative des concepts, le solutionnisme philosophique produit la « *fiction* éthique » (Césaire parlait de « fiction juridique » pour désigner la fusion assimilationniste entre les antillais et les français, entre les Outres-mers française et la France) d'un monde post-racial et en relation. Apparaissant comme une solution, le Tout-monde/l'archipélisation/la diversité *deviennent des cadres interprétatifs* capables de réparer, de *suturer,* pour tous, les maux légués par la colonisation, l'esclavage ou le capitalisme. Pour exemple, le philosophe Wald Lasowski nous dit d'une manière emphatique que « la discontinuité, la singularité et le détail participent

[293] *Ibid.*, p. 46.

[294] « Discours sur la négritude » in A. Césaire, *Discours sur le colonialisme, op. cit.,* p. 84.

[295] *Ibid.*

de la pensée du Tout-monde, *qui est une arme contre les oppressions économiques de la fusion et de l'uniforme*[296] ». Aliocha Wald Lasowski poursuit le même argument rédempteur :

> […] contre l'enfermement idéologique (la domination coloniale et l'aliénation du peuple) et la binarité vide (l'idéalisme occidental, la soumission antillaise), la poésie de Glissant déploie une réflexion archipélique et une démesure imprévisible, au cœur du chaos historique et géographique du tout-monde[297].

L'interprétation de Wald Lasowski nous conduit sur un territoire, un espace abstrait figuré grâce à un « imaginaire partageable[298] », une géographie ouverte. Nous passerions d'une « géographie torturée » (Glissant, 1947) à une géographie interrelationnelle. Cette lecture prescrivant l'ouverture contemporaine devient la solution aux maux postcoloniaux en raison du contexte disciplinaire de la philosophie contemporaine qui entretient un scepticisme vis-à-vis des catégories d'essences, d'identité, de communauté ou de race[299]. Plus précisément cette interprétation grandiloquente insistant fortement sur l'échange, la circulation, la relation *postcoloniale* pour créer les bases éthiques d'une démocratie créolisée rentre en opposition avec la thèse *anticoloniale* de Fanon mentionnée plus haut :

> Le contexte colonial, avons-nous dit, se caractérise par la dichotomie qu'il inflige au monde. La décolonisation unifie ce monde en lui enlevant par une décision radicale son hétérogénéité, en l'unifiant sur la base de la nation, *quelques fois de la race*.[300]

À la différence de la vision du « Tout-monde » comme cadre et espace interprétatif prescrivant la relation sur une scène du monde partagé, le philosophe Norman Ajari nous dit,

> Mais peu nombreux sont ceux qui, comme Fanon, ont poussé loin l'exigence d'une pensée *à partir* d'un lieu politique – en l'occurrence anticolonial. C'est- à-dire qu'une telle politique n'a rien d'une orthodoxie, mais constitue le site à partir duquel se déploie la pensée, qui rend possible

[296] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 15. Nous soulignons.

[297] *Ibid.*, p. 32.

[298] *Ibid.*, p. 37.

[299] Voir l'introduction de George Yancy « Inappropriate philosophical subjects? » in G. Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy*, *op. cit.*

[300] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 459. Nous soulignons.

> la convocation d'hybridations et de transversalités disciplinaires, d'inventions conceptuelles, la production de savoirs[301].

En d'autres mots, la pensée de Fanon se déploie à partir de l'anticolonialisme qui constitue à la fois le socle historique, l'intentionnalité et l'horizon qui encadrent la production théorique, là où l'exégèse de F. Noudelmann et de A. Wald Lasowski insiste davantage sur la catégorie glissantienne de « mondialité » – de monde en relation qui maintient pourtant ses lieux, ses cultures et ses différences dans des opacités mutuellement consenties. L'anticolonialisme comme lieu de pensée conduit Fanon, Césaire et le Glissant des années 60-80 à penser, non pas les possibilités d'une relation à l'échelle du monde, mais s'attache en l'occurrence à la création d'une « *prise de conscience nationale*[302] » ou, à la suite du *Discours*, à l'émergence politique, esthétique et ontologique de « l'antillanité ». Pour le résumer abruptement, Glissant décrit en 1969 l'antillanité comme étant une *vision* qui « ne saurait être vécu comme un secours[303] » et qui s'ancre d'abord localement, tout en considérant les conditions (post)plantocratique de cet ancrage en Martinique (pour les martiniquais). Cet ancrage local en premier lieu conduit à définir, au niveau des arts populaires, de la politique, de la littérature, de l'oralité, de l'histoire des résistances anticoloniales, ou de l'histoire du droit esclavagiste, ce que Césaire appelle « des *éléments révélateurs de véritables communautés nationales*[304] ». Ces éléments *particuliers*, dont Glissant s'attache à en définir les aspects dans les chapitres « Théâtre, conscience du peuple » et « Pour l'antillanité » du *Discours*, constitueraient ensemble des réseaux de solidarité anticoloniales entres les peuples antillais visant à combattre la racialisation active dans les Antilles et à La Réunion, qui structure selon Glissant un « peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet[305] ».

Dans notre lecture, l'antagonisme épistémique ou herméneutique, oppose schématiquement deux conceptions philosophiques du monde, d'une part une vision ouverte et *cosmopolitique de la modernité* défendue par Noudelmann, Wald Lasowski ou Célia Britton au niveau des études glissantiennes, d'autre part s'y oppose la tradition politique décoloniale

[301] Norman Ajari, « Race et violence: Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial »., p. 9.

[302] D. Guérin et A.P. Césaire, *Les Antilles décolonisées*, *op. cit.*, p. 12.

[303] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 424.

[304] D. Guérin et A.P. Césaire, *Les Antilles décolonisées*, *op. cit.*, p. 13.

[305] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 422.

ouverte par Fanon, insistant davantage sur *les antagonismes actifs reposant sur la racialisation et la colonialité*, qui selon la philosophe et féministe argentine Maria Lugones, ne se résume pas seulement à la classification raciale. Racialisation *et* colonialité exigent d'être attentif au fait que la colonialité « constitue un phénomène englobant, puisqu'il s'agit d'un des axes du système de pouvoir et qu'en tant que tel, elle imprègne tout contrôle de l'accès à la sexualité, à l'autorité collective, au travail, à la subjectivité/intersubjectivité et à la production de connaissance depuis l'intérieur de ces relations intersubjectives[306] ». Maintenant, nous allons mettre en lumière les analyses qui justement insistent sur les « antagonismes actifs[307] » pour éclairer les débats autour des notions de Créolisation/Relation/Tout-monde.

La critique à l'encontre de la Triade Créolisation/Relation/Tout-monde

Dans un article important, *Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of « Tous Créoles! »*, la chercheuse et poétesse afro-martiniquaise Hanetha Vété-Congolo, professeure au Bowdoin College, détaille avec précision la critique à l'encontre de l'abstraction provenant de certaines utilisations des notions de Créolisation/ Relation/Tout-monde, notamment par Glissant lui-même. Selon Vété-Congolo, il est nécessaire de penser ces questions dans le contexte martiniquais, en vue de ne pas effacer les implications plantocratiques et matricielles que prend La Martinique dans la production philosophique de Glissant. En effet, le contexte politique post-abolition et post-départementalisation implique une réflexion, notamment initiée par Aimé Césaire, sur qu'est-ce qu'un peuple martiniquais. À la différence de la thèse de Wald Lasowski, qui voit dans un « peuple », pas toujours clairement identifié, la création d'un rapport au monde hybride, et dans les résistances à l'encontre de l'esclavage la création d'une « identité-relation » ouverte et stimulante, Vété-Congolo nous explique :

> L'œuvre de Césaire, en tant que politicien et poète, a fait avancer l'idée désormais acceptée de « peuple ». « Peuple » est désormais un mot consacré et communément entendu, destiné à distinguer l'identité culturelle martiniquaise de celle de la France. Mais en même temps, il y a une ambivalence populaire et une forte posture d'entre-deux qui compliquent toute conclusion péremptoire ou compréhension de la société martiniquaise. Pays vulnérable, en permanence en

[306] Sueli Carneiro et al., *Pensée féministe décoloniale*, Paris, France, Anacaona éditions, 2022, p. 48.

[307] Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant: les liaisons magnétiques*, Paris, France, Philippe Rey, 2013, p. 79.

> tension, économiquement, culturellement et philosophiquement, il n'est pas étonnant que tant de conceptions identitaires différentes émanent de ses penseurs les plus actifs. La Martinique reste incapable de concilier ses deux extrémités. Des exemples d'assimilation têtue sont identifiés à côté de discours emphatiques affichant une résistance ouverte à l'assimilation. Enfin, il est essentiel de souligner la division ethnique qui caractérise la société martiniquaise. Le groupe minoritaire et économiquement puissant des beke fonctionne comme une nébuleuse. Actif économiquement et ancré dans des secteurs clairement définis, auto-ségrégués et localisés de la Martinique, il s'efforce de rester socialement absent et n'entre en contact avec le reste de la population qu'en de très rares occasions. Ces contacts sont si rares que l'on peut dire qu'il y avait plus d'interactions entre Noirs et Blancs en Martinique pendant la période esclavagiste.[308]

Vété-Congolo explicite l'antagonisme politique et racial rendant impossible la conciliation entre ces deux extrémités, peuple autonome pro-martiniquais et peuple assimilé au modèle français. Observant La Martinique, Glissant constate aussi « la division ethnique » faisant du béké, c'est-à-dire les descendants d'esclavagistes blancs, le « *maîtres absolu*[309] » durant la période esclavagiste, et ensuite le « *maître relatif*[310] » durant la période d'industrialisation de la canne à sucre, à partir, selon Glissant, de 1765 où se produit l'essor d'une production réelle de la monoculture de la canne[311]. Glissant est explicite en ce qui concerne l'existence d'une ligne de partage des couleurs en Martinique et dans les Antilles durant le XXème siècle. Cette dernière divise ethniquement la société martiniquaise et oblitère le problème colonial :

> L'astuce coloniale est d'oblitérer la réelle domination globale (invisible) sous la non moins réelle (et visible) exploitation par les békés. Le principe de la départementalisation de 1946 est précisément que l'insertion dans la nation française garantira contre l'exploitation par les békés. Mais les békés, vaincus, seront comme il se doit récupérés et promus par le système dans le domaine non dangereux [pour la colonialité comme régime de domination globale], non productif, de l'économie tertiaire qui permet de fructueux bénéfices mais interdit l'apparition de la nation[312].

---

[308] Hanétha Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », *Journal of Black Studies*, 2014, vol. 45, nº 8, p. 774.

[309] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 57.

[310] *Ibid.*

[311] Voir son tableau périodique de la production en Martinique : *Ibid.*, p. 184.

[312] *Ibid.*, p. 59.

En avril 1961, la position indépendantiste et nationaliste de Glissant le conduit à créer avec d'autres écrivains et militants anticoloniaux, la FAGA, « le « Front des Antillais et Guyanais pour l'autonomie ». Aliocha Wald Lasowski, attentif à cette période historique de l'écrivain martiniquais, nous apprend qu'il était l'un des leaders du mouvement. Le 22 juillet 1961, de Gaulle proclame la dissolution du mouvement et Glissant est interdit de séjour aux Antilles, il n'a d'autre choix que de rester en Métropole[313].

Pour Glissant, la départementalisation est l'occasion pour la population blanche martiniquaise, c'est-à-dire les descendants d'esclavagistes et les « petits blancs » ou « créoles », de maintenir un contrôle sur plusieurs secteurs économiques et culturels de l'île tout en siégeant au sommet de la hiérarchie pigmentocratique. Par ailleurs, l'argument anticolonial de Glissant veut mettre en évidence le maintien de la racialisation au profit la colonialité et du néocolonialisme français qui renforce sa suprématie en *visibilisant* la domination des békés qui empêchent l'apparition de la nation martiniquaise, là où la France reste un modèle de liberté.

Vété-Congolo et Glissant repèrent dans la racialisation contemporaine en Martinique, une hiérarchisation pigmentocratique héritée de l'histoire esclavagiste donnant à la *blancheur* des droits quasi-illimités *sur* les Noirs et non-blancs. En guise de provocation, Glissant écrit en effet que :

> Ainsi les clochards qu'on rencontre en Martinique sont des Blancs – ce qui est un des paradoxes de la situation, mais facilement explicable. L'homme blanc peut *tout faire*, jusqu'à être clochard[314].

Glissant voit dans la provocation une méthode théorique de dévoilement des problèmes touchant une communauté colonisée. Que ce soit par l'usage de la langue française défitchisée et adaptée aux enjeux martiniquais (par exemple, Glissant est critique de son emploi des termes « été » ou « hiver » dans ses premiers écrits), ou dans le choix des problématiques, Glissant invite l'intellectuel antillais à travailler « contre la neutralité stérilisante de l'expression à laquelle on a contraint les Martiniquais, le travail de l'écrivain est peut-être de "provoquer" un langage-choc, un langage-antidote , non neutre, à travers quoi pourraient être réexprimés les problèmes de la communauté[315] ». Ce qui retient notre attention ici, c'est la critique

[313] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde, op. cit.*, p. 92.

[314] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 387.

[315] *Ibid.*, p. 347.

glissantienne des années 60-80 et de Vété-Congolo, vis-à-vis de la fiction consistant à voir dans le Tout-monde la réalisation effective d'un « nouveau rapport au monde hybride et multiple[316] » *délesté des rapports de domination sexiste et raciste*. Pour en revenir à la blancheur ou *blanchitude* comme ce qui permet de tout faire, et cela même dans les formes extrêmes de marginalisation économique et sociale, l'historien trinidadien C.L.R James explique que dans le contexte plantocratique des Antilles et de Saint-Domingue – c'est aussi le cas pour l'île de la Réunion[317] – les « petits Blancs » (en opposition aux « grands Blancs » qui sont les grands propriétaires, les gros marchands, les planteurs), composés de « vagabonds urbains, de contumaces, d'esclaves échappés des galères, de débiteurs insolvables, d'aventuriers […] d'hommes de tous crimes et de toutes nationalités[318] » ont un statut privilégié malgré leurs classe sociale basse. En effet, James poursuit :

> Quels que fussent l'origine, le caractère ou le passé de l'individu, sa peau blanche suffisait dans l'île à en faire une personne de qualité […]. Aucun petit Blanc n'était serviteur, et aucun Blanc n'accomplissait la moindre tâche qu'un Noir pouvait faire à sa place […]. Pour ce type de personne, le préjugé racial comptait plus que la possession d'esclaves – du reste, ils en avaient peu. L'essentiel, à leurs yeux, résidait dans la distinction entre un Blanc et un homme de couleur : elle constituait le fondement de leur existence. Ils auraient mis leur monde à feu et à sang pour la préserver[319].

En accord avec Glissant et James, Charles Mills rend apparent que la blanchité a besoin de la noirceur pour conserver sa sacralité. « La blanchité se définit », selon Mills, « en partie par rapport à une noirceur opposée, de sorte que les conceptions personnelles de l'identité blanche, la personnalité morale, et le respect de soi sont ainsi intimement liés à la répudiation de l'Autre noir ». Mills conclue : « Peu importe le degré de pauvreté, on pouvait toujours affirmer cette blanchité qui nous distinguait des sous-personnes de l'autre côté de la ligne de

[316] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 37.

[317] Voir : Alexandre Bourquin, Claude Préfacier Prudhomme et Hubert Préfacier Gerbeau, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion: XIXe-début XXe siècle*, Paris, France, Karthala, 2005, 327; 8 p.

[318] Cyril Lionel Robert James et al., *Les Jacobins noirs: Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, Paris, France, Editions Amsterdam, 2017, p. 78.

[319] *Ibid.*, p. 78-79.

couleurs »[320]. Dans ce contexte *d'expansivité de la blancheur*[321], il nous semble que l'identité-relation délestée des lieux de/du (l'anti)colonialisme, et d'une compréhension des rapports sociaux de racialisation, participe à son expansivité ontologique et relationnelle. L'identité-relation est une théorie de la philosophie morale et politique blanche qui se déleste des considérations économiques pour trouver un noyau relationnel idéal. En d'autres termes, l'identité-relation supposée neutre et ouverte, faisant bon accueil à toutes les différences sans en mesurer la production hiérarchisée par le racisme structurel (ou suprématie blanche), utilise les notions glissantiennes pour supporter son expansivité *et* son invisibilité. L'argument économique partagé par Glissant, James, Mills ou Du Bois, est ici transposé au domaine de l'épistémologie et de l'étude de la suprématie blanche (Mills, 1997) : la suprématie blanche *s'oblitère* sous les termes positifs et optimistes de la *relationnalité*. Son importance et la visibilité de ses effets, notamment épistémiques, s'amoindrie. Cette nouvelle forme de colonialisme méprise par subtilité[322] la singularité des descendants d'esclaves et de colonisés martiniquais/antillais. Le Glissant anticolonial des années 60-80 nous dit que malgré la départementalisation, la vision hégémonique de l'Histoire, ethnocentrique et eurocentrique, est farouchement aveugle au fait que, « le Martiniquais n'est ni un citoyen total (il n'a pas de Cité) ni un prolétaire intégral (mais un prolétaire "dispersé" »)[323]. L'identité-relation propose en effet à la fois une éthique et une nouvelle modalité ontologique. Éthique, elle l'est car elle prescrit, en accord avec l'adage glissantien de respect des opacités mutuellement consenties, une acceptation et une relation affective, discrète, aux autres identités de la totalité-monde. Son vocabulaire intersubjectif relève d'une forme de sensualité ou d'affectivité de l'appréhension du rapport à autrui – qui devient un égal dans son opacité. Les termes de « frictions », de « tremblement », de « générosité », de « tissage », « d'emmêlement » comme « métamorphose des cultures et des humanités croisées, où se joue le sens du Tout-monde[324] », laisse entendre qu'il est possible de se délester de ses préjugés, de passer outre la dimension objective du racisme ou de la racialisation du genre, qu'un rapport inédit et imprévisible est rendu possible par l'état du Tout-monde. Cette éthique du Tout-monde passe outre la surdétermination

[320] C.W. Mills, *Le Contrat Racial, op. cit.,* p. 105.

[321] Shannon Sullivan, *Revealing whiteness: the unconscious habits of racial privilege*, Bloomington, Etats-Unis d'Amérique, Indiana University Press, 2006, x+247 p.

[322] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 66.

[323] *Ibid.*, p. 66. Note 25.

[324] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde, op. cit.,* p. 46. Dans les pages suivantes Aliocha Wald Lasowski résume avec précision et avec optimisme les concepts de Glissant.

extérieure raciste et voit dans la *diversité* l'occasion de son accomplissement. En raison de l'emmêlement culturel de la totalité-monde sans hiérarchisation (La Relation), Aliocha Wald Lasowski nous dit que « les divergences culturelles ne cherchent ni à se fondre ni à se confondre *mais engagent un relationnel, totalité réalisée par le frottement et l'aléatoire*[325] ». Cette lecture *libérale* marginalise les conséquences, les pensées et les contestations politiques vis-à-vis des divisions (post)coloniales et géopolitiques de la planète, entre un Nord global extractiviste et un Sud global postcolonisé[326]. Pour le dire sans détour, cette interprétation *maximise* le « cercle de l'égalité restreinte » à l'échelle de la planète, ou « totalité-monde » dans l'espace restreint de *sa* production théorique, c'est-à-dire dans un livre, un colloque, dans des débats où culmineraient « la pratique libre et consciente des langues par les peuples, dans une juxtaposition consentie au multilinguisme, [elle] participe d'une pensée de la *mondialité*, dans son opposition à la mondialisation[327] ». La lecture libérale fait un choix restreint des textes de Glissant, qui favorise les formules élargies de Glissant à partir de 1993, moment où il publie son roman le *Tout-monde*. Ce choix permet de faire valoir son opposition éthique à la mondialisation au-travers de la pensée archipélique/du tremblement qui permettrait « une approche *intuitive* du monde, par ses singularités[328] ». Cette approche intuitive du monde et de la théorie[329] est pourtant elle-même racialisée.

Contre cette lecture, Glissant et C.L.R James s'attachent à attaquer ce que Sylvia Winter a appelé la « sacralité de la blanchitude » qui semble se maintenir même dans la marginalisation. En ce sens, la blanchité comme propriété[330] devient, en contexte (post)colonial, une *essence* inaliénable qui n'a pas plus besoin d'être démonstrative. La blancheur qui est à la fois un marqueur invisible selon Guillaumin (1972) et dont l'hégémonie est globale selon Mills (1997) se dit, dans le champ esthétique et philosophique, dans les termes post-raciaux de la relationnalité. Pourtant, en 1981, Aimé Césaire explique que la Colonie est traversée par une hiérarchisation pigmentocratique qui induit un classement ontologique prescrivant les rapports

[325] *Ibid.*, p. 47.

[326] Françoise Dufour, « Dire "le Sud" : quand l'autre catégorise le monde », *Autrepart*, 2007, vol. 41, nº 1, p. 27-39.

[327] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 46.

[328] *Ibid.*, p. 47.

[329] A. Wald Lasowski, « Politique de la relation et créolisation démocratique », art cit, p. 124.

[330] Cheryl Harris, « De la blanchité considérée comme propriété » dans Hourya Bentouhami et Mathias Möschel (eds.), *Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, France, Dalloz, 2017, p.

sociaux et intersubjectifs entre le groupe racialisant (les blancs) et les groupes racialisés (les noires et les non-blancs) :

> Telle était la société coloniale : mieux qu'une hiérarchie, une ontologie : en haut, le blanc – *l'être* au sens plein du terme –, en bas, le nègre, sans personnalité juridique, un meuble ; la chose, autant dire *le rien* ; mais entre ce tout et ce rien, un redoutable entre-deux : le mulâtre, l'homme de couleur libre.[331]

En 1981, à partir de leurs situations d'intellectuels afro-martiniquais et de colonisés, Césaire (*Toussaint Louverture*) et Glissant (*Le discours antillais*) décrivent la société (post)coloniale comme étant une société pyramidale structurée explicitement par un racisme pluridimensionnel composé d'une perception biologisante, d'une normalisation sociale, d'effets politiques et d'une hiérarchisation ontologique. En 1956, 10 ans après la départementalisation des Outres-mers, le « jeune Glissant », écrit dans une formule provocatrice qui reflète son agacement : « le problème racial est dépassé »[332]. Par-là, il ne dit pas que toute réflexion critique sur la race est superflue. Au contraire, à 28 ans, Glissant explique que la hiérarchisation raciale n'est pas un absolu, qu'elle n'est pas une structure éternelle et monolithique. Il insiste sur son actualité et invite à « élucider les *raisons motrices* du racisme, qu'on les trouve sociales, économiques ou politiques, et qui l'autorisent à *sévir encore* »[333]. Dans leurs analyses, la pigmentation située sur une « ligne de couleur » induisait des rôles socio-économiques, une valorisation/dévalorisation esthétique, des avantages/désavantages moraux, et un classement ontologique entre l'être du blanc et le rien du Noir. Bien que cette analyse polarise explicitement les antagonismes raciaux (post)coloniaux, un mouvement littéraire, prenant appuis sur les thèses glissantiennes de la créolisation et de la Relation entend proposer une réflexion visant à solutionner, ou du moins à intégrer les contradictions et antagonismes raciaux. La « créolité » est ce courant qui entend proposer un nouveau modèle d'identité, ou du moins un nouveau point de vue sur l'identité créole.

La vision circulatoire ou dé-particularisée de l'identité-relation dans le sens, non pas d'une fusion mais d'un agrégat imprédictible et aléatoire, est influencé par la thèse du

---

[331] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*, Paris, France, Présence africaine, 1981, p. 33.

[332] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, France, Falaize, 1956, p. 63.

[333] Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, France, Gallimard, 1997, p. 63. Nous soulignons.

mouvement littéraire de la *créolité*. Cette thèse provenant des auteurs martiniquais Bernabé, Chamoiseau et Confiant – qui ne disent pas la même chose et dont le riche travail ne peut se résumer au seul débat que nous mentionnons – est souvent résumée par :

> Nous déclarons que la créolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité. La créolité c'est *l'agrégat interactionnel ou transactionnel* des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol.[334]

Selon le trinidadien Michael Dash, théoricien de la littérature caribéenne et auteur d'un des ouvrages de référence pour les études glissantiennes, la créolité entend prendre le risque de « défaire la rupture épistémologique avec la pensée essentialiste qu'il [Glissant] s'est toujours efforcé de conceptualiser[335] ». La créolité, à ne pas confondre avec la créolisation comme processus, entend rendre compte d'une nouvelle forme d'ontologie-relationnelle constituée de l'ensemble des identités nationales et raciales (post)coloniaux.

Au contraire du commentaire hégémonique, euro-centriste, qui va de la cale du navire esclavagiste à l'identité-relation, la critique de Vété-Congolo à l'encontre de la généralisation qu'implique le « tous créole » se situe dans le sillage d'un « théâtre du désordre[336] » dont l'objectif selon Glissant est de lutter pour l'émergence culturelle martiniquaise en s'ancrant dans la « masse d'un peuple » (les martiniquais noirs et indiens). Dans l'objectif d'une action politique et littéraire, le *Discours* entend à partir d'un discours non-élitaire éviter les « abstractions redoutables[337] ». Le mot « d'ordre » de Glissant – que Vété-Congolo reprend à son compte en rappelant dans son article l'exploitation économique contemporaine du groupe minoritaire des békés – est le suivant :

> […] l'œuvre qui ne relance pas, ici et inlassablement, le moteur historique, contribue à renforcer l'aliénation. Reprendre à partir du premier bateau négrier qui débarqua sa première cargaison et, de là, combler le hiatus. Cela sous-entend que soit dénoncée au départ et *en permanence* l'exploitation économique. Cette dénonciation est liée à l'éclaircissement historique. Faute de

[334] Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, France, 1989, p. 26.

[335] J. Michael Dash, *Édouard Glissant*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Cambridge university press, 1995, p. 23.

[336] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 407.

[337] Note 4. *Ibid.*, p. 407.

> quoi elle tourne immanquablement au bénéfice des élites crées, usurpatrices des conquêtes arrachées par les luttes populaires[338].

Le ton de Glissant rappelle ici celui d'un Fanon ou d'un Césaire qui entendaient chaque fois combattre les formes pluridimensionnelles de la domination coloniale, de l'aliénation des corps non-blancs au capitalisme-racial. Vété-Congolo rappelle qu'une ligne de partage des couleurs, partagée par l'ensemble des colonies antillaises, divise la société martiniquaise :

> Comme toute autre ancienne colonie caribéenne, le contexte de l'esclavage et de la colonisation soutenu par une idéologie raciste redoutable et efficace a laissé la Martinique dans un déséquilibre intellectuel, culturel, racial, économique et politique critique jusqu'au XXIe siècle et marqué par des paradigmes oppositionnels forts et actifs, Afrique/Europe, Noirs/Blancs, Afro Martiniquais/Français, indépendance-autonomie/assimilation. A chaque fois, le facteur Afrique-Noir-Afro-Martiniquais continue de faire l'objet d'une dépréciation psychique et symbolique cruciale en ce qu'il est considéré comme un corrupteur gênant contrairement au facteur Europe-Blanc-Français, magnifié comme officiel et légitime.[339]

L'identité-relation, en insistant surtout sur l'imaginaire partageable né des résistances contre la chosification et la racialisation en Colonie, ne comprend pas l'engagement militant de Glissant. La réalité culturelle caribéenne que la « relationalité » idéalise et fétichise ne prend pas en compte, ou se contente de subsumer l'idéologie raciste que Vété-Congolo entend exposer. Glissant est pourtant très clair sur le rôle de l'intellectuel ou de l'artiste antillais. Ce dernier doit saisir la pertinence de développer « une culture originale de type afro-caraïbe[340] » et comprendre les difficultés structurelles à reterritorialiser sa production dans le but de voir éclore la création de la nation dans les Antilles. Or, c'est bien l'Europe blanche qui empêche cet essor. Comme l'explique Glissant au travers du vocabulaire de *l'antagonisme politique* : « Le problème est que cette réalité culturelle a été en même temps activée mais aussi fractionnée sinon atomisée par les influences antagonistes des nations européennes dans la région caraïbes[341] ».

---

[338] *Ibid.*, p. 409. Nous soulignons.

[339] H. Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », art cit, p. 774.

[340] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 438.

[341] *Ibid.*, p. 438-439.

La déprécation psychique et symbolique étudiée par Vété-Congolo a fait l'objet de plusieurs études, notamment par l'historien réunionnais Sudel Fuma qui explique qu'en Colonie, une « mentalité coloniale » reposant sur l'intériorisation de la hiérarchisation raciale et de la naturalisation pour la population blanche de la Colonie d'un sentiment de supériorité.[342] Glissant ira jusqu'à dire que la population martiniquaise est particulièrement affectée par une « névrose racial[343] ». L'actualité brûlante et effective de ce que Glissant repère comme la « névrose raciale » touchant les descendants d'esclaves et de colonisés, nous conduit à prendre des précautions quant à la vertu miraculeuse et salvatrice de la créolisation et des identités-relations ou des identités-rhizomes comme ce qui est capable de créer, philosophiquement, des ponts entre les cultures et les sociétés. Néanmoins, le travail de Glissant peut servir de point d'appui aux études de la pédagogie du trauma (Rinaldo Walcott, 2000).

Pour en revenir au précieux commentaire de Vété-Congolo, cette dernière rappelle que les auteurs influent en Martinique, « qu'il s'agisse de Césaire, Ménil, Glissant, Chamoiseau ou Confiant » ont tous défendus l'indépendance, et ont chacun à leurs manières relevé le défi de rendre intelligible ce que peut signifier « faire peuple ». Vété-Congolo met en relation l'anti-noirceur en Martinique – les formes de négation racialisante ou de haine de soi vis-à-vis des éléments culturels ou esthétiques africains et noirs dont Fanon consacre plusieurs chapitres dans *Peau noire, masques blancs* – et la négation de la noirceur au-travers d'une conception *lactifiante* ou abstraite de la créolisation/identité-relation.

> […] telle que présentée par Glissant, l'idée de créolisation peut potentiellement entretenir le « flou » ambiant et accentuer la position générale, bien qu'inconsciente, contre la composante africaine de l'identité et de la culture. Car l'idéalisation de la créolisation par Glissant revient à promouvoir un phénomène dans lequel la part et la présence africaines sont négligeables, ne sont évoquées qu'à travers une « trace », un reste très dilué de ce qui a été africain.[344]

Les thèses du « dernier Glissant » entretiennent ce « flou » par la promotion d'une conception élargie de la créolisation qui peut aller jusqu'à se confondre avec la notion de diversité : « Quand les pays se créolisent, ils ne deviennent pas créoles, à la manière des

[342] Voir : Sudel Fuma, *L'esclavagisme à la Réunion: 1794-1848*, Paris, France, Réunion, Éditions l'Harmattan, 1992, 191 p.

[343] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 391.

[344] H. Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », art cit, p. 776.

habitants des îles antillaises par exemple, *ils entrent dans l'imprévu consenti de leurs diversités,* parfois à grand drame »[345]. En ce sens, revenir aux thèses anticoloniales de Glissant permet de retrouver des liens épistémiques et politiques étroit avec « l'Afrique », qui est à la fois l'objet d'un intérêt historique et d'une fascination esthétique que Glissant entend assumer tant dans sa production littéraire que philosophique. Glissant écrit en effet que :

> De l'Afrique monte la voix du griot. Peu à peu elle se libère ; enfin nous l'entendons. Nous distinguons maintenant sa part dans notre voix. Nous écoutons l'explications des origines, le pérégrinage des ancêtres, la séparation des éléments. Et puis, ce bruit de mer qui bat dans nos mots. La cadence irrémédiable du bateau. […] La voix est avec nous. La voix du griot aveugle ».[346]

Dans le *Discours antillais,* Glissant entend positionner sa propre production dans le sillage intellectuel, spirituel, et esthétique d'une Afrique dont il dit tirer l'inspiration engagée de son discours : « Les mouvements révolutionnaires en Afrique, l'énorme effort entrepris par les peuples, les ravages qui visent à les anéantir, ont imposé une image moins "malléable" du fait africain. L'Afrique qui se fait nous oblige à quitter les fantasmes de projection et à tâcher d'être nous-mêmes »[347]. Glissant est conscient qu'ici, son rapport à l'Afrique est davantage esthétique qu'historique. Cependant, il faut garder à l'esprit que Glissant s'est profondément engagé dans les mouvements de décolonisation caribéens et africains. Glissant nous dit que ce sont les résistances africaines face à l'anéantissement qui permettent de chasser les projections d'une Afrique idéalisée. Le panafricanisme dont il est question ici devient l'un des modèles par lequels doit se créer les conditions d'un « pan-caribéisme » anticoloniale avec une réflexion sur l'identité caribéenne. En ce sens, bien que le « dernier » Glissant se distancie des théories anticoloniales et communales de l'identité, son travail d'écrivain engagé, jusqu'aux années 90, est profondément ancré dans l'anticolonialisme caribéen qui, comme le rappelle Sylvia Wynter est « à la recherche de nouvelles possibilités pour l'avenir, ils [les écrivains caribéens] s'engagent dans la réalité, généralement au nom de la majorité qui est exploitée économiquement et culturellement par la minorité »[348]. Or, le passage de la concrétude géo-

[345] É. Glissant, *Philosophie de la relation, op. cit.*, p. 65.

[346] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 391-392.

[347] *Ibid.*, p. 392. Note 20.

[348] S. Wynter, *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984., op. cit.*, p. 379.

historique à l'abstraction relationnelle a justement pour effet de *déréaliser* le travail politique des écrivains caribéens pour percer ces nouvelles possibilités de l'avenir. Ou il n'y aurait d'avenir que dans une forme floue et hybride de relation ouverte, c'est-à-dire, pas seulement entre la majorité exploitée mais aussi avec les colons et leurs descendants.

Vété-Congolo explique que le « flou épistémologique » entretenu par Glissant sur la notion et l'application de la créolisation permettent des « récupérations dangereuses[349] », c'est-à-dire, des récupérations qui éloignent davantage la nécessité de définir ce qu'est le peuple martiniquais au profit d'une réflexion plus abstraite qui prend appui sur la Caraïbe pour penser les identités-relations du Tout-monde. Notre lecture comprend *l'antagonisme herméneutique* – dont la race est le sujet central mais invisibilisé – autour du travail de Glissant *au travers d'une distanciation par stade avec l'espace plantocratique* qui est un espace dont les fondations sont racialisées et structurées autour d'une hiérarchisation pyramidale raciale. Qu'est-ce à dire ? Il nous semble que si les débats autour de la créolisation sont d'abord anthropologiques et littéraires et se fonde sur une étude de la Plantation et de la situation coloniale. Dans un second temps, le mouvement littéraire martiniquais de la créolité condense les identités raciales en un agrégat local réuni sous le terme de « créole ». Enfin, les débats contemporains sur la créolisation/relation à l'échelle du monde prennent appuis, nous semble-t-il, sur cet agrégat hybridant plusieurs identités raciales-nationales (qui pour les auteurs de la créolité sont l'Africain, l'Européen, l'Indien, l'Américain) en insistant sur une ouverture maximale à l'échelle fictive du Tout-monde. En passant de l'un à l'autre, c'est la compréhension et la prise en considération des effets contemporains de la racialisation qui se dissolvent. En effet, « une créolisation qui ne tient pas compte des forces symboliques en jeu concernant la race et la culture crée également l'illusion d'une signification et d'une relation symbolique équitable entre les différents éléments de l'identité »[350]. Le dernier stade hégémonique quitte finalement le monde concret pour se réfugier dans la littérature, à l'inverse d'un souci théorique et politique vis-à-vis de la Plantation qui, comme le montrait Christine Chivallon, ne laisse aucun doute sur sa structure pigmentocratique et ses effets contemporains.

D'une façon décisive Vété-congolo nous dit que :

[349] H. Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », art cit, p. 782.

[350] *Ibid.*

> En fait, sans d'abord soulever les questions pertinentes et susciter une discussion collective sur les problèmes moraux historiques critiques à l'origine du déséquilibre racial et socioéconomique actuel, et sans d'abord envisager des moyens de corriger les structures établies qui maintiennent le statu quo déconstructeur concernant l'Afrique et l'Europe ainsi que les Noirs et les Blancs, les promoteurs de la créolité étaient motivés par la perspective d'une réconciliation entre les descendants des esclavagistes, les Békés, et la population afro-descendante. En d'autres termes, la question de la guérison et de la pacification (raciale et historique) a été soulevée sans qu'il soit nécessaire de la résoudre.[351]

Les « proclamations créolitaines » repérables, par exemple, dans les discours grandiloquents et optimistes d'intellectuels européens sur « l'identité-relation » conduisent à un effacement de la racialisation, ou à des références sur la race sans conséquence directe sur l'hégémonie. Les discours « créolitains » font grand cas des relations de partage entre les descendants d'esclavagistes et descendants d'esclaves mais se gardent de proposer une critique affirmée de la suprématie blanche. Le philosophe français François Noudelmann, spécialiste de littérature, pourra donc se revendiquer, sur une chaîne de télévision, lui aussi d'une identité créole, sans souci vis-à-vis de l'histoire coloniale et raciale de cette catégorie. Comme l'explique Vété-Congolo :

> Une créolisation qui ne prend pas en compte les forces symboliques en jeu en matière de race et de culture crée également l'illusion d'une signification et d'une relation symboliques équitables entre les différents éléments de l'identité. Dans cette optique, elle peut devenir une excuse pour ceux qui écartent l'un des éléments pour ne pas reconnaître leur posture dédaigneuse.[352]

La philosophe jamaïcaine Sylvia Wynter opère l'une des critiques les plus aigües du « créolisme ». Le créolisme vise à s'inspirer, à dépasser et à nier dans le même mouvement les éléments culturels africains et noirs dans les Caraïbes/les Mascareignes pour proposer une interprétation fluide/hybride du monde social caribéen en insistant sur le mélange, l'imbrication, l'agrégation de ses composants culturels. Selon Wynter, le créolisme, *comme position politique et herméneutique* décrit :

> […] l'idéologie libérale traduite en une structure néocoloniale. Le créolisme est essentiellement la politique de la rhétorique. C'est la politique de ceux qui veulent l'apparence du changement sans sa douloureuse réalité. La rhétorique est l'arme avec laquelle elle obscurcit les zones de

[351] *Ibid.*, p. 780.

[352] *Ibid.*, p. 782.

> conflit ; et crée un consensus verbal qui cherche à endiguer de nouvelles directions dans le lit asséché de la coutume créole.[353]

Dans la conclusion de son article datant déjà de 2014 – et dont ni Noudelmann ni Wald Lasowski ne semblent prendre en compte l'argument – la professeure afro-martiniquaise Hénéta Vété-Congolo confirme que l'ambivalence entrenue par Glissant sur les questions raciales conduisent à un optimisme idéologique, clamant implicitement la déracialisaton au-travers de la créolisation et d'une identité créole ou identité-relation/identité-rhizome circulatoire. La conclusion de Vété-Congolo est si précise qu'elle doit être cité *in extenso* :

> L'une des prémisses politiques et intellectuelles de Glissant est la déracialisation. C'est par la racialisation que les idéologies racistes ont été formées, imposées et maintenues. D'un point de vue syllogistique, Glissant s'engage contre le racisme. Changer les logiques de l' « imaginaire du Tout-monde » (Glissant, 1996, p. 91) est, selon lui, le moyen d'atteindre cet objectif. Cependant, la déracialisation ne peut se faire sans désymbolisation. En effet, la déracialisation ne peut être obtenue que par la désymbolisation, par l'éradication totale des symboles actuels conférés de manière rigide aux races actuellement établies. Il est donc légitime de s'interroger sur l'efficacité de la créolisation telle que proposée par Glissant qui y voit un moyen d'éradiquer le racisme. La créolisation ne prévient pas et n'éradique pas le symbolisme racial qui établit une hiérarchie raciale inconsciente et consciente. En effet, Glissant (1996) affirme que « tant que nous vivrons avec l'idée d'une identité racine unique, il y aura des Bosniaques, des Rwandais, des Burundais et à chaque fois, nous devrons faire face à des impasses impossibles à surmonter » (p. 90). Or, si la Martinique se veut une société d'identités originelles multiples, l'une de ces origines est ouvertement soumise à la marginalisation raciale et culturelle. Tant que cette désymbolisation raciale ne sera pas atteinte, c'est-à-dire sans réforme symbolique radicale, il n'y aura pas d'expression pleine et authentique de ce que Glissant appelle la créolisation. L'ambivalence de Glissant ajoute non seulement au statu quo mais aussi à la confusion, comme le montre l'impact de ses idées en Martinique. Glissant soutient que les spécificités et la dynamique actuelles des cultures caribéennes incitent à un « devoir d'être optimiste » que la créolisation honore. C'est précisément en raison des spécificités de la Caraïbe, un lieu où les effets du système de « violence symbolique » et les idées proposées par d'éminents penseurs caribéens opèrent activement, que j'aimerais suggérer que cet état de fait nous incite à un devoir de mesure, de justice, de justesse et de précaution.[354]

---

[353] S. Wynter, *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984.*, *op. cit.*, p. 368.

[354] H. Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », art cit, p. 788.

Au contraire d'une désymbolisation décoloniale, c'est-à-dire d'une « réforme symbolique radicale » et d'une *abolition* de la « suprématie des valeurs blanches » (Fanon, 1960), la rhétorique de la relationnalité entend proposer une forme de désymbolisation « optimiste ». La désymbolisation optimiste induite par la créolisation ouverte dans la notion de Tout-monde implique en fait une *resymbolisation* sur un espace imaginaire hétérotopique dont l'importance est particulièrement rhétorique et économique (elle implique une opportunité carriériste). Car en revendiquant immédiatement une identité-relation on désymbolise l'identité racialisée sans que ne soit *abolit* la racialisation contemporaine en tant que hiérarchie sociale. Il s'agit, à la suite de Glissant lui-même, d'affirmer que le Tout-monde est un village planétaire dont nous en sommes tous et toutes une partie. Cette resymbolisation par la rhétorique produit une fiction post-raciale et déracialisée que nous appelons l'Eldorado que nous étudierons dans le chapitre suivant. Deuxièmement, nous verrons que la désymbolisation eurocentrique n'est pas une perte définitive des valeurs culturelles occidentales/caribéennes. La désymbolisation optimiste, qui n'implique en définitive aucune lutte à l'encontre du capitalisme racial, est un outil épistémique permettant à la Blanchité/*blanchitude* de s'affirmer comme valeur (discrète et opacifiée) de référence. Pour ce qui nous intéresse ici, elle se fait grâce et malgré Glissant. La désymbolisation optimiste crée et se fait à partir de l'ambivalence théorique entretenue. (L'ambivalence théorique prend en compte la race mais en la désymbolisant, c'est-à-dire, en vidant cette notion de son ancrage avec l'histoire et ses effets contemporains qui va de la discrimination en passant par la mort-sociale et la destruction des vies non-blanches). Dans nos termes, il s'agit de dire que la *blanchitude est une surface épistémique* au-travers de laquelle et sur laquelle une exégèse *hégémonique* des corpus théoriques non-blancs sont réinterprétés et récupérés au profit de ce que Charles W. Mills analyse comme l'entente dans les fausses représentations « vivant dans l'imagination blanche » qui « requièrent un schéma particulier d'aveuglements et d'opacités structurés afin d'établir et de maintenir le système politique blanc »[355].

[355] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 53-54.

Chapitre III – Le Tout-monde ou le nouvel Eldorado

Glissant donne une description précise de son concept phare, le Tout-monde :

> En ce moment où le Tout-monde est conçu par nous *en imagination comme un village planétaire*, tout entourable, et contournable, il s'éprouve par nos imaginaires comme une Relation dont les quantités sont finies et les frontières illimités, dont les incertains sont pour nous aussi impressionnants que les données du monde […]. *L'imagination des peuples dominés se nourrit d'aliénation concrètes,* et par exemple des représentations conventionnelles des paradis d'immigrations qui leur sont interdits, mais leur imaginaire vole au contraire au-devant des résolutions du dissolu ou de l'irrésolu colonialistes. Ce sont les peuples les plus facilement ou dérisoirement ou absolument opprimés qui conçoivent au plus loin les dépassements nécessaires des particularismes sectaires.[356]

Cette définition insiste sur l'imaginaire et prescrit définitivement le Tout-monde comme hétérotopie qui, depuis Foucault (1967), désigne un espace enclavé, restreint, ayant pour caractéristique d'être un lieu de projection fantasmatique, de réalisation discontinue d'un imaginaire, d'être une forme restreinte d'utopie réalisée dans un lieu donné. Bien que le Tout-monde soit un concept, il s'agit d'y *voir*, de se figurer un espace imaginaire, un village planétaire en horizon où *tout le monde* y converge, ou peut n'y point converger, que l'on peut éviter, mais qui reste un lieu que l'on traverse et qui nous relie. Le Tout-monde, dans sa dimension éthique, entend transcender les frontières géopolitiques et la violence intersectionnelles de ces dernières. Comme l'explique avec emphase Wald Lasowski :

> « La mondialité est la poétique d'un imaginaire qui apporte l'intuition théorique que l'on ne peut multiplier les diversités qu'en les mettant en relation les unes avec les autres. Cette relation permet alors de combiner le lieu particulier, ensemble de circonstances singulières d'une situation, et le lieu commun, le Tout-Monde ».[357]

Glissant sous-entend déjà qu'il y a des migrations par la pensée rendu possible par la Relation et la prise en compte de l'Autre. Cependant Glissant prescrit une approche plus prudente, moins enthousiaste. En effet, ces formes de migrations imaginaires sont, en tant qu'activités de l'esprit, limitées par l'héritage que l'histoire coloniale laisse au dominant·es et

[356] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 110.

[357] A. Wald Lasowski, « Politique de la relation et créolisation démocratique », art cit, p. 124.

aux euro-descendant·es : « les collectivités triomphantes [c'est-à-dire les pays impérialistes et colonialistes qui ont construit dès le début du XVème siècle la suprématie blanche mondiale] forgent par *système leur imagination de la connaissance* (*de la conquête)* du monde, et de soi-même […] mais elles ne nourrissent qu'au grand hasard l'imaginaire tremblant (et irressenti) de leurs rapports impossibles à l'Autre[358] ». Le terme entre parenthèse relève ironiquement ici une importance phénoménologique que le philosophe Charles W. Mills désigne par l'insensibilité du groupe dominant vis-à-vis des problématiques afférentes aux racisé·es. À l'inverse d'une lecture interne aux groupes hégémoniques blancs et européens, l'extrait sélectionné est plus restrictif et se positionne explicitement du point de vue des « peuples dominés », « opprimés » face au colonialisme. En ce sens, la racialisation et le colonialisme constituent l'arrière-plan de la pensée de Glissant.

Cependant, dans le champ esthétique ou en science sociale, le Tout-monde jouit d'une popularité renforcée : il promet un monde connecté où les cultures et les individus circulent sans s'imposer les uns les autres. Ce concept rejoint la fameuse triade Créolisation/Relation/Tout-monde. De ce trope, on retient souvent la dimension relationnelle de la philosophie de Glissant qui a, effectivement, le plus d'influence dans les disciplines esthétiques et dans les sciences sociales progressistes ou post-coloniales. À la suite des chapitres précédents, cette étude analyse le Tout-monde comme un concept ambivalent. Glissant nous avertit : « le Tout-monde est contradictoire en lui-même[359] ». Notre analyse de la pensée glissantienne autour du Tout-monde comprend la contradiction définitionnelle et phénoménologique (ou descriptive) de ce concept comme étant le lieu d'un conflit herméneutique entre deux mouvements intellectuels : d'une part entre une interprétation que nous qualifions de libérale, qui insiste sur la circulation des personnes – et au fond du capital économique et culturel –, de la relationnalité tout en marginalisant l'analyse de la violence raciste et son histoire, et, d'autre part, une interprétation décoloniale qui tâche de prendre au sérieux et de réactualiser dans la critique ce que nous appelions plus haut « l'antagonisme épistémique » (et politique) entre colon/colonisé. Pour le dire sans détour, le Tout-monde est le lieu conceptuel qui propose une cohabitation avec les antagonismes. En effet, malgré les différences hiérarchisées produites par le contrat racial ou l'hétéropatriarcat, c'est dans le Tout-monde que les individus doivent construire des liens relationnels et égaux. En ce sens, il nous

[358] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 110. Nous soulignons.

[359] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 309.

faut mieux définir la notion d'antagonisme et le rôle central que ce concept occupe dans cette étude.

Frantz Fanon, dans *Les damnés de la terre*, rend manifeste que l'antagonisme, c'est-à-dire *l'opposition irréconciliable*, entre le colon et le colonisé ne repose pas d'abord sur la rationalité : la *vérité* ou la raison peuvent être capturées grâce au système colonial qui assure par la violence la « suprématie *des valeurs* blanches[360] ». En ce sens, la racialisation de la raison au profit de la blancheur de celle-ci fait dire à Fanon d'une part que c'est la *résistance* du colonisé qui lui donne raison[361] et d'autre part que la production de *sa* vérité est en premier lieu « l'affirmation échevelée d'une originalité posée comme absolue[362] ». Dans la conjoncture de la décolonisation, le colonisé n'attend pas que l'occupant/oppresseur reconnaissent ses valeurs : elles sont antithétiques aux valeurs coloniales et reposent sur celles mobilisées par son propre groupe. En ce sens, il nous faut compléter la définition d'antagonisme épistémique. L'antagonisme épistémique rejoint, à notre avis, le champ théorique de *l'injustice épistémique* théorisée par la philosophe Miranda Fricker[363] et celle de *l'injustice herméneutique* et ses résistances comprises par les philosophes en étude de la race, Charles W. Mills[364] et José Medina[365]. De plus, en insistant sur la notion d'originalité du colonisé, la position de Fanon rend inopérante la catégorie glissantienne de Relation. Fanon, notamment dans *Peau noire, masques blancs*, philosophe davantage sur la notion de « rencontre » entre personne/groupe dominant·e/dominé·e. Bien que les frontières de la Colonie soient poreuses (on pense au passage des travailleur·euses non-blanc·hes vers les espaces et quartiers blanc), la relation entre personne et sous-personne, c'est-à-dire selon Mills entre blanc·hes et non-blanc·hes, est, d'une manière fondationnelle, hiérarchisée. C'est à cette occasion que Fanon formule le concept de racialisation pour rendre compte de la hiérarchisation des personnes non-blanches vis-à-vis des colons et des blancs.

---

[360] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 457.

[361] Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, France, la Découverte, DL 2015, 2015, p. 446.

[362] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 455.

[363] Miranda Fricker, *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2007, x+188 p.

[364] Shannon Sullivan et Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2012, 284 p.

[365] José Medina, *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*, New York, N.Y., Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, impr. 2013, 2013, xiii+332 p.

En 2021, dans la préface qu'il écrit pour les 25 ans du *Contrat* Racial, Charles W. Mills rend compte de l'opposition, plutôt, de l'antagonisme herméneutique polarisé par l'expérience du racisme entre une conception hégémonique et une autre subalterne :

> En effet, parler de ces traditions [la tradition radicale noire et la tradition continentale européenne et euroaméricaines blanches] comme étant complètement séparées l'une de l'autre fait courir le risque de les réifier en deux entités clairement distinctes, cartographiant des territoires différents, alors que, bien entendu tout l'intérêt de la tradition noire/africana est d'offrir une cartographie révisionniste du même territoire. Il ne s'agit pas de mondes politiques différents, *mais de perspectives hégémoniques et subalternes d'un « même » monde politique – bien qu'il soit vécu et perçu de manière très différente à partir de positions de privilège d'une part et de subordination sociale de l'autre.*[366]

Dans les *Damnés de la terre*, la guerre anticoloniale est, du point de vue de l'épistémologie, polarisée entre l'affirmation de la « suprématie des valeurs blanches » et la contre-affirmation d'une « originalité posée comme absolue ». Cet affrontement, peut-être trop entendu et simpliste, désigne notamment l'opposition entre l'universel et le particulier. Aussi réducteur que puisse être cette analogie, la compréhension des effets épistémiques impliquant la race a ici son importance. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga explique en effet que « *la racialisation de la philosophie* se préserve et se poursuit sous le couvert de l'abstraction et de la pureté de la pensée[367] ». En d'autres termes, la pratique même de la philosophie, comme le montre le philosophe africain-américain George Yancy, est un espace de violence racialisée. Selon Yancy, la philosophie (et les philosophes et étudiants blancs) *blanche*, hégémonique et traditionnelle, pose un regard de profond scepticisme et de méfiance à l'encontre des philosophies *africana/noire/arabe/autochtone* produite par les philosophes non-blancs[368]. Un tel procédé rend compte que les notions d'universel ou de Même n'ont rien de neutre ou de commun. En effet, Glissant soutiendra dans toute son œuvre que « le Même a commencé par la rapide expansionniste en Occident »[369].

L'antagonisme épistémique fait valoir que malgré les ressources théoriques mobilisées, l'enjeu de la décolonisation rend irréconciliable, « incommensurable », les intérêts des

[366] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 22.

[367] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 127.

[368] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*

[369] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 190.

(descendants de) colons et des (descendants de) colonisés, car en dernière instances, nous retrouvons toujours la spoliation de la terre, de la force de travail, des corps colonisés et des productions culturelles non-blanches[370]. En d'autres termes, Fanon (1951) ou Mills (1997) rendent définitivement visible qu'entre colon et colonisé, qu'entre Blanc et non-Blanc, deux conceptions du monde s'opposent. Plutôt, l'arrière-plan racial n'est pas le même. Mills, dans une perspective constructiviste, écrit en effet que d'une part les non-Blancs découvrent et *savent* que pour eux « la race est, paradoxalement, à la fois partout et nulle part, structurant leur vie ». Alors que du point de vue du groupe hégémonique, c'est-à-dire « dans un système politique structuré par la race, les seules personnes pour qui il est psychologiquement possible de nier la centralité de cette dernière sont celles qui sont racialement privilégiées, pour qui la race est invisible, précisément parce que le monde est structuré autour d'elles, *la blanchité comme arrière-plan contre lequel les visages des autres races […] apparaissent* »[371]. Dans nos termes, nous y reviendrons plus tard, il s'agit de dire qu'en raison de colonialisme euro/état-uniens à l'échelle mondiale et de la création de la suprématie blanche comme système politique mondialisé, la *blanchité est la surface épistémique qui structure le rapport à autrui, à la connaissance et au monde social.* La blanchité est ce prisme dominant par lequel nous interagissons avec autrui et contre laquelle nous créons d'autres modalités relationnelles et politiques[372]. Au niveau de la philosophie, Yancy témoigne du fait que les philosophes non-blancs et noirs peuvent refuser « d'explorer la race d'un point de vue philosophique, niant même sa pertinence philosophique et existentielle », préférant explorer les thèmes « nobles » (ou abstrait dans le langage de Eboussi Boulaga) de la philosophie « accordés par les philosophes blancs qui en sont venus à les considérer comme des Blancs honoraires »[373]. En d'autres termes, la philosophie elle-même est le *site le plus blanc* des disciplines des « humanités ». Or, en

[370] Voir : « À propos de l'incommensurabilité » E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.* Dans la mesure où, pour reprendre le texte de Tuck et Yang, n'a pas encore été réalisé la restitutions de « leurs terres aux tribus et nations autochtones souveraines, [l'abolition de] l'esclavage sous ses formes contemporaines et [le démantèlement de] la métropole impériale » il est superflue d'ajouter comme nous le faisons « descendant de » aux identités collectives et historiques de colons et de colonisés. La matérialité de la spoliation, de la violence raciale, de l'exploitation et de l'hégémonie du Nord global maintient l'actualité de ces nominations et ontologies positionnés sur une ligne politique et économique de partage des couleurs.

[371] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 126. Nous soulignons.

[372] voir : Fania Noël-Thomassaint, *Afro-communautaire: appartenir à nous-mêmes*, Paris, France, Éditions Syllepse, 2019, 93 p.

[373] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*, p. 131.

centralisant la race dans l'analyse philosophique se produit une forme d'inconfort qui n'est pas seulement de l'ordre du ressenti ou du malaise. L'inconfort vis-à-vis de la notion de race et face à elle, prescrit notre rapport à la philosophie. (Ce que les exégèses de l'identité-relation permet d'éviter, ou du moins d'amoindrir).

D'un point de vue métathéorique, la contradiction est au cœur de l'inconfort épistémique suggéré par la décolonialité : en remobilisant l'antagonisme elle met en lumière, au niveau des disciplines académiques et de la production de savoir, la matérialité de l'opposition entre dominants et dominés produite par la colonialité. Comme nous le verrons, le Tout-monde est un concept pivot dont la dimension heuristique repose d'abord sur l'antagonisme épistémique avant d'être un projet politique de liaison du monde sans hiérarchie. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas croire en un tel projet. L'antagonisme épistémique fait que, selon la position que prend l'intellectuel·le hégémonique ou racisé·e, le « Tout-monde » sert des agendas politiques différents et opposés. Pour le dire dans d'autres mots, le « Tout-monde » dans sa version libérale est mobilisé comme un *signifiant* sans souci de définition ou de contradiction : *il fait primer une image mentale de réunion et de collégialité tout en préservant un statut quo social* ; là où *une* (car ce concept peut avoir plusieurs usages, tout comme il existe plusieurs forme de décolonialisme) version décoloniale insiste d'abord sur l'impossibilité structurelle à faire Tout-monde : comment concilier ensemble (sans l'abolir) anti-noirceur et racisme structurelle et totalité-monde sans hiérarchie ? Comment lire épistémiquement l'opposition entre le Tout-monde comme déguisement du racisme et son projet décolonial de défétichisation du racisme par l'élaboration d'un en-commun révolutionnaire ? Deuxièmement, en raison de la popularité des concepts glissantiens qui voyagent en dehors des champs philosophiques qui étudient de près ou de loin la race, nous verrons que le « Tout-monde » ou la « totalité-monde en *Relation* » sont des concepts qui ne sont pas simplement descriptifs, ils ne sont pas uniquement des outils pour une théorie du monde social en voie de créolisation. L'antagonisme épistémique et la capture herméneutique a majorité blanche donnent à ces concepts *une fonction locutive*. Qu'est-ce à dire ? L'intellectuel hégémonique, ou pour reprendre les mots de Boulaga, le prétendant à l'hégémonie, a un intérêt à *dire* et à penser dans le sens d'un « Tout-monde » dont il *dit* épouser la finalité : bâtir un en-commun. Pour le dire abruptement, le Tout-monde est pour l'intellectuel/l'artiste/le militant blanc (ou l'aspirant à la blanchité honoraire) l'occasion de minimiser, si ce n'est d'invisibiliser sa propre blancheur dans le chaudron du Tout-monde. Il peut sembler incongru d'associer la politique de l'interprétation à la blancheur de l'interprète. Selon le philosophe Charles W. Mills, la Blanchité ne décrit pas uniquement les personnes

généalogiquement/culturellement/phénotypiquement catégorisées comme blanche. La blancheur/blanchitude a des effets et un pouvoir *réel* qui dépasse la dimension phénotypique et généalogique : elle crée une « communauté épistémique officiel »[374] qui encadre, qui cadre ce qui est étudiable ou ce qui serait pertinent de regarder selon ses propres termes. Plus strictement, Mills explique que le « *contrat racial construit ses signataires autant qu'ils le construisent* »[375]. Pour clarifier sa position, Mills explique que bien qu'il existe un rapport hiérarchique au sein du groupe des blancs (en particulier polarisé par la classe et le genre) et, de même, des échelles différentes de domination entre les non-blancs, la « division dyadique saisit véritablement la structure essentielle du système politique racial mondial »[376] entre personne (blanche) et sous-personne (non-blanche).

Cette analyse constructiviste de la blanchitude/blanchité n'est pas sans conséquence pour une étude du Tout-monde. D'une manière pertinente, le contrat racial ritualise un rapport hégémonique (blanc) au monde qui passe par l'invention fantaisiste d'un univers racialisé/déracialisé qui permet de maintenir les privilèges et avantages pluridimensionnels qu'octroie la blanchité.

> Une partie de ce que signifie être construit comme "blanc" (la métamorphose du contrat sociopolitique) une partie de ce qu'il faut pour atteindre la blancheur avec succès, pour devenir une personne blanche (on imagine une cérémonie avec des certificats accompagnant le rite de passage réussi : Félicitation vous êtes maintenant officiellement une personne blanche !"), est un modèle cognitif qui empêche l'auto-transparence et une véritable compréhension des réalités sociales. Dans une large mesure, *les signataires blancs vivront donc dans un monde délirant inventé, un pays de fantaisie raciale*, une "hallucination consensuelle", pour citer la célèbre caractérisation du cyberespace par William Gibson, bien que *cette hallucination particulière soit située dans l'espace réel*. Il y aura des mythologies blanches, des Orients inventés, des Afriques inventées, des Amériques inventées, avec un système d'information et de communication fabriqué en conséquence[377].

Mills insiste ici sur la dimension rituelle d'accession à la blancheur en raison des *effets épistémiques collectifs* de cette dernière. Le rapport phénoménologique au monde au blanc est celui de l'hallucination. Par exemple, dans *Peau noire, masques blancs,* l'enfant blanc qui se

[374] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 52.

[375] *Ibid.*, p. 129.

[376] *Ibid.*, p. 131. Voir aussi les pages 125 à 133.

[377] C.W. Mills, *The racial contract*, *op. cit.*, p. 18. Nous soulignons.

réfugie dans les bras de sa mère en craignant Fanon, reproduit l'hallucination collective qui consiste à croire et à voir en même temps un danger dans l'apparition d'une personne noire. En effet, selon Mills, la philosophie est traversée par un inconscient collectif (post)colonial qui conditionne idéologiquement la vision que l'on a des non-blanc·hes[378]. Ces dernier·es seraient distribué·es en « sauvage » et en « barbare » dont il faut, du point de vue de la population blanche, se préserver de la menace. Si l'enfant blanc est innocent de ce « système d'information fabriqué », Fanon rappelle que c'est la société dans son ensemble qui est suturée, qui tient par le racisme. Baldwin explique sans aucune forme de cynisme que *la noirceur*, que la personne noire incarne la mauvaise direction, la déchéance et la perte que la société doit éviter. « En quelque sorte, le Noir nous indique le fond, *parce que c'est là qu'il est ; et là où il* est, au-dessous de nous, nous savons où se trouvent les limites et jusqu'où il faut éviter de tomber »[379]. Baldwin, Fanon et Glissant (1981) en mobilisant la race et l'anti-noirceur nous donnent une grille de lecture permettant de repositionner la défense passionnée pour le Tout-monde *sans particularisme* comme l'une des manières d'investissement libidinal de cette hallucination. Cette hallucination, ou cette construction fantaisiste déracialisante ne relève pas nécessairement d'un acte volontaire. L'hallucination blanche est la condition *sine qua non* au repli de ces théories morales/éthiques qui ne voient pas la nécessité de faire le bilan des conséquences contemporaines du racisme ou de l'histoire de la domination impériale/coloniale européenne. En d'autres mots, *l'espace* imaginaire du Tout-monde est halluciné par les intellectuels hégémoniques qui, grâce à cette conception relationnelle, préservent le statut quo racial à leurs avantages. En effet, en insistant sur les rapports relationnelles et d'échanges dans les opacités mutuellement consenties sont (dé)niés les massacres systémiques à l'encontre des populations non-blanches et de leurs insurrections. Pour le dire autrement, la vision hallucinée d'une relation entre égaux postcoloniaux ferme les yeux sur ce que Mills repère comme :

> Ce schéma [qui] confirme qu'un *tressaillement ontologique* s'est propagé à travers le système politique blanc, suscitant ce qu'on pourrait appeler *la terreur blanche* afin de s'assurer que les fondations de l'univers moral et politique demeurent en place.[380]

[378] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[379] James Baldwin, *Personne ne sait mon nom*, traduit par Jean Autret, Paris, France, Gallimard, 1963, p. 144. Nous soulignons.

[380] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 138.

Ces espaces archipéliques avec ces gens fait d'une identité-relation, où l'on échange sans en imposer à l'autre, où les savoirs et les imaginaires circulent à défaut des personnes réelles, « parviennent à une réalité virtuelle par leur existence dans les récits de voyageurs, les mythes populaires, *les fictions pour grand public et intellectuels, les rapports coloniaux, les théories universitaires* […] »[381]. Cette hallucination intellectuelle existe dans « l'imagination blanche » nous dit Mills. Bien que cette « hallucination particulière soit située dans l'espace réel »[382] du monde académique, dans ses colloques, ses livres, ou ses galeries d'arts, son objectif a pour terrain de réalisation une hétérotopie. *Bien que le Tout-monde n'existe pas, son caractère de vision lui est réel et peut être l'occasion de discriminer d'une façon absurde celles et ceux qui ne veulent pas s'y tenir.* À ce titre, l'on pourrait reprocher au panafricanisme, à la politique de récupération des terres amérindiennes, au combat pour l'autonomie politique des Outres-mers ou de l'auto-détermination de la Nouvelle-Calédonie de refuser de rejoindre le Tout-monde comme village planétaire. Ces mouvements politiques de la tradition radicale noire et anticoloniale sont dédaigneusement appelés « sectarisme »[383]. Néanmoins, nous soutenons que cette hallucination vis-à-vis d'un « monde délirant » ne donne pas une compréhension déformée du Tout-monde. Il faut prendre le problème dans l'autre sens. *Le théoricien-signataire blanc (qui jouit du contrat racial), pour faire croire à une suppression de sa blanchitude et pour faire correspondre la réalité sociale a son autorité épistémique, a besoin du Tout-monde pour soutenir sa vision « erronée*[384] *» du monde social.* La Blanchité/blanchitude fait reposer son pouvoir de domination historiquement construit durant la période coloniale à un dispositif épistémique qui consiste à toujours diminuer ou déformer les tensions raciales. Mills poursuit son explication :

> On pourrait dire, en tant que règle générale, que *l'incompréhension, la fausse représentation, l'évitement et l'aveuglement volontaire blancs à propos des questions liées à la race* font partie des phénomènes mentaux les plus répandus de ces derniers siècles, une économie morale et cognitive psychiquement nécessaire pour la conquête, la colonisation et l'asservissement. Et ces phénomènes ne sont aucunement fortuits, mais prescrits par les modalités du contrat racial, qui

[381] *Ibid.*, p. 53.

[382] *Ibid.*

[383] F. Noudelmann, *Édouard Glissant*, *op. cit.*

[384] C.W. Mills, *The racial contract*, *op. cit.*, p. 18. Nous verrons dans la seconde partie la théorie générale de ce mouvement épistémique qui consiste à utiliser les corpus théoriques non-blancs pour soutenir une vision blanche du monde social.

> requièrent un schéma particulier d'aveuglements et d'opacités structurés afin d'établir et de maintenir le système politique blanc.[385]

Le Tout-monde promeut une nouvelle manière de faire, ou de construire son identité individuelle : elle ne tient que par son aspect circulatoire et relationnelle. Empruntant largement au concept de rhizome de Deleuze et Guattari, cette identité circule entre les lieux, ou géographie et est en relation intersubjective avec les autres : « C'est le rhizome de tous les lieux qui fait totalité, et non pas une uniformité locative où nous irions nous évaporer[386] » écrit Glissant. Cette identité-rhizome, Glissant veut en faire tout autre chose qu'une ontologie touristique. À proprement parler, l'identité-rhizome est l'ontologie collective du Tout-monde : nos identités gagnent leurs sens par la circulation de celle-ci, par l'échange d'information, de contact, d'expérience sans imposer la sienne à l'autre. En ce sens l'identité pensée par Glissant est très proche d'une éthique intersubjective : « Nous sommes passés d'une croyance de l'identité de racine unique à une *espérance* de l'identité rhizome »[387]. Si Glissant est très clair sur le fait que l'identité qui s'impose comme supérieur est l'identité blanche ou Occidental (c'est-à-dire impériale). En 1998 il dit en effet que l'identité des cultures européennes « tirent non seulement la légitimité de la possession de leur propre terre, mais aussi la légitimité de l'agrandir, ce qui a été le fondement même de la colonisation »[388]. Or certaines formulations de ce dernier dans le même interview entretiennent un relativisme ayant des conséquences sur les « politiques des identités ». Cette ambiguïté pourrait nous amener à conclure au fait qu'assumer la blanchité, la noirceur, l'autochtonie, l'arabité auraient les mêmes effets : la tentative d'acculturer l'autre. Pourtant Glissant dit que les cultures « composites », nées de la colonisation, comme la culture martiniquaise sont à l'opposé de cette tentative. En effet Glissant explique qu'il « y a une tradition historique de créolisation qui fait que l'identité antillaise n'est pas exclusive de l'autre, au contraire, les caribéens depuis cent ans sont de plus en plus poussés vers une espèce d'errance qui les place à l'opposé de l'enfermement ». En ce sens, la culture afro et indo martiniquaise/caribéenne font partie des exemples paradigmatiques de l'identité rhizome là où l'identité européenne procède de l'exclusion raciale car « c'est plutôt

---

[385] *Ibid.*, p. 19.

[386] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 177.

[387] Andrea Schwieger Hiepko, *L'Europe et les Antilles : une interview d'Édouard Glissant*, https://www.potomitan.info/divers/glissand.htm.

[388] *Ibid.*

le peuple [européen] qui n'a pas encore changé son imaginaire » raciste »[389]. En 1998 Glissant fait reposer l'espérance de l'identité rhizome entre les mains des populations (néo)colonisés et non pas dans les mains d'un individu abstrait de son lieu et de sa position sociale/raciale.

Avant de peser ou de proposer une politique du Tout-monde ou, pour le dire autrement, une politique d'un monde créolisé, il faut revenir à la dimension poétique de la théorie glissantienne. En effet, la créolisation glissantienne serait d'abord une théorie de la littérature, de sa circulation et de ses influences sociales avant d'être un *processus social* proprement dit. En tant qu'écrivain Antillais, Glissant est attaché aux aspects sociogéniques de la littérature qui part du lieu de l'écrivain mais qui ne se circonscrit pas uniquement à ce lieu. Dans sa conception l'acte d'écrire, nous dit-il dans le *Discours antillais*, provient du souci de s'inscrire dans son lieu en prenant en compte que, dans la situation coloniale ou « monocoloniale » – le colonialisme après la départementalisation et dont la structure c'est normalisé, par exemple dans l'octroi de la citoyenneté aux anciens colonisés –, le territoire est défini par l'occupation et la norme occidentale. Dans *Faulkner, Mississippi*, Glissant soutient que l'œuvre de Faulkner, malgré la « chosification des Noirs » et la « déshumanisation des Indiens »[390] dans son contenu, a « rendu plus probable, a même autorisé s'il se trouve et rapproché de nous, le moment où ces histoires se rencontreront, où ces poétiques diversifiées conjoindront en réseaux et en rhizomes, où ces lignées perdront de l'exclusive qui a fondé leur exigence, où la légitimité s'effacera dans les étendues de la créolisation […] »[391]. Pour Glissant, la littérature, pour ne pas être « exotique[392] » se doit de dépasser son objet. La littérature engagée envers les humanités (comme discipline académique et groupe anthropologique) doit être relationnelle : il s'agit de rechercher l'invisible ou l'indu « dans la trame des relations entre les humanités et les cultures[393] ». Néanmoins, Glissant ne soutient pas ici un argument philosophique portant sur ce qui structure et caractérise cette relation. Par exemple, dans une perspective décoloniale, l'on pourrait essayer de montrer, à la suite de Charles W. Mills, que « la trame des relations entre

[389] *Ibid.*

[390] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 225.

[391] *Ibid.*

[392] Édouard Glissant et Alexandre Leupin, *Les entretiens de Bâton Rouge*, Paris, France, Gallimard, DL 2008, 2008, p. 63.

[393] *Ibid.*, p. 64.

les humanités » est suturée et soutenue par un « contrat racial » assurant à partir de l'histoire coloniale l'hégémonie d'un groupe racialisé sur tous les autres.

Avant d'être une politique, le Tout-monde, insiste Glissant, est une *vision*. Or, si la notion de vision qui est importante ici, la vision *glissantienne* du Tout-monde renonce à recherche l'universel dans le particulier. Glissant abandonne l'universel et lui préfère le concept poétique de Divers (et non de diversité). La vision du Divers – qui provient de la perte généalogique en raison du transbordement esclavagiste – serait « la matière même de tous les lieux, leur minutieux ou infini détail et l'ensemble exaltant de leurs particularités, qui sont en à poser en connivence avec ceux de tous les lieux »[394]. En accord avec Deleuze, il s'agit de faire des voyages immobiles permettant, par l'imaginaire, de « deviner en quoi mon lieu conjoint à d'autres »[395]. Ainsi, le Tout-monde mène à une espace métaphorique, à une vision poétique qui mêlent les paysages du monde, leurs géographies, leurs cultures locales *sans que ne soit perdu le lieu originaire (ou diasporique) du colonisé.* Or, pour que le Tout-monde comme espace *métaphorique* de la Relation entre colonisés, transbordés, *et maîtres* soit possible, il est nécessaire de diminuer dans l'analyse les éléments « négativés », c'est-à-dire qu'il est nécessaire, dans le vocabulaire de Glissant, de donner moins d'importances aux groupes dont on nie les possibilités d'organisation collective et sociale. Sans cette négation (in)volontaire, il n'est pas possible de parler d'identité-relation entre dominants et dominés. Il s'agit en fait de rendre inintelligible la relation de pouvoir dominant-dominé puisque c'est la « relation » qui prime. Au niveau herméneutique, pour que la créolisation par la littérature soit une donnée *positive* et permette l'échange apaisé des savoirs, il *est nécessaire de diminuer, si ce n'est d'écarter l'analyse de l'anti-noirceur, de la colonisation génocidaire à l'encontre des autochtones et de la suprématie blanche*. Paradoxalement, Glissant prendra soin d'analyser tout au long de *Faulkner, Mississippi* la place, la fonction littéraire que prennent les Noirs et les Indiens dans l'écriture faulknérienne. Cette ambivalence de la théorie critique glissantienne, repérable dès le *Traité du Tout-Monde,* caractérise la pensée du philosophe martiniquais. D'une part, l'étude de l'œuvre de Glissant est pertinente pour comprendre les effets singuliers du colonialisme à l'encontre des Noirs, des Indiens (les engagés d'Indes dans les colonies françaises et anglaises), des autochtones américains et des colonisés en général. D'autre part, certaines conclusions sont dotées d'un ton libéral : la colonisation aurait produit une donnée positive, celle de permettre une Relation entre les individus, si ces derniers parviennent à

[394] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 120.

[395] *Ibid.*

dépasser la structure raciste des sociétés postcoloniales. En d'autres termes, Glissant prête à la littérature un pouvoir socio-politique. Plus précisément, il ne sépare pas l'activité théorique et la pensée politique de la création littéraire. L'ambivalence est importante car elle tord l'idée reçu faisant du Tout-monde l'avenir d'un monde post-racial ou multiethnique. En effet, Glissant rappelle que le multiculturalisme ne signifie pas la résolution des antagonismes et que l'histoire de ce concept relève de la violence coloniale et des déportations : par exemple, la création des États-Unis, dit-il, nécessite la « longue lutte contre les nations amérindiennes […] et leur extermination [est] presque achevé » ; enfin la déportation des esclaves en provenance d'Afrique produit continument des « contrecoups » marquant l'après-vie de l'esclavage. Comme contre-exemple « les États-Unis ne sont pas un pays de créolisation, *pas encore* »[396].

En rappelant l'histoire nécropolitique de la colonisation et l'actualité de la colonialité, Glissant ne métaphorise pas la décolonisation. Un pays non-décolonisé relève, en dernière analyse, de la « désolation[397] ». Cependant, c'est le « pas encore » qui rend apparent le caractère téléologique de la créolisation. Elle arrive à la fin. Ou la réalisation de la créolisation comme processus permanent d'imbrication culturelle ne semble pas aboutir à la fin du système de racialisation. Cette fin infiniment repoussée et dénué d'une théorie révolutionnaire où la créolisation serait l'une des modalités sociales auquel la décolonisation devrait aboutir permet l'investissement libidinale de la notion de créolisation : la France n'est pas les États-Unis, l'île n'est pas le continent, en ces lieux la créolisation est possible. Qu'est-ce à dire ? Le déni de l'anti-noirceur et de la violence raciale dans le contexte français est propice à une conception enchantée et solutionniste du Tout-monde. Dit autrement, l'investissement libidinal de la créolisation réduit cette dernière à un fragment. Sans décolonisation, la créolisation serait déjà repérable dans les arts, les pratiques culinaires, les performances, dans tel quartier, dans tel lieu, dans tel projet politique, ou dans un cours à l'Université. La créolisation fragmentée serait des poches de libertés localisées et presque suffisantes en elles-mêmes[398]. Cette dimension locale et contrôlée de la créolisation *écarte de fait les luttes décoloniales car elles ne sont comprises que comme phénomènes toujours violents*. Or c'est ce qu'est la décolonisation un phénomène nécessairement violent. En effet, Frantz Fanon explicite la théorie révolutionnaire de la décolonisation comme théorie de la guérilla.

[396] *Ibid.*, p. 39.

[397] *Ibid.*, p. 15.

[398] voir : N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

> Nous avons précisément choisi de parler de cette sorte de table rase qui définit au départ toute décolonisation. Son importance inhabituelle est qu'elle constitue, dès le premier jour, la revendication minimum du colonisé. À vrai dire, la preuve du succès réside dans un panorama changé de fond en comble. L'importance extraordinaire de ce changement est qu'il est voulu, réclamé, exigé. La nécessité de ce changement existe à l'état brut, impétueux et contraignant, dans la conscience et dans la vie des hommes et des femmes colonisés. Mais l'éventualité de ce changement est également vécue sous la forme d'un avenir terrifiant dans la conscience d'une autre "espèce" d'hommes et de femmes : les colons.[399]

Le « panorama », la colonie dans la description de Fanon donne un cadre interprétatif tout à fait singulier à la créolisation comme processus menant à un « chaos-monde » c'est-à-dire, selon Glissant, à un monde imprévisible (que serait un monde postcolonial, que devient un pays décolonisé ?). Dans notre lecture décoloniale, la créolisation est traversée par des désirs antagoniques : celui du colon et celui du colonisé. Le Tout-monde comme *vision* a, au-devant de soi, des multiplicités, des cultures différentes, une diversité, selon Glissant, dont il s'agit de penser la convergence. Si la créolisation est effective localement, on pourrait rétorquer avec Glissant qu'elle est un processus qui affecte la totalité du monde, un processus déjà en œuvre dont ne peut prévoir les résultats. En ce sens, la créolisation serait proche d'une théorie sociale et anthropologique de l'hybridité.

La Relation vient tisser du lien entre les différences d'identités et de cultures. La Relation est la trame ontologique du Tout-monde, c'est à-dire qu'il n'y a d'identité que relationnelle, il n'y a plus d'Être au sens plein du terme, mais des étants qui s'échangent et se changent les uns les autres. Cette pensée ontologique qui insiste sur le principe de l'échange sans domination maximalise l'hybridité comme description des identités contemporaines où la race est marginalisée. Nous verrons dans le chapitre *Archipélisme ou anti-noirceur* les implications théoriques de cette conception qui minimise l'originalité des réflexions sur la noirceur et des identités colonisés.

Glissant circonscrit cette vision à la *poétique*, c'est-à-dire, à la vision singulière qu'un individu a depuis son lieu sur son lieu propre et sur son entour élargi au maximum en relation avec les autres et le paysage (géographique, géologique, climatique, écologique, économique etc.), à savoir le « monde-terre ». Glissant est assez clair : le Tout-monde et sa trame

[399] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 451.

relationnelle « n'est pas un Appel, ni un manifeste ni un programme politique[400] ». C'est « tout simplement un cri[401] ». Cette déclaration mettant à distance la politique comme organisation révolutionnaire, spectralise, rend imaginable le livre manquant de Glissant : une *Politique de la Relation* virtuelle. Bien que la philosophie politique de Glissant se trouve déjà dans l'anticolonialisme et la « perspective pan-caribéenne[402] » du *Discours antillais*, le refus de Glissant en 1997 de marquer ou de nommer le geste politique explicite de faire advenir la Relation *en acte* (c'est-à-dire qui déhiérarchise la racialisation, qui supprime la suprématie blanche, et qui opère une décolonisation révolutionnaire et sociale) ouvre une brèche pour une lecture libérale de la philosophie de la Relation. Ce qui nous intéresse c'est la manière dont la libéralisation des thèses de Glissant déplace la décolonisation de la terre à une décolonisation de l'imaginaire. Comment l'imaginaire peut-il, en reposant sur la phraséologie glissantienne, être l'espace préférentiel pour la décolonialité *des* théoriciens dominants ?

La vision de l'Eldorado

Le Tout-monde dans sa conception libérale comme totalité des différences, des géographies, des cultures où la domination a disparu – ce que Glissant ne soutient pas – ouvre sur un territoire fictif, une terre imaginée où le racisme n'existe plus ou serait en voie de disparition progressive. Selon *le dictionnaire de l'Académie française*, l'Eldorado désigne avec une majuscule une « contrée fabuleuse que l'on croyait très riche en or et en pierres précieuses, et que l'on situait en Amérique du Sud » ; sans la majuscule, l'eldorado serait un « pays imaginaire où chacun vivrait dans l'opulence. Rêver d'un fabuleux eldorado[403] ». Le Tout-monde sous sa conception libérale est selon nous un eldorado à la jonction entre ces deux définitions. D'une part c'est l'imaginaire comme projection d'une image mentale sur le réel qui caractérise ce concept. Cette image se superpose devant la critique sociale d'une manière à recouvrir la violence raciste et les discriminations structurantes. La phraséologie routinière du tourisme depuis le Nord global qui consiste à voir dans les pays (anciennement) colonisés et les

[400] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 233.

[401] *Ibid.*

[402] Voir : Denis Benn, *The Caribbean: an intellectual history, 1774-2003*, Kingston (Jamaica), Jamaïque, Etats-Unis d'Amérique, 2004, xx+317 p.

[403] Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E0663, (consulté le 6 décembre 2022).

Outres-Mers françaises des lieux paradisiaques montre que le fantasme de l'*E*ldorado a toujours des effets libidinaux, ne serait-ce au niveau économique où les anciennes colonies sont toujours rendues attractives par leurs aspects idylliques et fétichisés. Par exemple, lors de l'épidémie de COVID-19, les départements d'outres-mers ont vu arriver les métropolitains français pour y télé-travailler et s'y confiner dans les zones de l'Île les plus peuplées par les blancs ou « zorey » en créole, notamment à Saint-Gilles. Dans ces conditions, le Tout-monde crée, dans l'imaginaire, un *territoire à occuper*, un territoire qui, aux yeux des « racisants[404] », existe déjà : une terre post-raciale à améliorer. Néanmoins, ce qui nous intéresse ici, c'est comment l'image du Tout-monde comme un *e*ldorado relève d'une épistémè coloniale, ce que Fanon traduit par l'infiltration du colonialisme dans les modes de pensée du colonisé et l'imposition d'un « univers matériel et moral[405] » de la part du colon. Le Tout-monde serait ce monde où il est possible d'y vivre sereinement sans bouleversement structurel majeur. Cette *vision* du Tout-monde priorise une politique et une philosophie sociale réformiste où la Relation glissantienne assure la cordialité de l'échange entre le Nord et le Sud et entre tous les individus. Elle insiste sur la puissance de la volonté et moralise l'individu : ce dernier, en acceptant la Relation, fait des *différences* une ressource commune capable de moraliser l'état du monde – Glissant avait pourtant mis en garde contre une analyse reposant sur la tolérance envers la différence dans la mesure où la tolérance induit une posture de supériorité de celui qui tolère et met à distance l'altérité du différent. Surtout, dans cette vision, il s'agit de rendre indispensable la Relation dans un sens qui avantage, au niveau de la philosophie, la discussion avec les intellectuels hégémoniques. À la suite de la position résolument indépendantiste de Glissant, c'est en transcendant cette fois les frontières imaginées et réelles que les exégètes dominants espèrent voir advenir un monde en relation. L'on passerait de la politique anticoloniale de Glissant à une vision mondialiste abstraite qui se satisfait de glorifier la différence. Au contraire, Fanon matérialise la coupure radicale entre l'eldorado et l'enfer :

> Dans cette zone figée, la surface est étale, le palmier se balance devant les nuages, les vagues de la mer ricochent sur les galets, les matières premières vont et viennent, légitimant la présence du colon, tandis qu'accroupi, plus mort que vif, le colonisé s'éternise dans un rêve toujours le même.[406]

[404] Selon le terme de Colette Guillaumin. Voir : C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*

[405] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 458.

[406] *Ibid.*, p. 463.

Cette vision paradisiaque est une vision (néo)coloniale qui s'oppose aux réalités matérielles de la suprématie blanche qui maintient un contrat d'exploitation régissant la vie des sous-personnes. Selon le philosophe martiniquais Malcom Ferdinand, la colonie n'est habitable au sens plein du terme que pour le colon[407], l'habitat étant circonscrit au confort et aux assises matériels de la population coloniale. « L'habitat colonial » contient, nous dit Ferdinand, « *trois* principes structurels[408] ». Premièrement, il est géographique, car cet habiter est localisable par les colons à certains endroits de la Terre, deuxièmement, il est « *géographiquement subordonnée* à un autre lieu[409] », la France métropolitaine ou la métropole du pays colonisateur. Le deuxième principe repose sur « *l'exploitation des terres et de la nature de ces îles*[410] » : l'habiter colonial et le mode de vie des colons est inséparable d'une logique extractiviste de la nature, des non-humains, et de la force de travail des esclaves. Enfin, le troisième principe conceptualisé par Ferdinand est que l'habiter colonial est « *altéricide*, c'est-à-dire le refus de la possibilité d'habiter la Terre en présence d'un autre, d'une personne qui soit différente d'un moi par ses apparences, ses appartenances et ses croyances[411] ». Dans la logique suprémaciste blanche de la colonisation, la terre appartient aux chrétiens. Ferdinand rappelle que le 4 mai 1493, le pape Alexandre VI explicite le fait que la Terre appartient aux chrétiens européens. En ce sens, la colonisation va de pair avec la christianisation des colonisés : le colonisé, par définition, ne peut pas exister comme autre, mais comme subordonné à un Même européen, ce que Glissant appelle dans une formulation similaire, la réduction de l'autre au Même, à l'Un occidental. Les principes de l'habiter colonial fondent une dialectique de la domination par laquelle, selon Ferdinand, l'impossibilité à être autre relève de la « violence ontologique principielle de l'habiter colonial, consacrant l'impossibilité [pour le colon] d'habiter avec l'autre[412] ». Cette *violence ontologique principielle* est au fondement de la logique génocidaire nécessaire au colonialisme : derrière l'altéricide comme réduction de l'autre colonisé au même colonial il y a toujours la violence pluridimensionnelle où, en définitive, c'est « le colon qui a

[407] Voir : Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

[408] *Ibid.*, p. 55.

[409] *Ibid.*

[410] *Ibid.*, p. 56.

[411] *Ibid.*, p. 57.

[412] *Ibid.*, p. 58.

fait et qui *continue à faire* le colonisé[413] ». Glissant ne dit pas autre chose quand il lie explicitement ensemble la colonisation et la constitution de l'Occident comme étant des projets indissociables. En effet, les peuples colonisés sont *néantisés*, c'est-à-dire – toujours dans le langage que Glissant emprunte à Fanon – réduit à l'inexistence. Cette néantisation est causée par la violence nécropolitique du colonialisme *et* la dimension mondiale du projet colonial de l'Occident qui « n'est pas un lieu, c'est un projet[414] ». Ce projet de réduction violente de l'altérité *colonisé,* – pas d'Autre pur et abstrait ici – au Même, Glissant l'appelle « l'universel de la transparence[415] ». Depuis la perspective du colonisé, résister à l'habitat colonial comme altéricide se fait d'abord dans les conditions de la néantisation et de ce que Fanon nomme la « substantification » secrétée par la situation coloniale : l'antagonisme colon/colonisé. Or, Glissant dit explicitement qu'un tel travail de résistance est « spectaculaire partout dans le monde où les tueries, les *génocides* impavides, les assauts d'épouvantes tâchent de liquider la précieuse résistance des peuples[416] ». Comment comprendre alors cette dichotomie brutale entre, d'une part, l'espoir et la confiance des colons dans l'habitabilité d'un monde en-commun et le désespoir des colonisés (du moins des Outres-mers françaises) qui n'ont jamais disposé de leur terre[417] ?

Une interprétation décoloniale et critique du Tout-monde nous permet de repérer un *quatrième* principe à l'habiter colonial reposant sur l'assise matérielle, économique et ontologique des trois autres. Le Tout-monde a donné conceptuellement un espace imaginaire à habiter : ce concept lie, dans l'esprit des colons, des rapports de solidarités entre le Sud et le Nord par le jeu de l'imaginaire, de la littérature, ou de la critique sociale blanche. Pour le dire autrement, l'habitat colonial a aussi une dimension *épistémique* : *comme eldorado, le Tout-monde est un refuge pour la pensée des intellectuels hégémoniques leur permettant d'occuper une zone épistémique, imaginaire et libidinale*. Par ce procédé, il devient vertueux de penser avec l'autre, en relation avec lui, sous la forme d'un universalisme extensif ; mais pour le colonisé ou le subalterne, penser sur son propre groupe et ses problématiques singulières

[413] *Frantz Fanon, Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 452.

[414] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 12 note 1.

[415] *Ibid.*

[416] *Ibid.* Nous soulignons.

[417] É. Glissant, *Soleil de la conscience, op. cit.*, p. 25. Glissant écrit à cette page : « N'ayant jamais disposé de ma terre, je n'ai point cet atavisme d'épargne du sol, d'organisation ».

relèveraient d'une forme de communautarisme menaçant pour l'universalisme extensif européen. Cette posture épistémique dominante relève d'une tactique d'auto-invisibilisation de la blanchité uniquement, comme le dirait la philosophe Sara Ahmed, du point de vue de ceux qui l'habitent, les blancs[418]. « Citoyen », « sujet », « identité » du Tout-monde, les théoriciens hégémoniques blancs perdraient cette caractéristique sociale et historique. Pour le dire en des termes clairs, ils habitent désormais un monde en relation et non pas un monde structuré par la suprématie blanche qui avantagent leurs positions. Être en relation est nécessaire à leurs fantasmes de transcendance : dépasser en imagination sa propre blanchité nécessite de citer académiquement le travail théorique d'un·e auteur·e noir·e ou non-blanc·he, c'est-à-dire, d'avoir un rapport esthétique (immédiatement libidinal) avec ce·tte dernièr·e. Pour reprendre la critique de S. Ahmed, le Tout-monde comme collégialité et horizon antiraciste ou postracial « rend dès lors possible la disparition du privilège de la blanchité, ou la disparition de l'axe vertical – la façon dont les corps blancs ne sont pas simplement placés horizontalement aux côtés d'autres corps ». En effet, les théoriciens hégémoniques, en s'inspirant directement de la pensée de Glissant, prescrivent une réflexion qui insiste sur l'horizontalité et la transversalité des identités en relation. Cette prescription repose sur l'a priori éthique que faire relation avec l'autre de « couleur » c'est rendre possible pour soi-même (le sujet blanc) et pour « tout le monde » (c'est-à-dire par l'inclusion des blancs) une disparition de l'axe vertical *de la domination racial*. Glissant, en faisant de l'imaginaire la solution à l'ouverture d'un monde relationnel, produit une fiction collégiale dé-racialisé (c'est-à-dire, comme l'explique Ahmed où l'axe vertical disparait de la vue des blancs car pour les racisé·e·s, la blanchité comme accès aux privilèges sociaux, est toujours visible) : l'éducation comme vertu, l'imaginaire comme travail nécessaire permettrait de créer un monde en-commun.

Cette opposition entre l'habitat et l'inhabitable est une opposition pouvant circonscrire le statut entre le colon et le colonisé – notamment, comme le montre Fanon (1960), par le désir de la petite bourgeoisie locale où les colonisés tâchent de s'approcher du mode de vie du colon en s'alignant à l'idéologie de la métropole. Sous la forme épistémique de l'habiter colonial, le (post)colon peut habiter les épistémès non-blanches, en extraire de la valeur, des savoirs, mais pour le colonisé, sa propre tradition est rendue inhabitable. Comme le souligne le philosophe béninois Stanislas Adotevi, le monde des non-Noirs repose sur la fongibilité de la noirceur : « Pour le Nègre non théorique, la "particularité noire", celle qu'il somatise tous les jours c'est

[418] Sara Ahmed, *Déclarations de blanchité : la non-performativité de l'antiracisme*, https://mouvements.info/declarations-de-blanchite-la-non-performativite-de-lantiracisme/.

d'être Nègre. C'est-à-dire, de tous les plus exploités, le plus exploité. *Celui qui produit pour reproduire la société des autres et qui est nié dans chacune de ses propres productions*[419] ».

Quelles sont les implications épistémiques de cette forme abstraite d'habiter colonial ? Dans notre lecture, le « Tout-monde » *pacifié des oppressions racialisées* est l'occasion conceptuelle d'une « disculpation du colon » qui, selon Eve Tuck, théoricienne aléoute de la critique de la race, et Wayne Yang, écrivain californien spécialiste des études pédagogiques et ethniques, consisterait en tant que manœuvre éthique à « se focaliser sur la décolonisation de l'esprit, ou la culture de la conscience critique, comme s'il s'agissait de la seule activité décoloniale possible ; à faire en sorte que la *conscientisation* remplace une plus inconfortable nécessité, renoncer à une terre volée[420] ». D'une manière similaire, certaines formulations de Glissant permettent de restreindre la décolonisation à la seule activité de l'esprit ou de l'imaginaire comme action poétique : « La première volonté de résistance aux effets catastrophes, tellement profondément liés aux manœuvres des tyrannies, est une poétique avant d'être une politique[421] ». Nous analyserons plus en détail l'ambivalence de cette citation dans la troisième partie de cette thèse, mais pour le moment deux choses retiennent notre attention vis-à-vis du Tout-monde comme un espace imaginaire à réaliser. Premièrement, Glissant lie étroitement l'activité poétique à la *pratique* de la résistance vis-à-vis de ce qu'il appelle l'uniformisation imposée par l'Occident colonial. L'activité poétique, comme il le montre dans le *Discours antillais* est pratique dans la mesure où c'est une activité qu'un peuple dominé utilise pour survivre et pour donner du sens à l'oppression. Au niveau du langage et du fait de *dire* ou d'oraliser son monde vécu, la « poétique forcée » traduit l'exercice descriptif nécessaire pour la survie. Aussi la poétique comme activité est pratique, ou matérielle dans le sens où elle est associée par Glissant à la terre : ce qu'il appelle « poétrie ». La poétrie est l'activité créatrice qui vise à décrire son lieu, et à penser phénoménologiquement le monde depuis les coordonnées géographiques de son lieu – la complexité de la philosophie glissantienne vient notamment du fait que « son » lieu est toujours échangé, en relation et en circulation. Deuxièmement, après l'engagement des années 50 à 80, Glissant semble se distancer de la primauté donnée à l'activisme politique au profit d'une conception politique de l'intellectuel engagé. Glissant

[419] Stanislas Spero K. Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, France, Union générale d'éditions, 1972, p. 251. Nous soulignons.

[420] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 54.

[421] Édouard Glissant, *Une nouvelle région du monde*, Paris, France, Gallimard, 2006, p. 162.

préférera pour sa part « l'action de la pensée poétique sur le monde[422] » – cependant, il reconnait la nécessité des luttes de libération dont il est le contemporain. Il poursuit, « je pense que la pensée poétique aujourd'hui a autant de chances que les pensées politiques[423] ». Comme on peut le voir, l'activité transformatrice du monde se concentre sur la pensée. Glissant ne dit pas que l'action politique comme la décolonisation est inefficace ou superflue. Lui-même était un acteur important des luttes de décolonisation de la seconde moitié du XXème siècle. Il croit en la valeur des productions poétiques comme ce qui est capable de produire un changement *dans les imaginaires*. Ce changement de l'imaginaire est tout autant indispensable que le changement d'un système social et politique. Cependant, c'est sur cet écart interprétatif que se joue la capture coloniale du savoir et *astreint la décolonisation à la seule pratique poétique, esthétique ou imaginaire*.

Ce que nous désignons par la notion « d'eldorado » est *l'espace théorique et métaphorique* qui rend la créolisation aboutissant à la totalité-monde pensable et envisageable pour les colons – pour reprendre la définition de Tuck et Yang, le colon est celui qui entretient un ensemble « de relations à la terre[424] » dont il peut extraire des ressources tant matérielles qu'épistémiques. Elle confisque les sens dissidents que peuvent prendre la production conceptuelle *africana* de Glissant en le repositionnant dans une forme « tolérante » et hégémonique d'un universalisme participatif auquel il ne faudrait pas renoncer[425]. En d'autres mots, le « Tout-monde » serait ce village planétaire qui existe comme métaphore et permet au colon d'y séjourner *tel qu'il le voit et tel qu'il se voit*. Glissant dit en effet que le Tout-monde est « la totalité du monde telle qu'elle existe dans son réel et *telle qu'elle existe dans notre désir*[426] ». Si l'imaginaire est ancré au désir[427] », nous verrons au chapitre sur la « fongibilité épistémique », la capture coloniale des sens dissidents, ou dans les termes de W. Mignolo, nous verrons comment la « colonialité du savoir » déplace l'épistémè au niveau du désir. Cette colonialité du savoir a des effets, par exemple, dans la réticence universitaire et politique française vis-à-vis du terme de « diaspora », de « communauté », de « groupe racialisé ». Pour Chivallon, la réticence française de parler de la « diaspora » noire, ou de penser le monde noir

[422] Édouard Glissant et Lise Gauvin, *L'imaginaire des langues: entretiens avec Lise Gauvin, 1991-2009*, Paris, France, Gallimard, 2010, p. 81.

[423] *Ibid.*

[424] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 8.

[425] Voir : Julien Suaudeau et Mame-Fatou Niang, *Universalisme*, Paris, France, Anamosa, 2022.

[426] É. Glissant et L. Gauvin, *L'imaginaire des langues*, *op. cit.*, p. 38. Nous soulignons.

[427] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 437.

des Amériques, dont les Antilles, appartiennent à des procédures discriminatoires. En effet, « l'histoire de celui-ci [du monde noir des Amériques] est plutôt brouillée par *bon nombre de représentations pas très éloignées de l'exotisme paradisiaque ou encore tributaires d'un imaginaire colonial non révolu qui associe volontiers ces régions de conquête radicale à une douceur de vivre créole et en élimine la charge éminemment douloureuse*[428] ». Ce que dit Chivallon du terme de « Diaspora », s'applique, nous semble-t-il, au concept de « Tout-monde » – d'une manière libéralisée à outrance, on pourrait finalement affirmer que, puisque nous faisons tous et toutes parties du Tout-monde, chacun·es appartiendrait à une diaspora. En effet, la colonialité du savoir fonctionnant par une interprétation libéralisante des corpus théoriques non-blancs fait primer un certain désir contre un autre. C'est bien la communauté induite par le « notre » qui subit une coupure entre d'une part le désir des colons et d'autre part le désir des colonisés qui n'ont pas les mêmes intérêts à la décolonisation. En bref, le Tout-monde dispensé de la décolonisation est un eldorado qui n'existe que dans les désirs (post)coloniaux. Néanmoins, revenir à Fanon permet d'apporter une correction et une *expertise racisée* à cette vision exclusivement abstraite du Tout-monde.

Le manichéisme contre l'eldorado : du négatif et du multiculturalisme

La méthode analytique anticoloniale du « manichéisme » proposé par Fanon permet de forcer l'écart avec la collégialité du Tout-monde. Au lieu d'une collégialité qui modélise la réflexion et la critique sociale au travers de l'échange entre tous les participants en sautant les rapports de dominations, Fanon rappelle que lors de la guerre de libération de l'Algérie, « le manichéisme premier qui régissait la société coloniale est conservé intact dans la période de décolonisation[429] ». Le mouvement décolonial et ses méthodes disciplinaires ne sont pas homogènes. Nous privilégions une version critique qui insiste sur le manichéisme et l'antagonisme parmi des savoirs concurrents. Fanon, ou Glissant, grâce à la méthode de la poétique forcée, montrent que les régimes de vérité sont sur un axe oppositionnel colon/colonisé. Glissant n'est pas complètement réticent à la confrontation entre deux points de vue. Il nous dit que réfléchir sur la constitution d'une nation antillaise, et d'un en-commun décolonisé pensé par et pour les Antillais doit passer par le développement d'une « culture

[428] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques, op. cit.,* p. 33. Nous soulignons.

[429] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 463.

originale de type afro-caraïbe[430] ». Cependant, la dichotomie coloniale est ici visible car « le problème est que cette réalité culturelle a été en même temps activée mais aussi *fractionnée sinon atomisée par les influences antagonistes des nations européennes* dans la région caraïbe[431] ». Le Tout-monde (ou totalité-monde) est d'abord paradoxal et utopique car la colonisation européenne comme « prise de terre[432] » privatise et spolie la *totalité* du monde au profit de l'Europe impériale. En ce sens, Fanon rappelle dans les *Damnés de la terre* que la frontière, que la ligne de séparation poreuse entre la ville du colon et la médina des colonisés, est un découpage tant géographique que culturel. Cette opposition géographique entre le colon et le colonisé est au cœur du projet d'occupation des terres. À la limite, la terre indigène est comprise comme étant vide de toute population. C'est un espace déjà ouvert à l'occupation coloniale et blanche dont la sacralité, rappelle Glissant dans le *Discours antillais* et toujours en 1998, prescrit de s'y installer et s'y étendre. L'ambition politique du Tout-monde n'est pas d'abolir la frontière, mais de permettre des échanges sans hiérarchie ni violence dans les conditions réelles « des espaces clos, d'où c'est difficile de s'échapper, pour toutes sortes de raisons économiques, politiques, mentales[433] ». La mondialité de la Relation, c'est-à-dire le Tout-monde en acte, suggère que c'est l'espace du monde *dans l'imaginaire* qui est ouvert. Ici, les « frontières physiques des nations ont été rendues perméables aux échanges culturels et intellectuels, *aux métissages des sensibilités*, qui ont fait que l'État-nation désormais ne suffit plus à barricader de l'intérieur le rapport de chacun à *la terre*[434] ». Glissant prête à la poétique une capacité à contrer les dispositifs xénophobes des États-nations. Du moins, il nous dit d'une manière plus romantique que l'État-nation ne peut tuer l'imaginaire. Néanmoins, c'est bien la question décisive de la restitution des terres qui est minimisé par la phraséologie du métissage des sensibilités entre colons et colonisés.

En 1951, Fanon avait mis en évidence la dimension psychologique, symptomale et *raciale* sous-entendue par la perméabilité des frontières : « Il y a un phénomène psychologique qui consiste à croire en une ouverture du monde dans la mesure où les frontières se brisent. Le Noir, prisonnier dans son île, perdu dans une atmosphère sans le moindre débouché, ressent

[430] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 438.

[431] *Ibid.*, p. 438-439. Nous soulignons.

[432] M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*, *op. cit.*, p. 59.

[433] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 213.

[434] *Ibid.*, p. 193.

comme une trouée d'air cet appel de l'Europe »[435]. Fanon, Césaire et dans une certaine mesure Glissant (avec *Soleil de la conscience*, 1956) inversent l'Eldorado. La structure concentrationnaire de l'île pour les colonisés est d'autant plus visible que l'Europe ou la métropole apparaissent comme la seule solution envisageable pour celles et ceux qui sont sous le joug d'une mort sociale et d'un accès empêché à des conditions de vie dignes ou confortables. L'île colonisée n'est vécue sous le registre de l'Eldorado que du point de vue de la population métropolitaine blanche, qui, ici, en s'y installant, incarnent et occupent d' « d'innombrables petits potentats »[436].

En rendant significatif que le Tout-monde relève d'une « vision », Glissant ouvre une dimension phénoménologique importante : au niveau épistémique peuvent s'affronter des perspectives différentes et opposées. Les afropessimistes, en particulier le théoricien Frank Wilderson cite souvent le vers d'Aimé Césaire : « La seule chose au monde qu'il vaille la peine de commencer : La Fin du monde parbleu[437] ». Cette citation donne le ton et la dimension paradigmatique du courant de l'afropessimisme : détruire *ce* monde, c'est détruire un monde construit autour d'un système ethno-patriarcal capitaliste, la suprématie blanche. Ce mouvement, en considérant que l'anti-noirceur suture la relation entre humain·es (les non-noir·es), hisse au premier plan la violence négrophobe et raciste dans l'analyse théorique. L'une des conséquences épistémiques de cette perspective pessimiste c'est qu'elle s'oppose à la dimension affective de la politique progressiste blanche qui insiste sur l'espoir d'une résolution pacifiste des conflits postcoloniaux – par exemple le jeune Glissant était engagé à « une solution française » qui, rappelle-t-il, est un « cas très individuel dont nul ne saurait, à des fins diverses, faire un usage d'orientation plus général »[438]. On sait que Glissant abandonnera très vite cette idée et s'engagera directement dans les mouvements anticoloniaux. Pour Fanon, les colonisés « vivent dans une atmosphère de fin du monde[439] ». Le psychiatre de Blida Joinville ne propose pas ici une description grandiloquente : il rend intelligible la perspective dans lequel le colonisé produit et théorise une praxis révolutionnaire au moment même où sa vie, d'une manière ou d'une autre, est menacée. Cette menace très concrète qui vise l'intellectuel révolutionnaire

[435] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 74.

[436] *Ibid.*, p. 75.

[437] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 32.

[438] É. Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 13.

[439] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 485.

anticolonial caractérise la tradition radicale noire. Or, la racialisation vient aggraver le problème : la production théorique des racisé·e·s est, selon le philosophe José Medina, en situation de « mort herméneutique ». Cette situation désigne « les phénomènes qui limitent radicalement les capacités et l'action herméneutiques d'une personne, tel que la perte (ou la réduction radicale) de sa voix, de ses capacités d'interprétation ou de son statut de participant aux pratiques d'élaboration et de partage du savoir »[440].

Dans *Calendrier lagunaire*, Césaire donne clairement sa vision vécue du monde colonial, s'opposant frontalement à la vision d'un eldorado : « je m'accommode de mon mieux de cet avatar d'une version du paradis absurdement ratée – c'est bien pire qu'un enfer[441] ». De son point de vue, la Colonie est un espace concentrationnaire où l'épanouissement de la population racisée est radicalement restreint et incertain. Glissant est marqué par cette incertitude. Selon ce dernier, sa philosophie appartient au registre du tremblement et du fragment. Ce champ lexical peut nous permettre de penser une *phénoménologie de la ruine*. C'est-à-dire qu'il s'agit de penser à partir de la destruction entretenue qu'est l'extractivisme (néo)colonial ; d'autre part, il s'agit de penser à partir des fragments, de ce qui reste. Le « reste » vient décrire, selon le philosophe états-uniens John E. Drabinski, à la fois les résidus matériels de la Colonie, sa spectralité et les restes ontologiques (l'historicité) des transbordés[442]. Le philosophe et musicien afro-martiniquais Jacques Coursil, notamment spécialiste de Glissant, rend compte que le Tout-monde entend proposer une autre vision de la géographie, en accord la poésie glissantienne. « À la différence du monde comme Un », explique Coursil, « le Tout-Monde n'a pas de géographie propre, mais seulement des débris de géographie torturée »[443].

Le manuscrit du *Tout-monde* avait pour titre initialement *Au bord du Monde*. Ce premier titre nous permet de nous interroger autrement, en insistant sur la spatialisation, sur ce qui se trouve au bord, à la limite ou dans la marge du monde mais dont la perspective liminale permet un regard nouveau sur le monde. Dans le *Discours*, Glissant reprend cette vision liminale et limite : l'intellectuel colonisé est situé au bord d'un monde en rupture et en tension permanente.

---

[440] Ian James Kidd, José Medina et Gaile Margaret Pohlhaus (eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, 2017, p. 41.

[441] Aimé Césaire, *La poésie*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2006, p. 385.

[442] voir : John E. Drabinski, *Glissant and the middle passage: philosophy, beginning, abyss*, Minneapolis etc., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, University of Minnesota press, 2019, xix+243 p.

[443] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020, p. 26.

Néanmoins, la *dé-politisation* et la *dé-particularisation* des exégèses hégémoniques entendent faire de la géographie torturée (coloniale et extractiviste) une métaphore phénoménologique s'appliquant à toutes les géographies du monde. Après tout, même dans le Nord et les pays (post)impérialistes, des zones d'inégalités sont béantes et produites – ce que le sociologue des violences policières, Mathieu Rigouste, appelle « la ségragation endocoloniale » qui frappe les sous-prolétaires non-blancs des métropoles impériales »[444]. Les exégèses libérales ne prennent pas en compte, ou marginalise la situation géo-politique et socio-économique du sous-prolétariat racisé de la métropole. Ce qui intéressent ces éxégètes est davantage la possibilité de faire relation, de promouvoir une pensée voyageuse. Or, l'ambiguïté de Glissant sur le thème d'une pensée archipélique extensive à tout un chacun permet une telle approche.

Le chercheur en littérature postcoloniale Nick Nesbitt explique en effet que « […] le dernier Glissant abandonne une fidélité à la souffrance au nom d'une poétique touristique […] »[445]. Nesbitt précise son argument : « La philosophie de la Relation [du dernier Glissant], cependant abandonne cette fidélité à la souffrance et son impératif intimant d'imaginer d'autres mondes [décolonisés], pour célébrer à la place la délectation du Tout-monde »[446]. En ce sens, le dernier Glissant passerait implicitement d'une grammaire de la souffrance particulière, *noire*, à une grammaire de la souffrance élargie, c'est-à-dire, qui prend en compte l'ensemble des particularités *en relation*. Néanmoins, une lecture symptomale de la manière dont les philosophes radicaux blancs traduisent les champs théoriques produis par des intellectuels non-blancs rend visible la colonialité de l'épistémologie (Mignolo) en acte dans les critiques de Glissant. Par exemple, Nick Nesbitt, bien qu'il soit l'un des philosophes les plus influents dans les études postcoloniales autour de Glissant, soutient dans son article « Politiques et poétiques » – qui présente très précisément la dichotomie entre un premier Glissant anticolonialiste et un dernier Glissant esthétique et libérale – une conclusion étonnante. Nesbitt soutient une ouverture maximale dériacialisée et où ne persiste plus les logiques d'exclusions épistémiques (Linda Martin Alcoff). Nesbitt fait un rêve politique et philosophique singulier : celui de l'inclusion des dominants dévêtues de la domination et des bénéfices de la blanchité à la tradition radicale noire. Son rêve épistémique blanc serait d'épouser « les vérités d'un jacobinisme noir au-delà *de toute spécificité raciale, culturelle ou nationaliste*, tout comme la

[444] Mathieu Rigouste, *La domination policière: une violence industrielle*, Paris, France, La Fabrique éd., 2012, p. 20.

[445] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 166.

[446] *Ibid.*

certitude inébranlable que des mondes meilleurs demeurent éternellement possibles ».[447] Cette ambition universaliste révèle son caractère profondément oxymorique. Malgré l'analyse de la suprématie blanche comme étant structurellement établie, l'optimisme conclusif de Nesbitt laisse entendre que la dé-racialisation est l'objectif nécessaire à la création des mondes meilleurs. Dans ses conditions, comme l'explique Mills, « le contrat racial *s'est lui-même effacé de l'existence formelle* »[448] ou du moins, aller au-delà de toute spécificité raciale permettrait de découvrir des vérités philosophiques et politiques utiles à l'émancipation de tous et toutes.

Contre une telle lecture, nous soutenons qu'une attention particulière aux institutions, normes, technologies, habitudes qui conduisent à la négation des vies non-blanches est *prioritaire* à la méthodologie décoloniale. Lire décolonialement Glissant conduit à rendre compte des contradictions internes à son œuvre (ce que Nesbitt met parfaitement en évidence : entre d'une part un Glissant explicitement anticolonial (ou contre les formes d'oppressions et de dominations à l'encontre des populations subalternisées) et un Glissant tendant davantage vers l'esthétique au-travers de certaine formule plus abstraite.

Dans un célèbre colloque tenu à la Sorbonne en mars 1998 en hommage à l'œuvre de Glissant, ce dernier participe à une table ronde nommé d'une manière très intéressante : « De l'esclavage au Tout-Monde ». Dans une discussion avec Patrick Chamoiseau et Wole Soyinka, Glissant dit en effet que : « Le Tout-Monde n'a pas de morale. Le Tout-Monde est aussi le Tout-Monde de l'oppression, de l'esclavage et du génocide, des massacres, des purifications ethniques, etc, c'est là une dimension du Tout-Monde que nous ne pouvons pas ignorer ».[449] Glissant entend excaver méthodiquement les non-dits sur l'esclavage car cela, permettrait dit-il, de « mieux combattre ce qui se passe de négatif aujourd'hui dans le Tout-Monde »[450]. Ici, la conception du Tout-monde comme a-morale vient mettre un point d'arrêt aux ambitions de la philosophie morale blanche de récupérer ce concept. Plus encore, en insistant sur la dimension nécropolitique du Tout-monde, Glissant rejoint la *vision poético-politique* de Césaire sur la Colonie comme un paradis absurdement raté. Pour Glissant, l'esclavage est une question et une réalité contemporaine qui structure la modernité. Dans son sens, l'étude de l'esclavage et de

---

[447] *Ibid.*, p. 169. Nous soulignons.

[448] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 123.

[449] Jacques Chevrier (dir.), *Poétiques d'Edouard Glissant: actes du colloque international « Poétiques d'Edouard Glissant », Paris-Sorbonne, 11-13 Mars 1998*, Paris, France, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 79.

[450] *Ibid.*

l'anti-noirceur n'est pas contradictoire avec la proclamation du Tout-monde. Il défend le fait que l'esclavage est à la fois une problématique historique et spectrale (qui a des effets sur le présent et dont la pratique actuelle est déguisé sous d'autres formes, voir occultée). Si le Tout-monde est « aussi le monde de l'oppression », la pensée de l'identité-rhizome apparaît comme une identité touristique et coloniale. Par exemple, la même année en 1998, à Berlin, Édouard Glissant, – dans une interview avec la chercheuse et journaliste allemande Andrea Schwieger Hiepko, autrice d'un livre sur le rythme créole à partir de Glissant – défend une perspective volontariste de l'identité qui s'approche de l'ontologie touristique repéré par Nesbitt et plus précisément par l'écrivaine afro-antiguaise Jamaica Kincaid[451]. Glissant explique en effet : « Mon lieu qui est incontournable, je le relie à tous les lieux du monde sans en excepter un seul, et dès ce moment-là, je sors de l'identité de racine unique et je commence à entrer dans l'identité rhizome, c'est-à-dire dans l'identité relation »[452]. Cette définition rend compte clairement que le lieu, ici La Martinique postcoloniale, n'est pas dissoute dans une conception rhizomatique *de l'identité*. C'est à partir de l'histoire coloniale, esclavagiste et marronne de La Martinique que Glissant veut imaginer, penser les autres lieux du monde et sa propre identité provenant des transbords esclavagistes et coloniaux. Cependant, cette définition minimise la prise en compte de la racialisation. Pour reprendre son vocabulaire, la race chez Glissant est le plus souvent implicite et non manifeste. Or, cela permet à Glissant de soutenir finalement une archipélisation de l'empire : « Je sens beaucoup ça dans la vie de l'Europe qui devient une sorte d'archipel avec des îles qui entretiennent des relations entre elles » dit Glissant dans l'interview de 1998. Cette rhétorique a pour effet de marginaliser l'analyse contemporaine du renforcement racialisé des frontières nationales, de la surveillance et de la violence à l'encontre des non-blancs. Plus encore, la rhétorique glissantienne du rhizome a pour effet épistémique de marginaliser l'analyse de la suprématie blanche postesclavagiste qui, selon Charles Mills, vient historiquement désigner « la période actuelle de suprématie blanche de facto, où la domination des Blancs n'est, pour l'essentiel, plus enchâssée de manière constitutionnelle et juridique, mais devient plutôt une question de privilège social, politique, culturel et économique basé sur l'héritage de la conquête »[453]. Comme nous allons le voir pour conclure ce chapitre, Glissant

[451] voir : J. Kincaid, *A small place*, *op. cit.*

[452] A. Schwieger Hiepko, « L'Europe et les Antilles : une interview d'Édouard Glissant », art cit. Cette interview est importante : elle est faite un an après la publication du *Traité du Tout-monde* ; elle permet à Glissant de clarifier immédiatement certaine formule « philosophique » du *Traité*.

[453] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 123.

est pourtant relativement clair sur le fait que l'Eldorado repose sur la violence raciale. Cette violence *particulière* constitue les soubassements du Tout-monde qui est aussi, martèle Glissant, le monde de la violence.

Le projet occidental comme colonisation est « une inquiète et foudroyante projection en flèche prenant alors vers l'ouest le relais du patient grignotement des côtes de l'Afrique vers l'Est, qui déclenche la rencontre avec les Taïnos, les Aztèques, les Mayas, et les Incas, grossit le rêve démentiel de l'Eldorado, et l'exploitation, c'est-à-dire l'extermination accélérée, de ces population »[454]. L'Eldorado et extermination des populations colonisées sont étroitement intriqués. Glissant, dès le début de son travail poétique avec le *Sel noir* et *les Indes,* démord l'idée d'une colonie apaisée ou d'une créolisation immédiatement positive. La rencontre ou la relation au-travers du potentat colonial est d'abord et immédiatement une relation asymétrique de domination de l'occident à l'encontre du non-occidental, c'est-à-dire, ici du colonisé. Dans *les Indes* et *le Sel noir*, le champ lexical de la mort est omniprésent. Néanmoins, on traduit habituellement les rencontres dans le Tout-monde comme un métissage universel.

En effet, le Tout-monde traduit une nouvelle forme racialisée de la production épistémique : un métissage conceptuel, où le métissage appliqué au concept. Dans le Tout-monde, les idées s'échangent et sont en interdépendance. Glissant insiste lourdement sur l'échange entre les poétiques, ou les imaginaires pour produire un monde en-commun, un Tout-monde qui, selon lui, est le résultat indubitable de la rencontre entre les cultures *à partir* de la colonisation comme catastrophe. Dans l'analyse glissantienne, le Tout-monde rend relatif les identités racialisées, et fait peu de cas – du moins d'une manière explicite –, de la racialisation du genre. Cette insistance sur la relativité de l'identité rejoint les anciennes formules de Glissant, où le métissage était au cœur de la Relation et du Tout-monde. En effet, la totalité-monde est à la fois la résultante de la colonisation et ouvre sur une nouvelle réalité planétaire métisse :

> On conçoit vite qu'il s'est de tout temps maintenu es endroits de créolisation (les métissages culturels), mais que celle-ci qui nous intéresse aujourd'hui porte sur la totalité-monde, une fois réalisée (par l'action principalement des cultures occidentales en expansion, c'est-à-dire par l'œuvre des colonisations) cette totalité[455].

[454] Édouard Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, Paris, France, Gallimard, 2012, p. 49.

[455] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.,* p. 25-26.

Comme processus inarrêtable qui conduit à la rencontre entre les cultures formant la totalité du monde en relation, la créolisation est explicitement définie par Glissant comme métissage culturel – terme qu'il abandonnera ensuite. En ce sens, la manière dont le concept du Tout-monde (ou de monde créolisé) fonctionne s'apparente à une reformulation du métissage dans la sphère idéologique et des imaginaires : en Relation nous serions tous plus ou moins métisse, ou du moins notre pensée serait métisse car, à l'ère de la mondialité, il deviendrait plus difficile de déterminer une ligne de partage des couleurs entre une pensée blanche et les traditions des pensées noires, notamment radicales (C. Robinson, 1983). « Toujours à imaginer[456] » la créolisation réfute les essences, où les absolues identitaires quels qu'ils soient. Mettant implicitement dos-à-dos la suprématie blanche née des identités coloniales et la noirceur/négritude des identités racialisées colonisées – ce que Glissant appelle faire « l'apologie d'une race persécutée[457] » –, Glissant nous invite à penser une identité relationnelle non racialisée : l'identité-rhizome. Cette identité, inspirée de l'œuvre de Deleuze et de Guattari, repose sur l'ouverture avec d'autre ontologie fluide et (é)changeante. L'identité-rhizome, ou créolisée, ou en relation, est une conception philosophique sur l'ontologie (l'étant et l'être) qui consent « que l'étant change en perdurant, ce n'est pas approcher un absolu[458] », celui d'une identité blanche ou noire fermée sur elle-même. « Ce qui perdure, poursuit Glissant, dans le changement ou le change, ou l'échange, c'est peut-être d'abord la propension ou l'audace à changer[459] ». Ce point singulier de la philosophie ontologique glissantienne qui insiste sur le devenir ou l'échange ontologique a au moins deux conséquences épistémiques. D'une part, en raison de l'ambivalence et de l'abstraction assumée du discours philosophique de Glissant, elle invoque implicitement la notion de multiracialisme.

Deuxièmement, elle induit une *suspension* de l'analyse de la violence raciale et de la suprématie blanche comme « système global et mondial »[460]. Or, comme l'explique le philosophe Jared Sexton, qui s'inscrit dans l'afropessimisme, il est nécessaire de comprendre et de repérer « l'individualisme forcené qui caractérise le mouvement multiracial et son

[456] *Ibid.*, p. 26.

[457] É. Glissant, *Une nouvelle région du monde*, *op. cit.*, p. 105.

[458] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 26.

[459] *Ibid.*

[460] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

inscription académique : un désaveu des structures de violence qui ont permis et conditionné le développement historique du patriarcat capitaliste suprématiste blanc (dont l'anti-noirceur est le fondement) ainsi que la relation essentiellement disjointe et mal ficelée entre les individus et (leur) désir[461] ». La mort-sociale des Noirs et l'anti-noirceur est implicitement nommé par Glissant pour traduire le désaveu de la créolisation. De même que le génocide à l'encontre des *autochtones* américains permet à Glissant de rendre visible la double structure génocidaire et esclavagiste anti-noir de la modernité américaine et européenne :

> Est-ce qu'un Noir américain sans domicile fixe et qui s'encasemate de cartons sur un trottoir glacé de New York pourrait accepter l'idée de la créolisation ? Il sait que sa race et la singularité de sa race pour l'Autre entrent pour une grande part dans la désignation de son état. Est-ce que les sociétés amérindiennes menacées de disparition auraient pu se défendre au nom de la créolisation, alors que le mécanisme même qui a contribué, du moins en premier lieu, à les déculturer semblait se confondre avec elle ?[462].

L'ajout de l'identité continentale ou nationale « américaine » (Glissant pense aux États-Unis) peut mettre à distance son analyse de la condition des Noirs en France ou dans ses anciennes colonies (notamment vis-à-vis des autochtones de La Martinique et de La Guyane). Dans l'extrait précédemment cité, Glissant contextualise l'anti-noirceur et le génocide anti-natif. La violence et l'extermination racialisées suspendent l'idée de créolisation comme ce qui fera advenir un monde plus juste. La créolisation reste sous forme de question. Ni la créolisation, ni le multiculturalisme – dont Glissant est profondément critique – ne peuvent, dans ces conditions, pacifier la violence raciale. À vrai dire, croire dans la créolisation comme une solution relève d'une forme indue et quotidienne d'ignorance blanche : sans connaissance *existentielle du racisme*, pour reprendre les termes de George Yancy. La créolisation peut apparaître comme une forme de solution multiculturelle : réaliser nos identités-en-devenir rendrait absurde la guerre que l'État racial (Mills, 1997) fait aux non-blancs.

L'anthropologue libanais Ghassan Hage donne du multiculturalisme la définition suivante qui mérite d'être citée *in extenso* :

---

[461] Jared Sexton, *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*, s.l., U of Minnesota Press, 2008, p. 16.

[462] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 38.

> Le multiculturalisme a toujours su trouver une manière ou une autre d'aménager un espace pour que certains éléments mineurs représentatifs des règles de vie d'autrui puissent coexister avec les règles nationales dominantes. Cela peut même être considéré comme un de ses points forts. Je ne parle pas nécessairement ici des lois dans le sens formel et législatif, bien que cela puisse aussi être le cas, mais surtout d'une conception anthropologique des lois comme exprimant « l'ordre des choses selon l'autre » ou « la coutume de l'autre ». Dans cette perspective, nous pouvons dire que le multiculturalisme se définit avant tout par cette relation d'inclusion. La loi (ou la règle) nationale dominante aménage un espace — si vous préférez, un état d'exception — pour que la règle d'autrui puisse coexister avec elle, si — et seulement si — cette dernière peut y être incluse. L'espace dans lequel la règle de l'autre peut exister peut varier en taille et en contenu, mais ce qui ne change jamais, c'est que la culture dominante doit rester celle qui inclut, et la culture minoritaire celle qui est incluse[463].

D'une manière similaire la sociologue Nacira Guénif-Souilamas expliquait dans une conférence sur « le racisme à l'Université » tenue à Paris le 8 février 2023, que les perspectives sur la race ne sont pas exclues de l'Université mais incluses sous le contrôle, et sous l'autorité d'un *gatekeeping* blanc. Or, le concept de Tout-monde est l'espace théorique adéquat pour que, comme le dirait Hage, « la loi (ou la règle) nationale dominante aménage un espace pour que la règle d'autrui puisse coexister avec elle ». Le Tout-monde, ou monde totalisé, qui fonctionne par la Relation et la compréhension mutuelle des cultures et des sociétés, nous invite à ouvrir nos imaginaires, à consentir, comme le dit Glissant, à l'opacité de l'autre (son ontologie, ses croyances, son vécu inassimilable). Néanmoins, le Tout-monde n'existe pas dans l'air. Pour que cette théorie tienne, circule et gagne en popularité, elle a besoin de s'appuyer sur une vision d'un monde globalisé (que Glissant appelle « mondialité »), où les frontières, si elles existent, restent au moins souples dans les façons d'imaginer la totalité-monde. Or, comme l'expliquait déjà Marx, toute théorie repose sur des conditions sociales et matérielles réelles qui permettent son fonctionnement. Comme l'explique Ghassan Hage :

> En réalité, deux types de frontières divisent notre monde globalisé. Les frontières nationales séparent les différents pays et les barrières de classes séparent différentes façons d'expérimenter le monde — deux expériences qui constituent chacune un monde en soi. D'une part, il y a un monde où vivent une classe laborieuse transnationale et une classe défavorisée, elle aussi transnationale, constituée de gens qui expérimentent, par la force, des situations dans lesquelles les frontières nationales sont extrêmement importantes et qu'elles laissent difficilement traverser.

[463] voir : Ghassan Hage, « Chapitre 1 : La mondialisation de l'état de colon en déclin » dans *L'Alterpolitique : Anthropologie critique et imaginaire radical*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2021, p.

> *D'autre part, il y a un monde vécu comme ouvert et quasiment sans frontières dont profitent largement les classes supérieures qui se sentent partout comme chez elles.*[464]

Hage rend compte que la frontière ne se vit pas de la même façon selon la classe sociale. En 1977, le parti communiste martiniquais dirigé par Césaire, décrit précisément la manière dont la classe défavorisée martiniquaise et des outre-mers migrent vers la métropole pour y prendre des emplois dans le secteur secondaire et tertiaire là où les métropolitains français migrés vers les Antilles et l'île de la Réunion pour y exercer des activités de cadre. Césaire dénommait ce phénomène de double migration racialisée – la migration des populations racisées hors des outres-mers et celle de la population blanche française vers l'Outre-mer – par le terme fort et polémique de « génocide par substitution », que Glissant reprend dans le *Discours antillais*. Si un antagonisme social et racialisé persiste, l'analyse de Hage nous permet de marquer une nouvelle coupure dans la façon dont *les commentateurs* issus des classes supérieures et les commentateurs issus des classes défavorisées et racialisées peuvent appréhender le concept du Tout-monde. Ou plutôt, il est possible que le concept de Tout-monde serait aberrant pour celles et ceux qui, comme le dit justement Hage, « expérimentent par la force » les frontières nationales qui leurs restent hostiles ; là où le Tout-monde peut épouser plus confortablement « un monde vécu comme ouvert et quasiment sans frontière » et soutenir ainsi la libéralité des classes supérieures (et des universitaires issus de ces classes) qui, dans l'espace réel et dans celui fantasmé, désiré et imaginé de la totalité-monde, « se sentent partout comme chez elles »[465].

[464] *Ibid.* Nous soulignons.

[465] *Ibid.*

Chapitre IV – La réduction esthétique anti-marronne

« La décolonisation n'a pas de synonyme[466] ».

Dans les précédents chapitres, nous avons étudié la manière dont *les usages hégémoniques* du Tout-monde ont vocation à abstraire l'origine et la spécificité géo-historique du concept de Glissant qui repose intimement sur l'imaginaire et l'histoire de la Plantation. Ce chapitre entend accentuer les conséquences méta-théoriques de cet usage dans les termes des violences épistémiques. Par violence épistémique[467], il faut entendre la manière dont la production de savoir, sa circulation, sa distribution et sa valorisation sont l'enjeux de violences sociales hiérarchisants entre des populations subalterniséees/racialisés/genrées d'une façon défavorable au profit d'un groupe majoritaire (au niveau du pouvoir politique). En d'autres termes, le savoir n'est pas immédiatement donné comme égalitaire et cela ne va pas de soi que l'accès au savoir se fasse dans des conditions égales ni que cela permette de prétendre au rang d'égaux et d'égales. Cela sous-entend que le savoir, ou l'imagination esthétique et théorique d'un monde post-violence ou sans violence, est la condition première et fondamentale pour *abolir* les violences de genre, sexistes, classistes et racistes. Ce sous-entendu, comme l'explique la psychologue afro-portugaise Grada Kilomba, nie le fait que l'Université et l'Académie sont des espaces de « v-i-o-l-e-n-c-e »[468] où s'exerce des violences intersectionnelles allant jusqu'à causer chez les sujets racisé·e·s, particulièrement Noir·e·s et Latinxs aux États-Unis, une « névrose de guerre raciale »[469] conduisant, selon le psychologue africain-américain William A. Smith, à des dépressions sévères, des suicides ou des abandons professionnels.

Comme nous l'avions vu, l'un des arguments avancés pour une collégialité optimiste du Tout-monde et d'un monde créolisé est la disparition progressive du racisme. Cette conception est naïve car elle décrit les auteurs de racisme comme étant affligés d'un état faisant qu'à tel moment une personne fait ou dit quelque chose de raciste ou ne le fait pas. À propos d'un

---

[466] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*

[467] Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009, 109 p.

[468] Grada Kilomba, *Mémoires de la plantation: épisodes de racisme ordinaire*, traduit par Inès Duflot, Paris, France, Anacaona éditions, 2021, 229 p.

[469] William A. Smith, Man Hung et Jeremy D. Franklin, « Racial Battle Fatigue and the MisEducation of Black Men: Racial Microaggressions, Societal Problems, and Environmental Stress », *The Journal of Negro Education*, 2011, vol. 80, n° 1, p. 63-82.

racisme singulier qu'est l'islamophobie, l'anthropologue libanais Ghassan Hage écrit que cette dernière « est la plupart du temps une dimension de l'existence d'un sujet : elle fausse ses pensées et ses pratiques de diverses manières, avec différents degrés et intensités ». En ce sens, le racisme vient conditionner toute l'existence du raciste et ne relève pas des déclarations collégiales et savantes de ce dernier ni de son effort d'imagination. Les interprétations hégémoniques de la pensée glissantienne insistent sur la puissance de l'imagination pour produire un monde post-racial. Cette conception prête à la philosophie des capacités transformatives et restent dubitatives quant à la capacité d'*empuissancemement* des organisations décoloniales, panafricaines, féministes décoloniales et *queer* dont le projet politique est plus explicite. La pensée hégémonique, se méfiant des organisations communales et intellectuelles faisant de la race un facteur organisationnel, imagine un au-delà de la race en recentralisant l'eurocentrisme de la raison cartésienne : cette dernière, par l'entreprise de l'imagination utopiste d'un monde en commun, est la chose du monde la mieux partagée. En cela, penser la race comme facteur même de collégialité est superflue, voir anti-républicain. La « race » est porteuse d'un risque que les intellectuels majoritaires écartent en insistant sur sa déconstruction et sur le discrédit vis-à-vis d'un racisme biologique désormais obsolète.

Cependant, malgré la non-pertinence du racisme biologique, les dimensions phénoménologiques et phénotypiques du racisme produisent d'une manière structurelle des manières manichéistes de vivre un monde frontalier pour les blanc·he·s pouvant circuler avec plus de faciliter que les non-blanc·he·s. Plus encore, ces dimensions viennent conditionner la possibilité de circuler au sein des lieux de production du savoir et d'user légitimement des traditions intellectuelles les plus diverses. Par exemple, la sociologue Silma Bilge explique que l'intersectionnalité acquière sa sacralité et sa respectabilité académique lorsqu'elle est enseignée par des féministes blanches[470]. Le « blanchiement de l'intersectionnalité » est, au sein de l'académie blanche, nécessaire pour sa diffusion et son étude. Voir dans l'imagination le remède savant à la *crise* produite par le racisme en tant qu'il conditionne la matérialité de la production et de la circulation de savoir (universitaire et activiste) relève ici d'une mécompréhension du racisme lui-même. En effet, Hage doute de la pertinence de la seule explication et de la seule critique anti-raciste à l'encontre des interprétations ou des pensées racistes. Pour Hage, la dimension performative du racisme n'attire pas suffisament l'attention de la critique antiraciste. Par dimension performative, il s'agit de prêter attention à ce que le racisme fait, à ce qu'il produit ou détermine même dans l'absence de cohérence définitionnelle

[470] Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, 2015, vol. 28, n° 2, p. 9-32.

des racistes, voire de manière plus subtile, dans leurs négations du racisme en épousant le projet d'un monde en Relation inévitable.

La philosophe anglo-australienne Sara Ahmed donne avec précision le cœur du problème :

> Le racisme fonctionne en produisant la race comme si elle était une propriété des corps (essentialisme biologique) ou des cultures (essentialisme culturel). La race existe comme un effet d'une histoire du racisme qui est une histoire du présent. Des catégories telles que les Noirs, les Blancs, les Asiatiques, les métis, etc, ont une vie, mais elles n'ont pour ainsi dire pas de vie « propre ». Elles ne deviennent des objets fétiches (le noir existe, le blanc existe) qu'à condition d'être coupées de l'histoire du travail et de l'histoire de la circulation et des échanges. Ces catégories sont des effets et elles génèrent des affects : être perçu comme appartenant à telle ou telle catégorie conditionne ce que nous pouvons faire, même si cela ne détermine pas entièrement notre ligne de conduite. Penser au-delà de la race dans un monde profondément raciste est au mieux une forme de pensée utopiste, au pire une forme de néolibéralisme : c'est imaginer que nous pourrions dépasser la race, en renforçant l'illusion selon laquelle les hiérarchies sociales se défont dès lors que nous « perçons à jour » leur fonctionnement.[471]

Sara Ahmed insiste sur la double dimension phénoménologique et structurelle du racisme : être perçu·e racialement dans une société raciste, pour reprendre les mots de Fanon, détermine ce qu'il est possible de faire ou non. Les intellectuels hégémoniques qui en appellent à épouser les vues du Tout-monde mettent en avant une forme de volontarisme politique permettant, opportunément, d'abstraire leurs propres positions de domination sociale et raciale. Ahmed met en avant les limites des pensées antiracistes de l'émancipation qui insistent sur « l'au-delà de la race ». La notion de Relation tend à être lue comme une conclusion : notre monde tendrait à dépasser la race au profit de l'hybridité ou de l'identité-relation comme nouveau modèle ontologique post-racial. La conclusion de Ahmed nous intéresse particulièrement. En comprenant les pensées hégémoniques post-raciales comme des illusions, Ahmed expose la dimension solutionniste et intellectualiste des exégèses néolibérales qui utilisent la pensée glissantienne comme support idéologique et bibliographique. En ce sens, Ahmed, en insistant sur la dimension matérielle du savoir hégémonique ramené au néolibéralisme, elle remet en doute la valeur émancipatrice de ces théories. Sans sociogénèse replaçant la suprématie blanche et l'anti-noirceur au centre de l'analyse théorique, les pensées

[471] S. Ahmed, « Déclarations de blanchité », art cit.

hégémoniques permettent la promotion économique et carriériste de leurs auteur·e·s au sein de l'Université blanche.

Le caractère illusoire décrit par Ahmed peut être relu avec pertinence au prisme de la pensée pessimiste noire et de la psychanalyse. Dans *Noirceur*, le philosophe Norman Ajari reprend un argument du philosophe africain américain David Marriott qui explique qu'à la différence du fantasme blanc, les fantasmes des Noir·e·s n'ont pas de valeur objective, ils ne façonnent pas de manière globale, collective et hégémonique le monde social. L'argument ici est pessimiste et conduit à une analyse opposée à « l'optimisme noir » théorisé par le théoricien africain-américain influent, Fred Moten qui insiste davantage sur la production performative noire et l'invention « sous-commune » d'un monde partagé entre subalternes. En effet, Ajari explique que « les fantasmes blancs ne sont pas objectivement vrais mais ont une *valeur objective* [cela] signifie qu'ils nous imposent leurs coordonnées comme s'ils étaient réels »[472]. Ici, dans la lecture afropessimiste de Marriott et d'Ajari, les fantasmes blancs appartiennent à un vaste inconscient collectif anti-Noir imposant des définitions négatives et déshumanisantes à l'encontre des Noirs. Bien sûr, le Tout-monde et la célébration des identités-relations, tel que relus par les intellectuels majoritaires, n'est pas explicitement anti-Noir. Dans ces lectures hégémoniques la collégialité est le cœur du souci théorique. L'optimisme ici ne relève en rien du *black optimism* de Moten. L'optimisme ici relève de la célébration la plus ouverte et l'abstraction est la condition même de la célébration : en Relation effective ou imaginé, nous n'aurions plus à nous soucier de racisme ou des politiques racialisés des frontières. Le Tout-monde ambitionne un monde où le racisme n'existe pas, où personne à vrai dire n'est raciste, en un mot, un monde où nous serions en relation entre égaux et égales. Or, une critique décoloniale doit s'attarder à démystifier l'enthousiasme d'une telle analyse. Si ce projet théorico-politique, si cet imaginaire incarne un idéal, prononcer son actualité et sa réalité immanente ne va pas de soi dans la conjoncture mondiale dictée par la suprématie blanche comme *structure*. En cela, notre critique décoloniale retraduit l'enthousiasme théorique majoritaire vis-à-vis du Tout-monde comme une forme d'immanence réalisée ou, plus modestement, en cours de réalisation dans des espaces restreints comme relevant d'un fantasme blanc. Ajari explique en effet que :

[472] Norman Ajari, *Noirceur: race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*, Paris, France, Éditions divergences, 2022, p. 85.

> Les fantasmes blancs à valeur objective sont avant tout enracinés dans un profond goût de l'immanence : l'idéalisation d'un monde plein de différences, mais privé de toute singularité forte. En un mot, un monde où rien ne résiste à l'appropriation collective.[473]

Le Tout-monde comme fantasme blanc est la réalisation immanente d'un désir : celui de voir se réaliser une célébration des différences sans que la *production des différences* ou les structures intersectionnelles de domination ne viennent perturber la vision blanche de soi, l'ordre épistémique, affectif et économicopolitique de la suprématie blanche. Dans le camp intellectuel français, la « race », comme notion heuristique orientant la recherche en sciences sociales, n'est pas considérée comme étant pertinente. Au contraire, douter de cette notion est un prérequis du/de la chercheur·e à une vue élargie et généreuse envers autrui. Comme l'explique l'écrivaine africaine-américaine Toni Morrison :

> La situation est aggravée par le tremblement qui précède tout discours sur la race. Elle est encore compliquée par le fait que l'habitude d'ignorer la race est prise pour une attitude élégante, libérale, voire généreuse. La remarquer, c'est reconnaître une différence discréditée d'avance. Imposer son invisibilité grâce au silence, c'est permettre au corps noir de participer sans faire d'ombre au corpus culturel dominant.[474]

Ne lire la pensée glissantienne que comme esthétique, ou comme politique de la diversité, au lieu d'en retraduire ce que Fanon appelait une « politique du désordre », permet d'éloigner l'auteur martiniquais de la tradition radicale noire et des théories critiques à l'ordre racial (post)colonial. En ce sens, la lecture néolibérale ou hégémonique des intellectuel·le·s majoritaires est intimement paradoxale. En insistant sur « l'idéalisation d'un monde plein de différence » où les identités circulent, s'hybrident, relationnent et sont co-dépendantes, il s'agit de rendre visible par la théorie et une certaine vision esthétisante une totalité non conflictuelle, une totalité vide de singularités raciales. À la différence de l'argument de Morisson sur le silence dominant qui encadre tout discours sur la race, les exégèses libérales ne cessent de parler autour des notions de « différence » ou de « diversité » en lieu et place de nommer explicitement la race. Pour reprendre les termes du sociologue et philosophe décolonial péruvien Aníbal Quijano, l'identité-relation abstraite a pour effet de « rendre invisible l'ordre

[473] *Ibid.*

[474] Toni Morrison, *Playing in the dark: blancheur et imagination littéraire*, traduit par Pierre Alien, Paris, France, C. Bourgois, 2007, p. 30.

colonial comme totalité […] »[475]. En d'autres mots, ce que nous avions appelé précédemment le *dispositif locutif hégémonique* investit les idées progressistes de « diversité » en visibilisant cette dernière pour mieux écarter les effets et la pertinence de la race dans la production intellectuelle noire de Glissant et ses conséquences théoriques pour les études postcoloniales, les études sur la race et l'identité. « L'identité-relation » est cette nouvelle forme circulante d'ontologie partagée, mondiale, invisibilisant l'ordre colonial reposant sur la racialisation. À ce stade apparaît une première *injustice épistémique*[476] : la race n'a pas droit de cité, quand bien même son occurrence est indubitable dans toute l'œuvre du philosophe martiniquais. Ce déni de la race n'est pas exclusivement porté sur les corpus théoriques noirs, non-blancs, les études de la race ou vis-à-vis du champ décolonial. L'intersectionnalité, se proposant d'étudier l'imbrication des formes plurielles de domination de classe, de genre et de race, en fait aussi les frais au travers d'un double *blanchiment* : épistémique et social. Comme l'explique la sociologue féministe Sirma Bilge :

> Par le terme « blanchiment », je fais référence à un ensemble de discours et de pratiques qui évacuent la pensée critique raciale de l'appareillage actuel de l'intersectionnalité et marginalisent les personnes racialisées comme productrices des savoirs intersectionnels des débats et des espaces universitaires contemporains, ainsi qu'à une façon de faire la science qui consolide l'hégémonie au lieu de la déstabiliser.[477]

Bilge souligne les effets d'appropriation du savoir et d'*extractivisme épistémique*[478], de la part des chercheur·es majoritaires : d'une part la race est diminuée ou évacuée de l'analyse pour produire des études intersectionnelles sans étude raciale, ou alors seulement sous la forme de références bibliographiques. D'autre part, Bilge met en évidence que l'intersectionnalité comme mouvement produit par les féministes noires et non-blanches est, dans le monde universitaire, occupé par les féministes blanches qui en font un argument carriériste aux dépens de la professionnalisation académique des féministes non-blanches. Selon Bilge, c'est dans les conditions de l'évincement de la race et des personnes racisées que l'intersectionnalité acquière,

---

[475] Cité in : Philippe Colin et Lissell Quiroz, *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, France, Zones : Éditions La Découverte, 2023, p. 140.

[476] M. Fricker, *Epistemic injustice*, *op. cit.*

[477] S. Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », art cit.

[478] Santiago Castro-Gómez, *Zero-Point Hubris: Science, Race, and Enlightenment in Eighteenth-Century Latin America*, s.l., Rowman & Littlefield, 2021, 330 p.

pour reprendre un mot de Sylvia Wynter, sa « sacralité » au travers du blanchiment épistémique et pigmentocratique de la discipline et de la méthode d'analyse qu'est l'intersectionnalité. Par blanchiment épistémique *et pigmentocratique*, il s'agit d'insister sur les effets épistémiques de la ligne de partage des couleurs qui donnent aux études critiques sa légitimité institutionnelle, dès lors que le champ est occupé par les personnes blanches[479]. La colonialité du savoir dans la critique de Bilge ne se résume pas à un mouvement général de confiscation des savoirs subalternes par l'hégémonie. Il s'agit d'un investissement et d'une occupation épistémiques, matériels et économiques de la part des universitaires blancs. Le blanchiment de l'intersectionnalité, des études de race et des études noires rend apparent que la blancheur est une *relation de pouvoir*[480] au sens où l'entend Charles W. Mills, c'est-à-dire, que ces champs théoriques et activistes n'auraient de pertinence qu'en relation avec des locuteurs blancs. La collégialité est son impératif. Le savoir, s'il n'est propre à personne, se doit de circuler sans confiscation aucune. Or, comme le signifiait plus haut Ahmed, cette conception circulatoire du savoir, supposément neutre, repose sur l'illusion puissante que les hiérarchies sociales déterminées par la suprématie blanche sont déjà (en partie) démantelées, ou qu'elles n'auraient pas d'effet dans la salle de classe ou à l'Université. La tradition radicale noire d'Ajari, de Marriott ou de Yancy vise à montrer que la blanchité est dans une forme de *relation fantasmatique* avec les savoirs non-blancs. Dans un monde structuré par la suprématie blanche, les savoirs non-blancs sont pris dans l'économie libidinale des philosophes et théoricien·ne·s majoritaires. Que s'agit-il de dire ? Le fantasme blanc d'un monde plein de différence n'en est pas moins une manière d'occuper le monde, c'est-à-dire, d'en assoir une forme de contrôle épistémique et économique à l'avantage des dominant·e·s.

En effet, George Yancy entend mettre en lumière le fait que la salle de classe, que les lieux de professionnalisation de la philosophie et des études critiques, que l'espace des colloques et des conférences internationales restent compartimentés historiquement par la blancheur même de la Philosophie :

> Je fais remarquer à mes étudiants qu'une partie de la structure de cet espace vécu par les Blancs est qu'il est structuré par la blancheur, une norme qui a un caractère transcendantal. Je partage avec eux l'idée que le statut normatif transcendantal historique de la blancheur est à l'origine d'une similitude monochromatique, une similitude qui n'attire pas l'attention sur sa monochromaticité. La blancheur est productive de la formation de l'identité blanche, façonnant

[479] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*

[480] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

> la façon dont on voit et dont on ne voit pas le monde. La blancheur produit également des conditions d'exclusion, l'exclusion des personnes qui me ressemblent, et elle produit les conditions mêmes de la différence raciale. Ce que cela signifie, c'est que les conférences de philosophie soi-disant bénignes, des lieux où des philosophes majoritairement blancs viennent se retrouver, sont en fait des espaces qui ont été socialement construits pour eux.[481]

Dans les termes de Yancy, la blancheur ne décrit pas uniquement l'ethnicité mais relève d'un marquage normatif au profit des personnes blanches, et prescriptif, excluant ou marginalisant les personnes noires et non-blanches de la Philosophie. La blancheur agit ici comme hiérarchisation à l'avantage du groupe des (philosophes) blancs. Plus encore, la blancheur selon Yancy conditionne le rapport phénoménologique et intersubjectif au monde. La performance même de la Philosophie est le site privilégié des hommes blancs[482] et de leur narcissisme. S'inspirant du « voile de la race »[483] de Du Bois, la blancheur voile la vision et la manière de comprendre le monde. Phénoménologiquement parlant, la blancheur vient *saturer* le voir de ses représentations inconscientes. Comme l'explique Hourya Bentouhami, « le voir est lui-même un acte *performatif* essentiel à la reproduction de la matrice hétérosexuelle et raciale »[484]. Le vocabulaire et les formules employées par Yancy imbriquent les études critiques de la race et la phénoménologie. Le blanchiment de la vision est la condition d'être au monde de l'identité blanche dont l'ignorance est le nœud cardinal de ce rapport. Pour le dire autrement, à la suite du concept « d'ignorance blanche » formulé par Mills, l'identité blanche, pour être blanche repose sur l'ignorance de sa propre blancheur, comprise comme neutralité ou universalité par défaut. Elle est une manière biaisée (ethnocentrique) de lire, ou de comprendre son entour, le monde social et affectif. Cette analyse a d'importantes conséquences quant à notre lecture critique de Glissant et les enjeux racialisés de pouvoir qu'implique l'interprétation et le commentaire philosophique à partir de l'œuvre de ce dernier. Par exemple, Aliocha Wald Lasowski et François Noudelmann partent du lieu pour penser la Relation ou la créolisation du monde, cependant, chez eux les spécificités n'ont qu'une faible importance : l'esclavage ne fait pas rupture et l'esclave n'est pas l'antagonisme de l'humain, il n'est que le point de départ de l'identité-relation qui finira par être partagée par chacun. Ces philosophes ne pensent pas dans

[481] G. Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy*, *op. cit.*, p. 134.

[482] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*, p. 134.

[483] W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 10.

[484] H. Bentouhami, *Judith Butler*, *op. cit.*, p. 81.

les termes de l'antagonisme et de la singularité incomparable qu'est l'esclavage et le transbordement atlantique et india-océanique.

Au contraire, Wynter nous dit que les descendants d'esclaves, les afro-descendants martiniquais « sont néanmoins emprisonnés dans un mode spécifique de subordination pour lequel il n'y a pas de mots dans l'analogie de notre ordre actuel de discours et de son épistémè ou ordre global de connaissance »[485]. La question ontologique de la Relation repose sur l'idée d'Humain ou, dans le langage de Wynter, de la naturalisation européenne et masculine d'Homme. Cette catégorie universelle d'Humain, d'apparence neutre, entre en opposition avec les critères d'abjection produits par la racialisation à l'encontre des afro-descendant·es antillais·es, déjà notée d'une manière poétique par Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal*. L'impossibilité (post)plantocratique de faire Relation rentre en contradiction avec la Relation comme principe et souhait téléologiques universels. En clair, pour souhaiter la Relation il faut déjà être positionné comme Humain·e là où dans une perspective afropessimiste, l'esclave est ce qui rend intelligible la relationnalité entres humains, c'est-à-dire entres les maîtres (et les non-noir·es)[486]. Glissant, dans le *Discours*, conçoit la Relation d'une manière bien différente vis-à-vis de la conception ouverte des années 90. En 1980, la Relation est interrogée au-travers de ses conditions de possibilités révolutionnaires entre antillais·es, c'est-à-dire, entre les colonisé·es. La notion transcendantale de Relation, appliquée *de facto* et d'une manière abstraite aux colonisé·es, conduit à mimer, au niveau épistémique et éthique, un a priori assimilationniste vis-à-vis des maîtres. Il n'y aurait de Relation qu'avec elles et eux.

Pour preuve, le philosophe français Wald Lasowski conclu son *Édouard Glissant, Artisan du Tout-monde* sur le rôle de l'écrivain. Ce dernier est essentiel, nous dit le philosophe français, pour « soutenir la mémoire et *bâtir le futur commun* »[487]. Lasowski est immédiatement universaliste et prodigue : c'est le commun de toutes et tous dont il est question ici, c'est un même futur qu'il nous faut bâtir ensemble. Pour donner corps à sa conclusion emphatique Lasowski cite le Glissant du *Discours antillais* : « Le passé, *notre passé subi*, qui n'est pas encore histoire *pour nous*, est pourtant là (ici) qui *nous lancine*. La tâche de l'écrivain est d'explorer ce lancinement, de le "révéler" de manière continue dans le présent et l'actuel »[488].

---

[485] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit., p. 638.

[486] Frank B. Wilderson III, *Afropessimism*, New York, NY, Etats-Unis d'Amérique, Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton & Company, independent publishers since 1923, 2020, p. 94.

[487] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde, op. cit.*, p. 116.

[488] *Ibid.*

Dans la pensée philosophique et politique du *Discours antillais*, ce « nous » est singulier. C'est un nous qui est à la fois « afro-communautaire »[489] et qui vient nommer les colonisé·es des Antilles. Ce « passé subi » (au-travers de la Traite, le transbordement d'esclaves et d'engagé·es et le régime de la colonie-plantation) ne décrit pas tous les passés ni toutes les histoires. Le « ici » dont il est question dans le *Discours antillais* est sans équivoque : il s'agit des mondes plantationnaires ultramarins et continentaux – Glissant y produit une forme de pan-caribéisme insulaire en connexion avec les colonies-plantations américaines formant ainsi un *continuum* géo-historique qu'il appelle la *néo-America*[490]. En ce sens, ce qui préoccupe Glissant, et ce que ne voit pas Wald Lasowski, c'est que le « lancinement » qu'il s'agit de révéler, d'excaver *ici,* relève en propre des problématiques antillaises et caribéennes. Cette recherche d'une histoire pour nous, (descendant·es de) colonisé·es, se fait – comme le diraient Philippe Colin et Lissel Quiroz à partir du philosophe argentin Walter Mignolo – avec « des sujets et des groupes sociaux qui "à partir des ruines, des expériences, et des marges créées par la colonialité du pouvoir", se sont employés à faire de la lutte contre l'oppression une puissance d'affirmation politique, *culturelle et existentielle* »[491]. En conséquence, l'interprétation immédiatement universaliste du philosophe français Wald Lasowski relève d'une *phagocytation* du « nous » Antillais·es et colonisé·es, d'un *blanchiement* des problématiques anticoloniales qui furent celles de Glissant.

Dans ces conditions traduisant un antagonisme herméneutique, comment alors penser les formes d'appropriation blanche de la pensée glissantienne et quelles en sont les conséquences ? Nous verrons dans ce chapitre que ce qui caractérise les lectures hégémoniques ou néolibérales (abstrayante de la race et carriériste) ont tendance à esthétiser la pensée politique de Glissant et à métaphoriser les aspects radicaux et décoloniaux de sa production intellectuelle afro-caribéenne. Dans un premier temps, nous proposerons le concept *d'édénisation du texte* pour rendre compte de la dimension profondément métaphorique et esthétique des interprétations blanches/hégémoniques. Deuxièmement, nous étudierons le mouvement épistémique général visant à abstraire les conditions et les conséquences de la décolonisation au niveau des savoirs. Nous proposons de nommer le blanchiment des corpus théoriques noirs

[489] F. Noël-Thomassaint, *Afro-communautaire*, *op. cit.*

[490] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 92-93.

[491] P. Colin et L. Quiroz, *Pensées décoloniales*, *op. cit.*, p. 182-183.

et non-blancs sous le terme de *réduction esthétique anti-marronne*[492]. Cette réduction esthétique anti-marronne vise à pacifier et à calmer la *terreur et la gêne* que peut causer les thèses de la tradition radicale noire pour les intellectuel·le·s et artistes blanc·he·s.

Édénisation du texte

Dans un article traduit en français en 2011, le philosophe jamaïcain-américain Lewis Gordon prend pour point de départ l'opposition entre la négritude et la notion de « blanchitude »[493] comme modalité de savoir reposant essentiellement d'une part sur l'ignorance de la « négritude », cette dernière comprise à la fois comme production intellectuelle et esthétique Noire et des traditions de pensée africaine et afrodiasporique s'opposant à la blanchitude. En effet, la notion de blanchitude est capitale. Dans les chapitres précédents nous avions vu avec Césaire et Wynter que la blanchitude reposait sur la sacralité et la mystification de trois modalités ontologiques prétendument exclusives à la blanchitude : la raison, la beauté et le pouvoir. Néanmoins, Gordon, à la suite de Charles W. Mills, donne à la blanchitude une dimension méta-théorique et phénoménologique importante. D'une part, il s'agit, comme le dirait Glissant, d'un « faux-universel », c'est-à-dire, dont la construction comme universel repose sur la formation historique de la violence coloniale pour asseoir un ordre épistémique hiérarchique plaçant l'Occident au sommet. D'autre part, la blanchitude est *ignorance*. « La blanchitude, écrit Gordon, n'est universelle que dans la mesure où elle ignore la réalité »[494]. Le rapport de la blanchitude à la réalité repose sur l'ignorance. Ce qui fait que la matrice sociogénique de la blanchitude est l'erreur, la fantaisie et l'approximation concernant elle-même et les *corpus* philosophiques, sociaux, politiques, non-blancs. Par « corpus », nous entendons à la suite de George Yancy, à la fois les traditions intellectuelles (les corpus théoriques et champs disciplinaires) noires et non-blanches et les corps non-blancs eux-mêmes qui véhiculent, transmettent et apprennent ces (leurs ?) traditions[495]. Dans notre lecture, la

[492] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par Monique Wittig, Paris, France, les Éditions de Minuit, 1968, p. 264. Il ne s'agit pas du terme marcusien de « réduction esthétique » qui « s'inscrit dans la transformation technologique de la nature quand elle réussit, et à condition qu'elle réussisse, à associer la maîtrise et la libération, à orienter la maîtrise vers la libération »

[493] Lewis R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, 2011, vol. 235-236, nº 3-4, p. 130-144.

[494] *Ibid.*

[495] G. Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy*, *op. cit.*

blanchitude – qui n'est pas le seul fait d'être blanc – discrimine les corpus Noirs et non-blancs dans deux dimensions : leurs savoirs et leurs corps. Pour Fanon, la supériorité des valeurs blanches nécessite de joindre, de confondre le corps noir à l'infériorité culturelle vis-à-vis de la civilisation blanche : « l'archétype des valeurs inférieurs est représenté par le nègre »[496]. Un voile de suspicion est jeté sur les Noir·e·s et non-blanc·he·s quant à la possibilité même d'incarner et de véhiculer un discours savant. Sur elles et eux, on peut tout dire et leur parole n'est pas comprise – chez les penseurs hégémoniques de la philosophie continentale comme Kant, Hume, Locke ou Rousseau – comme étant strictement philosophique ou raisonnable. Lewis Gordon invente le concept de « théodicée du texte » pour décrire la manière dont les philosophes blancs lisent les textes de la philosophie continentale et traditionnelle (au sens où l'entendent Mills et Yancy – c'est-à-dire l'ensemble des philosophes européens et nord-américains blancs) en disculpant les éléments racistes dans le système théorique même ou dans la description des populations non-blanches (les deux suturant le propos philosophique hégémonique). Les philosophes majoritaires face à l'exploitation des non-blanc·he·s, justifiée par les philosophes européens, y voient des accidents de parcours, des égarements de la Philosophie – la majuscule traduit ici le nom de la discipline. « Théodicée » est un terme qui vient des études religieuses, et notamment du philosophe allemand Leibniz, pour qui la théodicée vise à justifier la bonté de Dieu malgré l'existence du mal. De plus, la théodicée induit un exercice de la raison pour justifier la nature divine. En ce sens, la théodicée du texte est la recherche d'une forme de sacralité et d'innocence par les philosophes blancs dans les textes canoniques de la philosophie. Lewis Gordon décrit ici le solipsisme blanc de la Philosophie comme discipline qui cherche en elle-même les causes et les raisons de sa pertinence et de sa pureté disciplinaire. Comme le dit Lewis Gordon :

> « Dans ces deux rationalisations, la déité reste intacte et le blâme, soit pour interpréter les événements comme mauvais et injustes, soit pour les avoir créés, est encouru par les êtres humains. Nous pourrions appeler cela la grammaire de la théodicée. Dans les pratiques de théodicée, on avance une chose comme intrinsèquement bonne, ce qui fait de l'injustice et du mal des éléments extérieurs. De telles approches opèrent également dans les pratiques textuelles, où l'on traite un auteur ou un texte comme une déité et on rejette à l'extérieur tous les éléments négatifs. Appelons cela théodicée du texte ».[497]

[496] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 215.

[497] L.R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », art cit, p. 132.

Concernant la présence d'un racisme théorisé dans les textes canoniques comme chez Kant, Rousseau, Hume ou Locke, la théodicée du texte déplace l'intelligibilité de l'argument raciste au simple accident. En clair, les extraits racistes ne seraient compréhensibles seulement en qualité d'extrait, ils ne viennent pas s'insérer dans l'argument général ni n'expliquent cet argument. Les débats autour d'un auteur afro-martiniquais inversent la perspective de la théodicée du texte : ici des philosophes blancs lisent un philosophe noir avec pour objectif épistémique de véhiculer la vision d'un monde en cours d'unification et où la violence tendrait à disparaître sans organisation révolutionnaire et sans décolonisation au sens matérielle et historique du terme, c'est-à-dire, imposant un renversement violent des rapports de pouvoirs structurés par la racialisation du genre, la racialisation de certaines populations données, l'occupation de la terre et la privation racialisée et genrée des opportunités d'épanouissements sociaux-économiques.

En effet, les débats herméneutiques et politiques autour des études glissantiennes, et des autres philosophes non-blanc·hes, induisent une pratique *presque* similaire à la théodicée du texte. En l'occurrence, il ne s'agit pas uniquement d'un solipsisme blanc ou d'une mauvaise foi visant à invisibilier le racisme dans les corpus majeurs de la Philosophie. *S'y rajoute un rapport hiérarchique postcolonial à la connaissance surdéterminée entre un philosophe/interprète blanc et le texte d'un auteur·trice non-blanc·he.* Mills explique que la Philosophie est l'une des disciplines les plus blanches et que la production théorique des auteur·trices non-blanc·hes est dévalorisé·e, voir rarement considérée comme philosophique[498]. Au niveau des études glissantiennes, les chapitres précédents ont montré qu'il existe un antagonisme social/racial qui impacte l'interprétation et l'usage du corpus glissantien. En ce sens, les effets sociogéniques de la racialisation ou de l'antagonisme racial conduisent à un antagonisme épistémique, à un affrontement, une opposition entre un régime d'interprétation abstrait *et* blanc et des lectures « décoloniales » ou d'autres traditions critiques produites majoritairement par des théoricien·nes racisé·e·s dialectisant les conséquences du racisme sur la théorie et de la théorie sur l'étude de la race et du racisme. Néanmoins, si l'antagonisme traduit une opposition irréconciliable, la racialisation structure une asymétrie dans les rapports sociaux de force et dans le rapport à la connaissance sous la forme d'une « colonialité du savoir »[499]. En clair, le rapport de force antagoniste entre le groupe (des philosophes) hégémoniques et le groupe (des

[498] C.W. Mills, *Blackness Visible*, *op. cit.*

[499] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*

philosophes) racialisé·es est historiquement et profondément asymétrique. Par exemple, aux États-Unis, seulement 1% des philosophes sont Noirs. En France, les études sur la race, si elles sont publicités par des groupes militants indépendants ou des activistes, sont pratiquement inexistantes des départements de philosophie de l'Université. Cependant, les philosophes hégémoniques, blancs, lisent les intellectuel·les non-blanc·hes de telle sorte à promouvoir une modernité progressiste post-raciale abstrayant l'existence du racisme contemporain. Par exemple, cette philosophie hégémonique emploie le *Tout-monde* pour refléter *sa* vision d'un monde imaginaire où nous serions en relation, en circulation et où nos différences ne seraient plus hiérarchisées mais composeraient la diversité de la totalité-monde. Comme nous l'avons vu, cette croyance, au carrefour d'une esthétisation des pensées noires et non-blanches et d'une méthode scientifique d'analyse, a pour condition et support un milieu académique hostile aux notions de race, de racisme, de minorité, et produit ce qui lui permet d'être intelligible : un « cercle d'égalité restreinte »[500]. Pour reprendre l'argument de Lewis Gordon, si la théodicée du texte vient produire socialement un entre-soi des philosophes à leurs propres groupes où il s'agit de justifier le racisme de la tradition continentale de la philosophie, il nous faut nommer ce rapport hiérarchique entre les philosophes blancs et les philosophes non-blancs où les premiers sont les lecteurs, les interprètes, les spécialistes, et les pédagogues des seconds. Dans cette configuration, la racialisation surdétermine l'interprétation *blanche vis-à-vis des textes d'intellectuel·les non-blanc·hes ayant pour objet d'étude la race*.

Loin d'être un accident, l'éviction et le déni de la pertinence de la race à l'Université et dans la Philosophie comme discipline viennent décrire une forme d'éthique *blanche* dans son rapport aux connaissances des groupes non-blancs. L'angliciste Maboula Soumahoro, spécialiste sur les études de la diaspora noire et africaine, donne les caractéristiques des manières d'appréhender la race du point de vue des dominants en France. Pour que cette notion soit abordable et discutée (singulièrement dans le milieu académique) « le groupe dominant doit pouvoir garder son confort, son privilège, sa centralité »[501]. En d'autres termes, la critique de la race ne doit pas viser le groupe hégémonique et racialisant. D'un point de vue épistémique, la race est invisibilisée, jugée de peu d'importance ou son apparition serait le signe d'un « racialisme » dangereux tenu par les chercheur·es racisé·es ielles-mêmes. En cela, la race est

[500] N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

[501] Maboula Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone: réflexions sur une identité noire*, Paris, France, la Découverte, 2020, p. 136.

sous le joug d'une stratégie épistémique de *dénégation* qui consiste en un « rejet conscient de la réalité » raciale en France[502]. D'autre part, *l'éviction* de la parole et des savoirs d'activistes et d'intellectuel·les antiracistes racisé·es relève justement d'une discalification systémique raciste[503]. À nouveau, la race n'est intelligible que sous les termes de l'égalité restreinte, c'est-à-dire, qui promeut une modernité progressiste et optimiste *déjà dé-racialisée*. La capture hégémonique et blanche des savoirs et des traditions radicales non-blanches est la norme disciplinaire de la philosophie (les philosophes les plus universalistes peuvent lire Malcom X, Césaire, le livre *La décolonisation n'est pas une métaphore*, ou la tradition intellectuelle noire abolitionniste, ou militer pour davantage d'inclusion à l'Université et dans la création de programmes, sans jamais remettre en cause leurs positions hégémoniques et leurs situations matérielles privilégiées). De la race, nous ne pouvons discuter que de sa disparition pour créer collégialement une société en-commun, en relation ; alors que la tradition abolitionnsite noire insiste sur le démantèlement de l'humanité blanche qui prescrit une hiérarchisation économique, politique et ontologique[504]. Cette manière de comprendre et de réduire la production des intellectuel·les non-blanc·hes au travers d'une opportunité réformiste pour la société « ethnopatriarcale » ou « blantriarcale[505] » et la « totalité-monde » (effaçant les deux dimensions précédentes), s'apparente à une conception angélique de la lutte sociale, à ce que nous nommons une *édénisation* des corpus radicaux non-blancs, pour créer, en imagination, ce que nous appelions un Eldorado.

Dans *Les Misérables*, le romancier français Victor Hugo a une formule qui désigne selon nous cette capture blanche de la tradition critique non-blanche : « Ils [les sauvages de la civilisation] voulaient la fin des oppressions (...), le pain pour tous, l'idée pour tous, *l'édénisation du monde*, le Progrès »[506]. À la suite du solipsisme blanc qui consiste – au travers de ce que Gordon appelle la « théodicée du texte » – à justifier le racisme dans la tradition philosophique, nous désignons par le terme *édénisation du texte* le mouvement absolument contraire. Selon nous, l'édénisation du texte est le mouvement général de l'Académie *blanche* et des intellectuels blancs carriéristes qui, sans remettre en question leurs rapports privilégiés à l'accés à l'éducation et à la professionnalisation de la Philosophie a majorité blanche, intègrent

[502] *Ibid.*, p. 137.

[503] *Ibid.*, p. 144.

[504] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.*

[505] F. Noël-Thomassaint, *Afro-communautaire, op. cit.*

[506] Victor Hugo, *Les Misérables*, Bruxelles u.a., Belgique, Lacroix, Verboeckhoven, 1862, p. 41.

les études sur la race à leurs champs d'études (ou se faisant directement spécialistes de l'étude de la race) dans l'objectif de *proposer une réflexion collégiale, en-commun, réformiste, sur la disparition du racisme sans passer par un démantèlement radical de la suprématie blanche*. En d'autres mots, l'édénisation du texte se base sur un rapport herméneutique racialisé à l'avantage du groupe majoritaire. Alors que chez les intellectuel·les non-blanc·hes – plus ou moins proches des traditions radicales abolitionnistes, indépendantistes, anticolonialistes – la race est *massivement* présente et est un sujet important. La récupération opportuniste blanche fait de la notion de « race » un objet d'intérêt dont la fonction est essentiellement *rédemptrice*[507] et relève d'une assimilation des théories radicales non-blanches avantageant leurs carrières professionnelles et leurs conceptions réformistes ou édéniques. En clair, il ne s'agit pas simplement de naïveté mais d'une politique de la citation et de l'expertise visant à promouvoir la *bonne foi* du locuteur et spécialiste blanc. Le texte édénisé (par exemple, avec les références innombrables faites à la *Philosophie de la Relation*) est le prétexte à un autre argument : l'absence de racisme du spécialiste qui cite les textes canonisés des traditions critiques non-blanches, et le caractère indispensable de la production critique du philosophe blanc. Comme l'explique E. Tuck et K. W. Yang :

> Absorber la décolonisation dans le cadre de revendications de justice sociale qui est celui du colon, c'est une façon pour ce colon, perturbé par son statut d'occupant, d'essayer d'échapper ou au moins de contenir l'insupportable lumière projetée par sa complicité, par le fait qu'il nuit à d'autres en étant simplement lui-même. Le désir de réconciliation est aussi implacable que le désir de faire disparaître l'autochtone ; c'est avant tout un désir de ne plus avoir à se confronter à ce problème (« indien »).[508]

En ce sens, la déracialisation n'est pas simplement un effet involontaire des lectures hégémoniques à propos des pensées radicales non-blanches. Elle est un objectif épistémique nécessaire pour promouvoir politiquement, socialement et moralement la réconciliation du colon entre son statut d'occupant et les autres racisé·es occupé·es et/ou dominé·es. Le rapport est essentiellement extractiviste et relève à la fois d'une occupation des espaces hégémoniques (comme l'Université, les conférences ou la publication) de la production de connaissance. L'autochtone n'a pas à disparaître sous le registre de l'exclusion ou de la suppression, il suffit d'évincer la spécificité et la menace qu'iel représente en l'incluant dans une « identité-relation »

[507] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 30.

[508] *Ibid.*

qui ne vient pas bouleverser les rapports matérielles et historiques de sujétion et remplace, plutôt fétichise, ces rapports par une idéologie intégrationniste et relationnelle. Pour le dire avec d'autres mots, la pensée des « barbares », des « sauvages de la civilisation », qui inspire tant Victor Hugo, devient la solution, le paradigme, le salut pour la société civile (post)impériale blanche. Pour le/la chercheur·e blanc·he l'étude de cas, de texte ou de terrain impliquant les savoirs non-blancs est l'assurance du salut et de la bonne foi scientifique. La disculpation du philosophe-colon passera opportunément par les pensées des « autres » racisées qui sont la solution à son inconfort intellectuel : une perspective décoloniale non-blanche viendra en renfort aux problèmes éthico-politiques de « l'ontologie blanche » et de son rapport écologique au monde. Nous rejoignons ici l'analyse de Tuck et Yang : *l'édénisation du texte* est une « manœuvre de disculpation » intellectuelle/philosophique consistant à solutionner les problèmes qu'implique la racialisation d'une manière individualiste et morale au-travers d'un détachement entre l'étude de la race et son expérience *défavorable*[509]. Il s'agit *de ne pas prendre en compte* le fait essentiel que la lutte antiraciste et les études sur la race « peut alors être menée par le biais de pratiques reposant sur le corps et le vécu puisque la violence raciste s'est abattue sur les corps et les vécus »[510]. Ce détachement entre la race et l'expérience du racisme, entre la capture blanche et la marginalisation des *études noires et des études de la race* ouvertes par les « philosophes de couleurs », est étudié avec profondeur par le philosophe africain-américain George Yancy. Professeur de Philosophie à la Duquesne University, et spécialiste des études sur la race, Yancy met en lumière la dimension professionnelle et matérielle avantageuse qu'implique l'étude de la race par les philosophes blancs. Son argument incisif et direct doit être cité *in extenso*. En effet, d'une part l'ensemble du travail de Yancy n'est pas traduit en français. D'autre part, dans le contexte académique français, où la race n'est pas encore largement étudiée, cet argument est d'une pertinence décisive et traduit à la fois l'antagonisme racial au niveau de l'accès à la connaissance, au niveau des inégalités économiques quant à la professionnalisation de la philosophie, et il démontre l'intérêt carriériste que représente l'étude de la race pour les philosophes blancs et blanches :

> Après tout, il n'y a aucun lien nécessaire entre (a) la capacité à réfléchir de manière critique sur le racisme blanc, même sur son propre racisme blanc, et (b) le fait de travailler dur pour marquer et remettre en question ses propres pratiques racistes. Ces personnes blanches sont reconnues pour leur travail d'érudition sur la race et le racisme ; elles sont titularisées, obtiennent des

[509] M. Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone*, *op. cit.*, p. 144.

[510] *Ibid.*

> contrats de livres, reçoivent des promotions, sont louées pour leur acuité et leur largeur philosophiques dans leurs communautés universitaires et deviennent des « leaders intellectuels ». En bref, ils s'en sortent bien au niveau de la « performance » académique et du rendement du capital académique. En effet, en tant qu'écrivains, en tant que chercheurs productifs dans les domaines de la race/blanchité, en tant que créateurs de capital culturel, les philosophes/chercheurs blancs ne doivent pas avoir l'illusion que, parce que quelque chose a des implications pour leur propre sentiment de réussite psychologique et matérielle, ils transcendent leur blancheur. Il n'existe pas de sujet libéral et transcendant qui s'engage dans la production culturelle d'idées - une activité liée à des conditions matérielles de productivité plus larges - depuis l'extérieur économique, pour ainsi dire. Écrire et publier d'une manière qui ne tient pas compte de ce fait réinscrit en fait le sujet blanc comme un site de détachement magistral mais illusoire. En outre, même si les Blancs obtiennent de bons résultats académiques en termes d'exploration du racisme blanc, leur narcissisme et leur hégémonie restent en place, ne sont pas examinés et sont pourtant exprimés dans les espaces publics et privés. Il s'agit d'une observation importante car elle alerte les Noirs sur les niveaux profonds de l'hypocrisie blanche, des manières d'être et des manières de paraître. En effet, il est important de ne pas négliger la possibilité réelle qu'il existe des universitaires blancs, malgré le fait qu'ils s'engagent et consacrent leur carrière universitaire à des études critiques de la race/de la blancheur, qui s'engagent consciemment dans des actes de maintien du pouvoir blanc, des actes de malveillance raciste ouverte et des formes de contrôle institutionnel qui réduisent au silence et marginalisent les voix des universitaires noirs et des universitaires de couleur. C'est dans de telles situations qu'il convient de nommer la blancheur sans équivoque : « Regardez, bon sang, un blanc ! » Il faut s'interroger sur les idéaux de libération « authentiques » des Blancs. J'ai vu de nombreux Blancs s'intéresser aux questions philosophiques de la race pour ce qui semble être des raisons carriéristes, comme un moyen de diversifier leur profil d'érudit. Je m'inquiète de l'impact négatif que cela pourrait avoir sur l'élan libérateur des discours critiques sur la race. Bien sûr, le carriérisme n'est pas logiquement incompatible avec le mouvement de libération. Pourtant, il y a quelque chose de problématique dans le fait que les Blancs le fassent. Cela empeste le pur opportunisme.[511]

L'extractivisme intellectuel, le carriérisme universitaire pointé du doigt par Yancy n'est pas nouveau. Dans les études décoloniales latino-américaines, Mignolo entendait décrire le mouvement de hiérarchisation et de récupération intellectuelle à l'avantage des européens sous le concept de « colonialité du savoir ». Dans le champ des études féministes, la sociologue Silma Bilge désigne avec lucidité le « blanchiment de l'intersectionnalité ». La sacralité de la blanchité fait que les champs d'études afro-féministes et féministes du Sud acquièrent leur valeur et leur respectabilité lorsqu'ils sont enseignés par des féministes et chercheures blanches.

[511] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*, p. 26-27.

Il n'est donc pas étonnant que les études sur la race, intersectionnelles ou non, les études noires, fassent l'objet d'une confiscation et d'un intérêt carriériste de la part des philosophes et chercheurs « majoritaires ». Dans le champ de l'*afropessimism* le philosophe Jared Sexton affirme que le monde est suturé par une forme de solidarité anti-noire qui fait tenir ensemble l'humanité des (post)colons, des blancs et des non-noirs. Selon Sexton les discours et les productions théoriques à propos des Noir·e·s permettent aux activistes et intellectuel·le·s non-noir·e·s d'être uni·e·s dans une « collégialité dépolitisante »[512] mettant en avant une éthique optimiste visant à dépasser l'anti-noirceur et le racisme par la mise en commun des luttes et en se greffant aux intérêts politiques pro-noirs. Dans les études glissantiennes, à mi-chemin entre le postcolonialisme, les études littéraires et le décolonialisme, nous avions vu que Celia Britton ou Aliocha Wald Lasowski pensent des identités où *la race n'a qu'une faible teneur épistémique et sociogénique, au profit d'une identité créolisée convergente et partagée*. En ce sens, les termes de « créole », « négritude », « noir », « indien », « colon » *ont essentiellement une valeur esthétique dont on peut revêtir, ou dévêtir certains aspects*. En étant « tous créoles »[513], l'identité raciale devient sans conséquence. Cette « collégialité dépolitisante » qui cimente ensemble les chercheurs hégémoniques ou non-noir·e·s a un rapport *édénique* à la tradition radicale noire ou au corpus théorique non-blanc car leurs lectures sont stratégiquement sélectives dans le but de forcer l'évidence de la collégialité et de la convergence des intérêts socio-politiques. Pour reprendre le vocabulaire de Yancy, l'édénisation du texte est anti-noire et raciste car, dans un monde structuré à la fois par la suprématie blanche, l'anti-noirceur, et le racisme postcolonial, l'en-commun profite à la *création d'un espace épistémique blanc*. Cet espace, comme l'explique l'angliciste Maboula Soumahoro vise à produire une zone de confort blanc où le déni de la race est vu comme une vertu de la « bonne » raison, d'une raison et d'un bon sens qui, étant la chose du monde la mieux partagé, s'avère être essentiellement une raison blanche[514].

La réduction esthétique anti-marronne

Par le terme de réduction esthétique anti-marronne, il s'agit de décrire le procédé herméneutique de lecture sélective de la part des philosophes hégémoniques abstrayant

[512] J. Sexton, *Amalgamation Schemes*, *op. cit.*

[513] H. Vété-Congolo, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », art cit.

[514] L.R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », art cit.

l'analyse en termes de « race » dans les corpus littéraires non-blancs. Par anti-marronne, il s'agit en premier lieu de marquer le fait que l'interprétation abstrayante est épistémiquement anti-noire et, dans un second temps, il s'agit d'affirmer que la pensée de la collégialité s'oppose aux praxis et aux conséquences théoriques des pensées révolutionnaires anti-coloniales et abolitionnistes. L'anti-marronnage dans la théorie appartient au registre de la visibilité et de l'affirmation de soi. Alors que Glissant réclame dans une formule poétique et méthodologique le droit à l'opacité, la pensée hégémonique expose les identités minorisées aux voyeurismes intellectuels et carriéristes des penseurs favorablement racialisés. En d'autres termes, la différence est, sous le regard blanc, une ressource et représente un intérêt heuristique qui n'est pas incompatible avec le désintérêt affiché pour l'identité. Dans cette logique paradoxale, le désintérêt pour l'identité est marqué par l'invisibilisation du racisme qui se manifeste par un aveuglement aux effets sociogéniques du racisme où les différences n'ont pas de singularité forte mais n'ont de valeur, à la suite d'un Glissant parodié, que dans les imaginaires. L'objectif de la réduction esthétique est de réduire, de canaliser, de comprimer l'antagonisme racial/social dans des bornes définis par les dominant·e·s. Pour l'anthropologue de la suprématie blanche Ghassan Hage, d'une part, c'est l'Occident dans son ensemble qui se structure de plus en plus « comme une forme de colonialisme », et d'autre part, l'Occident produit un antagonisme envers des groupes compris comme étant non pas des adversaires, mais des ennemis envahissant – par exemple, avec les musulmans et les migrants postcoloniaux sub-sahariens et nord-africains[515]. L'objectif *épistémique* de la réduction esthétique est de réduire autant que possible l'antagonisme, de diminuer, *en l'intégrant sous les termes des différences en relation*, l'animosité (post)coloniale qui surdétermine l'autre racisé. Pour Fanon, c'est toute la société postcoloniale européenne qui investit libidinalement et d'une manière cathartique le « mythe du nègre-mauvais [qui] fait partie de l'inconscient de la collectivité »[516]. En ce sens, l'anti-noirceur n'est pas incompatible avec l'obligation sociale du « désir d'être blanc » et d'avoir une « vision blanche » du monde[517]. Il s'agit d'intégrer sa production intellectuelle et artistique, ou de le comprendre comme objet digne d'intérêt scientifique. En d'autres mots, il s'agit de phagocyter l'ennemi et, pour reprendre l'analogie de Hage, de domestiquer les loups : assimilable et intéressant, l'autre racisé·e, singulièrement Noir·e ou Arabe dans le contexte

[515] Ghassan Hage, *Le loup et le musulman: le racisme est-il une menace écologique ?*, traduit par Lucie Blanchard, Marseille, France, Wildproject, 2017, 139 p.

[516] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 136.

[517] *Ibid.*, p. 142.

français devient, dans le monde des idées, moins menaçant·e. Ses objectifs concrets de libération, d'exigence à la reconnaissance, à l'autonomie politique, sont des « sujets » attrayants et inspirants mais jamais compris dans leur dimension dérangeante, à savoir révolutionnaire. À la différence de l'analyse de Hage, le cas des Outre-Mers françaises est singulier et ne s'apparente pas évidemment aux mêmes statuts coloniaux de l'*apartheid* en Afrique du Sud et de l'Israël d'aujourd'hui. Pour les Outre-Mers départementalisés en 1946 on suppose déjà leur intégration au sein du modèle métropolitain français.

Précédemment, nous avions fait la distinction entre la créolisation racialisée qui intègre une perspective restrictive basée sur la ligne de partage de couleur des sociétés esclavagistes, et la créolisation des maîtres, ou créolisation blanche, qui vient décrire le bénéfice culturel, économique, social, dont les eurodescendant·e·s jouissent dans un contexte où il n'y a pas de décolonisation réelle et sans une abolition totale de la structure post-esclavagiste. Bien entendu, personne ne se vante d'être bénéficiaire de la créolisation blanche. Celle-ci n'est mentionnée que sous son aspect fétichisé : la créolisation est le processus imprédictible d'intrication culturelle venant bouleverser peu ou prou tous les individus. Comme l'explique Charles W. Mills, l'invisibilité du monde blanc est lui-même le produit de l'histoire de la colonisation et de racialisation des populations colonisées. Cette invisibilité ou le fantasme de disparition de la suprématie blanche contemporaine dans les sociétés post-plantionnaires vient caractériser en retour les mécanismes idéologiques et mondiaux de la suprématie blanche comme structure politique globale (et non comme pensée raciste de groupe nationaliste blancs radicalisés)[518].

La critique que Glissant fait au Surréalisme (très influent en Martinique dans les années 50) peut tout à fait servir à définir la réduction esthétique anti-marronne : « […] le Surréalisme tend à réduire les "particularités" et la spécificité, qu'il tend à raturer par la négation simple le problème racial, qu'il entretiendrait donc paradoxalement (et par généralisation généreuse mais abusive) une tendance à l'eurocentrisme[519] ». La réduction esthétique repose méthodologiquement et dans son vocabulaire sur la « transparence » qui « est le pays de celui qui renonce à son paysage[520] », c'est-à-dire, à son milieu et au contexte de racialisation multidimensionnelle dans les ères plantationnaires. La transparence, qui se confond avec la

[518] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[519] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 429 ; G. Hage, *Le loup et le musulman*, *op. cit.*

[520] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 428.

valorisation de la blancheur occidentale, selon Guillaumin et Glissant, « procure une *garantie sécurisante* d'universel[521] ». En renonçant au « paysage antillais », c'est-à-dire aux éléments singuliers et racialisés, on est transporté, nous dit Glissant, dans un « non-pays essentiel[522] ». Glissant fera l'auto-critique de ses premiers poèmes et donnera l'exemple des saisons européennes d'hiver et d'été que l'on calquera au climat tropical des Antilles ou des Mascareignes. Ce non-pays essentiel est un lieu métaphorique, une hétérotopie, qui a néanmoins une fonction épistémique claire : l'universel impliqué dans la négation de la spécificité raciale agit comme une *sécurité épistémique* vis-à-vis des implications théorico-politique du problème racial. La transparence et l'évidence progressiste que peut représenter la tentative de créer un « Tout-monde » ou une « identité-relation » donnent une forme de sécurité, non pas à tout·e·s, mais à l'ontologie blanche dont *l'universel particulier*[523] n'est pas menacé par la relationnalité. Si le surréalisme ou la réduction esthétique entretiennent paradoxalement le problème racial, la référence à la saison et particulièrement à l'hiver n'y est pas indifférente. Dans *Peau noire, masques blancs*, la référence poétique et saisonnière à « l'hiver » intervient pour marquer et désigner le monde blanc vécu comme traumatisme : « Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver[524] ». Pour Fanon, le froid et les flocons de neige traduisent l'encerclement de la blancheur comme « véritable monde ». La blancheur devient l'entour, le milieu dans lequel la race existe. C'est en ce sens que Mills dit de la blancheur qu'elle est comme l'eau que les bancs de poissons, les blancs ne perçoivent pas[525]. La blancheur est l'universel particulier que Césaire, nous l'avons vu au premier chapitre, analyse comme le « réductionnisme européen[526] » :

> Je veux parler de ce système de pensée ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel, chère à Léopold Sédar Senghor, à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres[527].

[521] *Ibid.* Nous soulignons.

[522] *Ibid.*

[523] L.R. Gordon, « L'existence noire dans la philosophie de la culture », art cit.

[524] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 156.

[525] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[526] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 84.

[527] *Ibid.*, p. 84-85.

Ici, le réductionnisme européen est double : d'une part elle est une vue de l'esprit *et* le milieu sociogénique de la *blanchitude*, c'est-à-dire que ce système de pensée passe inaperçu pour les blancs et qui a des implications quotidiennes, concrètes et idéologiques sur la manière d'appréhender le monde. En ce sens, le réductionnisme européen est, d'une manière centrale, le biais normatif et prescriptif par lequel les blancs perçoivent la réalité, et notamment leur appréhensinon de la littéraure. Dans ce contexte invisibilisé, au travers de ce milieu ou de ce champ de vision eurocentrique qui, comme le dit Césaire, ne pense l'universel « [qu'] à partir de ses seuls postulats »[528], le Tout-monde de Glissant est réduit, ramené, compris seulement au-travers des problématiques de l'universel eurocentrique. Dans cette réduction et cette invisibilité de la blancheur, et de la blanchitude *comme procès d'invisibilisation* de ses propres catégories historiques, ontologiques et sociales, le Tout-monde est ce concept qui sert les intérêts d'une identité-relation *blanche* et en rapport avec la *blancheur*. « Tout-monde », « Relation » ou « Créolisation » deviennent sous le réductionnisme européen des notions esthétiques salvatrices capables, par la puissance de l'imagination, de défendre les intérêts de la blanchitude comme invisibilité et comme paradigme mondial. C'est l'identité blanche invisible, qui n'a pas besoin d'être nommée, qui voyage dans le Tout-monde, et qui rentre en Relation avec les autres. En bref, le *réductionnisme* eurocentrique est une manière épistémique et stratégique (dans les politiques universitaires et le monde économique qu'implique la titularisation) de donner à la production intellectuelle noire et non-blanche sa dimension sacrale, respectueuse, scientifique en supprimant de cette production les particularismes raciaux trop évidemment conflictuels. En d'autres termes, le réductionnisme entend penser la race seulement par le prisme d'une invisibilité de la blanchitude.

La réduction esthétique et l'appréhension raciale

La philosophe panaméenne Linda Martín Alcoff prend ses distances avec la « position nominaliste au sujet de la race, une position selon laquelle la race n'a pas plus d'existence réelle que le phlogistique ou la sorcellerie »[529]. Cette position nominaliste de la race est tout particulièrement repérable dans les études glissantiennes au travers des exégèses de la

[528] *Ibid.*, p. 85.

[529] Linda Martín Alcoff in Magali Bessone et Daniel Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations: anthologie de textes fondamentaux*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2015, 372 p.

créolisation et de l'identité comme ce qui devrait dépasser l'identité racialisée. L'invocation du « nom de Glissant » serait le signifiant par lequel on entend enjoindre les descendant·e·s de colonisé·e·s et les chercheur·es en études critiques de la race à ne pas se laisser enfermer dans le ruminement du passé, à déracialiser les effets épistémiques et politiques du colonialisme : l'identité serait alors dynamique, plurielle, relationnelle, en devenir. Cette lecture nominaliste fait fi de la manière complexe dont la racisation procède par ce que Fanon appelait « la fixation », c'est-à-dire la surdétermination de norme et de valeur à même la peau des sujets racialisés. Cette manière d'esquiver les déterminations négatives et structurelles de la race relève, selon Martín Alcoff, d'un « cadre libéral » qui se caractérise par des « tentatives d'analyse générale [qui] négligent systématiquement de prendre en compte la spécificité des corps culturellement situés et marqués de la sorte »[530]. Dans les lectures philosophiques glissantienne, cela se traduirait par un constant rappel à se méfier de l'essentialisme, l'injonction à favoriser des identités en Relation, allant même jusqu'à déracialiser l'auteur martiniquais qui ne serait pas seulement un Antillais Noir, mais serait originaire d'un ailleurs, « l'Autre de la pensée »[531]. Dans ces conditions *Le Discours antillais* – pourtant très précis politiquement et philosophiquement sur l'ambition de son auteur à encrer/ancrer l'archipel des Caraïbes et des Antilles dans un univers de résistance au colonialisme en y favorisant l'autodétermination et l'indépendance des sujets et pays colonisés – passe pour un accident de parcours du penseur du « Tout-Monde ». Glissant y ferait encore ses classes de philosophie marxiste. Le problème de la discussion nominaliste appliquée à une lecture d'Édouard Glissant c'est qu'en favorisant un doute critique à l'égard de la réalité conceptuelle de la « race » et de ses effets épistémiques sur l'écriture du philosophe antillais, elle n'appréhende pas une « compréhension des vicissitudes de la domination raciste »[532] et négrophobe, pourtant indispensable à l'éclairage de la réalité sociale que prend la race. Selon Martín Alcoff, le nominalisme ou « éliminativisme » appelle à ne plus utiliser les concepts de race ou de racialisation « tant par souci d'exactitude métaphysique qu'afin de réaliser le projet antiraciste »[533]. On comprend alors que les lectures glissantiennes déracialisantes ne sont pas étrangères à l'antiracisme. Cependant, ces études sont dans un paradoxe politique : le monde se réaliserait enfin en un Tout-monde dès lors que l'on accepterait les différences, mais ces

[530] *Ibid.*, p. 80.

[531] Voir LEUPIN Alexandre, *Glissant, philosophe*.

[532] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations, op. cit.*, p. 80.

[533] Linda Martín Alcoff in : *Ibid.*, p. 81.

dernières ne devraient pas s'étudier comme telle car cela conduirait à un retour du Même, à un repli identitaire chez le/la colonisé·e. En bref, dans les interprétations réductionnistes vis-à-vis de la « race » le « Tout-monde » s'assimilerait à un universalisme étendu aux sujets et pays colonisés.

L'étude de Martín Alcoff est ici précieuse. Ce que nous appelons « la réduction esthétique » empreinte directement ses vues à la position nominaliste de la race dans la mesure où elle conduit, du point de vue des dominant·es, à déracialiser le texte ou, du moins, à réduire les significations socio-déterminantes de la race. En effet, la philosophe panaméenne soutient que les chercheurs nominalistes occidentaux tendent à ignorer que « toute théorie politique, tout cadre conceptuel et tout métarécit sont influencés par les croyances et les pratiques constitutives de la racialisation »[534]. La race est un des éléments de « l'ontologie sociale », en raison de l'histoire juridique et institutionnelle de la race au travers par exemple du *Code Noir* ou des ségrégations américaines, sud-africaines, indiennes, la race définit toujours la position sociale des sujets. En ce sens, à la suite de la proposition de la philosophe, il importe d'être attentif à une « conception phénoménologique de l'identité raciale telle qu'elle est vécue dans le corps de certains sujets racialisés à un moment et dans un contexte culturel données »[535]. Du point de vue de celles et ceux qui sont déterminé·es par le racisme, l'identité-relation et la vision circulatoire du Tout-monde apparaissent comme un idéal social, pour ne pas dire simplement une illusion, plus qu'un véritable état du monde social. Ainsi, si la race produit des effets épistémiques souvent dissimulés, la position ontologique entre blanc·he et non-blanc·he peut conduire à penser phénoménologiquement le Tout-monde ou la créolisation au travers de définitions antagonistes et contradictoires. Linda Martín Alcoff rappelle avec le philosophe Sud-africain David Theo Goldberg que : « les sociétés occidentales libérales adhèrent aujourd'hui à une position paradoxale selon laquelle "la race est dénuée de pertinence et néanmoins omniprésente" »[536].

La créolisation, encore une fois, est de façon extrêmement schématique la création imprévisible et impredictible de nouvelles identités dues aux « contacts » (post)coloniaux dans une région, dans un pays donné. Le plus souvent, voir presque exclusivement d'un point de vue historique, la créolisation concerne les espaces plantationnaires comme le Guatemala, le Brésil,

[534] *Ibid.*, p. 82.

[535] *Ibid.*, p. 76.

[536] *Ibid.*, p. 79.

les archipels colonisés, les États-Unis etc[537]. Les penseurs hégémoniques comprennent la créolisation, à la suite de certaine proposition du dernier Glissant, comme un phénomène mondial et immanent dont on peine à décrire les effets : la créolisation serait un processus conduisant à l'hybridation culturelle et des identités. Cette dernière conception de la créolisation est opportune car elle permet d'appuyer un scepticisme scientifique quant à la pertinence de la notion de race et de ses effets contemporains négatifs[538]. En effet, la pensée politique d'une créolisation *mondialisée* est paradoxale quant à son rapport à la singularité raciale et à la racialisation comme hiérarchisation de ces singularités. Linda Martín Alcoff explique en effet que « les systèmes politiques [et philosophiques] universalistes qui fondent la justice sur l'identité du même ne peuvent s'empêcher d'envisager la *conscience raciale* avec consternation et *effroi* »[539]. Seul l'insistance de la créolisation comme processus esthétique et non historique permet d'étendre ce concept à une dimension vaguement mondial qui ne concernerait plus une population donnée – singulièrement les personnes esclavisées et transbordées et leurs descendant·e·s – mais l'ensemble, plus abstrait, des identités en relation. Alors que communément les philosophes hégémoniques sont sceptiques vis-à-vis du concept de race *et* d'essence, ils postulent, malgré eux, une interprétation de la créolisation en qualité d'essence : celle-ci serait commune à toutes et tous, elle est un processus universel logé dans le cœur de chaque société. La race elle-même, pour ne pas être comprise comme catégorie sociale, est pour les penseurs hégémoniques, uniquement une affaire d'essencialisme. La conception essentialiste de la race décrit, selon Alcoff, une vision erronée de la culture qui la rapporterait à une « expression d'une logique originaire plutôt que le fruit de négociations à partir de sources multiples »[540]. Évidemment, on reconnaît ici l'un des arguments principaux de Glissant à l'encontre de l'essentialisme : la créolisation est le processus culturel né du choc colonial et de la vie en Plantation, pousse à l'hybridation culturelle imprédictible.

Une perspective contextualiste de la créolisation

[537] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.* ; *L'Homme,* 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », *op. cit.*

[538] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations*, *op. cit.*, p. 79.

[539] *Ibid.*, p. 80. Nous soulignons.

[540] *Ibid.*, p. 82.

Lire la créolisation dans une perspective contextualiste permet de mettre en avant la dimension sociale et structurelle de la race au contraire d'une lecture nominaliste qui ferait la promotion d'une créolisation déracialisante et d'une identité hybride *se substituant* aux identités racialisés : ce que Glissant appelle le piège d'une valorisation du métissage comme solution anti-raciste. Épistémiquement, le nominalisme ou l'éliminativisme de la race révèle ce qu'elle tend à dissimuler : le point de vue herméneutique de départ repose sur la norme de la blancheur. En éliminant les conséquences herméneutiques et sociales de la race (des races non blanches), on suppose l'universalité posturale et intellectuelle de la blancheur[541].

Le concept de « perspective contextualiste » permet, comme le veut le terme, de mettre la créolisation dans son contexte. Le contextualisme est double : d'une part politique et d'autre part en tant que « description métaphysique ». Selon Alcoff, la perspective contextualiste est :

> « […] en mesure de reconnaître la réalité dévastatrice de la race aujourd'hui tout en maintenant ouverte la possibilité d'une mutation significative, voire d'une disparition des formations raciales actuelles. Elle offre une meilleure explication de la diversité des croyances et des pratiques raciales entres les cultures, reconnaissant ainsi le caractère contingent et incertain des frontières et des identités raciales »[542]

Appliqué à la créolisation, on voit comment la mutation culturelle imprévisible et imprédictible prendrait son sens dans le contexte colonial et postcolonial contemporain[543] : elle serait le produit processuel de la « réalité dévastatrice de la race » et s'imposerait comme l'ensemble diversifié des résistances aux racismes. La créolisation comme créatrice d'identité ayant dus s'adapter au contexte plantocratique et colonial serait mondiale par le biais des diasporas : à l'image des production culturelle racialisée et créolisé comme le jazz, le vogging, le maloya, etc. Or, ici la « diaspora » n'a pas de frontière ontologique clairement définies : il est le lieu d'investissement de la blanchitude.

Pour résumer rapidement la pensée de Martín Alcoff, la philosophe panaméenne propose deux approches du contextualisme : la forme objective et la forme subjective.

La forme objective du contextualisme. Elle repose sur une définition générale de la race comme processus de racialisation qui depuis Fanon décrit selon Roger Sabjek cité par Alcoff : « le système de catégories segmentant et hiérarchisant la population humaine qui fut développé

[541] S. Ahmed, « Déclarations de blanchité », art cit.

[542] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations, op. cit.*, p. 82.

[543] Au sens où l'entend Mbembe.

par les Occidentaux après leur expansion mondial au XVe siècle »[544]. Ici, l'Europe est au centre car, comme l'explique l'historien Cedric Robinson, le racialisme comme hiérarchisation et organisation systémique des populations selon des présupposés raciaux est au cœur des sociétés européennes et de l'ontologie européenne dès la période féodale[545].

Les approches subjectivistes partent quant à elle de l'expérience vécue de la racialisation. C'est-à-dire qu'elles reposent d'abord sur les perspectives des « premier·e·s concerné·e·s », les personnes non blanches. Ces approches montrent « comment la race est constitutive de l'expérience corporelle, de la subjectivité, du jugement et des *relations épistémiques* »[546].

La créolisation est, dans l'esprit de Glissant, un mouvement anthropologique né du contact violent entre colons et colonisés, de l'esclavitude[547] et ses résistances. Il conduit à produire des résultantes imprévisibles comme la création de la langue créole, les créations esthétiques comme le jazz, le maloya, le blues et le rap : en bref, la créolisation est le processus de création culturelle durant et après l'holocauste de la déportation esclavagiste. Dans *Faulkner, Missipi,* Glissant met en situation les thèses de *Poétique de la Relation* et étend son étude des créolisations à l'univers plantocratique du Sud des États-Unis au-travers d'une analyse littéraire de l'œuvre de Faulkner. Le « nom de Faulkner » est, selon nous, l'occasion pour Glissant de poursuivre sa propre théorisation de la littérature politique dont le sujet est la Plantation et dont la situation est l'anti-noirceur (post)coloniale. Il semble à première vue que la créolisation est un imparable, un imprédictible : elle se produit comme processus de transformation et de création culturelle inédite et cela dans la contrainte qui la caractérise : la plantation comme régime absolu de l'arbitraire et de l'organisation de la violence blanche[548].

Or, Glissant rend compte des oppositions *racistes* à l'encontre de la créolisation : « Le refus de la créolisation déporte vers ce nouvel abîme : les divagations du monde sudiste et *du monde entier*, travaillés du même refus, du même trouble, celui de l'Autre »[549]. Pris individuellement et coupé de l'argumentation du texte, ce refus peut être lu comme un rejet généralisé issu du trouble que provoque l'existence même d'un Autre abstrait et étranger. Néanmoins, Glissant s'attaque dans le chapitre *En noir-et-blanc* au rapport entre Blanc et Noir

[544] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations*, *op. cit.*, p. 83.

[545] Cedric James Robinson, *Marxisme noir: la genèse de la tradition radicale noire*, s.l., Entremonde, 2023, p. 130.

[546] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations*, *op. cit.*, p. 83.

[547] Voir ANSELIN Alain, Le refus de l'esclavitude.

[548] Joseph-Achille Mbembe, *Brutalisme*, Paris, France, la Découverte, 2020, 240 p.

[549] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 138. Nous soulignons.

dans la littérature faulknérienne. En lieu et place d'une généralisation excessive du refus à l'encontre et du trouble à la rencontre de l'Autre, ce qui caractérise l'opposition à la créolisation est « la chosification des nègres [qui] n'est pas affaire d'idéologie. Elle vient d'instinct. Le racisme est dans les tréfonds »[550]. Ici, le monde sudiste renvoi à ce que le sociologue Du Bois appelle « le monde blanc »[551], c'est-à-dire, un monde régi par des logiques ségrégatives, de supériorité raciale, des normes qui avantagent un groupe racial à l'exclusion de tous les autres. Le monde blanc ne se limite pas au Sud des États-Unis. Glissant et Du Bois sont d'accord sur le fait qu'un « observateur lucide des actions humaines aux États-Unis et dans *le monde* ne peut pas éviter de regarder en face *la réalité actuelle d'un monde blanc qui domine la culture humaine et s'emploie activement à prolonger la subordination des races de couleurs* »[552]. Glissant n'évoque pas ici explicitement le concept de suprématie blanche. Mais comme à main endroit de son œuvre – notamment avec la notion de supériorité blanche qu'il utilise[553] – le concept de suprématie blanche est implicite et s'identifie au « nouvel abîme », cité plus haut, dans lequel le monde entier divague. Dit autrement, Glissant identifie racialement l'antagonisme résultant du refus des sudistes et du monde entier vis-à-vis de la créolisation produit par l'existence de l'Autre. En clair, le nouvel abîme faisant suite à la Plantation de *Poétique de la Relation*, c'est le refus *incarné* par l'ensemble du monde blanc à l'encontre des Autres de couleurs, et, dans l'analyse de *Faulkner, Mississipi*, singulièrement et d'une façon paradigmatique envers les Noir·e·s.

On comprend qu'une lecture de l'œuvre du penseur martiniquais qui passerait outre les identifications raciales récurrentes du texte tombe dans une lecture hégémonique reproduisant un rapport de force idéologique de négation des corpus théoriques non-blancs. Autrement dit, le geste herméneutique et la lecture procédant à une diminution des études de la race dans les bibliographies non-blanche caractérise une *réduction épistémique* effaçant la dimension virulente de la critique non-blanche. Cette réduction ne valoriserait dans l'œuvre que la part esthétique purgée des contenus épistémiques traitant de la race – on mettrait en avant l'universalisme de la poésie de Césaire en occultant le fait que même sa poésie est ancrée dans des combats politiques contre le postcolonialisme français et dans une optique résolument pro-

[550] *Ibid.*, p. 94.

[551] W.E.B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 159.

[552] *Ibid.* Nous soulignons.

[553] Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Manifestes*, Paris, France, La Découverte : Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2021, 165 p.

Noir et martiniquaise. On sortirait le surréalisme de la poésie de Glissant, de Césaire, et des poètes de la tradition radicale noire, de son ancrage et son utilisation anticoloniale. En ce sens, le caractère sélectif de la réduction esthétique relève d'une stratégie hégémonique *blanche* dont le fonctionnement épistémique passe par la négation et l'inattention des *sujets* du texte : les rapports de race et son étude disciplinaire et académique. En ce sens, l'inattention, dont il importe peu qu'elle soit volontaire ou non, appartient au registre de l'ignorance blanche comme rapport au monde et à la littérature. Ignorant·e·s, les intellectuel·le·s hégémoniques font prévaloir un agenda universalisant qui tâche de neutraliser, sous couvert d'identité-relation, l'antagonisme racial structurant l'œuvre de Glissant. En d'autres termes, la déracialisation ne concernerait que les analyses et protagonistes non-blancs pour mieux rendre apparent leurs rapports aux protagonistes blancs. Pour reprendre le concept de la féministe matérialiste Colette Guillaumin, la neutralité herméneutique, positionnée comme blanche, est repérable du fait d'être « non marqué » et dans la tentative d'occulter le marquage racialisant.

Selon Glissant, les Noirs et les métisses sont dans l'œuvre de Faulkner des « masses d'ombres déroutantes »[554]. L'apparition dans la littérature blanche – écrite par des blancs et dont la structure normative valorise le monde blanc, les corps blancs, et les valeurs occidentales – des non-blancs indique non pas qui sont ces personnages de couleurs, mais plutôt comment la projection fantasmatique blanche fonctionne à l'égard d'elle-même. En effet, selon Glissant, c'est « dans la conscience des personnages blancs que les attitudes et les conduites de ces personnages noirs répercutent et se traduisent, de loin en loin, en débats de morale »[555]. À la suite de Fanon qui dans *Peau noire, masques blancs* utilise les exemples provenant de la littérature comme source théorique à une sociogénèse, Glissant voit en la littérature la matière par laquelle une approche du réel est possible, par fragment. Dans *Peau noire, masques blancs,* Fanon propose une théorie politique du langage dont la fonction hégémonique est la racialisation, c'est-à-dire qui positionne par le discours les hiérarchisations racistes et déshumanisantes construites par les colonialismes européens dans des sociétés données. La dimension sociogénique de la littérature est, qu'au travers des personnages de fiction, il s'agit de décrire les personnes qui sont servi à son écriture. Glissant prête à la littérature une fonction de « dévoilement » du réel, c'est-à-dire de démystification et de description fragmentée ou morcelée du réel vécu. Comme il le dit : « Voilà que je parle de personnages, mais c'est par

[554] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 98.

[555] *Ibid.*

convention. Dans le comté, il n'y a que des personnes. Elles sont antécédentes à l'œuvre »[556] de Faulkner. Pour Toni Morrison, la dimension sociogénique de la littérature est due à « un monde sexualisé, et entièrement racialisée »[557]. La production littéraire, dit-elle, provient « des façons dont les écrivains transforment les aspects de leur enracinement social en aspects de langage, des façons dont ils racontent d'autres histoires, livrent des guerres secrètes, estompent toutes sortes de débat enfouis dans leurs textes »[558].

Dans *Le Noir et le langage*, Fanon dit que « le Noir antillais quel qu'il soit, a toujours à se situer en face du langage. Davantage, nous élargissons le secteur de notre description, et par-delà l'Antillais nous visons tout homme colonisé »[559]. Ici, nous retrouvons l'identification politique du Noir à l'Antillais qui renforce les antagonismes raciaux induit par la ligne de partage des couleurs dans les colonies françaises, faisant du blanc le descendant direct du colon. Fanon explique en effet que le Noir, quel que soit son afrodescendance singulière ou sa classe, est celui dont on parle. Être situé en face du langage fait du Noir le support du langage, et le situe directement dans une position extérieure. Il en va de même pour l'ensemble de « tout homme colonisé ». Si être positionné en face du langage – c'est-à-dire être racialisé par lui – est propre à « tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale », Fanon fait reposer son argumentation sur une figure singulière, celle du tirailleur sénégalais. En d'autres termes, si l'argument peut être étendu au prix d'un travail de réélaboration conceptuel au colonisé non-noir (en usant d'une ruse de l'analogie[560]), le texte repositionne, au centre, la noirceur comme paradigme. D'un point de vue métathéorique, la *totalité de l'argument* de Fanon vise ici une théorie spécifique au colonisé Noir. La littérature blanche est celle qui tend à civiliser autrui ou à expliquer les raisons de son fonctionnements interne[561]. Si selon Glissant, Faulkner est dans un impossible : rejeter le monde blanc, dénoncer l'esclavage et le système plantocratique, c'est, à la suite de Fanon, qu'il y a un « rapport de soutènement entre la langue et la collectivité »[562]. La langue de Faulkner et son expression stylistique permet de soutenir

[556] *Ibid.*, p. 100.

[557] T. Morrison, *Playing in the dark, op. cit.*, p. 24.

[558] *Ibid.*

[559] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 72.

[560] F.B. Wilderson III, *Red, white & black, op. cit.*

[561] T. Morrison, *Playing in the dark, op. cit.*

[562] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 87.

son propre monde, celui des planteurs. Or, c'est ce point paradoxal qui permet à Glissant de poser une créolisation *de la littérature*.

Par la notion de *réduction esthétique anti-marronne,* nous désignons la réduction phénoménologique du sens de la part des blancs à l'encontre des personnes racisées :

> « Non seulement le Blanc *ménage* ces nègres, tout en les confirmant comme nègres, c'est-à-dire inférieurs, mais il s'efforce parfois d'exprimer pourquoi leur conduite apparemment si chaotique peut et doit être explicitée ou justifiée, et parfois même, pourquoi cette justification peut et doit être déclarée »[563].

Cette *déclaration* par un blanc relève ici d'une double capture blanche du signifiant *et* de la personne. « Être un problème »[564], c'est-à-dire ici être réduit à l'objet dont on parle est littéralement indissociable du niveau fantasmatique et libidinal de la possession, de la jouissance et du discours. Ici, le discours blanc de type phénoménologique sur les Noir·es, singulièrement, vise, selon Fanon, à « perpétuer une situation conflictuelle où le Blanc infeste le Noir de corps étrangers extrêmement toxiques »[565]. Le Blanc investi les racisé·es d'un agencement de régime de sens racialisé et hiérarchisé. En d'autres termes, la critique de Glissant vise à démontrer que les personnages noirs n'apparaissent que pour faire sens pour les personnages blancs (et par mimétisme, pour Faulkner lui-même). Cette réduction du sens au profit d'un seul groupe racialement dominant – que Fanon appelle le groupe « mystificateur »[566] – rend visible les limites épistémiques de la phénoménologie blanche (phénoménologie dont le caractère descriptif est marqué par stéréotypes raciaux, des préjugés, des non-dits racistes et une propension à mystifier les réalités culturelles non-blanches). La phénoménologie blanche est marquée par des frontières épistémiques racialisées qui se traduisent par une impossibilité à comprendre la réalité *vécue* des non-blanc·hes[567]. Du point de vue de la blanchité comme ontologie extensive, et invasive du réel[568], la théorie est nécessaire pour *saisir* cette réalité non-blanche ; celle que Mills désigne comme étant vécue différemment. En ce sens, la réduction

[563] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 98.

[564] W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*

[565] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 85.

[566] *Ibid.*, p. 80.

[567] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[568] S. Sullivan, *Revealing whiteness*, *op. cit.*

esthétique opère une « idéalisation incontestable du réel »[569] qui rend compte de l'opacification des rapports blanc/non-blanc. L'opacité ici désigne le fait qu'une compréhension et une saisie de la vérité est impossible de la part d'une personne extérieure au groupe culturel et racial questionné ; sans parler du fait qu'une même personne puisse être opaque à elle-même. Glissant en appellera alors à une éthique de l'opacité posant des limites à la fonction prédatrice de la « compréhension » qui, dans le vocabulaire glissantien, se traduit par un geste épistémique et colonial de « saisie de l'autre » et de réduction au Même – l'Occident.

À l'encontre d'une réduction de la réalité des Noir·e·s et des non-blanc·hes à l'esthétique blanche, Glissant esquisse une intention esthétique que nous appelons *anti*-phénoménologique révélable uniquement « si l'on se réfère aux récits des anciens esclaves et des paysans noirs eux-mêmes, qui récusent à peu près tout sentiment de complicité entre les deux composantes de la société du Sud, allant ainsi à l'encontre des contes de fées imaginés par les sudistes après la "Cause perdue" »[570].

L'anti-phénoménologie glissantienne, en reposant sur la réalité, les traditions culturelles, les agencements politiques et les liens affectifs des esclaves et des marrons, esquisse un imaginaire littéraire reposant sur l'histoire des traditions d'esclaves et de marron·nes qui visent à détruire la Plantation et le monde des maîtres. Le caractère « anti » phénoménologique, au lieu de « contre » phénoménologique, de cette littérature signifie qu'il ne s'agit pas de proposer un modèle complémentaire à la littérature occidentale ou simplement critique. En récusant « tout sentiment de complicité », Glissant laisse transparaître le caractère profondément antagoniste et oppositionnel d'*une partie* de sa production littéraire. En clair, pour aller à l'encontre de l'imaginaire sudiste blanc, la population noire esclave ou paysanne a pour solution l'écart, la coupure de tout contact avec la société blanche dans le marronnage, ou la destruction totale de la Plantation. Cette dimension de la pensée de Glissant interroge son rapport ambivalent à la tradition radicale noire que nous étudierons plus tard.

Or, si l'anti-phénoménologie d'une partie de la production littéraire de Glissant[571] manifeste son hostilité au (mono)colonialisme français en faisant prévaloir un imaginaire

[569] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 98.

[570] *Ibid.* La Cause perdue désigne ici la guerre de Sécession et le maintien de l'esclavage des noirs.

[571] Édouard Glissant, *Le sel noir*, Paris, France, Gallimard, 2010, 185 p ; É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.* ; É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.* ; Édouard Glissant, *Sartorius: le roman des Batoutos*, Paris, France, Gallimard, 1999, 352 p ; Édouard Glissant, *Le quatrième siècle: roman*, Paris, France, Gallimard, 1997, 333 p ; Édouard Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1965, 173 p ; Édouard Glissant, *La case du commandeur: roman*, Paris, France, Gallimard, 2019, 210 p.

informé des luttes marronnes, antiesclavagistes, et anticoloniales, en héroïsant par exemple la révolution haïtienne[572], la réduction éthique anti-marronne est indifférente aux aspects concrets des luttes anti-esclavagistes, des insurrections à l'encontre de la suprématie blanche, et des révoltes violentes vis-à-vis des régimes de dominations négrophobes, arabophobes, orientalistes et coloniaux. En effet, le « cas Faulkner » – que Glissant estime grandement – nous éclaire à la fois sur la manière dont l'écrivain-planteur fait de l'esclavage un problème d'abord métaphysique, et plus important pour notre étude, *sur ce qu'en retient Glissant*. Cette métaphysique faulknérienne a l'avantage d'essayer de révéler « l'obscur de la relation entre les Noirs et les Blancs » dont la source archéologique serait un « ineffable de la faute et de la damnation, qu'on ne peut résoudre en conscience »[573]. La manière d'écrire et de décrire un groupe dominant ou dominé relève, pour Glissant, d'une pratique anthropologique. C'est-à-dire que l'écriture nous informe sur le monde social, elle déborde du texte. En effet, pour « le Faulkner » qui intéresse Glissant, c'est-à-dire le planteur et écrivain, l'esclavage serait davantage une « souffrance morale, disons de l'Être, une déchéance indélébile (l'absence à l'Histoire) »[574]. La majuscule désignant chez Glissant l'Être dont on peut circonscrire une genèse, une généalogie (réelle ou fantasmée), une origine, une puissance et une légitimité ; d'une façon archétypale, elle désigne singulièrement l'ontologie blanche, mais à d'autres endroits, comme ici, elle signifie le rapport de la personne envers une souche culturelle unique et singulière. La réduction esthétique fonctionne par la mise à l'écart des dimensions structurelles et sociale de la « souffrance physique de l'oppression et de la misère »[575] en grossissant les dimensions morales, affectives dont la résolution passera par la littérature ou la théorie elle-même.

Pour le dire avec Foucault, la réduction esthétique sublime et assourdie dans le même geste « des pouvoirs et des dangers qu'on imagine mal »[576]. Pour poursuivre avec le célèbre philosophe français, la réduction esthétique *réduit* l'inquiétude et le soupçon envers « des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes, à travers tant de mots dont l'usage depuis si longtemps a réduit les aspérités »[577]. Dit autrement, la réduction esthétique est anti-

[572] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 135.

[573] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 99.

[574] *Ibid.*

[575] *Ibid.*

[576] M. Foucault, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 10.

[577] *Ibid.*

maronne car elle esquive les aspects inconfortables et nécropolitiques des émeutes marronnes et des critiques sérieuses à l'encontre de la structure de la suprématie blanche, dont l'esclavage est l'un des modes économiques et ontologiques de fonctionnement. Pour reprendre une formulation de Glissant, la réduction esthétique permet de révéler ce qui tourmente les « consciences des personnages blancs » en faisant des personnages noirs des incarnations de « consciences opaques, impénétrables, tout autant que signifiante »[578]. En ce sens, l'étude de glissantienne de Faulkner rend compte de la manière dont les personnes non-blanches font sens *pour* les blancs, singulièrement dans le Sud des États-Unis. Par sa lecture critique, Glissant repositionne l'œuvre de Faulkner en qualité d'archive de la blanchité. Pour le dire en un mot, il fait de la réduction esthétique faulknérienne, une trace du pouvoir blanc plantocratique.

[578] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 100.

Chapitre V – L'ambivalence de Glissant : l'opposition de la gnose

Maintenant que nous avons rendu apparent que l'œuvre glissantienne est source de plusieurs conflits d'interprétations, si ce n'est d'un antagonisme épistémique produit par l'antagonisme social/racial dans la société elle-même, ce chapitre vise à montrer et à se mesurer à diverses lectures de l'œuvre de Glissant en y opposant les auteur·e·s non-blancs dont les perspectives appartiennent aux courants radicaux, c'est-à-dire qui place la lutte sociale au cœur de leurs analyses. S'oppose alors d'une part, les réductions esthétiques et d'autre part, les corpus théoriques critiques.

En 2019, un colloque d'une importance singulière intitulé « Édouard Glissant et le *Discours antillais* : La source et le delta » fut organisé par l'*Institut du Tout-Monde*. Ce colloque avait pour objectif de discuter l'œuvre capitale du *Discours antillais*, pourtant peu commentée dans l'espace francophone. Dans ce colloque, le philosophe français Jean-Pol Madou, spécialiste de la littérature, se donne pour objectif de montrer les liens entre Glissant et la tradition philosophique européenne en insistant particulièrement sur la catégorie de métissage. Madou, en s'inspirant du vocabulaire « archipélique » et circulatoire de Glissant, décrit l'Occident :

> « Cependant ni l'Occident ni la Saison unique ne demeurent figés et immobiles mais se répandent, s'écoulent et se diffractent dans le Divers comme l'eau de la source dans le delta du fleuve. L'Occident n'est pas un bloc monolithique mais un archipel de langues et de cultures dont la pensée du Divers n'a jamais été absente *quand bien même* sa pulsion profonde fut de réduire l'Autre à n'être que le reflet du Même »[579]

Selon nous, une telle description opère une dissolution de la violence historique de la colonisation, de l'esclavage et de l'anti-noirceur, à partir d'une métaphore de la dissémination. En effet, l'auteur, en se focalisant sur l'aspect positif de la multiplicité, ne va pas fouiller et expliciter la « pulsion profonde » de l'Occident à réduire l'Autre. Enfin, au lieu de comprendre l'archipel comme un espace géographique concret déterminant la production des savoirs dit subalternes et du Sud global, il force une compréhension se limitant à la littérature. En effet, la colonisation intra-européenne d'avant le XVème siècle et la colonisation européenne « moderne » n'impose pas à l'Autre[580] – L'irlandais, le Slave, le Rom, le Juif, l'Africain,

[579] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais », op. cit.*, p. 253. Nous soulignons.

[580] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.* Chapitre 1 et 2.

l'Arabe, l'Indien, l'Asiatique etc – d'être simplement un reflet de l'identité « occidentale », mais à être un inférieur vis-à-vis du colon comme norme ontologique. À plusieurs reprises dans le *Discours antillais,* Glissant rappelle que le « Même » traduit l'être du colon dont l'ensemble de la population noire et hindoue martiniquaise est assujettie.

En pensant l'Occident comme ce qui se répand tout en ayant en son sein une « pensée du Divers », Madou produit une confusion opportune : l'Occident, malgré la domination à l'encontre d'un Autre (dont la dimension raciale est évacuée), a en commun avec les mondes colonisés et le Sud global, une pensée du Divers. Ce trait réducteur laisse entendre a priori que ce qui distingue l'Occident des mondes colonisés, est sa position géographique et sa tradition continentale insistant sur la métaphysique. Madou se donnera alors pour tâche de rapprocher la pensée insulaire de Glissant des traditions européennes et continentales. Pour Madou, le lien entre la philosophie glissantienne et la pensée présocratique – la durée et l'instant, l'être et l'étant – relèverait d'une « reprise ouverte sur l'avenir d'une pensée archipélique riche de tous les métissages […] »[581]. Ici, le métissage est à nouveau très métaphorique et se résume à un couplage de terme opposé. L'auteur n'étudie pas ce que le terme de métissage recouvre de violence zoologique et médical du 19ème et 20ème siècles[582] et sublime la catégorie comme productrice de valeur conceptuelle et sociale. En effet, en faisant fi des études sur la « blanchité comme propriété et productrice de valeur » de Cheryl Harris, il semble que pour la pensée postraciale, le métissage soit l'occasion d'une retraduction, d'un usage positif, d'un assemblage salutaire. Le métissage devient une ressource sociale et morale importante pour la validation d'une démocratie cosmopolite ignorant la construction coloniale de la démocratie au profit des blancs et des groupes dominants. Ce que le sociologue Pierre van den Berghe, né au Congo belge, de parents Belges, appelle une « démocratie herrenvolk ». Le métissage, dans ses conditions, ne relève plus des personnes, mais simplement du couple exotique et insolite entre un penseur afro-martiniquais et la pensée continentale (blanche).

Enfin, par l'emprunt de métaphores géologiques, réduisant la trace à la cendre derridienne[583] ou a ce qui disparaît sous terre, Madou évacue les corps noirs et non-blancs de

[581] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais », op. cit.*, p. 261.

[582] Elsa Dorlin, *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, France, Editions La Découverte, 2006, 307 p ; Marine Cellier et al., *La fabrique de la race dans la Caraïbe: de l'époque moderne à nos jours*, Paris, France, Classiques Garnier, 2021, 258 p.

[583] Jacques Derrida, *Feu la cendre*, Paris, France, des Femmes, 2005, 65 p.

son analyse[584]. En effet, après avoir cité Glissant, Madou préfère l'analyse picturale des « grottes de Lascaux ou de Chauvet » à celle, plus historiques, de ce que les « poétiques des Afriques ont laissé en nous Antillais » qui demeurent comme les « cendres fécondes et désordonnées d'une ancienne désolation »[585]. Ce Glissant – que Madou écarte au profit d'une discussion entre européen – est plus attentif aux traces de la tradition radicale noire disséminées dans la diaspora antillaise et cela même, dans la dissémination et la réduction à l'état de cendre. C'est bien la présence ancestrale et culturelle *noire* qui n'apparaît plus dans l'analyse philosophique du philosophe français, réduisant la créolisation à la question de l'imaginaire et au paysage volcanique : « Aujourd'hui les brasiers, les coulées de lave et leurs gorges de feu, toute cette matière en ébullition se prolongent dans la créolisation des imaginaires d'où germe une autre connaissance »[586]. Madou ne nous informe pas non plus sur quel type de connaissance, d'épistémologie ou de critique émerge de la créolisation, pas plus qu'il nous explique en quoi les coulées de lave permettent d'informer nos imaginaires à partir de la créolisation. Ce type de rhétorique relève d'une forme de métonymie esthétisante, caractéristique d'une lecture réductrice des dimensions politiques de la pensées glissantienne. Cependant, à la suite des récentes attaques académiques et politiques à l'encontre du mouvement décolonial et des champs théoriques traitant de la race, du racisme ou de la colonisation, ce type d'analyse esthétique de la pensée glissantienne permet d'y préserver sa production intellectuelle et sa place dans le monde académique hégémonique. Ici, apparaît un biais épistémique car ces analyses sont des productions théoriques dont le caractère normatif procède par la mise à l'écart des analyses sur la race/le racisme/la colonisation au sein de la pensée d'Édouard Glissant.

Pourtant, comme le souligne à juste titre le socio-anthropologue Gilles Verpraet dans le même ouvrage, « *Le Discours antillais* est un ouvrage marquant par sa capacité à réinterpréter la situation post coloniale avec la formation du sujet antillais, comme un sujet politique et comme un sujet culturel »[587]. Verpraet rend plus explicite l'antillanité et l'antillais·e comme « sujet » du *Discours* dans ses liens avec les résistances marronnes : « L'antillanité fragmentaire s'exprime dans la résistance existentielle du marronnage, du nègre émancipé dans les marges

[584] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais », op. cit.,* p. 264.

[585] Édouard Glissant, *La cohée du lamentin*, Paris, France, Gallimard, 2005, p. 222.

[586] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais », op. cit.,* p. 265.

[587] *Ibid.,* p. 366.

[…] »[588]. À la différence de Madou, Verpraet rend apparent que la conscience noire est centrale pour penser l'identité martiniquaise et sa relation avec le monde postcolonial.

Les limites de la Relation/créolisation ou la « réduction dé-coloniale »[589]

Le philosophe afro-barbadien Rinaldo Walcott, professeur en étude africaine à l'université de Buffalo au Canada, et spécialiste de la tradition abolitionniste, a une approche contextualiste et politique de la créolisation. Dans son article « Genres of human », le philosophe nous explique que « la créolisation est ce qui émerge d'un contexte brutal et de *relations de pouvoir inégales* par laquelle différentes cultures rentrent en contact et s'engage les unes avec les autres »[590]. En insistant sur les dimensions violentes et les contraintes, la créolisation apparaît davantage comme un mécanisme imprédictible de survie, ce que Glissant appelle une « créolisation bâtarde », c'est-à-dire une créolisation se faisant dans le registre permanent de l'assujettissement. Redoublant cette permanence de la domination postcoloniale, Walcott dit que nous vivons dans un contexte de réminiscence de la colonisation et de la plantation esclavagiste. Désormais nous sommes déterminés par une « créolisation inconnue » qui émerge de cela[591]. Cette inconnue, ou cette spectralisation de la colonisation et de la plantation esclavagiste est très intéressante à plus d'un titre.

Dès le premier chapitre du *Discours antillais*, en guise de clarification préliminaire et d'avertissement herméneutique, une définition philosophique claire est donnée quant à la notion de « positif ou positivité » et de « négatif (ou négativité)[592] ». Pour Glissant, est positif ce qui se dynamise dans une société donnée sous l'action concertée du peuple, de la masse, par la révolution (« résolution concertée ») ou par l'émeute – ce qui se traduit dans le langage de Glissant par la notion dégradante et souvent animalisante de « pulsionnelle » ; la catégorie de pulsion que l'on retrouvera dans le *Traité du Tout-Monde* rend inintelligible les révoltes Noires et colonisées, confinant la lutte du « nègre qui travaille dans les plantations de canne du

[588] *Ibid.*, p. 372.

[589] Nelson Maldonado Torres, *Against war: views from the underside of modernity*, Durham, N.C., Etats-Unis d'Amérique, Duke University Press, 2008, p. 100.

[590] Katherine McKittrick, *Sylvia Wynter: on being human as praxis*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Duke University Press, 2015, p. 187. Nous soulignons.

[591] *Ibid.*, p. 188.

[592] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 33.

Robert[593] » a une réduction seulement somatique. À l'inverse, est « négatif » l'absence, le manque de résolution dialectique d'une collectivité à être, c'est-à-dire à assurer socialement ses modes d'existences : en clair, il s'agit dans le *Discours,* d'accéder à l'autonomie politique, à l'indépendance nationale, et à l'organisation de son propre mode de production décolonisé. Ainsi, positivité et négativité sont indissociablement connectés aux processus sociaux à l'instar de la créolisation. L'approche dialectique de Glissant dans les années 70-80, lui permet de défendre en des termes hégéliano-marxiste l'autonomie de la société martiniquaise : il est nécessaire d'imposer une négation, une destruction de l'absence de résolution et de l'impossibilité de faire collectivité. En clair, pour Glissant, il est indispensable de promouvoir et de créer par la lutte ou les arts populaires une conscience martiniquaise informée des luttes de la diaspora africaine.

Selon cette perspective, la créolisation, pour être dans son moment dialectique positif, nécessite l'action concertée du peuple antillais/martiniquais/caribéen descendants d'esclaves – c'est-à-dire, de celles et ceux qui ont subis la colonisation sans aucune comparaison possible avec les petits blancs et engagés blancs dans la colonie. Or, l'analyse de Glissant et le ton entier du *Discours* relève d'un rapport pessimiste à l'histoire : la créolisation positive comme résolution collective du peuple, des masses et des couches populaires de la société postplantationnaire, n'est pas advenue de telle sorte à stabiliser une société décolonisée. En conséquence, c'est bien la négativité qui donne à la créolisation, comme processus historique d'entremêlement socio-culturel entres groupes dominants et dominés, son cadre analytique et opératoire. Dans la situation monocoloniale repéré par Glissant, le peuple Antillais (comprenant les descendant·e·s de colonisé·e·s et les transbordé·e·s colonisé·e·s), ne pouvant pas s'imposer comme collectivité et peuple à part entière (en raison des politiques d'assimilation, de départementalisation, de racialisation), ne tirerait pas de bénéfice de la créolisation. Celle-ci n'opérerait qu'au bénéfice du Nord global et des groupes sociaux descendants des colons. Le couple positivité-négativité comme dialectique collective et sociale est d'une importance cruciale car elle ancre la créolisation (comme la Relation) dans une lecture sociogénique. Dans la conjoncture postplantationnaire contemporaine, Glissant pense qu'une « collectivité de nature (c'est-à-dire dont les conditions d'existences sont données) ne devient pas collectivité de fait (c'est-à-dire dont les modes d'existence se renforcent ou s'avouent)[594] ». Que faut-il comprendre ? Les descendant·e·s des populations esclavisées doivent renforcer leurs modes

[593] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 245.

[594] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 33.

d'existences, c'est-à-dire créer un mouvement et une lutte propre à leurs objectifs socio-politiques : l'indépendance et l'autonomie vis-à-vis du pays colonisateur et de la structure impériale de l'Europe[595]. Si la Négritude et la politique communiste martiniquaise tâchèrent de relever la mesure de cet objectif, Glissant, quant à lui, prend ses distances avec les dimensions africaines et ontologiques de cette politique en préférant la dimension localisée de l'antillanité. Bien que la Négritude insiste sur une grammaire de la souffrance noire et, rappelle Glissant, qu'elle est une nécessité historique de revendication de la part « africaine de leur être ». Pour Glissant, la « Négritude n'a pas pris en compte les situations particulières[596] » et « se dépasse très vite ». Ici, il y a une contradiction interne à l'œuvre glissantienne : le rappel de la centralité de la noirceur, de l'africanité postcoloniale et la disposition esthétique à sa sublimation ambivalente comme dépassement dans le Tout-Monde. L'antillanité joue ici comme une catégorie politique et ontologique en lieu et place de l'africanité mais dans un rapport de solidarité politique et militant avec les luttes panafricaines.

Pourtant, alors que le *Discours antillais* est ancré à la fois dans l'espace géographique caribéen et dans la tradition insurrectionnelle noire, les intellectuels hégémoniques traitent « la colonisation comme une métaphore[597] ». Ce que nous appelons la *réduction esthétique* (sans référence ici au concept marcusien) fait de la colonisation un objet dont on parle ou qui n'est intelligible qu'au-travers des arts ou des critiques mettant de côté ce que la décolonisation implique comme inconfort, *destructions* des structures existantes et *reconfigurations incertaines* du monde social. La réduction esthétique se sert de la critique théorique comme un moyen de déposséder, par le discours intellectuel hégémonique, ce que les pratiques décoloniales – récupérations des terres autochtones, indépendances, autonomies économiques, anticapitalisme et désimpérialisation des modes de productions – ont d'intelligibles.

Comme anti-discours, c'est-à-dire comme discours incarné par un colonisé Martiniquais Noir se donnant pour but théorique de démystifier la vision racialisante (et donc hiérarchisante) qu'ont les européens et la population coloniale/colonisé sur le peuple martiniquais, le *Discours antillais* vise à rendre intelligible les structures et les dispositifs de la (post)colonialité française et propose à la fois des pratiques décoloniales, notamment artistiques, ayant pour objectif de détruire la structure coloniale française dans les Antilles. En des termes dialectiques, l'anti-

[595] Mohamad Amer Meziane, *Des empires sous la terre: histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, France, La Découverte, 2021, 346 p.

[596] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 35.

[597] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 58.

discours antillais vise à produire la négation des structures coloniales qui le nie, c'est-à-dire qui l'empêche d'être *collectivement*[598].

Faire de la Relation une métaphore sociale implique de dé-historiser son contenu et la matrice coloniale de la racialisation. En effet, la métaphore prescriptive souvent répétée du « nous sommes toutes et tous en Relation » insiste sur la création d'un monde en-commun et d'un idéal politique centré autour de la coalition. Cette interprétation que nous repérons comme libérale insiste sur le caractère individualiste de l'entrée en Relation et écarte la racialisation de l'analyse par le présupposé que la racialisation, n'a pas ou peu d'effet dans la production d'une asymétrie relationnelle. Nous ferions Tout-monde par la Relation. Le « nous » ici est donné comme transcendantale dans la mesure où il dépasse les situations de racialisation des identités collectives. En d'autres termes, cette lecture force une conception universaliste étendue où c'est l'humain et l'ensemble du vivant que participent au Tout-monde par l'entrée en Relation. Ce saut ontologique relationnelle maximise la dimension esthétique du Tout-monde et de la Relation. Pour ce faire, elle réduit les conséquences théoriques de l'histoire coloniale qui est au cœur de la conception glissantienne du Tout-monde. Glissant explique que la « vision » que les poètes Occidentaux ont du Tout-monde est maudite car leur « rêve du monde en préfigurait ou accompagnait la Conquête[599] ». Du point de vue Caribéen, l'entrée en Relation a pour matrice, rappelle Glissant, l'Afrique et « l'holocauste de la Traite[600] ». Ce qui fait lien dans cette perspective assombrie et quelque peu mélancolique ceux sont : « Les Eaux Immenses de l'Océan ont tiré *l'horrible trait d'union*[601] ». Comme nous le verrons au chapitre suivant, les majuscules employées par Glissant permettent de faire de l'océan un lieu transitionnel avec des effets métaphysiques dont le caractère premier relève du champ lexical de la négation et du deuil : la disparition, la perte et la suppression. Selon le théoricien en *African American studies* Frank Wilderson III, la cale du navire négrier a pour effet de transformer les Africains en Noirs. Cet holocauste serait à la fois humain et métaphysique nous dit-il, dans la mesure où elle change l'ontologie sociale des esclavisés[602]. La cale et l'organisation du navire comme usine de production d'une main d'œuvre racialisée[603] entraînerait autant que possible la suppression des

[598] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 33 note 4.

[599] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 176.

[600] *Ibid.*, p. 190.

[601] *Ibid.* Nous soulignons.

[602] F.B. Wilderson III, *Red, white & black*, *op. cit.*, p. 38.

[603] Marcus Rediker, *À bord du négrier: une histoire atlantique de la traite*, traduit par Aurélien Blanchard, Paris, France, Éditions Points, 2017, 548 p.

liens généalogiques avec l'Afrique. La dimension afro-pessimiste de cette analyse fait que le lien de la Relation est créé à partir des conditions nécropolitiques paradigmatiques de la traite. Or, en dépassant les conditions historiques et métaphysiques (imaginaires ou poétiques dans le vocabulaire de Glissant) du colonialisme, la Relation devient le concept pivot de l'analogie entre noirceur et possibilité d'en-commun. Ici, la grammaire de la souffrance noire glissantienne est réduite et relativisée – notamment par le mépris vis-à-vis de l'usage socio-politique du terme « descendant d'esclave ». Faire Relation sans matérialité ou historicité de l'esclavage et de son après-vie est une aubaine herméneutique pourtant contradictoire avec les rappels constants de Glissant sur l'origine de la Relation/créolisation née de l'holocauste esclavagiste et « dont la permanence a passé dans la diversité ». Cette diversité est ici celle de la Diaspora Africaine et afro-descendante. Il ne s'agit ni de dilution ou de fusion dans une pluralité d'identités dé-racialisées ou abstraites comme l'est l'identité-rhizome. Glissant écrit en effet que la « créolisation n'est pas une fusion, elle requiert que chaque composante persiste, même alors qu'elle change déjà[604] ». En d'autres termes, l'abstraction comme réduction et effacement de la noirceur au cœur de la production théorique de Glissant relève de ce que Wilderson III décrit comme « une mystification et d'un effacement car, alors que les maîtres peuvent partager les mêmes fantasmes que les esclaves, et que les esclaves peuvent parler comme s'ils avaient les mêmes intérêts que les maîtres, leurs grammaires de la souffrance sont inconciliables[605] ». Ici, le commun dénominateur est l'universalisme entendu dans la relationalité avec les maîtres ou le groupe racialement dominant.

Contre le « risque d'abstraction réductionniste »[606], la tradition radicale noire, que Robinson décrit dans des termes parfois énigmatiques, née « la capacité à préserver *leur conscience natale du monde* des intrusions étrangères, l'aptitude à récréer par l'imaginaire une métaphysique antérieure tout en étant assujettis à l'esclavage, à la domination raciale et à la répression »[607]. À la lumière de cette définition, la pensée glissantienne de la créolisation permet de rendre visible ce qui change et persiste au sein de la Diaspora africaine et comment cette dernière, par les pratiques de résistance, de résilience et d'assaut vis-à-vis de la domination raciale qui change son *entour*, ce que Glissant appelle le « paysage ». L'actualisation des

[604] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.,* p. 210.

[605] F.B. Wilderson III, *Red, white & black, op. cit.,* p. 37.

[606] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.,* p. 617.

[607] *Ibid.,* p. 619.

termes de « colon »[608] ou de descendants d'esclaves est importante pour rendre compte de la dimension structurelle que le colonialisme lègue dans la racialisation contemporaine. Gramsci, à la suite de l'analyse marxiste de l'évolution du capitalisme par phase – que Robinson conteste dans *Marxisme noir* en préférant une analyse continuiste –, nous explique que la « structure est justement du passé réel, car elle est le témoignage, le "document" indiscutable de ce qui a été fait et qui continue à subsister comme condition du présent et de l'avenir »[609]. Les notions de colon, de maître, d'esclavisé·e ou de descendant·e d'esclave ont pour ambitions de comprendre la formation *structurelle* contemporaine des identités postcoloniales différemment positionnées par la suprématie blanche et la racialisation. En conséquence, les crispations, voir les refus dans les études glissantiennes hégémonique/libérale autour des catégories de « Noir », de descendant d'esclave, de colonisé, imposent une forme de *dénie épistémique* refusant aux identités racialisées négativement de se nommer elles-mêmes. Appliqué à l'holocauste esclavagiste comme matrice de la Relation et lieu premier de la créolisation dans les Plantations, *le dénie de la race comme stratégie épistémique hégémonique* a pour effet de ne pas comprendre « cette violence qui transforme un corps en chair, déchirée littéralement et imaginairement, [qui] détruit la possibilité d'une ontologie car elle positionne le Noir dans une vulnérabilité infinie et indéterminée, horrifiante et ouverte, un objet rendu disponible (c'est-à-dire fongible) pour tout sujet[610] ». La réduction esthétique anti-maronne – c'est-à-dire ayant comme base idéologique une forme de progressisme anti-révolutionnaire qui voit d'un mauvais œil les révolutions et révoltes noires du XVIIIème et XIXème siècles et les révolutions anti-impériales et émeutes urbaines du XXème et XXIème siècles – fait de la noirceur un contenu impossible à nommer en tant que tel. Dans ces conditions de *déni* et l'éviction à l'encontre des *études noires* l'approche de ces disciplines est rendue disponible pour tout sujet non-Noir dont le dessein est de rentrer en Relation. Il s'agit d'une politique de la citation et d'un engouement pour la différence. Dans sa forme la plus abstraite et libidinale il s'agirait de faire des afro-descendant·e·s et descendant·e·s de transbordé·e·s, dans les Caraïbes et les colonies « d'outre-mer », un groupe ouvert, une identité collective appropriable et fongible : « nous sommes tous créole ». En détachant le « nous » de l'histoire de la diaspora africaine au profit d'une ouverture maximale aux non-Noir·es, il serait possible d'affirmer avec un truchement herméneutique :

[608] S.A. Le Renard et M. Paris, « Devenir "métro" », art cit.

[609] Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, France, la Fabrique éditions, 2012, p. 87.

[610] F.B. Wilderson III, *Red, white & black, op. cit.*, p. 38.

« Les peuples de la Caraïbe sont en nous, et nous sommes en eux[611] ». Séparée d'une lecture décoloniale, cette citation de Glissant permet de ne pas nommer qui sont les « peuples » en question, et de ne pas spécifier le « nous ». Le « nous » incarne la positionnalité raciale et nationale de Glissant comme afro-martiniquais. Une lecture postraciale fait du « nous » une identité collective et *participative*. Comme le dit Fanon – souvent cité par les afro-pessimistes tel que Wilderson III ou Jared Sexton – « le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc[612] ». Dans ces conditions *de fragilisation ontologique par l'extractivisme épistémique blanc, la « Relation » et la « créolisation » cimenteraient une vision participative de la société civile vers une société post-raciale, c'est-à-dire, une société où les races n'existeraient plus*. Ce projet politique et idéologique fait fi de la dimension phénoménologique du racisme qui, quel que soit son degré de sophistication et de miniaturisation, repose toujours, comme l'explique la philosophe panaméenne Linda Martín Alcoff, sur des critères de visibilité et du *rendre* visible[613].

En continuant avec Wilderson, nous remarquons que la dimension participative ou relationnelle de la créolisation « fournit à l'économie politique du monde universitaire une atmosphère "collégiale" stable dans laquelle le choix des sujets, la répartition des préoccupations, l'esprit de corps, l'emphase et la limitation du débat dans des limites acceptables semblent être "partagés" par tous, parce que tous admettent les partager[614] ». Cette économie politique est particulièrement significative dans le domaine de la philosophie et de l'art. Dans son commentaire sur le concept de Relation, le théoricien de la culture Olivier Marboeuf critique les récupérations de la pensée africana de Glissant. Pour Marboeuf, les réductions esthétiques et l'agenda coalitionniste blanc traduisent la « machine de guerre qu'est la scène néolibérale de l'art contemporain globalisé[615] ». Selon Marboeuf, qui fut notamment directeur artistique et commissaire d'exposition, « cette scène tient à être l'unique narratrice de son repentir, dans des termes qui lui sont confortables et *au moyen de relations profitables*[616] ». Ici, faire Relation, c'est tirer profit de ses rapports de collégialité avec les non-blanc·hes et les

[611] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.,* p. 226.

[612] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 153.

[613] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations, op. cit.,* p. 99 Nous étudierons cette question en détail dans la seconde partie.

[614] F.B. Wilderson III, *Red, white & black, op. cit.,* p. 41.

[615] Marboeuf, Olivier, *Suites décoloniales. S'enfuir de la plantation.*, Rennes, France, éditions du commun, 2022, p. 133. Nous soulignons

[616] *Ibid.*

Noir·es. Pour le dire autrement, la réduction esthétique anti-marronne est, dans le sens que lui donne Foucault, un *dispositif*. Le concept de dispositif foucaldien recouvre trois définitions complémentaires. Premièrement, le dispositif est un « ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, *des propositions philosophiques*, morales, *philanthropiques*, bref : du dit, aussi bien que du non-dit[617] ». Le dispositif est le réseau entres ces éléments interdépendants. Deuxièmement, le dispositif décrit la nature stratégique du lien entre ces éléments permettant, nous dit Foucault, de « justifier ou de masquer une pratique ». Enfin, le dispositif traduit la formation historiquement déterminée de ce réseau dont la « fonction majeure [est] de répondre à une urgence. Le dispositif, poursuit Foucault, a donc une fonction stratégique dominante[618] ». Au niveau épistémique nous pouvons penser à nouveau frais ce que Foucault appelle le « remplissement stratégique » du dispositif. L'esthétique anti-marronne comme remplissement stratégique tâche de transformer le négatif – soutenu par le *fond* épistémique des thèses décoloniales sur la noirceur, de l'organisation révolutionnaire anti-impérialiste, ou du panafricanisme – en positif, c'est-à-dire en restreignant la Relation à l'entraide, et où le monde en-commun se définit uniquement par la collégialité et le partage. Pour le dire sans détour, l'esthétique anti-marronne vise, sur le plan intellectuel, à priver aux personnes Noires et non-Noires colonisés toutes formes d'agentivités singulières séparées des organisations politiques et intellectuelles blanches. Pour être plus précis, l'esthétique anti-marronne comme proposition philosophique relève de l'épistémè qui, selon Foucault, est un « dispositif spécifiquement discursif[619] » dont l'un des principaux résultats est l'invisibilisation de la blancheur. D'où le terme politique relevant à la fois des groupes fugitifs anti-plantationnaire et de la couleur « marron » elle-même.

Pour revenir à Frank Wilderson III, dont les thèses afro-pessimistes sont très combattues aux États-Unis et presque inconnues en France[620], ce dernier soutient que « l'invisibilité de la blancheur en tant que position raciale dans le discours des Blancs va de pair avec son omniprésence[621] ». En insistant sur la Relation comme *capacité* à actualiser les devenirs post-

[617] Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, 2001, p. 299. Nous soulignons.

[618] *Ibid.*

[619] *Ibid.*, p. 301.

[620] Voir : N. Ajari, *Noirceur*, *op. cit.*

[621] F.B. Wilderson III, *Red, white & black*, *op. cit.*, p. 45.

raciaux du Tout-monde, où l'identité racial est relative à toutes les autres formes d'identités, la conséquence directe est *la minimisation épistémique* de ce que Du Bois appelle le Problème de la race[622]. La Relation est dans ce sens un concept opératoire proche d'une éthique de l'en-commun dont la condition est la résolution des conflits. Or ce cadre théorique qui insiste sur le conflit ne relève pas de l'anticolonialisme ou de l'anti-impérialisme. Fanon préfère la catégorie dichotomique d'antagonisme. Ce terme met sur le devant de la scène politique l'affrontement et la question du territoire[623]. Le projet épistémique de la réduction esthétique est de ramener la production théorique afro-diasporique de Glissant aux schémas philosophiques européens et, au mieux, à la « tradition radicale occidentale » de réforme, d'appropriation et de dépassement du capitalisme. En un mot il s'agit de faire disparaître la formulation d'un antagonisme entre colon et colonisé·e au profit d'un vocabulaire plus élargie, celui de dominant·e et dominé·e.

Dans ce cadre eurocentriste, le nom de « Glissant » devient dans le dispositif d'invisibilisation de l'agenda libéral blanc le signifiant par lequel les intellectuels blancs et non-blancs libéraux éloignent et répudient les thèses provenant de la tradition du radicalisme noir et des philosophies de la guérilla. La réduction esthétique permet la formation d'une collégialité académique où les chercheurs hégémoniques, colonisés, ou subalternes s'entendent à penser et promouvoir un monde imaginé et relationnel où la race est, au fond, un déterminant social de peu d'importance ou, pour le voir plus positivement à la manière du dernier Glissant, l'une des données capables d'enrichir « notre vision du monde ». Pour le dire autrement, sur la scène libérale et blanche de la production des savoirs, le concept de Relation est central car il permet de penser un monde en-commun *réalisé par les imaginaires et l'éthique et non par la politique*. En clair, nous soutenons que la réduction esthétique, en écartant les éléments culturels et ontologiques noirs et colonisés des œuvres théorique ou esthétique noire et non blanche, *s'assurent, sur le plan de l'économie libidinale, de calmer et de résoudre l'anxiété de la société blanche*. Fanon et plus récemment le philosophe africain-américain Tommy Curry ont insisté sur le fait que l'homme noir incarne l'entité phobogène. Pour le Dr T. Curry, l'homme noir rend palpable les projections anxieuses et racistes/sexuels de la société[624]. En ce sens, la réduction esthétique tend à minimiser doublement la noirceur de Glissant, la sienne et son œuvre *africana* et *afro*-caribéenne. Pour ce faire, cette réduction a besoin de concept transcendant sur lesquels s'appuyer. Les exégèses réductrices produites sous la forme d'une réduction esthétique de la

[622] W.E.B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*

[623] Voir *Les Damnés de la terre* de Fanon.

[624] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.*

Relation, en dépassant les implications historiques et idéologiques de la race et du racisme fondées sur le principe de la suprématie blanche[625], participent à une forme épistémique d'*anti-noiceur qui consiste en son invisibilisation même*. La notion de réduction esthétique anti-marronne, bien qu'elle fasse référence aux pratiques anti-insurrectionnelles à l'encontre du marronnage ne doit pas elle-même minimiser les effets épistémiques de la négrophobie dans la discipline de la Philosophie. Selon le philosophe Charles W. Mills, la philosophie comme discipline est caractérisée d'une manière monochromatique[626]. La blancheur conceptuelle et théorique de la discipline fait que généralement les Noir·e·s et les personnes de couleur de sont pas mentionné où le plus souvent au-travers de préjugés négatifs[627]. En transcendant la race, c'est-à-dire en invisibilisant son contenue et son importance, *la réduction esthétique participe sur le plan théorique à l'anti-noirceur*. En effet l'aveuglement à la couleur, le dénie de la race, le refus de reconnaissance est racial. En un mot « la non-existence est raciale »[628]. La réduction esthétique des corpus théoriques noirs et non-blancs est nécessaire en tant que dispositif car elle permet à la production théorique blanche de repositionner son contrôle épistémique. En d'autres mots, ce que Charles Mills qualifie comme « cette propension à disparaître dans les yeux des Blancs »[629] relève des modalités de contrôle épistémique racialisé où la personne noire n'est pas *vu* à l'image du narrateur sans nom du roman *Invisible man* de Ralph Ellison[630].

Le philosophe africain-americain Tommy Curry, fondateur des *Black male studies,* nous permet de comprendre comment la théorie glissantienne – dans le cadre de sa circulation hégémonique – est toujours vidé de ses caractères racialisés et spécifiquement noir. Dans *The man-not* Tommy Curry formule le concept méthodologique « d'anti-éthique ». Curry cite le philosophe anglais du XIXème siècle, Henry Sidgwick, dont la définition de l'éthique, influencé par le kantisme décrit « toute procédure rationnelle par laquelle nous déterminons ce que les êtres humains individuels "devraient" – ou ce qui est juste pour eux – ou cherchent à réaliser par une action volontaire[631] ». Dans ses conditions l'éthique que propose la Relation

[625] Crystal Marie Fleming, *Resurrecting slavery: racial legacies and white supremacies in France*, Philadelphia, Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, xi+276 p.

[626] C.W. Mills, *Blackness Visible*, *op. cit.*, p. 2.

[627] *Ibid.*

[628] *Ibid.*, p. 11.

[629] *Ibid.*

[630] Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, France, Bernard Grasset, 2002, p. 35.

[631] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.*, p. 183 Curry cite ici SIDGWICK Henry, The method of Ethics (Inianapolis : Hackett, 1981), p.1.

des maîtres reposent étroitement sur le volontarisme de ces derniers pour améliorer le monde. Dans notre lecture, cette façon de convoquer la Relation ou la créolisation suppose l'idée, souligné par Curry, que *l'acte déclaratif suffit à changer le monde social*. Du point de vue des intellectuel·les majoritaires, *déclarer* abdiquer toute position de surplomb épistémologique, normatif ou social et se lancer dans un dialogue avec les sujets colonisé·es, permettrait de produire un changement social d'ordre structurel capable de bousculer les dominations ethnopatriarcale et capitaliste dès lors que cette *déclaration* est promue par un soucis scientifique honnête et un engagement éthique en faveur d'un projet de libération commun. Dans un style incisif et clair Curry explique que :

> « L'espoir, en tant que fondement de cette éthique où l'oppression est censée être médiatisée par une foi rationalisée en l'humanité de l'oppresseur, est au mieux nihiliste. Un tel espoir paralyse l'opprimé par un devoir a priori envers l'oppresseur. Un tel devoir confine les personnes opprimées dans une foi en la potentialité d'une humanité blanche, pas encore présente, qui pourrait apprendre à respecter la vie des Noirs, sans aucune preuve que cette qualité puisse exister ou existe effectivement au sein du groupe racial dominant. En ce sens, la potentialité de la blancheur – l'appel proleptique de la conscience antiraciste blanche – qui sert de base à notre théorie politique noire actuelle n'est rien de plus que le fiat d'un rêve anhistorique[632] ».

En d'autres termes, le scepticisme de Curry vis-à-vis de l'humanité blanche quant à sa capacité d'auto-réforme, d'abdication volontaire de la domination raciale et des privilèges socio-économiques associé à la *blanchité* met en échec le vœu éthique de la relationnalité. À la suite du concept de « réduction dé-colonial »[633] du philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres, l'épreuve vécu du racisme par les sujets racisé·es vient mettre en évidence les limites à la fois épistémique et politique du projet théorique et esthétique de la « Relation ». En ne pensant pas les liens antagoniques non résolus entre la décolonisation et la suprématie blanche, la « Relation » devient un concept qui sert de véhicule *aux formes progressistes et sophistiquées* de l'hégémonie blanche. En restant proche de l'analyse de Curry, la dépotentialisation de la politique décoloniale d'une Relation d'en-bas, des subalternes, conduit à ne produire que des « appels [qui] confèrent une potentialité-espoir-foi en l'ignorance-racisme-intérêt déjà présumé/démontré de l'individu blanc, qui exprime en grande partie le ton/l'épistémologie

[632] *Ibid.*, p. 182.

[633] N. Maldonado Torres, *Against war*, *op. cit.*, p. 100.

historique de l'intérêt de son groupe racial[634] ». Sous couvert d'une pensée progressiste, le radicalisme/progressisme occidental est incapable d'imaginer la construction d'un monde qui ce passe de sa participation. L'anti-éthique à l'image de « l'antilogique noire »[635] des Antilles dont le projet est de détruire l'économie de plantation, écarte la collégialité prescrite par l'individu blanc et recherche des solutions dans les alliances pro-noires. Ici ce n'est pas l'espoir d'une amélioration de l'état du monde raciste par la Philosophie qui est en jeu. La relation « sous-commune »[636] comme anti-éthique, pour reprendre un terme éloquent de Harney et Moten vise rien de moins que la destruction (ou la fuite) de la structure de la société occidentale : la suprématie blanche.

En conclusion, l'analyse de l'esthétique réductionniste anti-marronne/eurocentriste permet de penser l'anti-noirceur implicite dans l'exégèse du corpus glissantien relatif aux concepts de Relation/créolisation/tout-monde. Cette épistémologie dominante et blanche réduit les productions noires et non-blanches à une éthique unificatrice. Dans cette logique la participation de la société blanche est rendue (moralement) indispensable au-travers d'un agenda universaliste : la Relation en acte apporterait une amélioration globale et équivaut à venir en aide, en imaginaire du moins, à toute l'humanité. Cette réduction à l'éthique est ancrée et fixée par une vision restrictive de l'humanité européenne qui réforme ses fondements racialistes[637] en phagocytant les traditions culturelles et radicales noires et non-blanches.

[634] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.,* p. 184.

[635] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.,* p. 505.

[636] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs, op. cit.*

[637] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.,* p. 225-226. Robinson écrit dans ces pages : « L'éradication du passé africain de la conscience européenne a été le point culminant d'un processus long de mille ans, un processus qui se trouve aux racines de l'identité historique européenne ». En ce sens l'oblitération des « collision » et rencontre entre « race » noir et blanche, explique Robinson, précède le colonialisme Portugais du XVe siècle.

Deuxième Partie :

Créolisation Marronne – La pensée ontologique de Glissant

Dans cette section nous étudierons l'analyse de Glissant vis-à-vis de l'historicité noire, singulièrement afro-caribéenne. Glissant très tôt dans son œuvre poétique et théorique accorde une attention particulière au « feu marin », à l'océan et au gouffre océanique comme une façon mytho-poétique de penser l'historicité de la diaspora africaine. Si la description du gouffre océanique présenté dans *Poétique de la Relation* est bien connue, il nous faudra revenir sur l'impact théorique et métaphysique que les gouffres prennent chez Glissant pour une description de la noirceur et du rapport de l'esclave et des descendant·e·s d'esclaves au monde plantationnaire et son après-vie. Loin d'être une seule description poétique, le récit des « origines » de la noirceur en contexte plantationnaire prenant appui sur l'océan est l'occasion pour Glissant de systématiser un vision philosophique afro-caribéenne qui insiste d'une façon mélancolique et, parfois pessimiste, sur la perte, le deuil, l'oubli ou encore l'oblitération. Nous étudierons cette dimension complexe de la philosophie glissantienne dans les deux prochains chapitres. Le premier intitulé de « la surface au gouffre » entend comprendre l'anti-phénoménologie de la traite esclavagiste et ses conséquences philosophique pour Glissant : la perte généalogique et la reconstruction mémorielle seraient les lègues de la noirceur caribéenne. Le second chapitre « du transbord à la porte de non-retour » discute des conséquences ontologiques et poétiques que le transbord, comme arrachement à la terre natale africaine ou malgache, a sur les membres de la Diaspora. En lisant Glissant au regard des *études noires* il s'agira d'une méditation philosophique prenant au sérieux ce que les concepts de « Trace » et le « Sillage » retiennent de ce qui a été perdu. Ces deux chapitres sont au cœur de la pensée métaphysique de Glissant et de sa tentative de définir « l'essence »[638] de la noirceur dans le contexte de la déportation, du transbordement d'un bord à l'autre de l'Atlantique.

[638] Par le terme d'essence nous nous référons à la problématique ajarienne qui pense l'essentialisme et le qualificatif d'essentialiste : « […] en essayant de débarrasser ce terme de toutes les valorisations négatives qui lui ont été accolées depuis au moins une trentaine d'année, aussi bien dans les discours militants que dans ceux de la philosophie sociale et politique ». Ajari poursuit : « Par essentialisme, j'entendrai la *politique de l'essence*. Celle qui, pour reprendre les mots de Fanon, " transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés" » in N. Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.*, p. 116-117.

Chapitre VI – De la surface au gouffre

Le spectre de la tradition radicale noire : l'hommage à Michael Smith.

Publié presque 10 ans après le *Discours antillais*, *Poétique de la Relation* vient aussi réunir et mettre sous la forme d'un essai les communications que Glissant donne entre les années 80 et 90. Le livre s'ouvre sur des rythmes poético-politiques connus et partagés en Caraïbes par l'hommage à Michael Smith (1954-1983), dub-poète et intellectuel anticolonialiste rastafari jamaïcain. Glissant, à la suite *Des âmes du peuple noir*, aurait pu y inscrire les partitions de la poésie Dub pour ouvrir sa propre *poétique*. La forme liminale du nom « Michael Smith » s'accompagne, pour celleux qui l'entendent, de l'art vocal révolutionnaire pro-noir, émeutier, spirituel et anti-colonial jamaïcain de la dub-poetry initié dans les années 70 par le poéte et musicien jamaïcain Linton Kwesi Johnson. Ce dernier, en mêlant la musique reggae et l'art vocal créole jamaicain crée le terme de « reggae poetry » et ensuite celui de « dub poetry ». Dans un article érudit sur les liens entre la pensée d'Édouard Glissant et le mouvement rastafari, la chercheuse afro-martiniquaise Anny-Dominique Curtius nous informe que Michael Smith, diplomé en théâtre de l'École d'art dramatique de Jamaïque commence l'écriture de ses premiers poèmes en 1969. Smith est célèbre notamment par le poème « Me Cyaan Believe it » racontant la vie postcoloniale jamaïcaine. Il meurt en 1983 dans un affrontement avec « des partisans d'un parti politique dont il ne partageait pas l'idéologie »[639]. L'hommage à Michael Smith, connu pour son art et pour son assassinat, tristement célèbre, en Jamaïque le jour de la naissance de Marcus Garvey (le 17 août), nous renvoie directement à la spectralité du revenant en Caraïbe, de la figure héroïque du marron matérialisé par le Rasta, qui selon Curtius

> « est un soubassement de l'œuvre romanesque glissantienne où des personnages tels que le Négateur absolu Papa Longoué, Odono, Thaël ou encore le trio de *Malemort* […] assumement une importante fonction symbolique, psuiqu'ils sont là, dans le roman glissantien, pour travailler l'inconscient collectif "intoxiqué" par l'image négative du marron »[640].

[639] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant,* «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 57-58.

[640] *Ibid.*, p. 64-65.

Poétique de la Relation prend donc son départ en se référant à un crime politique à l'encontre d'un des artistes de la tradition radicale noire dont les textes en créole jamaïcain ont pour projet explicite de produire une désintoxication des consciences de la diaspora africaine. Si le mort se tient sur le seuil de philosophie glissantienne ce n'est pas dans le but d'un simple hommage esthétique : la mort de Smith nous renvoie à la longue histoire de crimes et de meurtres à l'encontre de l'activisme politique radical Noir. Pour introduire philosophiquement les notions centrales glissantienne de « Transbords », et de « Porte de non-retour », de relation *par* les gouffres, il serait intéressant de prendre le temps d'étudier le sous-texte, ou plutôt de prêter une attention particulière à ce qu'écrit Glissant avant le premier chapitre de *Poétique de la Relation*.

La dédicace « à Michael Smith, poète assassiné aux archipels, comblés de mort patente »[641] nous permet de mettre en contexte la pensée de Glissant avec la tradition radicale noire qui le précède. En 1981, en ouverture du *Discours antillais*, Glissant cite un autre célèbre disparu martiniquais, Frantz Fanon. Plus tard, dans son discours d'hommage à Michael Smith au centre Pompidou pour la « journée de la poésie : Poésie de la Caraïbe »[642], Glissant rappelle que Paul Niger, poète guadeloupéen et militant anticolonial autonomiste, ainsi que Fanon ne quittaient jamais sa pensée tout au « long de ses veilles d'écrivains ». Ils hantaient sa propre production intellectuelle. Par les noms de Fanon, Paul Niger ou de Michael Smith, Glissant se situe dans le sillage des révolutionnaires disparus afro-caribéens. Convoquer *par* la pensée *leurs pensées* trace la production intellectuelle caribéenne et anticoloniales autour de la longue trajectoire des pensées insurrectionnelles *marronnes,* afrocentrique, panafricaine, pro-noir, décoloniales ont pour objectif selon Robinson, de s'opposer par la production intellectuelle et l'activisme politique à la civilisation occidentale dont l'impérialité l'a « rendue folle par ses propres hypothèses et contradictions »[643]. Cette nécromancie intellectuelle de Glissant vis-à-vis de ses pairs le positionne *dans le sillage* de la disparition, de la mort, et de l'assassinat des intellectuel·les révolutionnaires afro-caribéen·nes et Noir·e·s. Cette pensée décoloniale ou cette *re*lecture singulière de l'œuvre de Glissant s'oppose aux herméneutiques de la pacification post-raciale en privilégiant une attention particulière à la critique décoloniale des formes de violences pluridimensionnelles postcoloniales dans le texte et l'oralité de Glissant. Cette dédicace à Smith nous rappelle les connexions politiques et mémorielles du Glissant des années

641 GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, France, Gallimard, 1990, p. 7.

642 Voir l'audio de cet évènement au lien suivant : https://www.centrepompidou.fr/es/ressources/media/VaGhxtW

643 C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 632.

60-90 avec les politiques autonomistes caribéennes, et les pensées de l'anticolonialisme du Sud-Global dont il était un actif[644] – le monde académique garde l'image d'un Glissant distant envers la négritude. Plus encore, l'ouverture de *Poétique de la Relation* sur « le poète assassiné aux archipels » renvoie à une forme d'identification prédictive de Glissant à Smith, et au risque réel de violence à l'encontre des intellectuel·les anticoloniaux, anti-impérialistes radicaux, et Noirs. Cette dédicace en guise de nécrologie, fait surgir le concept glissantien d'archipel[645] au travers de la violence contre-insurrectionnelle et postcoloniale dans la Jamaïque de Michael Smith. L'archipel, le monde caribéen et les sociétés plantocratiques des Amériques apparaissent déjà, en sous-texte, comme un monde anti-édénique organisés autour des politiques, des rituels sociaux négrophobes[646]. Or le passage de la commémoration à Smith en tant qu'artiste et militant radical, et l'ouverture sur les gouffres comme poétique et histoire à la fois nous indique de la sensibilité de Glissant pour la tradition radicale noire et du lien entre la destruction de la vie noire dans le passé et le présent. L'artiste dub-poète ou le/la rasta comme figure contemporaine et spectrale du/de la marron, inspire comme le dirait Paul Gilroy, la « culture expressive de l'Atlantique noir » dont Glissant s'en fait l'archiviste en publiant son anthologie du Tout-monde[647]. Comme l'explique Gilroy, « on a utilisé la musique comme un marqueur esthétique, politique ou philosophique en vue d'élaborer ce que l'on peut appeler des théories sociales critiques »[648]. Le mouvement rastafary et la dub-poetry est l'occasion pour Glissant de clarifier sa position vis-à-vis de la négritude. En effet dans le *Discours antillais* il écrit :

> « (Mais c'est ici qu'il faut marquer une des "limites" de la littérature. Épilogant en 1979 avec l'historien haïtien Leslie Manigat[649], nous remarquions comment l'intervention des Rastafaris

[644] David Macey, Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry, *Frantz Fanon, une vie*, Paris, France, La Découverte, impr. 2011, 2011, 597 p.

[645] Nous étudierons plus en détail la violence au sein de l'Archipel dans « Archipel ou Anti-noirceur, Glissant et Wilderson ».

[646] Ida Bell Wells, *Les horreurs du Sud: trois pamphlets*, traduit par Alexandre Fachard, Genève, Suisse, éditions Markus Haller, 2016, 230 p.

[647] Édouard Glissant (ed.), *La terre, le feu, l'eau et les vents: une anthologie de la poésie du tout-monde*, Paris, France, Galaade : Institut du Tout-monde : la Maison de l'Amérique Latine, 2010, 350 p.

[648] Paul Gilroy, *L'Atlantique noir: modernité et double conscience*, Paris, France, Éditions Amsterdam, DL 2010, 2010, p. 120.

[649] Leslie Manigat (1930-2014) faisait partie de l'élite progressiste d'Haïti. Il fit des études à la Sorbonne et obtint un doctorat en Philosophie. Activiste soutenant les grèves étudiantes il s'exila en France, au Venezuela et aux États-Unis. En 1988 il fut président d'Haïti durant 4 mois et fut renversé par un coup d'État militaire.

> dans la Caraïbe [crasse et drogue, fierté dans le refus du travail, radicalité des rejets sauvages][[crochets de Glissant]] correspondait à un moment où leur "passage à l'acte" consacre l'œuvre de la Négritude. Leslie Manigat opposait ce qu'il appelait ainsi la nécessaire "invasion des barbares" au rêve intellectuel des lettrés, qui se sentiront toujours gênés [voire hostiles] devant ces extrêmes, parallèles de leur théorie. L'invasion des barbares est pourtant nécessaire, c'est par elle que le rééquilibrage des valeurs se pratique : l'affirmation dans le réel de l'égale dignité des composantes d'une culture »[650].

Le travail de Smith rejoint celui de Glissant dans la problématique initiale du discours antillais. En effet le passage de l'oral à l'écrit par l'écriture en créole et en usant des références populaires est nécessaire selon Smith pour véhiculer l'expression de la population jamaïcaine. Cependant la dub poetry n'est pas simplement le passage transitionnel de l'un à l'autre mais décrit plutôt l'oscillation entre les deux. Selon Curtius, « la *dub poetry* incarne toutes les oppositions et fusions nécessaires entre oralité et écriture, elle ne peut par essence se situer uniquement au niveau du son, du texte, ou du rythme » p. 59, Entours d'ÉG. L'emploi ciblé du créole jamaïcain vis-à-vis d'un public spécifique permet d'esthétiser la colère des vécus subalternes dans un objectif clairement politique, émancipatoire et anticolonial. Ainsi l'hommage de Glissant à Michael Smith permet au Martiniquais de rejoindre les trajectoires intellectuelles caribéennes des luttes de décolonisation. De plus, Glissant en tant qu'écrivain auquel on prête habituellement un propos abstrait de théoricien de l'hybridation culturelle est ici très clair sur les « limites de la littérature » dans sa fonction politique. Pour Glissant et Manigat les « rastafaris » incarnent l'invasion des barbares vis-à-vis de la pensée ou des habitudes bourgeoises des lettrés. Le mouvement rastafari, tel que le comprend Glissant, échappe à la maîtrise théorique rêvé par les intellectuel·les militant·es. Cette « invasion des barbares » que représentent le mouvement rastafari avec le nationalisme noir et la tradition messianique de retour en Afrique[651] revêt et hérite de la tradition radicale noire qui comme le dit Robinson « leur permettraient, un jour, de tenter l'impossible »[652]. C'est dans le sillage de cette tradition, dans ses connections avec les pensées et les arts de la diaspora africaine, de cette polyphonie insurrectionnelle que s'ouvre la métaphysique glissantienne.

---

[650] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 200-201.

[651] Maboula Soumahoro, *La couleur de Dieu ? Regards croisés sur la Nation d'Islam et le Rastafarisme, 1930-1950*, Thèse de doctorat, Université de Tours, 1971-...., France, 2008.

[652] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 621.

La capture et l'enfermement : la phénoménologie glissantienne et la perspective « raciale ».

L'océan et le champ lexical relatif à l'eau, au cyclone, et aux milieux aquatiques sont centrales dans toute l'œuvre de Glissant. Cette centralité complexe de l'océan est le nœud par lequel Glissant, tout à la fois, théorise sa philosophie de l'histoire, la métaphysique, la théorie de l'essence dans la diversité, la pensée politique pan-caribéenne imaginé à partir du panafricanisme. Une étude entière pourrait à elle seule se focaliser sur cette unique problématique[653]. En effet la problématique de l'océan s'ouvre d'une manière kaléidoscopique et interroge l'histoire de la traite, la mémoire de cet holocauste, la généalogie fragmentée, tout en proposant une psychanalyse freudienne couplée à une poétique de l'historicité noire où les profondeurs océaniques sont littéralement l'inconscient de la diaspora noire. Ce chapitre se propose d'étudier le rôle philosophique, ou « mytho-poétique », pour reprendre un terme du philosophe Lewis Gordon, des gouffres chez Glissant qu'il esquisse en détail en 1990 dans *Poétique de la Relation* et dont les travaux de sa thèse de Philosophie de 1980, *Le Discours antillais*, en esquisses l'articulation théorique à venir.

En effet Glissant fait articuler ensemble sa trilogie « poétique », le tome II *L'intention poétique*, avec entre-temps le *Discours antillais* et enfin le tome III poétique, *Poétique de la Relation*[654]. Ce dernier est l'un des ouvrages avec le *Discours* les plus cité outre-Atlantique dans les études africana – notamment par l'historienne Saidiya Hartman[655]. Ces trois livres, complétés des autres livres des « poétiques » et « esthétiques » comme le *Traité du Tout-monde* ou encore, d'une manière plus explicite, *Philosophie de la Relation* forment le cœur de la pensée « philosophique » de Glissant dont le travail d'entremêlement des genres littéraires et académiques, son refus de systématiser sa pensée et particulièrement son absence de méthode clairement définis pu lui être reproché par Raphaël Confiant en 1989[656]. Néanmoins le travail de Glissant vise à produire une pensée afro-caribéenne singulière où sa production strictement poétique, avec par exemple le *Sel noir* ou *Les Indes*, participent aussi à la création d'une philosophie hybridant littérature et études politiques.

---

[653] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*

[654] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 28.

[655] S.V. Hartman, *Scenes of subjection*, *op. cit.*

[656] Samia Kassab-Charfi, *« Et l'une et l'autre face des choses »: la déconstruction poétique de l'histoire dans « Les Indes » et « Le sel noir » d'Édouard Glissant*, Paris, France, H. Champion, 2011, 2011, p. 22 Voir note 20.

Comme support à son commentaire, nous citerons ici, l'extrait qui ouvre *Poétique de la Relation* :

> « Ce qui *pétrifie* dans l'expérience du déportement des Africains vers les Amériques*, sans doute est-ce l'inconnu, affronté sans préparation ni défi.
>
> La première ténèbre fut de l'arrachement au pays quotidien, aux dieux protecteurs, à la communauté tutélaire. Mais cela n'est rien encore. L'exil se supporte, même quand il foudroie. La deuxième nuit fut de tortures, de la *dégénérescence d'être*, provenue de tant d'incroyables géhennes. Supposez deux cents personnes entassées dans un espace qui à peine en eût pu contenir le tier […]. Supposez, *si vous le pouvez*, l'ivresse rouge des montées sur le pont, la rampe à gravir, le soleil noir sur l'horizon. […][657].

Cet extrait de Glissant est sans aucun doute autant l'un des extraits les plus célèbres du philosophe-poète qu'autant l'un des plus énigmatiques et des plus heuristique. Ici, selon le champ de l'interprète, plusieurs directions analytiques et philosophiques peuvent être données. Dans notre lecture cet extrait insiste, dans l'holocauste généalogique du transbordement, sur la création d'une communauté singulière, la Diaspora noire. Ce qui guide notre lecture du texte est l'autre propos non moins célèbre de Cedric Robinson sur la tradition radicale noire dont la tâche – à la fois, politique, historique, métaphysique et dévastatrice vis-à-vis du néocolonialisme – tient dans cette énigme programmatique : « le développement continu d'une *conscience collective* éclairée par les luttes historiques pour la libération et motivée par le *sentiment partagé de devoir de préservation de l'être collectif, de la totalité ontologique* »[658]. Néanmoins, en gardant cette association d'idée à l'esprit ce qui nous frappe immédiatement à la lecture du texte est la question de la pétrification.

Glissant, ainsi que celui et celle qui approche l'histoire de la Traite est saisi·e, pétrifié·e face à l'inconnu et aux ténèbres de la capture. Glissant, comme Saidiya Hartman, sont amené·e·s à produire une « fiction fabulatrice »[659] qui en plus de distancier le point de vue eurocentriste européen, place l'auteur dans une méditation plongée dans le sillage des transbordé·e·s. *Cette pétrification face à l'histoire occupe en premier lieu le rôle d'un avertissement d'ordre épistémologique* : « le déportement des Africains » n'est pas un « objet »

[657] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 17-18.

[658] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 383.

[659] Saidiya V. Hartman, *Venus in Two Acts*, https://timesmuseum.org/en/journal/south-of-the-south/venus-in-two-acts.

de savoir sans conséquence sur le/la chercheur·e[660]. Comme l'explique Hartman, raconter cette « contre-histoire » c'est faire l'histoire du présent qui a engendré la Diaspora Noire, ce que Glissant appelle dans le chapitre de la *Barque ouverte*, les « descendants » du gouffre[661].

Deuxièmement la pétrification a une conséquence ontologique importante. Selon Lewis Gordon, la colonisation et l'assujettissement des esclaves et des colonisé·e·s (par exemple pour l'Algérie) a pour principes la momification autant que la muséification de ces dernier·e·s[662]. Pour le colonialisme et du point de vue du colon il est nécessaire de réifier, de figer la personnalité de l'assujetti. S'inspirant du Fanon des *Damnés de la terre*, il s'agit de dire que la politique coloniale prime notamment par ce que nous appelons la « minéralisation » de l'univers socio-politique des colonisés au-travers de l'occupation territoriale par les colons. En effet la Colonie et la Plantation sont ces endroits où la compartimentation de l'espace et sa surveillance sont poussés à l'extrême par l'ensemble de la population coloniale[663] et au-travers de la matérialisation de la conquête et de la puissance *blanche* par les statues des grands découvreurs ou des généraux de la colonisation[664]. Selon Fanon, cette occupation pluridimensionnelle et panoptique fige les colonisé·e·s dans un « dans un rêve toujours le même » éjecté de l'histoire qui n'est pas celle faîte par le colon lui-même[665]. Ce « cadre quasi minéral »[666] et le champ lexical de la minéralisation rendent compte des effets ontologiques de la domination coloniale – qui « s'arrête dans son travail d'éreintement du colonisé que lorsque ce dernier a reconnu à haute et intelligible voix la suprématie des valeurs blanches »[667] – dans les termes de ce que nous appelons ici une *sédimentation de l'ontologie*. Qu'est-ce à dire ?

L'approche glissantienne de la colonisation et de la Traite est presque similaire à l'approche théorique de Fanon pour qui le racisme relève de la chosification et de la solidification à même l'épiderme[668] des conceptions racistes blanches et non-blanches. Cependant Glissant est pétrifié ici non pas dans un rapport intersubjectif avec autrui, et il ne se trouve pas non plus sous le regard du raciste. Il ne s'agit pas d'un face-à-face. Il est figé face à

[660] M. Rediker, *À bord du négrier*, *op. cit.*, p. 27.

[661] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[662] L.R. Gordon, *An introduction to Africana philosophy*, *op. cit.*

[663] S. Fuma, *L'esclavagisme à la Réunion*, *op. cit.*

[664] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 463.

[665] *Ibid.*

[666] *Ibid.*

[667] *Ibid.*, p. 457.

[668] *Ibid.*, p. 155.

l'histoire et à la sidération de la Traite. Dans notre lecture cette pétrification face aux « ténèbres » que sont l'arrachement à l'Afrique, l'enfermement dans la cale, et l'exploitation panoptique de la Plantation relève d'une *sédimentation de l'ontologie* : la longue histoire de l'esclavage antinoir a, durant 500 ans, fini par produire ce que Césaire appelle la « vertu plasmatrice des expériences séculaires accumulées »[669], ce qu'Ajari appelle « l'historicité profonde », ou encore ce que Du Bois nomme « l'expérience commune » de la Diaspora et enfin ce que Robinson convoque d'une manière extrêmement énigmatique et heuristique comme le devoir de préservation de la « totalité ontologique »[670]. La « sédimentation » chez Glissant est un terme poétique qui reviendra à plusieurs reprises et sous un aspect différent[671] dans les trois chapitres concernant la métaphysique glissantienne. Cette sédimentation contrainte, comme on le verra, constituera la « borne zéro »[672], le lien matriciel né du transbordement.

Dans cet extrait, Glissant insiste sur l'atmosphère de ténèbres qui entoure le travail sur les études noires, du moins si l'on comprend *l'objet* de ces études comme étant la suprématie blanche et son lien organique et historique avec la traite négrière, et enfin le *but* des études noires comme étant, selon Moten, Robinson et Ajari : la compréhension et la préservation de la « totalité ontologique »[673]. En effet, en empiétant sur l'argument du texte qui viendra plus tard, Glissant entend expliquer « l'origine », ou du moins, l'ontologie de la Diaspora Noire dans les termes du gouffre-matrice qu'est la cale du navire. Les ténèbres ici sont synonyme à la fois de souffrance et d'oblitération, c'est-à-dire que quelque chose a été perdu, que la précision arithmétique de celles et ceux qui furent traités ne nous est d'aucun secours. Glissant ne s'attarde pas ici sur le premier moment ténébreux : la capture intra-africaine. Dans les discussions qui anime les études glissantiennes, l'on note à raison qu'à ce stade de *Poétique de la Relation*, Glissant évacue rapidement la question de la capture intra-africaine pour mettre en

[669] In « Discours sur la négritude » A. Césaire, *Discours sur le colonialisme, op. cit.,* p. 83.

[670] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.,* p. 383.

[671] Par exemple la sédimentation ontologique se confondra avec le concept de « limon ontologique » que Glissant développe dans son œuvre *Poétique* et d'une façon très explicite avec Patrick Chamoiseau dans É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes, op. cit.*

[672] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses, op. cit.*, p. 116.

[673] Dans son séminaire sur la tradition radicale noire, organisé par l'équipe ERRAPHIS de l'Université de Toulouse Jean-Jaurès, le philosophe Norman Ajari défend en ces termes l'objet et le but de la tradition radicale noire et des études noires. L'enregistrement vidéo du séminaire est disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=bwnJ-zzK-U8&t=2962s&ab_channel=Jean-ChristopheGoddard

valeur sa pensée qui insiste plutôt sur la perte des liens généalogique avec l'Afrique et donc avec un avenir afrocentrique – auquel il ne s'oppose pas. Ainsi, si « cela n'est rien encore » ce qui prime pour Glissant, ce qui foudroie, ce qui produit une aberration, une rupture avec le sens commun de l'humanité, c'est-à-dire une rupture avec le sens eurocentriste d'humain qui insiste depuis Descartes sur l'acquisition de la pleine raison et d'une définition autonome du soi, c'est l'exposition directe et *continuée* face à la néantisation, à la mort. La cale, la dissolution de l'identité de la personne capturée est *le résultat à une échelle industrielle*[674] du ventre du navire d'esclave.

Pour faire comprendre la réalité et l'impact décisif de l'enfermement à fond de cale, Glissant, dans le chapitre de la « barque ouverte » de *poétique de la Relation* fait alterner l'adresse à deux lecteurs et lectrices différent·e·s qui seront pris à parti par l'auteur. Dans le sillage de la tradition littéraire des récits d'esclaves Glissant décrit l'enfer des esclaves. Cette tradition fut ouverte notamment durant le XVIIIème et XIXème siècle par la description généalogique et minutieuse d'Equiano, avec le récit théologico-philosophique à la fois apocryphique – du point de vue de l'Église coloniale – et apocalyptique de Cugano ou avec les discours anti-patriarcales de Truth[675]. Glissant, dans un premier temps semble s'adresser à un·e lecteur·rice non racialisé·e : « supposez deux cents personnes entassées […] ». Comme écrivain, Glissant convoque, à la suite de Saidiya Hartman, une pratique de « fabulation critique » permettant la reconstruction, par l'imagination et la projection, de cette histoire. Si l'imaginaire libère selon une formule que l'on prête couramment à Glissant, ici la projection philosophique est antinomique avec cette intention dans la mesure où il s'agit de se figurer l'espace même de privation de liberté et de création de la zone de non-être : « le ventre de cette barque-ci te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries »[676].

Dans sa description, Glissant veut visibiliser l'horreur, la putréfaction, la dimension cadavérique permanente de la cale et du navire. Cependant, un bout de phrase, d'apparence bénigne, attire ici notre attention : « Supposez, *si vous le pouvez*, l'ivresse rouge des montées sur le pont […] »[677]. Glissant suggère qu'il soit possible que le/la lecteur·trice ne puisse pas

[674] M. Rediker, *À bord du négrier*, *op. cit.*

[675] Olaudah Equiano, *Ma véridique histoire: Africain, esclave en Amérique, homme libre*, Paris, France, Mercure de France, 2008, 374 p ; Ottobah Cugoano, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres*, Paris, France, Zones, 2009, 116 p ; Sojourner Truth, Françoise Bouillot et Pap Préfacier Ndiaye, *Et ne suis-je pas une femme ?*, Paris, France, Payot, 2021, 141 p.

[676] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 18.

[677] *Ibid.*, p. 17.

imaginer cette horreur. Une première lecture indiquerait pudiquement qu'il n'est pas possible d'imaginer la putréfaction du navire dans la mesure où l'horreur y est trop choquante. Deuxièmement, on pourrait accentuer le fait que l'absence ou le manque de connaissance sur l'esclavage ne permet pas de comprendre de façon adéquate ce qui s'y passait. Ces deux premières lectures insistent donc sur la *capacité de supposition phénoménologique* et d'être en *pouvoir* d'imaginer la structure nécropolitique du navire. Notre lecture entend comprendre autre chose. Dans sa description qui fait la somme des horreurs se déroulant sur le navire Glissant écrit « supposez » et non pas « imaginez ». La supposition met en valeur le caractère non résolutoire, ni totalement précis de sa phénoménologie de la barque comme non-monde, comme ce qui dissout les mondes précédents l'enfermement. Deuxièmement, l'acte même de supposer fait intervenir le caractère ambivalent de la supposition : à la fois heuristique, qui donne à chercher, qui invite à un travail de reconstitution et de compréhension mais nous alerte aussi qu'il soit possible qu'une partie échappe totalement à notre compréhension et à notre saisie des faits décrits par l'écrivain. En cela la phénoménologie glissantienne qui ouvre *Poétique de la Relation* par les cris des captif·ves fait acte de « fabulation critique ». Selon l'inventrice de cette méthode d'écriture, l'historienne africaine-américaine Saidiya Hartman, la fabulation critique consiste à :

> « […] écouter les murmures, les serments et les cris de la marchandise, ne serait-ce qu'en l'imaginant d'abord. En aplanissant les niveaux du discours narratif et en confondant narrateur et locuteurs, j'espérais mettre en lumière le caractère contesté de l'histoire, du récit, de l'événement et du fait, renverser la hiérarchie du discours et engloutir le discours autorisé dans le choc des voix. Le résultat de cette méthode est un "récit recombinant" qui "boucle les fils" de récits incommensurables et qui tisse le présent, le passé et le futur en racontant à nouveau l'histoire de la jeune fille et en racontant l'époque de l'esclavage comme notre présent »[678].

Par ce cris du/de la transbordé·e et de l'esclave si présent sous la plume de Glissant ce dernier pratique exactement en ces termes la fabulation critique. Enfin notre (sur)interprétation de la difficulté à supposer, à la suite de Charles W. Mills, met en avant les analyses issus des études sur la blanchité qui insistent sur le narcissisme *blanc* vis-à-vis de l'histoire et des conséquences de l'esclavage trans-atlantique et trans-indiaocéanique se traduisant par une ignorance blanche à cet endroit[679]. Selon Mills le « contrat racial » construit la moralité et le consensus politique blanc de tel sorte que l'histoire des esclavages soit minimisée, déniée et

[678] S.V. Hartman, « Venus in Two Acts », art cit.

[679] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.* ; C.W. Mills, *Blackness Visible*, *op. cit.*

amoindrie. Du point de vue des blanc·he·s et autres « ignorant·e·s blanc·hes » la « réalité officielle » fait peu cas de l'histoire de la Traite, là où les non-blancs (ici singulièrement les descendant·e·s d'esclaves) ont un « avantage cognitif perspectif » rendant compte de la « vrai réalité », c'est-à-dire d'une réalité crée *dans la continuité* de la négrophobie et du racisme esclavagiste et coloniale[680]. Pour Mills, le fait de vivre dans un monde où l'on subit continuellement le racisme donne, à la personne racisée, un point de vue, une perspective raciale permettant de comprendre les mécanismes, la structure sur laquelle repose le monde : le contrat-racial et la contestation à son ordre. Cet argument continuiste insistant sur la Traite comme événement inaugurale de la réalité (post)plantationnaire des Amériques insulaires et du Continent, que Glissant appelle la *Neo-America*[681] va dans le sens de ce dernier. En effet, pour Glissant la genèse de la Diaspora Noire et la situation contemporaine de depossession de la *Neo-America* commence avec le premier « Africain razzié »[682]. Ignorant·e·s, les blanc·he·s n'ont pas à se soucier de cette histoire. Admettre les conséquences de cette histoire c'est prendre le risque d'une profonde modification structurelle des structures politiques, économiques, sociales qui furent supportés par la Plantation. En ce sens, il est tout à fait crédible que le/la lecteur·rice blanc·he· n'hérite pas de cette histoire et ne soit pas en mesure cognitive, comme l'explique Mills, de supposer la description que fait Glissant du navire négrier. Le lectorat blanc peut *résister epistémiquement* à une telle lecture par le dénis, l'incompréhension, voir comme le suggère Hartman, par un excès d'empathie allant à l'identification immédiate avec le/la captif·ve. Par cette exégèse, il s'agit de visibiliser la dimension sociogénique qui encadre la lecture de l'œuvre de Glissant : selon notre positionnement racial nous n'arrivons pas aux mêmes interprétations, et certaines d'entre-elles, en insistant sur les conséquences universelles de l'histoire de la Traite viennent minimiser les éléments philosophiques *d'une* contre-histoire sous-commune (*c'est-à-dire opaque et dont l'intelligibilité dépend d'un avantage cognitif perspectif, d'un point de vue racialisé*) que va produire Glissant dans *Poétique de la Relation*. Comme on le verra plus clairement tout de suite, l'(in)capacité, le pouvoir ou l'impouvoir de supposition met en lumière une politique racialisée du rapport au texte qui fait la distinction

[680] C.W. Mills, *Le Contrat Racial, op. cit.*, p. 169-170. Pour Mills l'ignorance blanche ne se limite pas à la seule dimension phénotypique. L'ignorance blanche n'est pas circonscrite seulement à une couleur de peau ou à un groupe social. L'ignorance blanche est une modalité de savoir qu'un·e non-blanc·he peut mettre en acte à cause de ce que Mills appelle à la page 170 le « conditionnement idéologique ».

[681] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p. 15.

[682] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 62.

entre *deux perspectives* racialisées, l'une blanche et hégémonique, et l'autre non-blanche et (potentiellement) critique.

L'accumulation de « scènes de terreur » décrit par Glissant, peut tomber sous la critique de Hartman. En effet la supposition mettant en avant un travail d'imagination sur les supplices que subissent les esclaves rendent précaires les deux perspectives racialisées. Comme le dit Hartman dès l'ouverture de *Scene of subjection* :

> « Sommes-nous des témoins qui confirment la vérité de ce qui s'est passé face aux capacités de destruction de la douleur, aux distorsions de la torture, à l'irreprésentabilité de la terreur et à la répression des récits dominants ? Ou sommes-nous des voyeurs fascinés et repoussés par les exhibitions de terreur et de souffrance ? Qu'apporte l'exposition du corps violé ? Une preuve de la sensibilité des Noirs ou de l'inhumanité de "l'institution particulière" ? Ou est-ce que la douleur de l'autre ne fait-il que nous donner l'occasion de réfléchir sur nous-mêmes ? Il s'agit ici de la précarité de l'empathie et de la frontière incertaine entre témoin et spectateur »[683].

La projection philosophique que propose *Poétique de la Relation* vise en effet à saisir le/la lecteur·rice, à le/la pétrifier à son tour face à ce que Hartman appelle le « caractère spectaculaire de la souffrance noire »[684] qui est décrit dans les récits d'esclaves[685] et dès le second paragraphe du texte de Glissant. Hartman nous dit que ces scènes sont souvent loin de susciter l'indignation et participent à une forme de voyeurisme de la souffrance noire. La dimension « spectaculaire » a pour conséquence épistémique de produire un effet d'éloignement vis-à-vis de ces scènes : ces scènes seraient des évènements à la fois lointains et passés. Spectateur·rice, nous nous réjouissons que cela n'est plus lieu et nous pouvons en même temps jouir par la mortification en nous plaçant *par la fiction et le fantasme* à la place de l'esclave.

Glissant prend le pari que la description qu'il fait du « ventre de cette barque » vient tordre l'ordre phénoménologique du monde blanc. Analysons maintenant le second parti de l'extrait de Glissant cité plus haut.

---

[683] S.V. Hartman, *Scenes of subjection*, *op. cit.*, p. 3.

[684] *Ibid.*

[685] Frederick Douglass, Normand Baillargeon et Chantal Santerre, *Mémoires d'un esclave*, Montreal, Canada, Lux, 2005, 172 p.

Le premier gouffre : la barque « fermé », la cale

> « Le terrifiant est du gouffre, trois fois noué à l'inconnu. Une fois donc, inaugurale, quand tu tombes dans le ventre de la barque. Une barque, selon ta poétique, n'a pas de ventre, une barque n'engloutit pas, ne dévore pas, une barque se dirige à plein ciel. Le ventre de cette barque-ci te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries. Cette barque est une matrice, le gouffre-matrice. Génératrice de ta clameur. Productrice aussi de toute unanimité à venir. Car si tu es seul dans cette souffrance, tu partages l'inconnu avec quelques-uns, que tu ne connais pas encore. Cette barque est ta matrice, un moule qui t'expulse pourtant. Enceinte d'autant de morts que de vivants en sursis »[686].

Glissant prend à parti le/la lecteur·rice : « Une barque, selon *ta* poétique, n'a pas de ventre, une barque n'engloutit pas, ne dévore pas […] »[687]. Ce que met Glissant en exergue au-travers du « ta poétique » est la dimension eurocentriste et occidentalocentriste du rapport phénoménologique au monde comme un monde pacifié, ou du moins dont l'esclavage est une problématique éloignée. Pour le dire du point de vue décolonial, Glissant montre le caractère limité d'une pensée eurocentriste faisant de la navigation une affaire de trajectoire, d'expertise, de passion de découvreur et de quête d'inconnue. Or l'inconnu que convoque Glissant est contre-phénoménologique dans la mesure où la barque comme *cale* montre l'envers de la modernité occidentale. À la suite du *Discours antillais*, Glissant par la « contre-poétique » – qui en opposition se traduit ici simplement par *ma poétique, moi l'auteur du livre* – dévoile les ressorts *cognitifs* de la modernité occidentale : cette dernière repose sur l'effacement de la barque « fermée ». En ce sens l'autre poétique, la contre-poétique produite par les descendant·es d'esclaves qui s'attache à décrire les conséquences *digénétiques* du transbordement relève des *études noires* où la place de Glissant comme auteur important n'est pas discuté Outre-Atlantique[688].

---

[686] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 18.

[687] *Ibid.*

[688] Fred Moten, l'un des auteurs africain-américains ayant le plus de renommé et d'influence à consacrer une trilogie philosophique et esthétique méditant la phrase de Glissant « consent à n'être plus un seul » qu'il tient à bord du navire de croisière Queen Mary II dans une interview avec le chercheur et cinéaste Manthia Diawara. Cette interview apparaît dans le film de 2010 de Diawara : *Edouard Glissant : one world in relation*. Dans les remerciements qui ouvre *Black and* blur, Moten cite comme première référence et inspiration de sa trilogie Glissant et Robinson. Voir aussi la trilogie de Moten : Fred Moten, *Black and blur*, Durham C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2017, xvii+339 p ; Fred Moten, *Stolen life*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xii+321 p ; Fred Moten,

Pour Glissant, l'enfermement dans la cale – et les razzias intra-africaine visant à capturer les futur·e·s africain·e·s vendues aux capitaines des navires négriers[689] –, constitue en effet la « *borne zéro* de la *remémoration* qu'est la Traite »[690]. Par « borne zéro » il faut entendre, avec la chercheuse tunisienne Samia Kassab-Charfi, le point matriciel, le nœud ontologique du travail de remémoration de la Diaspora africaine, c'est-à-dire de reconstruction fragmentaire[691] et actualisée d'un passé qui ne passe pas. Comme l'explique d'une façon plus rigoureuse Kassab-Charfi – et dans des termes proches de ce que les afropessimistes appellent « la grammaire de la souffrance noire »[692] – le travail de remémoration consiste à « Palli[er] l'inexistence de récits originels caribéens, la mémoire leur substitue ce substrat douloureusement constitué à partir d'un réajustement des données historiques et de leur reformulation proprement antillaise »[693].

La source de la perte généalogique[694], de l'opacification de l'ontologie des transbordés est la cale. Pour Glissant l'expérience traumatique et innommable d'enfermement dans la cale – dont les effets et la pestilences envahis tout le navire et va jusqu'à affecter les marins chargés de surveiller la « marchandise qui parle »[695] – est un « non-monde » car c'est l'endroit où la personnalité africaine y est broyée, dissoute pour crée le « nègre », l'esclave. Chamoiseau, l'un des commentateurs les plus prolifiques de l'œuvre de Glissant, dira que l'esclavage des africains de la part des colons européens est nouveau, singulier et unique dans la mesure où cet esclavage produit une « déshumanisation ontologique, inscrite dans la nature du nègre »[696]. En cela, le concept philosophique et phénoménologique de non-monde traduit la négation du monde singulier de l'africain·e enfermé à fond de cale. Ce monde est « non » car à proprement parler

The universal machine, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xiii+291 p.

[689] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 58.

[690] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses*, *op. cit.*, p. 116. Nous soulignons. Nous sommes très redevables aux analyses de Samia Kassab-Charfi, à son étude qui est l'une des plus pertinentes concernant Glissant car elle insiste toujours sur le travail de ce dernier vis-à-vis du colonialisme. Enfin son travail bibliographique nous est très précieux dans toute cette étude.

[691] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*

[692] F.B. Wilderson III, *Afropessimism*, *op. cit.*

[693] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses*, *op. cit.*, p. 116.

[694] Saidiya V. Hartman, *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 2007, xi+270 p.

[695] M. Rediker, *À bord du négrier*, *op. cit.* ; P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant, op. cit.*, p. 52.

[696] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant*, *op. cit.*, p. 49.

la cale est ce maelstrom qui dissout l'ontologie africaine particulière à tel peuple subsaharien pour produire ce que Glissant appelle des *abîmé·e·s*, celles et ceux sombrèrent dans le « gouffre » qu'est la cale. Chamoiseau note à juste titre que la cale n'est pas un espace transitoire, n'est pas une barque ouverte : « c'est un lieu de destruction à la fois réelle et symbolique »[697]. Pour Chamoiseau la cale est la négation absolue du passé de l'africain·e, que ce soit la culture, les cultes, l'organisation de la famille, tout y est anéanti. Cette vision de la cale relève de l'holocauste et de la destruction totale de l'ontologie. En géolocalisant et en historisant la perte ontologique africaine dans la cale, Glissant et Chamoiseau font l'*étiologie* du « nègre ». Lire la métaphysique glissantienne permet de comprendre davantage la pensée de Fanon et inversement. Au lieu d'insister comme souvent sur leurs différentes approches du politique, où l'un (Fanon) serait réactif, et l'autre (Glissant) serait dans une résistance active proposant une vision plus ouverte et élargie à une « écologie de l'assemblage des groupes minoritaires » où toute la Terre est, dans une langue deleuzienne, est « devenue un territoire d'errance, peuplé par des nomades circulaires tous en Relation aux uns et aux autres ainsi qu'à la terre » [698]. La cale n'est pas un espace nomade pas plus que l'africain·e enfermé·e en est un·e. Bien que Glissant soit proche de la pensée de Deleuze et de Guattari dont il fut ami avec ce dernier, la pensée de Glissant ne se confond pas avec la philosophie deleuzienne en particulier. La cale est d'abord un lieu brutal de désassemblage et de réassemblage qui implique essentiellement les résistances des esclaves ielles-mêmes et des pratiques de solidarités qui vont du suicide, à la révolte ou à feinter l'obéissance[699]. En cela le ventre du navire précède l'entrée en Relation (du moins dans sa dimension mondiale). Si la pensée métaphysique ou étiologique de Glissant peut nous aider à comprendre Fanon c'est que nous faisons l'hypothèse que la cale en tant qu'abîme est cet espace-temps originaire de la « perte de résistance ontologique aux yeux du blanc »[700]. Sur le navire les marins et colons ne sont pas en face d'une personne mais d'une marchandise dont on peut calculer, avec plus ou moins de précision « la valeur d'échange des esclaves »[701].

Dans le vocabulaire *anti*-phénoménologique de Glissant le non-monde, comme « gouffre-matrice » est aussi un lieu de production d'une « matière sidérée forcée de renaître

[697] *Ibid.*, p. 50.

[698] *Chimères, 2016/3 (N°90)* « Avec Edouard Glissant », Érès , 248 p., p. 76.

[699] Stefano Harney et al., *Les sous-communs: planification fugitive et étude noire*, Montreuil, France, Brook, 2022.

[700] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 153.

[701] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 17.

dans des conditions inédites »[702]. Pour reprendre le langage afropessimiste, le/la transbordé·e est cette matière inhumaine qui perd aux yeux des humains le droit l'existence (par la codification juridique du Code Noir qui confond dans un même moment l'esclave Noir que l'on peut punir et juger, et la marchandise fongible que l'on peut vendre ou louer). Ces conditions inédites d'enfermement, de négation absolue, et de transformation comme marchandise fongible, explique pourquoi l'ontologie, « est rendue irréalisable »[703] pour la personne afro-descendante ou Noire. En effet, Glissant ne dit pas seulement que la cale est un gouffre, c'est-à-dire un non-lieu de pure négation. La cale est totalement cela et autre chose qui n'est pas contradictoire avec l'oblitération. Pour Glissant, la cale comme gouffre-matrice est étiologique car « […] la véritable Genèse des peuples de la Caraïbe, c'est le ventre du bateau négrier et c'est l'antre de la Plantation »[704]. Le philosophe du Diamant pense la cale au-travers du champ lexical de la *gestation* et cela a plusieurs conséquences philosophiques et métaphysiques. En tant que *matrice* la cale accouche d'une personne en rupture complète avec le monde passé : le navire conduit aux « limites d'un non-monde, fréquenté de nul Ancêtre »[705]. Selon Glissant cet accouchement donne un être dépourvu d'une généalogie arborescente, c'est-à-dire dont on est certain et orgueilleux de son ascendance. En 1969, avec *L'intention poétique* qui un essai décisif dans l'élaboration d'une philosophie glissantienne, le philosophe rend manifeste la contradiction étiologique de la cale comme gestation. Pour le « jeune » Glissant, le transbordement produit une catastrophe ontologique à plus d'un titre. En effet il écrit :

> « Ainsi l'essence est à la naissance ce que la relation est au devenir. Nous ne naquîmes pas, nous fûmes déportés, d'Est en Ouest. Un couteau de marin trancha le cordon ombilical. Des fers d'esclave arrêtèrent le sang. Il n'y a là nulle essence, mais perdition »[706].

En ce sens, le philosophe du Diamant pense l'étiologie de la Diaspora africaine dans le registre d'une grammaire de la souffrance noire et de l'antagonisme qui met en évidence l'historicité profonde logé dans le cœur du « souffrir des transbordés »[707]. Cette historicité est profonde et non plus apparente, non plus donnée avec certitude, car nous dit Glissant, son

[702] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant, op. cit.*, p. 52.

[703] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 153.

[704] É. Glissant, *Introduction à une poétique du divers, op. cit.*, p. 35.

[705] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 19.

[706] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.*, p. 191.

[707] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.*, p. 191.

« essence fut ravage par l'acte des *transbordeurs* ». Ici Glissant met en évidence la conséquence historique de l'esclavage et de l'antagonisme racial : les colons, les marins esclavagistes sont allés jusqu'à trancher l'essence elle-même. Dans ce contexte, l'essence n'a pas seulement le sens traditionnel de ce qui est à la vérité d'une chose ou d'un être, c'est-à-dire de ce qui serait à la suite de Platon ou de Heidegger, immuable et éternelle. L'essence dans le contexte du transbordement est, comme on le verra dans la partie suivante de ce chapitre, est littéralement jeté par-dessus-bord. Par la comparaison avec le cordon ombilical, Glissant confond volontairement la dimension métaphysique et immuable d'une historicité généalogique de l'essence – qu'il appelle selon l'occasion l'Un, ou arborescente, transcendantale ou Occidentale – avec le cordon ombilical comme ce qui *matérialise la coupure d'avec la gestation*, c'est-à-dire comme ce qui figure la coupure avec l'image de l'Afrique comme matrice. En ce sens la pensée de Glissant est capitale pour les *études noires* car le philosophe donne sa propre interprétation d'une étiologie fragmentée ou de l'historicité profonde dans la mesure où l'essence comme cordon ombilical est jeté par-dessus-bord du navire négrier pour finir dans les profondeurs abyssales.

La thématique des profondeurs, qui est évidente dans le texte de *Poétique de la Relation* lorsque Glissant décrit la chute du/de la transbordé·e dans le ventre de la barque ou au-travers du champ lexical des fonds océaniques, relève du même procédé mythopoïétique que Lewis Gordon repère chez Fanon[708]. Il s'agit d'une *catabase*, d'une descente aux enfers où la cale comme non-monde *géolocalise* et *historise* la chute dans la zone de non-être – c'est-à-dire du lieu de la perte ontologique aux yeux des humains, des maîtres. En essayant de nouer ensemble la pensée ajarienne et glissantienne, il s'agit de dire que si historicité profonde il y a c'est en raison de la coupure que le transbordeur fait à l'esclavisé·e, que son essence va rejoindre les fonds abyssaux. Néanmoins si d'une façon générale on utilise Glissant pour écarter la pensée essentialiste[709] – souvent confondu avec la négritude –, ce dernier nous dit d'une façon assez ambigüe que l'essence n'est pas perdue, mais qu'il y a, en lieu et place de l'essence, la *perdition* elle-même. À la place d'une essence singulière Yoruba, Bantou, etc., Glissant nous fait comprendre que l'essence comme perdition, remplacée par elle, est elle-même est à la fois *naufragée, ruinée et éloignée de la terre*. Ce procédé historique et ontologique actant le

[708] Lewis R. Gordon, *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*, New York, NY, Etats-Unis d'Amérique, Fordham University Press, 2015.

[709] Celia Britton, *Edouard Glissant and postcolonial theory: strategies of language and resistance*, Charlottesville, Va., Etats-Unis d'Amérique, University Press of Virginia, 1999, 224 p.

naufrage de l'essence relève de ce que Glissant appelle *l'opacité*. En sombrant dans les profondeurs de la cale comme gouffre-matrice, c'est *l'essence afro-caribéenne* elle-même qui est définie comme interruption avec le lien précis avec l'Afrique. Comme l'explique le philosophe états-uniens John E. Drabinski, spécialiste de l'œuvre de Levinas et de Glissant, ici l'opacité fonctionne comme une « coupure épistémique » qui marque la limite avec le monde d'avant mais qui autorise en même temps une transformation de la connaissance[710]. Or cette transformation de la connaissance forcée par le transbordemment à fond de cale est propre aux sujets afro-caribéen·ne·s : Glissant entend penser la métaphysique des *abîmé·e·s*, c'est-à-dire des afro-descendant·e·s.

Dans le texte, le rapprochement conceptuel et phénoménologique entre la cale et la matrice, la barque et le ventre s'accompagne aussi d'un changement d'intention de la part de Glissant. Dans sa description de la gestation, c'est-à-dire de l'enfermement, Glissant *change de lectorat*. Ce dernier n'est plus celui ou celle qui voit le monde selon une poétique *claire*[711], à plein ciel et pleine d'optimisme. L'auteur s'adresse aux descendant·e·s de transbordé·e·s, aux afro-descendant·es dans une poétique *sombre* ou *enténébrée* repérable par l'énumération : « te dissout », « te précipite », tu cries », « ta clameur », « tu es seul », « tu partages », « tu ne connais », « *ta matrice* », « t'expulse »[712]. Comme à l'image de sa poésie, Glissant use explicitement de la grammaire de la souffrance *noire* : la noirceur est indiquée ici par l'expérience du transbordement, c'est-à-dire, « l'expérience du déportement des Africains »[713] et par l'affirmation de la création d'un partage, d'un lien, d'une union dans la souffrance. Ce changement de lectorat, qui peut sembler dérisoire ou seulement relatif à un procédé littéraire permettant l'identification, est en vérité capital. Selon nous ce changement conduit Glissant sur le terrain de la tradition radicale noire pensé par Robinson.

En effet, à partir de l'expérience de la diasporisation forcée[714] et du partage de l'inconnu avec d'autres esclavisé·e·s dans la cale, Glissant écrit d'une manière prophétique que la cale

---

[710] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage, op. cit.,* p. 16.

[711] N. Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.,* p. 292. Nous nous inspirons ici de la notion de « dignité claire » qui qualifie selon Norman Ajari les pensées de l'émancipation pour la dignité inspiré des traditions européennes, de l'humanisme, de la possibilité de résoudre les conflits par l'éthique etc.

[712] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.,* p. 18.

[713] *Ibid.,* p. 17.

[714] Glissant emploie l'expression de « diaspora forcée » dans le documentaire *Édouard Glissant : one-world in relation* de Manthia Diawara.

comme matrice est : « Productrice aussi de toute *unanimité* à venir »[715]. Selon le dictionnaire *Larousse*, l'unanimité décrit l'accord complet des opinions, des intentions[716]. Pour le Robert, l'unanimité décrit la « conformité d'opinion ou d'intention entre tous les membres d'un groupe »[717]. Ce qui ressort de ces définitions c'est d'une part le caractère *commun d'une opinion*, d'une pensée, d'une intention ou d'un but, et d'autre part, le fait que ce consensus est celui d'un *groupe spécifique*. En cela l'utilisation du mot « d'unanimité » par Glissant, réputé pour être le penseur de la multiplicité et de la diversité, peut paraître suspect car cela reviendrait à dire que la « clameur », le cri individuel confus proféré dans la cale s'est mué en un cri commun, et en des liens communs d'opinion et de but. Or c'est exactement cela que dit Glissant ici. En reprenant le vocabulaire de Harney et Moten, la cale – tout comme l'abysse ou la Plantation – incarne le lieu paradigmatique d'une violence inouïe où s'incarne pour la première fois la Relation, les liens afro-centrés d'une sous-communalité. Pour Harney et Moten la sous-communalité traduit les liens, les épreuves, les tactiques d'évasion ou de fuite, le travail en-commun, l'étude en deçà de l'hégémonie, par et pour les subalternes. Moten en particulier insiste sur la notion de fugitivité, c'est-à-dire de l'invention et de la création dans la fuite. Le sous-commun, qui insiste sur la perspective du.de la subalterne, s'oppose à la logique totalisatrice de l'en-commun.

On l'a vu, la cale chez Glissant est un espace qui néantise l'ontologie africaine singulière. Cependant, Glissant suggère que la cale comme ce qui dissout l'ontologie pour créer autre chose, « toute une unanimité *à venir* », produit à l'*intérieur* une forme d'ontologie *transitoire* du/le de la transbordé·e. En effet, Glissant insiste dans tout l'extrait sur le fait que l'inconnu frappe les transbordé·es. *Dans la cale* l'ontologie n'est pas fixée et l'essence est dissoute car jetée à fond de cale ou d'abîme. La cale comme ce qui abîme l'essence, c'est-à-dire la fragmente, la dissout, et la recale dans les profondeurs – qui relève aussi d'une certaine dimension psychanalytique freudienne – et à la fois comme ce qui n'est nulle part, et qui vogue en éternité « aux limites d'un non-monde » produit paradoxalement une position ontologique singulière aux afro-descendant·es : « *la position d'aucune position*, partout et nulle part, jamais

[715] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 18.

[716] Éditions Larousse, *Définitions : unanimité - Dictionnaire de français Larousse*, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/unanimit%C3%A9/80522, (consulté le 15 juin 2023).

[717] *Unanimité - Définitions, synonymes, conjugaison, exemples | Dico en ligne Le Robert*, https://dictionnaire.lerobert.com/definition/unanimite, (consulté le 15 juin 2023).

et à venir, d'une chose et de rien »[718] . Moten et Harney sont ici particulièrement inspiré par Glissant qui dit « consentir à n'être plus un·e seul·e »[719]. Cet espace de consentement antinomique provient de l'enfermement à fond de cale où « si tu es seul dans cette souffrance, tu partages l'inconnu avec quelques-uns, que tu ne connais pas encore »[720]. Ce partage dans la souffrance avec d'autres transbordé·es *génère,* selon Glissant, l'unanimité à venir. Comme le disent Harney et Moten, être transbordé·e ne décrit pas seulement le fait de n'être que de la force de travail, mais aussi de la marchandise *qui parle,* d'être en production et en circulation, en distribution, et d'être en même temps propriété et capable de se reproduire en tant que propriété du maître[721]. C'est l'ensemble de ce statut de la *fongibilité* produite dans la cale et dans la résistance à elle que Glissant nous interpelle sur la création d'une forme *particulière* de « totalité » : les esclaves et leurs descendant·es qui furent « expulsé·es » de la cale. Pour Moten cet événement de néantisation dépasse, ne rentre pas dans les catégories que nous avions pourtant utilisées jusqu'ici : l'ontologie et la phénoménologie[722]. Pourtant pour les auteurs des *sous-communs* très influencé à la fois par la description glissantienne de la cale comme matrice d'une *unanimité à venir* et par la pensée de Robinson sur la tradition radicale noire nous disent qu'en ce lieu : « La totalité para-ontologique est en *train de se faire*. Présente et défaite en présence, la noirceur est un instrument en train de se faire »[723].

Loin d'expliquer le sens de l'énigme robinsonnienne sur la préservation de la totalité ontologique, Harney et Moten, en pensant à partir de d'une variation sur la cale, mettent en lumière la généalogie de cette totalité : pour eux la totalité ontologique, ou l'unanimité provient de la cale et du transbordement. Pour les traducteur·trices des *sous-communs,* Édouard Glissant – ainsi que Robinson, Hartman ou Fanon – rejoint explicitement le sillage de la tradition radicale noire au-travers duquel pensent Moten et Harney. Dans notre lecture, la pensée métaphysique/philosophique glissantienne qui ouvre *poétique de la Relation* ou dans le *Discours antillais* sur la création d'une autonomie afro-antillaise, démontre de la place

[718] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 111.

[719] *Ibid.*, p. 190.

[720] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 18.

[721] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 110-111.

[722] *Ibid.*, p. 114.

[723] *Ibid.*, p. 112.

singulière (et ambivalente) du philosophe martiniquais au sein de la tradition radicale noire et de l'intérêt à lire Glissant à la lumière de cette tradition[724].

Le deuxième gouffre – l'abîme

Poursuivons l'étude sur les *variations* glissantienne des gouffres. Glissant produit une phénoménologie des gouffres par étapes. D'abord l'enfermement à fond de cale, puis le basculement par-dessus-bord dans l'abîme marin, et enfin l'arrivé et la vie dans la Plantation. Que nous dit Glissant sur le deuxième gouffre ?

> « Aussi le deuxième gouffre est-il de l'abîme marin. Quand les régates donnent la chasse au négrier, le plus simple est d'alléger la barque en jetant par-dessus bord la cargaison, lestée de boulets. Ce sont les signes de piste sous-marine, de la Côte d'Or aux îles Sous-le-Vent. Ainsi toute navigation sur la splendeur verte d'océan […] suggère-t-elle, avec une évidence d'algues, ces bas-fonds, ces profonds, ponctués de boulet qui rouillent à peine. Le gouffre est de vrai une tautologie, tout l'océan, sont un énorme commencement, seulement rythmé de ces boulets verdis ».

Dans son étude dédiée presque entièrement à la question relative aux *origines* de la Diaspora africaine dans l'œuvre de Glissant, le philosophe John E. Drabinski, comprend cet extrait comme étant l'un des points de départ philosophique d'une pensée glissantienne des *racines* de la Relation, c'est-à-dire des racines au fond de l'Atlantique. Drabinski a raison de rappeler que pour Glissant, l'océan est une *imagé*, un « paysage » philosophique à plus d'un titre. D'une part c'est un *non*-espace, c'est-à-dire au moment de la traversé du Passage du Milieu un lieu sans terre d'ancêtre ; d'autre part, la négation, le « non », indique que la traversé à fond de cale *fabrique* la perte, l'oubli, l'interdiction aux pratiques séculaires africaines des transbordé·es : la traversé du Passage du Milieu vient détruire la *pratique originelle* des transbordé·es. De plus, l'Atlantique est un non-espace car c'est le lieu d'une fragmentation, d'une brisure des connections avec l'Afrique. En ce sens l'Atlantique fait office d'une

[724] J. Kameron Carter, professeur en étude religieuse et en *african american studies* à l'Université d'Indiana défend, dans un dialogue avec le philosophe John E. Drabinski, la même interprétation : Glissant continue à sa manière à penser l'énigme de la genèse et de l'avenir de la « totalité ontologique » telle que formulé par Robinson. Ce fructueux dialogue – l'argument de Carter est à la 30ème minute – est disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=QpcCQQ18N1E&t=1962s&ab_channel=HutchinsCenter

hétérotopie du *trauma*. Comme le dit Drabinski: « La dislocation et la dépossession, tant en Afrique que dans les Amériques, s'étendent de part et d'autre de l'Atlantique comme un désastre et un traumatisme historiques massifs »[725].

Cette question de l'origine de la Diaspora africaine préoccupe Glissant dès ses premiers écrits poétiques (avec le *Sel noir*) ou dans son premier essai *Soleil de la conscience* écrit en 1956. Dans cet essai Glissant comprend l'Atlantique comme un non-espace en raison du fait que le *Passage du Milieu* a produit une coupure, une discontinuité entre deux histoires, l'une diasporique et l'autre continental :

> « L'Atlantique qu'il nous faut traverser maintenant, c'est la chaotique ténèbre que font nos lumières mêmes. Et voici que je gèle entre ces deux océans ; *le vrai et immortel* abîme de mer, d'une part, qui m'exile de moi (*de ma réalité, de mes racines dans le sol plantées comme autant de fourches de vérité*) ; puis l'autre, la Vague énorme d'autre part qui roule ici, parisienne »[726].

En 1956, le jeune Glissant vivant à Paris prend le temps de décrire son expérience parisienne, notamment en insistant sur la neige et l'hiver : il est encore « engagé à une solution française ». Néanmoins apparaît déjà les thématiques de l'exil, de la perte de l'origine, et de la recherche de vérité dont la notion est très présente dans l'esprit du jeune Glissant. Pour le poète martiniquais la recherche de la vérité est une quête intérieure, introspective, *dont le caractère intime provient d'une compréhension anticoloniale de la nécessité à former « positivement » - c'est-à-dire d'une façon autonome – un peuple Antillais* dans l'opposition à une vérité imposée de l'extérieur, *à une vérité française* donnée du dehors. Cette quête de la vérité, qui dépend de la « consommation dialectique »[727] entre des contraires – l'antillanité et la vérité française – fait dépendre d'abord son archéologie à « l'abîme de la mer ». Cette perspective antillaise, afro-diasporique, annonce déjà, près de 34 ans avant les thèses ontologiques de *Poétique de la Relation*, l'intérêt de Glissant pour l'océan comme un non-espace qui vient pourtant recevoir, incorporée l'histoire même de la *diaspora*[728].

Dans sa description de l'abîme marin, Glissant reprend la métaphore deleuzo-guatarrienne du rhizome. Le rhizome produit, à l'image du manioc, des sorties et des connexions de radicelles dont on ne peut prévoir par avance le point de départ. Le rhizome,

---

[725] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage, op. cit.,* p. 24.

[726] É. Glissant, *Soleil de la conscience, op. cit.,* p. 72. Nous soulignons.

[727] *Ibid.,* p. 20-21.

[728] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage, op. cit.,* p. 45.

selon Deleuze et Guattari, décrit un agencement, une série non hiérarchisée de connexion qui change l'état d'une multiplicité : « il n'y a pas de points ou de positions dans un rhizome […] *Il n'y a que des lignes* »[729] écrivent les auteurs de *Mille plateaux*. Glissant retiendra ici surtout l'imprédictibilité du rhizome et le fait qu'il produise des connexions de ligne. En effet, pour Glissant la Traite s'apparente à une fibrille faisant se connecter en plusieurs endroits les pays africains et les terres américaines. À la différence de la poétique eurocentrique de la navigation qui ne connaît que la surface de l'océan, l'abîme vient traduire la verticalité de cet espace entre les terres africaines et américaines. L'abîme comme imagé, c'est-à-dire comme concept prenant la forme d'un paysage et inversement, annule la vision esthétique et touristique de l'océan en y ajoutant une nouvelle fois une perspective mytho-poétique s'apparentant aux limbes ou au Styx. La verticalité sans fond de l'abysse vient strier l'océan comme un espace *interstitiel*[730], entre l'Afrique et la *néo-America.*

Le gouffre comme abysse n'est qu'à première vue l'introduction d'une pensée de la verticalité. D'un point de vue littéraire et philosophique, l'abîme vient *cartographier* les « signes de pistes sous-marines »[731] qui vont du donjon à esclave[732] sur les côtes africaines aux rivages de la Plantation. Glissant rend ici hommage au poète trinidadien Edward Kamau Braithwaite dont l'épitaphe « *The unity is sub-marine* » ouvre l'essai de 1990 au côté de Derek Walcott. Les racines sous-marines, qui lient ensemble les fragments de la *Diaspora,* ne relève pas simplement d'un rhizome qui connecte toutes les subjectivités à d'autres sans hiérarchisation et sans discrimination sur ces connections (ce qui incarne le fantasme du progressisme post-racial). L'unité sous-marine de Braithwaite et l'usage qu'en fait Glissant tissent des connections avec la pensée de Césaire. En effet, Césaire préfère parler de l'extension de la vigne par le « provignement ». Par cette image il s'agissait pour Césaire d'insister sur les connections séculaires et euristique avec l'Afrique repensé·es par les afro-descendant·es et les africain·es ielles-mêmes, dans le but d'identifier une identité partagée, une forme de « personnalité communautaire »[733] qui affirme à la fois son droit à la différence et la solidification d'un « noyau dur et irréductible »[734] sur lequel les identités afro-descendantes et

[729] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.*, Paris, France, Les Éditions de minuit, 1980, p. 15.

[730] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage, op. cit.*, p. 46.

[731] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 18.

[732] S.V. Hartman, *Lose your mother, op. cit.* Voir le chapitre: « So Many Dungeons » p. 110-135.

[733] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme, op. cit.*, p. 89.

[734] *Ibid.*

africaines peuvent s'édifier dans leurs diversités. Cette approche césairienne de l'identité pensée dans les termes d'un noyau essentiel de la *Négritude* qui ensuite donne plusieurs identités afro-descendantes et africaines singulières rejoint le but de la tradition radicale noire comme « préservation de la totalité ontologique ». Néanmoins Césaire donne une dimension temporelle supplémentaire : le noyau essentiel de la Négritude, c'est-à-dire le noyau *commun* à toute la Diaspora Noire et aux Africain·es ambitionne une identité non pas tournée sur elle-même, mais vers le monde : « Je pense à une identité […] dévorante du monde, c'est-à-dire faisant main basse sur tout le présent pour mieux réévaluer le passé et, plus encore, pour préparer le futur »[735].

Glissant, en insistant sur les pistes sous-marines *de la Diaspora Noire,* rejoint à sa manière la recherche d'un socle commun. D'une certaine manière l'entreprise glissantienne et césairienne en particulier vise *à conjurer l'abolition de la métaphysique,* des coutumes et des instances africaines par la civilisation occidentale impérialiste[736]. La traite et l'impérialisme occidentale, en tant qu'oblitération des schèmes culturelles non européens, travaille à produire une antimétaphysique à l'encontre des transbordé·es et des colonisé·es[737]. Au travers des pistes sous-marines Glissant produit une métaphysique partagée pour la Diaspora, ou du moins, il localise dans un non-espace à la fois mytho-poétique et réel, l'abysse, l'historicité profonde noire. En d'autres termes la pensée glissantienne sur l'abysse est un discours et une recherche portée sur les origines et rend hommage à l'imagination qui émerge de cette recherche[738].

L'anti-phénoménologie de Glissant décrivant l'abysse comme un champ de mort sans sépulture est une composante essentielle chez le philosophe. En 1997, dans l'essai le *Traité du tout-monde* Glissant entend donner du sens à l'énigme de Braithwaite, « l'unité est sous-marine » :

> « Référence à la Traite, lieu commun des peuples caribéens, et aux Africains jetés à la mer, lestés de boulets, depuis les ponts des bateaux négriers. Cet "enfoui" de l'unité révèle et signale que le rapport entre les composantes de la réalité caraïbe n'est pas seulement rationnel ou logique mais d'abord subliminal, à découvrir en transformation permanente »[739].

[735] *Ibid.*, p. 90.

[736] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 153-154.

[737] Mohamed Amer Meziane, *Au bord des mondes: vers une anthropologie métaphysique*, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023, 204 p.

[738] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 23.

[739] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 76.

Ces passages provenant des essais philosophiques et à la fois littéraires de Glissant sont parmi les plus stimulants qui nous soient donné à lire. L'essai chez Glissant et ses écrits poétiques et romanesques s'éclairent réciproquement. En 1955, avec *Les Indes,* Glissant crée une prose à propos de la colonisation comme genèse des peuples afro-caribéens. Au chant *La Traite*, Glissant comprend la colonisation et l'esclavage non pas comme une entreprise, mais comme un « massacre », « la monstrueuse mobilisation » et le « Chant de mort »[740]. Pour dire l'esclavage dans une grammaire de la souffrance noire, une « grammaire mortuaire »[741], Glissant use du registre épistémique de l'holocauste, c'est-à-dire que l'esclavage n'est pas la seule capture d'une force de travail servile, il désigne la *destruction* d'une très large population africaine (l'Afrique comprit comme un « réservoir »[742] de *chair*) et américaine indigène. Or c'est dans cette grammaire spécifique qu'en 1955 Glissant nous dit déjà que la « monstrueuse mobilisation », la traversée forcée, a produit « *le commencement d'une Unité* »[743]. Le terme d'Unité est ici capital et peut sembler énigmatique car Glissant à la réputation d'être un penseur de la multiplicité.

Dans l'extrait cité plus haut, Glissant est clair : les gouffres qui initient l'ère de la Relation par « l'arrachement primordial » des Africain·es[744] et l'enfermement dans l'antre du négrier « constitue en effet l'axe de rupture avec le monde *normal* »[745] c'est-à-dire avec la généalogie et le fait de pouvoir déterminer soi-même son propre être, son appartenance à un territoire, et ses liens familiaux[746]. La rupture avec « le monde normal » chez Glissant ce dit dans l'épistémologie et l'énumération de la *dépossession* :

> « L'Africain traité est le "migrant nu". Il ne pouvait emporter ses outils, les images de ses dieux, ses instruments usuels, ni donner de ses nouvelles à des voisins, ni espérer faire venir les siens, ni reconstituer au lieu de la déportation son ancienne famille. *Bien entendu l'esprit ancestral ne*

[740] É. Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes*, *op. cit.*, p. 101.

[741] *Ibid.*, p. 108.

[742] *Ibid.*, p. 101.

[743] *Ibid.*, p. 108.

[744] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[745] J. Chevrier (dir.), *Poétiques d'Edouard Glissant*, *op. cit.*, p. 46« Du lieu incontournable à la relation » de Geneviève Belugue.

[746] Hortense J. Spillers, *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2003, p. 203-229 Sur la rupture des liens familiaux, voir le célèbre article Mama's Baby, Papa's Maybe : An american Grammar Book".

l'a pas quitté ; il n'a pas perdu le sens du geste ancien. Mais il faudra des siècles de lutte pour qu'il en reconnaisse la légitimité »[747].

Cette rupture causée par l'esclavage anti-noir donne pourtant un résultat inattendu et imprédictible, *une première forme de créolisation* dans la mesure où cette dernière a produit pour la *Diaspora Noire* un lien *digénésique*, d'une genèse éparpillée, localisable dans les profondeurs de ce gouffre qui n'est pas un lieu seulement définit par des frontières ou une aire mesurable. Drabinski dira qu'il s'agissait de créer un monde humain dans l'univers inimaginable et horrifique de la Plantation. Glissant ici perd volontairement toute forme de précision : l'esprit ancestral n'a pas quitté l'Africain·e. Ce qui frappe dans cette formule est la dimension prophétique et guerrière de sa pensée. Dans notre lecture, cet esprit ancestral – dont l'origine géographique ou cultuel n'est pas même mentionnée – commun aux transbordé·es détient la secrète participation (sous le registre de la lutte anticoloniale, de la « recherche d'historicité »[748], ou de la tentative de définition d'une identité afro-caribéenne non mimétique vis-à-vis de l'Autre européen) de Glissant au but de la tradition radicale noire en tant que préservation (et recherche) de la totalité ontologique[749].

C'est tout l'océan, c'est toute la surface sous-marine qui fait office d'un « hétérotope matriciel »[750] d'un « énorme commencement » pour cette Unité. En d'autres mots, si l'unité est sous-marine, c'est dire que la genèse de la totalité ontologique des afro-descendant·es et descendant·es de transbordé·es relève justement de la fragmentation et de l'oblitération. Dans la pensée de Glissant la destruction généalogique est marquée par une carte sous-marine qui suit les trajectoires indiquées par les esclaves lesté·es de boulets aux fonds des eaux[751]. Cette idée d'une originalité historique nommé digenèse par Glissant tord l'idée du progressisme blanc qui insiste sur l'idée de Relation dans le cadre d'une humanité commune qui, finalement,

[747] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 66.

[748] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 89.

[749] Nous verrons dans la prochaine partie, que Glissant, dans le *Discours antillais*, prend pour référence permanente l'histoire des révoltes et des émeutes d'esclaves et des afro-martiniquais. Glissant sera explicite : la vérité de l'être se trouve, d'un point de vue caribéen, dans l'acceptation nécessaire de la part d'africanité en opposition à la mimésis occidentale.

[750] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses, op. cit.*, p. 120.

[751] Voir la fiction afrofuturiste : Rivers Solomon, *Les Abysses*, traduit par Francis Guévremont, Bussy-Saint-Martin, France, Les éditions Aux Forges de Vulcain, 2020, 199 p.

assimile l'esclave à la logique occidentale du Même[752]. Ici la réflexion sur l'origine catastrophée de la noirceur, ce que Moten appelle « notre position ruinée », une « différence née de la mer »[753], ou ce que Glissant appelle l'ontologie des *abîmés*, est littéralement en deçà de l'humanité blanche, celle des maîtres. En s'inspirant implicitement de la phrase glissantienne « consentir à ne pas être un seul », Harney et Moten pense l'étiologie des transbordé·es comme « une certaine relation entre la réité, le néant et la noirceur qui se réalise dans un consentement et une consensualité non cartographiée, non cartographiable, sous-commune »[754], sous-marine. En ce sens, « la piste sous-marine » repéré par Glissant trace une hétérotopie, une carte mentale[755] enfoui dans « l'obscur de cette mémoire impossible »[756].

Dans son livre *Glissant and the Middle* Passage, le philosophe Drabinski entend rendre compte philosophiquement de l'énigme glissantienne sur l'étiologie des transbordé·es pensée sous le registre de la métaphysique et de la poétique. Drabinski – dont l'écriture emprunte aussi au langage poétique – nous explique que « la situation des Caraïbes […] est enracinée dans le déracinement de l'expérience historique de la catastrophe »[757]. Pour comprendre cet enracinement historique localisé dans l'abysse – ce que Glissant nomme le « limon des abysses atlantiques »[758] – Drabinski fait remonter le commencement étiologique dans la relation assombrie entre l'abysse et la Traite. Drabinski pense à raison que la tradition caribéenne francophone (Césaire, Fanon et Glissant) emprunte au registre et à la grammaire biblique de l'Apocalypse comme *fin du monde*. Drabinski ne cite pas et ne fait pas référence au mouvement de *l'afropessimism* de Frank Wilderson pour qui l'idée de fin du monde associé à la noirceur est si centrale. De la pensée vernaculaire martiniquaise Drabinski retient que *durant* la traversé de l'Atlantique ou de l'Océan Indien, la temporalité de l'Apocalypse vient dissoudre la Genèse des peuples africains forcés à la migration. Dans la philosophie mytho-poétiques de Drabinski, la Genèse est réduite à l'état de *ruine*, c'est-à-dire sous la forme glissantiene d'une Digenèse, d'une rupture définitive avec la pensée de l'unité. Le rapprochement de la pensée glissantienne

[752] Saidiya V. Hartman et Frank B. Wilderson, « The Position of the Unthought », *Qui parle*, 2003, vol. 13, nº 2, p. 183-201.

[753] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 112.

[754] *Ibid.*, p. 114.

[755] Dionne Brand, *A map to the door of no return: notes to belonging*, Toronto, Canada, Vintage Canada, 2001, 230 p.

[756] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 86.

[757] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 24.

[758] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes*, *op. cit.*, p. 101.

qui ouvre *Poétique de la Relation* avec le Livre de *L'Apocalypse* est pertinent. Cette apocalypse comme rupture du temps et de l'espace est le résultat de la longue durée de la migration forcée et du rapt vers l'univers plantationnaire d'un bout à l'autre de l'Atlantique ou de l'Océan Indien. Pour Sylvia Wynter, l'esclavage transatlantique impose une coupure, une séparation avec la taxinomie européenne de l'humain. Ce dernier est, à la suite de Darwin, sélectionné et déterminé pour garantir la « nature rationelle » de l'humanité européenne et euro-descendante en opposition, nous dit Wynter, de « la construction du *Nègre* ainsi que de *l'indigène* non-européen [qui] servaient maintenant d'inversion du domaine divinement institué de l'altérité »[759]. Dans le contexte de la guerre algérienne pour la décolonisation, Fanon nous invite à créer un nouvel humanisme qui n'a pas encore de nom. Fanon et Glissant ont tous les deux une vision du colonialisme comme apocalypse dans la mesure où il s'agit de la destruction de monde et de peuple singulier. C'est sous le registre de la destruction du passé et de la reconstruction à même le rivage de la Plantation[760] (les gouffres) que Glissant montre ses liens les plus étroits avec les écritures bibliques du dernier Livre. En effet Glissant (et Chamoiseau) insistent sur la vie qui précède la catastrophe, c'est-à-dire le Passage du milieu. Plus qu'une inspiration, l'apocalypse fait office de boussole poétique, plutôt, de la *vision* d'un à-venir dont la poésie glissantienne en est le site théorique. Pour la théologie le mot « d'apocalypse » dérive du grec « révélation » qui est « faite par Dieu aux hommes de chose cachées et connues de lui seul, en particulier l'avenir) »[761]. Or Glissant nous dit qu'il est hanté par une « vision prophétique du passé »[762]. Le terme de « vision prophétique » est directement tiré du Livre de l'apocalypse[763] ou, du moins il est fort probable que Glissant soit influencé par la thématique apocalyptique de la fin du monde et de son après-vie. Bien que nous ne traitions pas des liens théoriques entre Glissant et Walter Benjamin indiquons néanmoins que Drabinski[764] analyse

[759] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit, p. 647.

[760] É. Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes*, *op. cit.*, p. 129. En conclusion des *Indes*, Glissant écrit au dernier livre « La Relation » : Nos Indes sont Par-delà toute rage et toute acclamation sur le rivage délaissées, L'aurore, la clarté courant la vague désormais Son Soleil, de splendeur, mystère accoutumé, ô nef, L'âpre douceur de l'horizon en la rumeur du flot, Et l'éternelle fixation des jours et des sanglots ».

[761] École biblique et archéologique française, *La Bible de Jérusalem*, Paris, France, les Éditions du Cerf, 2016, p. 2031.

[762] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 132. Nous verrons plus loins les conséquences épistémologiques de ce terme et de son relation étroite (les ressacs historiques et le remémoration) avec la *tradition* radicale noire.

[763] École biblique et archéologique française, *La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 2035.

[764] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 32.

d'une manière complète et rigoureuse la relation de cette pensée vernaculaire prophétisée depuis l'abîme et la ruine à « l'Ange de l'Histoire » de Walter Benjamin[765]. Contentons-nous d'indiquer ici que Glissant se donne pour mission d'écrivain de baliser des repères sur l'être martiniquais, et antillais. Cet être catastrophé, qui précède l'abime, est dans les mots de Glissant, à venir. Sans possession de la terre (colonisation et système plantationnaire) La Martinique est littéralement créée par le système colonial (pour Glissant les îles françaises colonisées sont anéantis d'abord par le génocide à l'encontre des Arawaks et Karibs[766]). Par le prolongement des gouffres, Glissant prophétise l'ontologie d'un peuple à venir depuis la Plantation insulaire qui est un « anti-espace limité au point de rogner sur l'être »[767]. La théorie littéraire glissantienne est contre-poétique car elle exige de penser et de consentir « à la théorie des opacités particulière »[768], c'est-à-dire à une reconnaissance des différences ethno-raciales vécu communalement et sans hiérarchisation. En cela, la notion « fameuse » d'opacité, que l'on retrouvera plus tard, n'est pas une notion abstraite et immédiatement universel et intersubjectif (« chacun aura sa part d'opacité et l'antiracisme glissantien consisterai à tolérer et accepter l'opacité de l'autre »). Il est difficile d'affirmer que la pensée glissantienne est post-apocalyptique. Cela reviendrait à considérer la situation postcoloniale comme un dépassement et une fin intégrale du système esclavagiste et de ses lègues au présent. Dans le *Discours antillais* ou dans *Poétique de la Relation,* Glissant défend plutôt la dimension spectrale de la plantation. Cette dernière en tant qu'*écho* vient hanter, impacte de façon pluridimensionnelle l'ensemble du milieu Caribéen et continentale post-plantionnaire sous la forme de « trace » provenant d'un « abîme originel »[769]. Plutôt, elle ne quitte pas l'apocalypse de la déportation car elle se dit et lutte contre le « trauma persistant » de l'esclavage[770].

D'un point de vue littéraire, le registre de la fin du monde suggéré par l'apocalypse constitue un langage commun à la littérature insurgée de la « tradition radicale noire » dont on peut repérer les premières occurrences avec Ottobah Cugoano (1750-1801) et Pompée Valentin Vastey dit Le Baron de Vastey (1781-1820). Le premier, ancien esclave des plantations à la Grenade ouvre son récit prophétique en citant directement l'*Exode* et relève explicitement du

[765] Walter Benjamin, *Oeuvres. Tome III.*, traduit par Maurice de Gandillac, traduit par Rainer Rochlitz et traduit par Pierre Rusch, Paris, France, Gallimard, 2000, p. 434.

[766] voir : O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire, op. cit.*

[767] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 276.

[768] *Ibid.*, p. 245.

[769] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.*, p. 139.

[770] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 129.

genre apocalyptique. En effet à la lecture de ses *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*, on est frappé par le fait que l'Apocalypse ne se résume pas seulement à la capture intra-africaine (l'actuel Ghana pour Cugoano) et au transbordement transatlantique à fond de cale. L'apocalypse ne se borne pas seulement à décrire à la destruction de la vie africaine par l'esclavage au travers de sa perspective. L'écrit nécromantique[771] de Cugoano rend intelligible que la fin du monde annonce *la fin du monde européen et occidentale dans son entier*[772]. Pour le Baron de Vastey, qui était un acteur de première importance dans la révolution haïtienne, seule la destruction complète de la Plantation et des colons par les « cendres de nombreuses victimes »[773] peut rendre justice à l'indépendance haïtienne.

En ce sens, à partir de la perspective de la plantation insulaire chez c'est deux auteurs, le premier un ancien esclave et le second en tant que traître au système colonial, la pensée apocalyptique ne décrit pas la fin des mondes africains ou colonisés. Elle se dit *au travers d'une épistémologie et/ou d'une praxis de la destruction* du système impérialiste occidentale et non de sa déconstruction, de sa réappropriation ou de sa réforme ; c'est-à-dire que cette tradition « ne fournira aucun compromis entre la libération et l'annihilation ».

Glissant est davantage connu pour son discours ambivalent, quelquefois prudents. Il n'appelle pas à la vengeance à la manière d'un Cugoano. Néanmoins les « imagés » de *Poétiques de la Relation* tel que la phrase d'apparence anodine « ces profonds, ponctués de de boulets verdis qui *rouillent à peine* »[774] suggère l'actualité du gouffre, le temps rapproché de la perte généalogique à la conscience antillaise et afro-diasporique. Par le pléonasme, le « gouffre est *de vrai une tautologie* »[775] Glissant entend décrire l'ensemble de l'univers plantationnaire (du donjon à esclave à la Plantation elle-même) comme étant un non-espace : c'est-à-dire un *espace de négation de l'ontologie africaine* et/ou non réduite aux stéréotypes et structures racialisantes européenne et américaine. Dans les termes de Glissant, le gouffre est la vérité de l'esclavage et de son après-vie. C'est en effet par le passage des gouffres que fut fabriqué le « Nègre » comme une identité exclut de l'humanité sacralisé, blanche. Comme l'explique Robinson, « la construction du Nègre, contrairement aux termes "Africain", "Maure" ou

[771] Adj. Qui est relatif à la nécromancie. La nécromancie est la divination par l'évocation des morts. Définition consultable :https://www.cnrtl.fr/definition/n%C3%A9cromantique#:~:text=N%C3%89CROMANCIE%2C%20subst.-,f%C3%A9m,par%20l'%C3%A9vocation%20des%20morts.

[772] O. Cugoano, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres*, *op. cit.*, p. 93.

[773] Pompée-Valentin Vastey, *Le système colonial dévoilé: et autres textes*, Paris, France, l'Harmattan, 2022, p. 29.

[774] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 18.

[775] *Ibid.*

“Éthiopien”, ne suggérait aucune situation temporelle, c’est-à-dire historique, ni spatiale, c’est-à-dire ethno ou politico-géographique »[776].

Depuis l’anti-espace de La Martinique qui est dans le prolongement de la cale comme non-monde et de l’abysse comme lieu génésique de la perte, Glissant nous dit explicitement qu’une *ethnopoétique* est nécessaire, c’est-à-dire une poétique populaire martiniquaise mettant en avant l’historicité africaine de l’île, pour affronter le « poids historique d’idéologies dominantes », à savoir la suprématie blanche française élaboré durant l’esclavage impériale français dès le XVIIème siècle[777]. La notion d’ethnopoétique dans la pensée de Glissant insiste – comparée à la négritude dont l’optique est d’élargir la pensée communale à toute la diaspora noire – sur la particularité régionale insulaire et/ou plantationnaire et sa relation à l’Afrique de par le transbordement. En clair, l’ethnopoétique est l’expression d’une opacité particulière, qu’elle soit afro-martiniquaise ou hindou-martiniquaise, intriqué dans un espace négatif (la Colonie) et prise entre d’une part « la nécessité d’expression collective » et d’autre part « une actuelle impossibilité à s’exprimer vraiment »[778]. Il s’agit de dire que la nécessité d’une expression ethnopoétique martiniquaise, caribéenne, des Mascareignes, et des lieux singuliers de la plantation, est l’expression d’une population, d’un peuple, ou d’une diaspora singulière comme recherche d’un soi qui n’est pas écrasé par l’impérialité occidentale (de la France concernant La Martinique). En ce sens l’expression des descendant·es d’esclaves et des colonisé·es emprunte, comme le fais le Glissant du *Discours antillais* ou de *Poétique de la Relation*, au discours eschatologique de l’apocalypse : pour faire advenir une poétique comme « science délibéré de soi »[779] il est nécessaire de mettre fin aux mondes postplantionnaires et postcoloniales occidentales dont le « projet », selon Glissant, est de perdurer dans le temps, de s’imposer narcissiquement comme *Un*. En ce sens, la tradition radicale noire martiniquaise[780]

[776] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 221.

[777] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 245.

[778] *Ibid.*

[779] *Ibid.*

[780] Avec par exemple la conclusion des *Damnés de la terre* de Fanon ou du *Cahier d’un retour au pays natal* de Aimé Césaire. Et avec *Malaise d’une civilisation* de Suzanne Césaire qui appelait à « une mobilisation de toutes les forces vives mêlées sur cette terre où la race est le résultat du brassage le plus continu ; il s’agit de prendre conscience du formidable amas d’énergies diverses que nous avons jusqu’ici enfermées en nous-mêmes. […] Cette terre, la nôtre, ne peut être que ce que nous voulons qu’elle soit » *in* : Aimé Césaire et al., *Tropiques: 1941-1945*, Paris, France, J.-M. Place, 1994, p. 48-49. Partie 3.

nous indique que la *futurité décoloniale* est *fugitive* : fuir l'impérialité du monde consistait à y mettre *fin*.

Pour rendre compte de la dislocation géographique, de la dépossession, et de l'invention du « Nègre » comme étant en dehors de la temporalité eurocentrique, Drabinski invente plusieurs concepts poético-philosophique tiré de sa lecture de la « barque ouverte » de *Poétique de la Relation*. Cette perte, la perte comme thème existentielle et philosophique définit ce que Glissant appelle l'antillanité. L'abysse est défini par la notion de trauma. La marque du trauma n'est pas seulement l'absence et la perte mais aussi la tombe dont tout l'océan en est le territoire. Drabinski, pour comprendre philosophiquement les commencements abyssaux en tant que géographie[781] invente les termes : « BirthAbyss », « RootAbyss » et « DeathAbyss ». C'est trois concepts ont pour ambition de penser les conséquences ontologiques et métaphysiques de l'arrivé (du transbordement) dans le sillage de l'abysse »[782] où « […]le commencement du futur, est le lieu de la Plantation ». Résumons en quelques mots la lecture particulièrement inspirante que Drabinski donne des gouffres. Par le concept de « BirthAbyss » de « NaissanceAbyssale » ou de « NaissanceGouffre » Drabinski indique qu'il « ne peut y avoir de naissance à partir d'un traumatisme sans abîme »[783]. Les lieux du digénésique du trauma, la cale, l'abysse et la plantation produisent une métamorphose du sujet transbordé selon Drabinsky. Comme le dit Drabinski le non-monde (qu'est le gouffre-cale) ne veut pas dire mort. Le contexte caribéen que met en avant Glissant insiste sur le provenir du sujet caribéen comme une origine nomadique et rhizomatique : ce que Glissant appelle le « migrant nu », « l'errant » ; celui et celle dont la matrice est perdue au profit d'une matrice infernale où l'absence elle-même est perdue et retrouvée sous forme de ruine et de trace.

Deuxièmement le concept de « RootsAbyss », des « RacinesGouffre » ou des « RacinesAbysse » vient donner un sens philo-poétique à la notion chamoiseau-glissantienne de « limon des abysses atlantiques »[784]. Dans les mots de Drabinski que nous traduisons ici : « des racines qui émergent vers (et non de) l'absence des profondeurs de la mer, profondeurs qui, comme nous l'avons vu plus haut, ne portent même pas le reste mais seulement le boulet

[781] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 26.

[782] *Ibid.*, p. 64.

[783] *Ibid.*, p. 51.

[784] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes*, *op. cit.*, p. 101.

devenu vert »[785]. Penser l'ontologie de la Diaspora noire ou des descendant·es de transbordé·es a pour conséquence épistémologique de penser la créolisation d'une façon ambivalente, pessimiste et en futurité à la fois. Il s'agit de dire qu'un savoir remonte depuis l'abysse lui-même : que les afro-descendant·es, selon Glissant et Chamoiseau, se remémorent « la douleur initiale, ils en étaient restés les archives souffrantes, qui refusaient d'être effacées »[786]. La créolisation comme ce qui donne une identité toujours actualisée depuis ce lieu qu'est la Plantation s'accompagne, en raison du contexte de la diasporisation forcée, de l'oblitération de l'histoire esclavagiste et des esclavisé·es. L'oubli force à nous remémorer un passé qui ne passe pas, c'est-à-dire qui force la porte de l'Oblivion. Drabinski, qui est marqué par cet image d'anéantissement du corps engloutit où ne reste que la rouille de boulets, marque le fait que le gouffre est *le vaisseau de la naissance* où « le destin du corps et le caractère du traumatisme et de la mémoire traumatique sont indissociables »[787].

Enfin par le concept de « DeathAbyss », de « MortGouffre » ou de « MortAbîme » Drabinski est fidèle au champ lexical glissantien de « l'obscur » qui – en signifiant d'une façon équivoque la mort, le caché, les profondeurs, la recherche, la perte, la trace – traverse toute l'œuvre du philosophe martiniquais, que ce soit d'une manière paradigmatique dans tout le *Sel noir*, en ouverture au *Discours antillais*, ou de *Poétique de la Relation* sans oublier *L'intention poétique*. Nous traduisons Drabinski :

> « Le traumatisme concerne aussi bien les vivants que les morts, en pensant aux deux à la fois. Mais maintenons notre contexte : les vivants vivent des germes de leur naissance, d'une absence avant la perte, car le temps du traumatisme est toujours marqué par la mort. La mort n'est pas ici celle de ceux qui souffrent, mais de ceux dont la voix est absente à la fois par la terreur de l'inintelligible et par l'absence de corps du boulet devenu vert. En un mot, une voix absente par l'abîme »[788].

À la lecture de Drabinski – et d'une façon plus évidente avec l'œuvre de Dionne Brand – l'Atlantique en tant qu'abîme devient une forme d'habitat de l'esprit, une demeure *originelle* de la Diaspora où cette dernière réside par la psychè. Selon le Glissant du *Sel noir*, un lien

[785] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 54.

[786] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes*, *op. cit.*, p. 101.

[787] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 53.

[788] *Ibid.*, p. 54.

intime relie la Diaspora africaine à « l'écume originelle », à la « noirceur vorace de ce lé »[789], c'est-à-dire dans les plis de la mer. La poésie glissantienne des années 60 et l'essai *L'intention poétique* de 1969, où se lit les interrogations philosophiques du penseur martiniquais, indique que Glissant était préoccupé par une métaphysique de l'abîme et de la ruine bien avant les années 90. En effet le concept de « limon » est récurrent dans le *Sel Noir* publié en 1960. Plus précisément le terme de demeure, qui importe en particulier à Dereck Walcott[790], est pertinent ici pour décrire le souci de recherche poétique et étiologique d'une demeure à la fois ontologique (qui suis-je ? et d'où puis-je venir ?) et mythologique. Que ce soit d'une manière inaugurale dans la cale ou ensuite jeté dans les bas-fond de l'océan, l'abîme pour Glissant n'est pas vide. Les gouffres sont plus qu'habités, ils sont peuplés. Glissant convoque dans un texte tardif (2009) une nécromancie messianique de l'abîme capable de produire un monde en Relation : les « Indien·nes », les autochtones américain·es génocidé·es « sans doute renaîtront-ils et surgiront-ils du Gouffre »[791]. Glissant qui ici se fait ontologue nous invite à considérer « ceux qui peuplaient les gouffres. *Les abîmés* »[792]. En insistant sur le verbe de « peupler » et non de « demeurer » Glissant nous fait comprendre cette fois que l'abysse n'est pas seulement une prison pour les ancêtres, un espace de vie spectrale pour une généalogie perdue. L'abîme marin suggère une cartographie, une piste sous-marine, une carte remémorée de la Diaspora africaine : une région nouvelle. Comme le disent Chamoiseau et Glissant d'une voix commune : « Ce qui *reste* des anciens transbordés[793], ce limon des abysses, c'est tous les mondes anciens qui ont été broyés jusqu'à donner vrai lieu à une région nouvelle »[794]. S'il y a en effet la perte de la terre, c'est par la *Perte de mère*[795] (et de mer) que le continent obscur relie la Diaspora africaine entre-elle puisque comme l'écrit le jeune Glissant : « L'ancêtre parler, c'est l'océan, c'est une race qui lavait les continents avec son voile de souffrance […] »[796].

---

[789] É. Glissant, *Le sel noir, op. cit.,* p. 76.

[790] É. Glissant, *Soleil de la conscience, op. cit.,* p. 21.

[791] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes, op. cit.,* p. 95.

[792] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.,* p. 28.

[793] Glissant et Chamoiseau emploient à plusieurs endroits de leurs travail le concept de « transbordé ». Dans les *Sous-commun* de Moten et Harney, les traducteur·ices font le choix de traduire « the shipped » par le terme « les transporté*es ». En connaissant l'influence de Glissant sur Moten notamment, une autre traduction possible insistant sur *ship* qui partage la racine avec *the ship* le « navire » aurait pu être traduit par les transbordé*es.

[794] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes, op. cit.,* p. 82.

[795] Voir la traduction à paraître du livre de S. Hartman par M. Soumahoro S.V. Hartman, *Lose your mother, op. cit.*

[796] É. Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes, op. cit.,* p. 35.

Cette philosophie prophétique et nécromantique glissantienne reste peu explorée par les universitaires français. En effet, Glissant, en insistant à plusieurs reprises sur la notion de « reste », de « trace », de « limon », de ce qui fut « broyé » indique à la fois une *mémoire archéologique* sous-marine des colonisé·es ielles-mêmes. Il livre la carte *enfouie* des archives insurrectionnelles anticoloniales et anti-impériales. Ce « retour » des damné·es auquel il fait référence dans son œuvre rompt avec sa réputation médiatisée de poète pacifique à l'identité généreuse[797]. Au contraire, sous le langage (ethno)poétique, Glissant est capable de susciter chez les exégètes hégémoniques une véritable *panique blanche*. Car cette région nouvelle n'est rendue possible pour le Glissant des années 80 que par la conjonction entre travail de conscientisation de l'écrivain·e engagé·e et l'émergence d'une unité révolutionnaire se battant pour l'autonomie[798]. Glissant, par la seule image des boulets d'esclave qui rouillent à peine dans le fond des eaux nous indique en vérité une *phénoménologie opaque de la violence*[799], une forme de phénoménologie secrète particulière à un (ou plusieurs) groupe. S'y lit en creux la sourde violence de l'histoire noire et anticoloniale dont « aujourd'hui nous entendons le fracas de Matouba, mais aussi la fusillade de Moncada »[800].

---

[797] F. Noudelmann, *Édouard Glissant, op. cit.*

[798] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 132.

[799] Elsa Dorlin, *Se défendre: une philosophie de la violence*, Paris, France, Zones, 2017, p. 172-173.

[800] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 132. Glissant fait référence ici à la révolution et à la guerre guadeloupéenne mené par l'afro-guadeloupéen Louis Delgrès, commandant de la Basse-Terre, qui en 1802 fit la guerre à l'armée française de Napoléon Bonaparte qui dépêcha deux forces expéditionnaires l'une vers Saint-Domingue et l'autre vers la Guadeloupe dirigé par le général français Richepance. Les deux armées ont pour objectif de rétablir l'esclavage en Guadeloupe et à Saint-Domingue. Louis Delgrès, qui incarne l'une des figures majeurs du radicalisme noir et de l'anti-esclavagiste guadeloupéen et caribéen, proclama le 10 mai 1802 sa célèbre déclaration À *l'Univers entier, le dernier cri de l'innocence et du désespoir* où il s'agissait, sans compromis, de vaincre ou de s'ensevelir sous les ruines de la colonisation. Ce texte seul mérite une étude approfondie. On y trouve une volonté de ne pas être à l'image des colons, des « agresseurs », une promesse de ne pas s'en prendre aux femmes et des enfants, une critique du « siècle de la philosophie » qui n'est pas incompatible avec le *racisme natal* européen (Robinson 2023, p. 199) où existent des hommes « qui ne veulent voir d'hommes noirs ou tirant leur origine de cette couleur, que dans les fers de l'esclavage ». Selon l'historien afro-guadeloupéen Oruno D. Lara, l'erreur de Delgrès est son « tempérament temporisateur » car il refusa d'armer la population guadeloupéenne (O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire, op. cit.*, p. 41.). Le 20 mai 1802, en difficulté face à l'armée de Bonaparte, Louis Delgrès et son bataillon se retranche au fort de Basse-Terre, le *fort Saint-Charles* (rebaptisé maintenant *le fort Delgrès*). Deux jours plus tard, le 22 mai 1802, la résistance de Delgrès est obligée de fuir dans la zone volcanique de la *Soufrière* dans la région de *Matouba*. Le 28 mai, sans issus de secours et sans moyen de vaincre

Le troisième gouffre : la Plantation.

La phénoménologie poético-philosophique de Glissant sur le troisième gouffre, la Plantation, est la suivante :

> « […] Le troisième avatar du gouffre projette ainsi à la parallèle de la masse d'eau l'image renversée de tout cela qui a été abandonné, qui ne se retrouvera pour des générations que dans les savanes bleues du souvenir ou de l'imaginaire, de plus en plus élimés »[801].

Glissant nous parle ici de l'arrivé. De la continuation du sinistre où le/la captif·ve quitte la cale pour le rivage et « le sang rivé vivant dans la nuit sans autan »[802], l'abysse. L'écriture mytho-poétique de Glissant est littérallement rivé comme il le dit dans le *Sel Noir* entre « splendeur et amertume ». Glissant médite, décrit l'arrivé au rivage de la Plantation sous le registre de *l'introspection* et rend un dernier hommage à l'Océan, dont la traversé qui a durée des siècles en a fait une figure déifiée où furent perdu des millions d'âmes.

> « "Je te salue, vieil Océan !" Tu préserves sur tes crêtes le sourd bateau de nos naissances, tes abîmes sont notre inconscient même, labourés de fugitives mémoires. Puis tu dessines ces nouveaux rivages, nous y crochons nos plaies striées de goudron […] »[803].

---

l'armée esclavagiste du Général Antoine Richepanse avec ses 3500 hommes, Delgrès et ses 300 compagnons préfèrent suivre leurs devises « vivre libre ou mourir » : dans un gigantesque fracas, Delgrès et les siens « se font sauter avec leurs barils de poudre » (https://memoire-esclavage.org/biographies/louis-delgres). Après cette défaite, le 16 juin 1802 l'esclavage est rétabli en Guadeloupe.

La fusillade de Moncada fait référence à l'assaut révolutionnaire mené par Fidel Castro et son bataillon le 26 juillet 1953. Cette attaque de Castro à l'encontre de la caserne de Moncada à Santiago de Cuba annonce le début de la révolution cubaine. Ces deux références, la résistance afro-guadeloupéenne à l'esclavage et la révolution cubaine à l'encontre du colonialisme espagnol et de l'impérialisme états-uniens, tisse ensemble l'histoire des résistances anticoloniales caribéennes et antillaises auquelle Glissant est particulièrement attentif. Plus encore cette commune de la résistance caribéenne, cette « unité diffractée (de cette conjonction inaperçue d'histoires) » (*in Le discours antillais*, p. 132) est pour Glissant une histoire oblitérée à la conscience antillaise qu'il s'agit de réactualiser.

[801] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 19.

[802] É. Glissant, *Le sel noir*, *op. cit.*, p. 63.

[803] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 19.

Cet extrait en particulier rend compte du concept glissantien *d'imagé*. En décrivant l'embarcadère où y est accosté le navire négrier, Glissant décrit la noirceur de la cale et de l'abysse comme le lieu de l'inconscient et de la mémoire dérobée. Glissant, qui est précis dans l'usage des mots et de la prose, ne dit pas que les abîmes océanique et la cale comme non-monde matriciel est *comme* l'inconscient. Les abîmes *sont* l'inconscient en tant que tel. L'inconscient de celles et ceux qui ont comme généalogie le/la captif·ve est *transformé* définitivement selon Glissant par cet abîme ineffaçable[804]. Cette interprétation de l'inconscient des transbordé·es (et de leurs descendant·es) comme ce qui *est* la *profondeur* abyssale en relation avec la cale et où la mémoire est *sinistrée, fugitive,* impossible à saisir, relève, selon nous, d'une *anamorphose*[805]. Il ne s'agit pas simplement d'un ajout accidentel. L'anamorphose est un procédé de rupture de la perspective permettant de donner à voir une image par la variation de l'angle de vision. Selon le dictionnaire *Larousse* l'anamorphose est une œuvre « dont les formes sont distordues de telle manière qu'elle ne reprenne sa configuration véritable qu'en étant regardée soit, directement, sous un angle particulier (anamorphoses par allongement), soit, indirectement, dans un miroir cylindrique, conique, etc »[806]. D'autre part l'anamorphose est un « phénomène produit à l'aide de miroirs ou de lentilles cylindriques ou toriques, observé lorsque le système optique qui permet de passer d'un objet à son image amplifie différemment les dimensions horizontales et verticales de l'objet »[807]. D'un point de vue phénoménologique ce qui nous intéresse est bien la dimension *verticale* de l'anamorphose : dans la pensée de Glissant les abîmes viennent anamorphoser l'inconscient, ils donnent à voir une perspective radicalement différente de l'inconscient des transbordé·es qui n'est observable

[804] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes*, *op. cit.*, p. 101.

[805] Nous sommes marqués ici par l'écriture de Elsa Dorlin qui, dans *Se défendre*, comprend le « passage à la violence » du personnage de fiction Bella tiré du roman *Dirty Week-end* de l'autrice Helen Zahavi sous le concept d'anamorphose. Cet extrait semble pertinemment éclairer les formulations énigmatiques de Glissant : « Pour reprendre l'expression de Dürer pour qualifier cet art du trompe-l'œil, l'anamorphose est "un art de la perspective secrète" : la Bella ultra-violente, c'est toujours Bella, c'est juste une autre vision – occulte, interdite, taboue – sur Bella, inconnue de Bella elle-même ». E. Dorlin, *Se défendre*, *op. cit.*, p. 171-172.

[806] Éditions Larousse, *Définitions : anamorphose - Dictionnaire de français Larousse*, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251, (consulté le 24 juin 2023).

[807] *Ibid.*

qu'en prenant une perspective verticale, c'est-à-dire qui comprend la relation ontologique et historique avec ce que Glissant appelle le « gouffre »[808].

Néanmoins le débarquement donne à voir la Plantation comme un monde qui se situe dans la *continuité* du non-monde de la cale. Dans *Poétique de la Relation*, la première impression reconstituée, remémorée par Glissant est une *épreuve ambivalente* qui se dit une nouvelle fois dans les termes relevant de la terreur et de l'inconnu : « Mais leur [les esclavisé·es morts dans la cale ou dans les abysses ainsi que celles et ceux qui ont survécu] épreuve ne fut pas morte, elle s'est vivifiée dans ce *continu-discontinu* : la panique du pays nouveau, la hantise du pays d'avant, l'alliance enfin avec la terre imposée […] »[809]. La dimension phénoménologique et *orale*[810] est ici palpable et relève de la temporalité. En effet le concept de *continu-discontinu* est ambivalent : il décrit *l'enchevêtrement* entre la continuité historique – l'histoire de l'esclavage dont on essaye par les archives de reconstituer la piste – et la discontinuité – à savoir la coupure, la perte généalogique, la disparition de l'archive et le travail d'historicité concernant des « passés dont on ne se souvient pas »[811]. Concernant l'esclavisé·e et son/sa descendant·e, la continuité et la discontinuité se *résorbent* sans disparaître tout à fait. La situation temporelle est ici unique et singulière concernant les (descendant·es de) colonisé·es, prise entre le passé et le présent[812]. En fait Glissant nous donne une description phénoménologique précieuse de la Plantation : celle-ci est *l'image inversé* du gouffre. Elle se situe à l'inverse de la verticalité, *sans pour autant n'être qu'en surface*. Pour comprendre cela

---

[808] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.* Voir le chapitre « Inconscient, identité, méthodes ». Dans ce chapitre Glissant vient ébaucher une psychanalyse de la « prescience » du peuple antillais, de son inconscient tourmenté. Pour comprendre le couple « autrui-Autre » il est nécessaire d'initier une investigation de « l'axe *gouffre du passé – peur du futur* » (p. 291). Dans ce chapitre Glissant rend compte d'une *injustice épistémique et clinique* de la psychanalyste française Maud Mannoni à l'encontre de l'afro-martiniquais Georges Payote. Les problématiques de ce dernier ne sont pas comprises et passent gravement inaperçues pour la psychanalyste française. Un travail de post-doctorat est nécessaire sur l'apport de Glissant à une psychanalyse antillaise. Indiquons ici seulement que sans une perspective elle-même anamorphique il n'est pas possible, à notre avis, de comprendre le/la descendant·es de transbordé·es. Il ne s'agit pas pour Glissant de mettre en avant une réforme d'une « sorte de psychanalyse "transculturelle" » (p.311), mais plus humblement, il s'agit « simplement de "pister" un moment où un Martiniquais, de manière pathétique et pathologique, "se dévoile", *et où on ne le voit pas* » (p. 306).

[809] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 19.

[810] Pour rappel : le chapitre de *la barque ouverte* est initialement un « discours », une communication que Gissant donne dans le cadre d'un colloque à Louvain en 1986.

[811] R. Radhakrishnan, *History, the Human, and the World Between*, s.l., 2008, p. 4.

[812] R. Radhakrishnan, *History, the Human, and the World Between, op. cit.*

il est nécessaire de regarder le vocabulaire des binarités qui vient conclure *Poétique de la Relation*. Ce vocabulaire *sans définition est un guide sur la relation qu'entretiennent les concepts glissantiens entre eux.* Il s'ouvre sur « Gouffre matrice, gouffre en abîme ». Dans le but d'orienter notre compréhension, Glissant nous dit que « la virgule (,) signale une relation »[813]. On le voit clairement, l'abîme (les profondeurs océaniques) est en lien direct, découle, est en relation avec le gouffre matrice, c'est-à-dire avec la cale. Glissant nous dit que tout ce qui fut abandonnée et perdu durant le Passage du milieu reviendra, se *retrouvera* dans les souvenirs ou l'imaginaire. Cette ontologie comprise entre le fait d'être au-monde mais en même temps amputé des assises généalogiques de celui-ci vient renforcer la lecture afropessimiste qui insiste sur la *relation dynamique et psychique* entre la noirceur, la création de la Plantation, et le soutien du monde par la mort-sociale noire[814]. En effet le poète insiste sur l'arrachement primordial à l'Afrique et à la naissance nouvelle sur la plantation comme lieu de destruction de la vie Noire tout en étant l'« *un des ventres du monde* », qui n'est pas le seul, mais « qui présente l'avantage qu'on peut le scruter avec le plus de précision possible »[815]. Phénoménologiquement Glissant nous dit que « l'expérience du gouffre est *au gouffre et hors de lui* »[816]. Cette expérience envahit les terres, réémerge des profondeurs pour recouvrir le monde plantationnaire, (post)colonial et ses imaginaires. Cette expérience est transhistorique dans la mesure où elle déborde du non-monde où elle fut jetée. En insistant autant sur la perte et l'oubli, sur ce que Glissant appelle « la mémoire non sue de l'abîme »[817], le philosophe met en valeur une nouvelle fois la recherche d'historicité sur les peuples particuliers qui se constituèrent au-travers de cette expérience. Glissant écrit une *poétique de la plantation* contre la phénoménologie des maîtres. L'inversion (l'aversion ?) du monde des maîtres et de la maîtrise industrielle du navire négrier[818] suggère un renversement de la perspective eurocentrique. Cette fois le narrateur est un descendant d'esclave déporté·e dans un monde où « les premiers occupants [furent] eux aussi déportés par un immobile saccage »[819]. Cette inversion a plusieurs conséquences épistémiques : elle change la description du territoire en

[813] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 236.

[814] F.B. Wilderson III, *Afropessimism*, *op. cit.*, p. 228.

[815] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 89.

[816] *Ibid.*, p. 19.

[817] *Ibid.*

[818] M. Rediker, *À bord du négrier*, *op. cit.*, p. 67-73.

[819] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20. À savoir le génocide des autochtones américains, et des Caraïbes.

raison d'une perspective antagonique et (anciennement) captive de la cale. La terre d'au-delà n'est pas une terre à *découvrir* au-delà de l'Europe. Du point de vue du/de la transbordé·e cette « terre-ci, soudaine et stupéfaite »[820], la plantation, est le « pays de la mort »[821]. En centralisant le vocabulaire du transbordement, Glissant insiste sur le mouvement de la déportation dans l'optique de comprendre la continuité entre l'abîme (la cale), l'abysse (les profondeurs) et la Plantation. En tissant ce réseau sous-marin, Glissant est singulièrement attentif à « l'importance spécifique du navire négrier [qui] *doit être reliée à l'autre* institution fondatrice de l'esclavage moderne, la plantation »[822].

Dans cette description plurivoque il s'agissait pour Glissant de penser les conséquences bicéphales – création d'une unanimité propre à la diaspora africaine et création de la Plantation comme l'une des matrices (ventres) du monde – de l'arrivée des esclavisé·es dans la *plantation*. En ce lieu où la brutalité y est absolue[823] les esclavisé·es sont jeté·es au sein d'un monde inconnu structuré par le pouvoir *et* l'arbitraire des maîtres blancs souvent manifestés et ritualisés sous le registre de *la violence gratuite* et sans nécessité aucune de justification rationnelle. En effet, dans *Faulkner, Mississippi*, un livre important pour comprendre l'apport de Glissant aux *études noires* et à la critique de la suprématie blanche, le philosophe écrit : « la chosification des nègres n'est pas affaire d'idéologie. Elle vient d'instinct. *Le racisme est dans les tréfonds* »[824] de la société blanche. Cette formulation quasi-fanonienne insiste sur la dimension hiérarchique et libidinale de la négrophobie qui traverse et structure l'ensemble de la société blanche. Le racisme est solidement logé dans l'inconscient d'une société et la *négrophobie* comme *instinct*, n'est pas seulement réductible à une idéologie raciste susceptible d'être réformée ou d'être capable d'évoluer vers plus de tolérance. Comme le dirait Ajari à partir de Wilderson, si « le racisme est dans les tréfonds »[825] c'est parce que la négrophobie et la « position à la fois subalterne et inhumaine du Nègre particip[ent] des fondements même de l'inconscient collectif global : c'est le ciment qui fait tenir l'humanité ensemble »[826]. Édouard Glissant n'est pas un afropessimiste. Néanmoins, notre étude use de l'afropessimisme comme

[820] *Ibid.*

[821] É. Glissant, *Soleil de la conscience*, *op. cit.*, p. 33.

[822] M. Rediker, *À bord du négrier*, *op. cit.*, p. 70.

[823] J.-A. Mbembe, *Brutalisme*, *op. cit.*

[824] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 94. Nous soulignons.

[825] *Ibid.*

[826] N. Ajari, *Noirceur*, *op. cit.*, p. 129.

une *lentille* métathéorique permettant une critique des méta-apories[827] qui utilisent les moments de l'œuvre poétique et philosophique de Glissant centrés sur la noirceur, la diaspora africaine, ou les colonisé·es, pour promouvoir un projet émancipateur global. En d'autres termes, recentrer la pensée sur l'anticolonialisme consiste à siéger en un espace herméneutique inconfortable pour les « colons » et nécessaire pour les « colonisés », qui « n'ont pas la même vision, les mêmes perspectives de l'histoire »[828]. Il nous faut « traquer ici l'angélisme »[829]. La recherche d'historicité est le préalable et l'interrogation nécessaire qui précède (ou qui se fait dans les sous-communs) toute Relation car celle-ci est assombrie, « noyée dans le fracas des bombes et l'écho des tortures »[830]. Ce pessimisme glissantien extrêmement attentif à une pensée du mal-être sous-tend la pensée archipélique qui ne plane pas au-dessus de la politique du monde. Glissant, qui se fait souvent le porte-voix de la diaspora africaine par l'emploi poétisé d'un « nous » veut crier « comme un peuple, peuplé d'hécatombes »[831]. Il s'agit de connaissance enracinée dans la structure de la plantation elle-même qui, nous dit Glissant dans *Poétique de la Relation*, « *à la fin est devenu connaissance* »[832]. Glissant décrit la Plantation sous la perspective du transbordé avec la notion d'inconnu-absolu. Cette notion met en évidence le fait que la Plantation est plus qu'n thème récurrent ou un *objet* de préoccupation intellectuel. *Inconnu,* la Plantation est le lieu par excellence de l'expérimentation de tout pouvoir[833], de tous les exercices capables d'enfanter le monde moderne, un endroit de terreur et *d'arrachement épistémique* dans la mesure où le/la tranbordé·e arrive sur un territoire qui lui impose les lois, les mœurs et les fantaisies des maîtres.

Absolu, la Plantation l'est à plus d'un titre. Déjà il est important de souligner que le *concept de Plantation* marqué par l'usage de la majuscule est l'un des thèmes majeurs de *Poétique de la Relation.* En explorant ce thème par l'usage de la philosophie, de la poésie ou d'une histoire sans soucis exact de datation, Glissant fait une variation phénoménologique de la Plantation précieuse pour les *études noires*. En effet pour Glissant la plantation *comme connaissance et évènement de longue durée* vient marquer d'une manière aggravée, absolue,

[827] F.B. Wilderson III, *Afropessimism*, *op. cit.*, p. 14.

[828] O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire*, *op. cit.*, p. 13. Voir aussi E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*

[829] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 24.

[830] *Ibid.*

[831] *Ibid.*, p. 26.

[832] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20. Nous soulignons.

[833] J.-A. Mbembe, *Brutalisme*, *op. cit.*, p. 107.

l'histoire de la Diaspora africaine : « la mémoire dans les œuvres n'est pas celle du calendrier du mois et de l'an, il s'exaspère aussi de ce néant dont la Plantation avait semblé marquer la sentence définitive »[834]. D'une part la Plantation est absolu car c'est en ce lieu géographique et de la pensée propre aux peuples de la *Néo-America* qu'il faut amorcer la recherche d'historicité de la Diaspora africaine et indienne transbordée. « Mais c'est bien à cette deuxième matrice de la Plantation, après celle du bateau négrier, qu'il faut rapporter *la trace de nos sources, difficiles et opaques* »[835] écrit Glissant. Le poète martiniquais utilise le pluriel à dessein : il ne dit pas que la diaspora africaine n'a qu'une seule source. Le terme d'opacité ici indique que les sources sont *diverses* et *difficiles* d'accès et *non hiérarchisées*. C'est que la Plantation centralise, pour une part, la recherche de trace. En cela la Plantation est absolue car elle est l'un *des dénominateurs communs majeurs des diasporas noires et indiennes dans les plantations continentales et insulaires*. La Plantation est déterminante : elle concentre les luttes des esclaves et des paysan·nes contre l'arbitraire de l'ordre racial, elle est le point de fuite aux États-Unis par l'« underground railroad », et son imaginaire conduit à la création, selon Glissant, d'une littérature urbaine qui, d'un bout à l'autre de la colonie-plantation ultramarine à la colonie-plantation continentale, est « apparue à Bahia [Brésil], à New York [États-Unis], à Jacmel [Haïtie] ou à Fort-de-France [Martinique] »[836]. Glissant marque l'importance de l'histoire plantionnaire vécue par des générations d'esclavisé·es, de leur·es descendant·es et de colonisé·es sur leurs imaginaires et leurs productions littéraires. Dans notre lecture le caractère *absolu* de la *P*lantation comme aire et comme concept est un *lieu-commun qui relie les intérêts* différents entre la colonie-plantation ultramarine et la colonie-plantation continentale en y préservant l'opacité c'est-à-dire les différences irréductibles[837]. En ce sens la Plantation est le difficile et complexe lieu-commun dont la *liaison* est, comme le dirait le philosophe Drabinski,

[834] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 86. La question de la durée de la Plantation est sujet à débat. Comme souvent Glissant est équivoque et ambivalent sur la question. Pour le philosophe la Plantation finira par s'écrouler, voir disparaîtra en tant que système économique non évolutif centré autour de l'esclavage. Néanmoins Glissant produit une forme de *spectralisation* de la Plantation dans la mesure on l'aire plantationnaire s'est éparpillé partout dans le monde. Cette *postplantation* caractérisée par son éparpillement, sa molécularisation dans l'« hacienda », le « latifundium » ou dans le sol même des villes des pays plantationnaires est l'aire/ère géologique et historique où « se risque notre commun devenir » (*Poétique de la Relation*, p. 87).

[835] *Ibid.*, p. 87. Nous soulignons.

[836] *Ibid.*

[837] Cette interprétation du concept de Plantation nous a été suggéré par les remarques d'Elsa Dorlin.

ruinée[838]. *Ce lieu-commun des diasporas forcées* existe sous la forme de ruine ou de trace, de « ce qui reste, c'est l'obscur de cette mémoire impossible, qui parle plus haut et plus loin que les chroniques ou les recensements »[839]. Chez Glissant ce lieu commun de la Diaspora est à l'image de la fibrille qui va de l'Afrique (et par moment de l'Inde *engagiste*) pour aboutir aux plantations insulaires et continentales.

Sur la Plantation, la pensée glissantienne rend apparent qu'une *limite épistémologique* accompagne la recherche d'absolue. Nous ne pourrons pas tout savoir car le sceau de l'oubli recouvre d'un voile celles et ceux qui « sombrèrent »[840] dans les gouffres et dans l'imaginaire partagé de la Diaspora africaine. Ce voile qui permet le mouvement du navire (comme métaphore aussi d'un mouvement de la connaissance, de son circuit le long de l'Atlantique et de l'Océan-Indien) dans la direction de Plantation « ne revient pas à la Terre d-d'Avant »[841], c'est-à-dire à l'Afrique. Pour Glissant la Plantation est le dernier gouffre, l'ultime rivage où se *projette le gouffre*. L'image glissantienne de *projection* et du tissage d'« une voile (un voile) »[842] est très intéressante d'un point de vue phénoménologique. En effet l'idée de projection abyssale nous conduit à penser *l'historicité profonde* qui « persistent à la manière d'images rémanentes »[843] comme une *saturation*[844] *de la vision des sujets de la colonie-*

[838] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 65.

[839] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 86.

[840] *Ibid.*, p. 20.

[841] *Ibid.*

Dans les quelques lignes qui suivent nous commentons cet extrait de *Poétique de la Relation* de Glissant, que nous mettons ici à titre d'information et de repère : « Les peuples qui se constituèrent alors, quand même ils auraient oublié le gouffre, quand même ils ne sauraient imaginer la passion de ceux qui y sombrèrent, n'en ont pas moins tissé une voile (un voile) avec quoi, ne revenant pas à la Terre-d'Avant, ils se sont élevés sur cette terre-ci, soudaine et stupéfaite. Ils y ont rencontré les premiers occupants, eux aussi déportés par un immobile saccage. Ou bien n'ont-ils flairé que leur trace dévastée. Terre d'au-delà devenue terre en soi. Et cette voile insoupçonnée, qui à la fin se déploie, est irriguée du vent blanc du gouffre. Et ainsi l'inconnu-absolu, qui était la projection du gouffre, et qui portait en éternité le gouffre-matrice et le gouffre en abîme, à la fin est devenu connaissance ». *in Poétique de la Relation*, p. 19-20.

[842] *Ibid.*

[843] N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 116.

[844] Nous nous inspirons ici grandement de la saturation du visible théorisée par la philosophe féministe Hourya Bentouhami in : H. Bentouhami, *Judith Butler*, *op. cit.*, p. 80-85.

plantation, les *abîmé·es*. Ce(tte) voile nous dit Glissant est « irriguée »[845] par le gouffre. Dans notre lecture ce voile que les transbordé·es *tissent* dans le dessein de survivre à la Plantation *peut se comparer au recouvrement de la vision*, de l'œil par le *liquide lacrymal*. Le liquide lacrymal est le liquide physiologique aqueux et salé qui recouvre la cornée et la conjonctive de l'œil (la membrane de chaire). Lorsque que ce liquide sort de l'œil il donne des larmes. En d'autres termes, la vision des sujets racisé·es est continument recouvert d'un(e) voile, *irriguée,* et entretenue par une forme de *connaissance mélancolique spécifique : la poétique de la Plantation elle-même.* Selon Freud, la mélancolie et le deuil forment un mouvement conjoint qui « expriment la réaction à la perte d'un objet aimé ; dans d'autres circonstances occasionnantes, on peut reconnaître que la perte est de nature plus idéelle »[846], comme la perte d'un territoire, d'une généalogie, d'un objet fétichisé etc. Or comme l'explique d'une manière inspirante Nathalie Étoké, chercheuse en littérature et cinéma de l'Afrique francophone, « on retrouve en Afrique et dans la diaspora une forme particulière de mélancolie enracinée dans la traite négrière, l'esclavage, la colonisation et la postcolonisation »[847]. Dans ces conditions de résistance et de résilience face à l'adversité de l'anti-noirceur présente dans tous les pays[848], les sujets de la diaspora, nous dit la chercheuse, les sujets africain·es et afrodescendant·es développe une thérapeutique : la *melancholia africana.* Par ce concept précieux Nathalie Étoké éclaire d'une manière à la fois riche et complexe ce que nous appelons plus haut *la poétique de la Plantation glissantienne* et cette *connaissance mélancolique* propre « aux peuples qui ont fréquenté le gouffre »[849]. Dans ses mots à elle :

> « Esthétique de la souffrance confrontée au refus de mourir, la *melancholia africana* exprime un être au monde complexe et fragile où tout devient possible à partir de rien. Parce qu'elle naît de l'écrasement, la survie témoigne d'une capacité à être qui subsiste après la perte de points de référence essentiels à l'équilibre de l'individu. Le sujet continue d'exister sous une forme affaiblie ou marginale. La subjectivité de l'esclave, du colonisé et de leur descendance s'exprime à travers l'exploration de ce qui les maintient en vie dans le ventre de la mort »[850].

---

[845] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 20.

[846] Sigmund Freud, *Métapsychologie*, traduit par Janine Altounian, traduit par André Bourguignon et traduit par Pierre Cotet, Paris, France, Presses universitaires de France - Humensis, 2018, p. 107.

[847] N. Etoké, *Melancholia Africana, op. cit.*, p. 28.

[848] N. Ajari, *Noirceur, op. cit.*

[849] É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.*, p. 20.

[850] N. Etoké, *Melancholia Africana, op. cit.*, p. 31.

Selon nous – avec Glissant, Fanon, et Étoké – il s'agit de dire que les siècles d'esclavage plantationnaire ont fini par opérer une *lyse* de l'œil qui observe le monde (post)plantationnaire. L'œil du/de la transbordé·e ne sera plus jamais le même : le changement de perspective n'est pas seulement une variation philosophique de voir le monde qui nécessite un apprentissage disciplinaire et académique. C'est plus et moins que cela. Comme le dit Étoké il s'agit d'exprimer un être au monde où tout devient possible *à partir de rien*. L'énigme ici est le « rien », que Glissant nomme la néantisation ou encore la « toile de néant » qui englue [851] les peuples crées par les transbordements. Or, comme le disent Harney et Moten « le rien (cette interaction para-ontologique de la noirceur et du néant, cette solidarité esthétique de læ transporté*e, cette logisticalité) demeure inexploré*, parce qu'on ne sait pas ce qu'on veut dire par là*, car cela n'est une catégorie ni pour l'ontologie, ni pour l'analyse socio-phénoménologique »[852]. Glissant écrit que l'inconnu-absolu est *devenu connaissance*. Cela signifie que la Plantation n'est pas (seulement) un objet de connaissance, mais *est* (devient) *la connaissance elle-même* qui contient pour l'éternité l'historicité de la cale et de l'abysse[853]. À ce niveau de lecture nous arrivons sur la faille de la limite épistémologique. En écrivant le *Discours antillais* Glissant nous mettait en garde : son effort intellectuel qui vise à comprendre la réalité postplantationnaire des Antilles (et en partie du continent-plantation américain) passe par des « moments de contradictions »[854], des « imperfections nécessaires »[855] en raison de l'objet de savoir lui-même. Comprendre le réel de la colonie-plantation conduit comme le disait Fanon cité dans l'exergue du *Discours* à « une impression d'inachèvement »[856]. La néantisation, l'*engouffrement* qui caractérise la réalité des pays constitués par le transbordement et l'esclavage vient *obscurcir* la pensée et la rationalité. Le recouvrement de la vision par un savoir et une mémoire non sue de l'abîme – dont le liquide lacrymal en est l'indice ordinaire – relève dans notre lecture et dans notre exercice disciplinaire d'une *opacification de la philosophie*.

Conclusion

[851] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 11.

[852] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs, op. cit.*, p. 114. Nous soulignons.

[853] Glissant dit que la Plantation « portait en éternité le gouffre-matrice et le gouffre en abîme » (*Poétique de la Relation*, p. 20).

[854] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 11.

[855] *Ibid.*

[856] *Ibid.*, p. 7.

Pour Glissant l'histoire des Antilles est faite de ruptures et d'un arrachement brutal par la Traite[857]. Cela a des graves conséquences sur la conscience historique des sujets de la Diaspora. Robinson nous dit que l'arrogance historiographique de la pensée occidentale européenne et américaine dominante, son « déni de l'histoire et de l'ordre social africain »[858] a recouvert l'histoire réelle de la population noire dans le Nouveau Monde ; durant le XVIIIe et le XIXe siècle la pensée scientifique occidentale a produit « une grammaire formelle de l'expression d'une métaphysique raciale » arguant en l'infériorité des Noir·es et des non-blancs colonisé·es[859]. Alors que Glissant nous dit que la plantation est devenue connaissance, la domination coloniale européenne a pour conséquence de produire chez les sujets colonisé·es une « *carence épistémologique grave* »[860].

Cette carence comme perte d'un savoir ou comme savoir empêché, vient paradoxalement s'opposer à la « passion occidentale » de la découverte et de sa curiosité brutale[861]. Pour Glissant l'Occident se caractérise pour un désir effréné de connaissance et de recherche de sens qui donne raison au philosophe français Roland Barthes pour qui « l'Occident humecte toute chose de sens »[862].

Glissant veut rester fidèle à sa poésie dont l'ambivalence marrie « splendeur et amertume »[863]. Sur les savoirs de la Plantation le poète tient à nous donner une analyse faite d'espoir, ou du moins, de capacité de circulation, de propagation, en un mot, de partage. Dans la consclusion de *La barque ouverte* Glissant nous permet de comprendre que l'expérience générationnelle et pluri-séculaire du transbordement a offert une connaissance *particulière* aux peuples qui ont été forcé de fréquenter la plantation, l'abysse et la cale :

---

[857] *Ibid.,* p. 130.

[858] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.,* p. 209.

[859] *Ibid.,* p. 209-211.

[860] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.,* p. 130. Nous soulignons.

[861] Glissant défend cette idée dans une conférence portant sur les *trois étapes de la Relation*. Dans cette conférence le philosophe caractérise ce qui semble être l'essence de l'Occident : le désir furieux de savoir et de découverte quitte à envahir, à extraire, à capturer et à confisquer. Disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=8nyc_rWdwug&ab_channel=INSTITUTDUTOUT-MONDE

[862] Roland Barthes, *L'empire des signes*, Paris, Suisse, France, Flammarion, 1984, p. 90.

[863] É. Glissant, *Le sel noir*, *op. cit.,* p. 69.

> « *Non pas seulement* connaissance particulière, appétit, souffrance et jouissance d'un peuple particulier, non pas cela seulement, mais la connaissance du Tout, *qui grandit de la fréquentation du gouffre* et qui dans le Tout libère le savoir de la Relation ».[864]

Cet extrait peut porter à plusieurs interprétations et à des niveaux de lecture plus ou moins exclusifs. Dans notre lecture Glissant ne renie pas la dimension particulière d'un savoir, d'une accumulation de connaissance née d'une *tension productive* d'un sujet particulier qui, comme le dit Etoké, doit reconstituer « à partir de ce qui a été perdu tout en intégrant des référents étrangers à la culture d'origine »[865]. Etoké à notre avis parvient à expliquer au mieux ce que Glissant entend par la connaissance du Tout, de la totalité, qui « grandit de la fréquentation du gouffre »[866], c'est-à-dire des différents niveaux structurels et organisationnels de l'esclavage et de la Plantation. Cette connaissance particulière de la diaspora vient de la traversé de ces *quatre* niveaux verticaux *antinoires* (donjon à esclave sur les côtes africaines ; cale ; abysse ; plantation). Elle vient de ces épreuves indicibles. Or Etoké écrit que « les limites de l'homme enchaîné ne sont pas définies par sa condition mais par sa *potentialité ontologique*. Elle se décline à travers le désir, la volonté et le pouvoir de *créer un domaine intérieur* où s'exerce l'autorité d'une subjectivité en désaccord avec ladite condition »[867]. En d'autres termes c'est dans cette amputation du monde et dans la résistance à la condition d'inhumanité crée de toute pièce au-travers de la cale du navire négrier et de la plantation que s'est produit une tradition singulière : la création de ce qu'Etoké appelle un « domaine intérieur »[868]. Dans notre lecture ce « domaine intérieur » *est* ce que Glissant appelle « la connaissance du Tout » qui provient de la fréquentation macabre des différents dispositifs, technologies et systèmes antinoires (les gouffres). Cela vient décrire une *perspective épistémique privilégiée* de la connaissance qu'un groupe a sur la totalité, le monde (post)plantationnaire et impériale. Une perspective engouffrée, abîmée, opaque, qui vient d'une connaissance informée du fonctionnement de ce monde et que l'écrivain (Glissant) se donne pour tâche de faire émerger[869].

---

[864] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[865] N. Etoké, *Melancholia Africana*, *op. cit.*, p. 29-30.

[866] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[867] N. Etoké, *Melancholia Africana*, *op. cit.*, p. 30.

[868] *Ibid.*

[869] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 466.

Glissant est sceptique quant à toute idée d'exclusivité. Néanmoins bien qu'il ne centralise pas à première vue une modalité de savoir propre à la diaspora africaine et aux peuples subalternes dans le contexte de la colonie-plantation, il ne nie pas le caractère particulier de cette connaissance. Ce savoir-là, produit dans des conditions inhumaines, n'est pas exclusif comme l'est le savoir universaliste et « transparent » de l'Occident colonial[870]. En effet pour Glissant le désir de savoir Occidental se veut exclusif, conquérant, logophage, mu par un *logos-conquérant*[871] dirait le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga. Narcissique, le savoir occidental-colonial veut être l'Un, c'est-à-dire qu'il se croit être à l'origine de la modernité et d'une « mission civilisationnel ». Au contraire les transbordé·es et les colonisé·es « ne croient pas enfanter la puissance des modernités »[872]. Risquer à le croire ne signifie pas non plus y parvenir. Les exégètes hégémoniques relativisent ce point : pour eux tout savoir particulier peut sombrer dans une pensée identitaire, ou dans un essentialisme narcissique et totalitaire : tous les murs identitaires seraient à faire choir dans le but de « multiplier les possibilités de rencontre, du croisement, du mélange et de l'échange, du métissage des continents et des hommes »[873]. Or le contexte esclavagiste du rapt des humain·es transformé·es en marchandises qui parlent, du transbordement ou de la reproduction forcée dans les plantations, révèlent le substrat ethnopaternaliste (blanc) de l'exégèse hégémonique : c'est une *pensée libidinale et extractiviste qui repose sur l'exposition de la vulnérabilité non-blanche*. L'exégèse hégémonique, malgré sa sensibilité immédiate pour la décolonialité, la postcolonialité ou le féminisme[874], est une pensée de la *transparence* toujours sceptique quant au désir de fuite du/de la colonisé·e, à la réticence à se « mélanger », à la recherche *d'un soi et d'un passé sous-commun au groupes transbordés et subalternes*, à la volonté stratégique *d'opacité* des peuples colonisés. Pour Glissant ces peuples amputés (en partie) de la généalogie sont pourtant les premiers à « vivre la Relation »[875]. En cela ce que Glissant appelle dans le *Discours* la « carence épistémologique »[876] ou ce que Moten nomme à son tour la « misère-

[870] *Ibid.*, p. 11-12.

[871] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*

[872] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[873] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*, p. 105.

[874] *Ibid.*, p. 113.

[875] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[876] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 130.

connaissance »[877] et la « mé-reconnaissance »[878] relèvent des intérêts et de l'historicité afro-antillaise, des diasporas africaines (et hindous dans les colonies-plantations ultramarine), et plus largement des colonisé·es et subalternes. *C'est à partir de ces connaissances singulières* (de ce « domaine intérieur ») *nées de la résistance* à l'esclavage, au colonialisme et au régime plantationnaire *orgastique* « où s'exerce la satisfaction génitale complète »[879] des maîtres, qu'une pensée de la Relation est possible : c'est-à-dire, dans une optique optimiste, de créer un domaine « extérieur » où la vie est digne d'être vécue. En définitive cela n'est possible que par la *destruction de l'impérialité*[880].

Cette ambition commune, destructrice et anticoloniale, est le préalable épistémique de la Relation comme connaissance partagée. Glissant nous dit enfin que « cette expérience du gouffre est la chose du mieux échangée »[881]. Que dit-il si ce n'est que *l'étude noire* relève, comme le dirait Moten et Harney, de ce « secret qui appelle le prophétique à advenir, *un secret gardé en commun*, organisé en tant que secret, appelant l'organisation prophétique à advenir »[882] ? Relevant de la pensée prophétique et téléologique du Glissant de *Poétique de la Relation* qui nous invite à *concevoir* « le poids de chaque machinerie *qu'à la fin nous contrôlerons* »[883].

[877] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 62.

[878] *Ibid.*

[879] J.-A. Mbembe, *Brutalisme*, *op. cit.*, p. 107.

[880] M. Amer Meziane, *Des empires sous la terre*, *op. cit.*

[881] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 20.

[882] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 53. Nous soulignons.

[883] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 21. Nous soulignons.

Chapitre VII – Du transbord

On l'aura compris la pensée ontologique glissantienne, en insistant sur la remémoration, l'opacité, les savoirs insu, et d'une mytho-poétique des profondeurs relève d'une *gnose* qui, « par définition, est de l'ordre d'une connaissance secrète »[884]. Par cette gnose, Glissant vise à comprendre l'historicité singulière de la diaspora africaine/noire *transbordée* dans les colonies-plantations ultramarines et continentales. Dit autrement, par l'histoire remémoré du transbordement Glissant interroge, depuis la perspective d'un afro-descendant, l'ontologie de cette diaspora. Dans une certaine mesure la gnose glissantienne relève d'une forme de gnose afro-caribéenne qui allie à la fois la recherche d'ontologie et d'histoire à partir de l'holocauste de la Traite. De la gnose *africaine,* le philosophe Valentin-Yves Mudimbe nous dit qu'elle relève de deux démarches : « en premier lieu, une réévaluation permanente des limites de l'anthropologie en tant que savoir afin de la transformer en une *anthropou-logos* plus crédible, autrement dit un discours sur un homme ; deuxièmement, un examen de sa propre historicité »[885]. En s'inspirant de la pensée de Mudimbe, il s'agirait de dire que la gnose glissantienne, comme savoir opaque, opacifié, a pour *sujet de savoir*, *pour sujet savant* les peuples plantationnaires eux-mêmes qui sont issus des transbordements (son *anthropou-logos*). Cette gnose *afro-caribéenne* (et il faudrait y penser la dimension indo-caribéenne) a pour défi de définir une historicité propre ce qu'il appelait l'antillanité. Pour le dire autrement cette gnose *déplace* au sens nécropolitique du terme la gnose *africaine* et elle est elle-même singulière à l'espace caribéen – ce qui a des conséquences sur les similarités et les divergences entre la philosophie afro-caribéenne et africaine ainsi sur la relation entre les intérêts régionaux de la tradition panafricaine et pan-caribéenne[886]. Néanmoins, la gnose glissantienne qui a pour soucis les mondes plantationnaires insulaire et continentaux *n'est pas la gnose africaine* pensée par Mudimbe. Le contexte caribéen est singulier, car comme nous l'avons vu, l'historicité des descendant·e de transbordé·es se confond à la fois avec l'espace géologique de l'abysse sous-marin, la zone hadopélagique (à partir 6000m de profondeur), ou *l'hadale* (qui vient du grec

[884] Vumbi Yoka Mudimbé, *L' invention de l'Afrique: gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit par Laurent Vannini, Paris, France, Présence africaine Editions, 2021, p. 412.

[885] *Ibid.*, p. 413.

[886] D. Benn, *The Caribbean*, *op. cit.* ; George Padmore, *Panafricanisme ou communisme ?: la prochaine lutte pour l'Afrique*, traduit par Thomas Diop, Paris, France, Présence Africaine, DL 1962, 1962, 471; 7 p ; Cyril Lionel Robert James, Selim Nadi et Matthieu Renault, *Histoire des révoltes panafricaines*, traduit par Véronique Samson, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2018, 148 p. , voir « Épilogue ».

Hadès, le roi des enfers) et, d'autre part, avec *l'enfer* de la déportation. Ce que Glissant conceptualise sous les noms de « gouffre-matrice » et « non-monde ». Plus encore, comme l'explique le sociologue Paget Henry dès l'ouverture de *Caliban's Reason*, cette différence de contexte interroge directement les formations épistémologiques produite par la *créolisation*. En effet, « la créolisation soulève explicitement la question des relations de pouvoir dans la détermination de la manière dont les philosophies africaines, indiennes et européennes [et amérindienne] se rejoignent pour constituer une philosophie régionale »[887] : une philosophie caribéenne. Cette philosophie régionale, s'opposant au régime majeur de la philosophie européenne et de ses divisions en sous-genres, est intertextuel, interdiscursive et pluridiscplinaire. Sous les conditions du colonialisme et de l'impérialité, les genres de la philosophie, du conte, de la poésie, du théâtre, du manifeste politique, de la sociologie, de la psychanalyse et ou encore du prophétisme théologique s'entrecroisent pour donner un discours que l'on peut, à la suite de Paget Henry nommer philosophique dans la mesure où cet entrelacement épistémologique porte tant sur la téléologie, le discours, les normes et les fondements de l'humain. À plus forte raison, la philosophie *afro-caribéenne* vient nommer la pratique intertextuelle et interdiscurssive de l'œuvre pluridisciplinaire de Glissant : celle-ci porte sur un discours de la fin du colonialisme, du discours d'un groupe singulier, les Antillais·es, qui débat sur les normes hégémonoiques et subalternes dans le contexte de la colonie-plantation et enfin des fondements digénésique, abyssaux, fracturés des descendant·es de transbordé·e. Glissant par son ontologie, sa pensée politique, sa philosophie du langage, au travers les de ses changements d'objectifs sociaux et théoriques, ou de son opposition farouche à la frontière disciplinaire est, sans équivoque, un philosophe de cette tradition *relationnelle singulière et localisée*. En pensant une ontologie fragmentée, l'écho dispersé des souvenirs retrouvés, Glissant pense contre le cadre impérial de la racialisation de l'humain par la hiérarchisation de l'ontologie au profit de la blanchité et de la blancheur[888]. La philosophie

[887] Paget Henry, *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2000, p. xi.

[888] A. Césaire, *Toussaint Louverture*, *op. cit.* p. 33. À ce titre P. Henry explique l'antagonisme épistémique entre la philosophie euro-caribéenne et les philosophies racialisées caribéennes : « Dans ce cadre impérial, le contenu original de la philosophie caribéenne est apparu comme une série de débats prolongés sur les projets de domination coloniale entre quatre groupes sociaux majeurs : Les Euro-Caribéens, les Amérindiens, les Indo-Caribéens et les Afro-Caribéens. Les productions discursives du premier groupe ont contribué à créer des situations hégémoniques en légitimant les projets coloniaux. Les productions des trois autres groupes étaient des *tentatives de destruction de l'hégémonie euro-caribéenne* par la délégitimation de leurs projets coloniaux. C'est dans ce cadre de

euro-descendante et européenne en n'interrogeant pas, ou seulement de façon superficielle, les critères de légitimités et d'universalisation narcissique de leur prérogative, soutient en vérité un ordre social structuré par le racisme du monde social et de sa production épistémique raciste (sociogénique et *théodicée de texte* non perçue). Henry Paget décrit avec précision *l'antagonisme épistémique* qui encadre et s'oppose à la production de la philosophie afro-caribéenne : « En conséquence, la philosophie afro-caribéenne a été *relocalisée dans un monde anti-noir et antiphilosophique,* dont elle doit maintenant s'extraire »[889]. À ce titre l'invisibilisation/diminution/réduction par les exégètes hégémoniques de la dimension africaine et des problématiques afro-caribéennes autonomistes dans la pensée glissantienne, relève d'une lecture et d'une compréhension anti-noire. Et cela même dans l'absence d'une hostilité manifeste à l'égard de la noirceur – pourtant leurs scepticismes explicites vis-à-vis de la condition historique/ontologique et épistémologique de « Noir·e » dévoile cette *hostilité qui soutient d'une manière souterraine leur appréhension de l'œuvre d'Édouard Glissant* que l'on oppose à un Césaire ou un Fanon.

Pour Henry la tradition intellectuelle et déligitimante (vis-à-vis de la pensée eurocentriste et coloniale) afro-caribéenne est scindée en deux écoles : une école « poétique » à laquelle appartiendrait Glissant, et une école « historiciste » où nous retrouvions Fanon ou C.L.R James. Henry indique que certains auteurs comme Fanon (avec son style mytho-poétique, le langage existentialiste ou ses pièces de théâtre[890]), ou Césaire (qui a embrassé une carrière de politique en qualité de député et de maire de Fort-de-France) ou l'écrivain jamaïcain-américain Claude McKay, ont comblé le fossé entre les deux traditions (courants). Néanmoins l'œuvre de Glissant, bien qu'elle contienne une forte teneur « poétique » comme l'atteste sa production de poésie ou par l'énumération de ses essais « *poétique* », recouvre aussi les deux dimensions, la poétique et l'historiciste. En effet les écrits politiques comme le *Discours antillais* qui problématisent le rapport profondément asymétrique entre la « métropole » et les « outres-mers » ou les *Manifestes*, de même que l'engagement anticoloniale de Glissant pour l'autonomie des colonies ultramarine française ou de l'Algérie prouve l'assise glissantienne entre les deux traditions de la philosophie afro-caribéenne. En d'autres mots, l'œuvre de

communication impérial que la philosophie afro-caribéenne a émergé, un cadre qui a toujours incarné un compromis discursif inégal ».P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.,* p. 3.

[889] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.,* p. 4.

[890] F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit.*

Glissant, rend compte de « l'unité sous-jacente »[891] entre les régimes intertextuels et subtextuels (ce que certains peuvent désigner sous les termes d'oralités, mais cela reviendrait à admettre l'hégémonie des productions textuelles sur les produtcions orales) des régimes poétiques et historiciste de la philosophie afro-caribéenne.

Comme nous allons le voir, la pensée ontologique de Glissant sur les transbordements se fait à la lumière de ce que P. Henry appelle « des fragments de traditions brisées, à la créolisation de leurs différences et à la projection d'alternatives transformatrices »[892]. Ces *fragments de traditions brisées* il nous faut maintenant en localiser la dispersion pour comprendre l'indice d'une *impossible* recomposition qui n'en constitue pas moins la *totalité*. Dans un premier temps nous étudierons la pensée glissantienne sur le transbordement comme ce qui incarne l'une des conditions de la pensée négative caribéenne. Deuxièmement il nous faudra mettre en valeur le rendez-vous manqué, *dans l'espace francophone,* d'un dialogue entre la pensée glissantienne et la poétesse trinidadienne Dionne Brand. Le cocnept de cette dernière, la « Porte de Non-retour » est particulièrement inspirant et pertinent pour comprendre, ou du moins déchiffrer en partie la partition dispersée des transbordé·es. Enfin il nous faudra analyser, même brièvement l'importance que prend dans le corpus glissantien le concept de « trace » dans sa relation cette fois avec le concept de « Sillage » de la chercheuse et poétesse Christina Sharpe dont l'œuvre majeure pour les *études noires* n'est pas traduit en France.

De la négativité du transbord.

Dans le *Discours antillais* Glissant écrit : « *(Le hiatus originel de la Traite, qu'aucune "logique" situationnelle ne comblera. Vivre et dire "à fond" ce manque. Le combattre par la conjoncture caribéenne.)* »[893]. Avant tout commentaire, il est clair que le « discours » qui advient aux Antilles et dont Glissant en fait l'archéologie *programmatique* a pour matrice historique la traite négrière et *l'holocauste épistémique* (la destruction *partielle* des régimes de sens provenant des africain·es transbordés et l'échec des colons d'une destruction totale de ce sens) qui résulte de l'enfermement à fond de cale et dans les régimes plantocratiques. Glissant pouvait-il être plus clair sur les problématiques de fond qui touche le contexte de la colonie-plantation dans le contexte caribéen ? D'une part, Glissant comprend l'holocauste de la Traite

[891] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*, p. 16.

[892] *Ibid.*, p. 15.

[893] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 348.

sous le registre de la coupure, et de l'interruption. La Traite négrière produit, pour reprendre un terme fameux de la pensée médicale de Fanon, la *lyse* – la coupure radicale avec le tissu détruit dans le processus[894] – du monde africain vécu dans les conditions de la colonie-plantation ultramarinne. Le transbordement est cette coupure avec l'Afrique colonisée, rendant d'autant plus *nécessaire tous les travaux de reconstruction* économique, historique et mémoriel, des retours ou des détours avec le Continent. Deuxièmement la *lyse* est épistémologique : elle rend inopérant la logique elle-même qui bute contre la violence gratuite à l'égard des colonisé·es. Enfin seule la conjoncture, la situation politique et historique caribéenne elle-même et pour elle-même (c'est-à-dire indépendante) est en mesure de combattre *le vide existentiel* produit par la Traite et l'occupation coloniale. En effet pour Glissant, histoire et ontologie se confondent et s'influencent mutuellement. Être privé d'une histoire par l'occupation coloniale et l'imposition d'une Histoire impériale c'est être privé d'une conscience de soi. En effet le philosophe du Diamant écrit : « L'Histoire (ainsi que la Littérature) est à même de nous labourer, comme conscience et cheminement de la conscience, comme névrose (signe d'un manque) et tassement d'être »[895]. Or le transbordement vient pro*jeter*, « larguer » en créole, les peuples colonisés dans un monde où le groupe des blancs, des maîtres et des valeurs associées à la blancheur sont *transcendantaux*.

Glissant fait l'archéologie de ce rapport que désigne Fanon dans *Peau noire, masques blancs*[896]. C'est le *contexte des colonies-plantations insulaires et continentales qui crée l'infériorisé·e*. « Dans notre contexte », écrit Glissant, « la conscience historique peut être (ou être vécue avant tout comme) rapport global d'un homme-dans-un-pays à un Autre-Ailleurs qui lui serait donné comme différence ou transcendance »[897]. Cet homme-dans-un pays décrit le/la colonisé·e isolé·e, privé·e de l'association politico-ontologique avec un « peuple ». Son point de référence et ses repères ontologiques se confondent dans un mimétisme défavorable et sans rapport d'égalité avec l'identité de l'Européen[898]. Là où au contraire, les majuscules de l'Autre-

[894] Selon le Larousse : « Fragmentation et désintégration de la structure moléculaire des tissus, ou des cellules bactériennes, exercées par des agents physiques, chimiques ou biologiques ».

[895] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 137.

[896] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 175.

[897] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 137.

[898] *Ibid.*, p. 123. Glissant écrit : « On peut – c'est extraordinaire – entendre parler un planteur martiniquais [un travailleur agricole dans les plantations ou un petit propriétaire racisé d'une parcelle agraire] interviewé à la télévision parler de "nous", les Européens ».

Ailleurs viennent décrire le colon dont l'identité sacralisée et l'assise ontologique postcoloniale lui permette d'être partout chez lui dans une position de domination[899].

Pourquoi décrire le transbordement en commençant par débattre avec les conséquences pluridimensionnelles de l'histoire coloniale ? Le transbordement est l'une des problématiques centrales du *Discours* antillais : par cet évènement – dont la réduction à la seule chronologie fait office de « leurre »[900] – Glissant entend comprendre les caractéristiques « philosophiques » et métaphysique d'une population qui vient contredire l'idée même d'Universel occidental qui est, narcissiquement, une « humanité rassurée sur elle-même »[901], c'est-à-dire de l'*humanité blanche* qui en raison de la structure racialiste européenne a inventé, selon l'écrivain Olivier Marboeuf, un « *Système-Corps Blanc* narcissique » [902]. Car pour Glissant le transbordement ne se confond jamais avec l'idée générale de mouvement qu'implique le terme de « diaspora ». En déplaçant et en reproblématisant le concept de « diaspora » vis-à-vis du contexte plantocratique et postcolonial, Glissant opère dans une certaine mesure ce que le sociologue français Stéphane Dufoix, appelle la « formativité »[903] : par le terme de transbordement Glissant retraduit le concept de « diaspora » vis-à-vis de la *formation sociale des colonies-plantations caribéennes et des Amériques*. Le transbordement, c'est-à-dire la traite, décrit le déplacement forcé d'une population captive elle-même forcée à *se changer en autre chose* dans le contexte plantocratique[904]. À la différence de la diaspora, le transbordement implique nécessairement la coupure, la fragmentation et le dispersement douloureux des liens de continuités généalogiques et ontologiques. Or à la différence de l'analyse de Dufoix (cité plus haut en note de bas de page), la *carence épistémique*, qui est le résultat des conditions de la subordination

[899] S.A. Le Renard et M. Paris, « Devenir "métro" », art cit.

[900] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 27.

[901] *Ibid.*, p. 137.

[902] Marboeuf, Olivier, *Suites décoloniales. S'enfuir de la plantation.*, *op. cit.*, p. 37. Par ce concept important Marboeuf entend décrire, à la même page, ce corps « qui souhaite que tout se rapporte à lui, qui veut tout voir et tout savoir, que rien ne lui soit caché et que rien n'interrompe ni ne reporte sa voracité sans fin. Corps qui insiste et continue d'agir par la menace et le chantage affectif, par l'agressivité et les pleurs, agrippé au centre de la scène où il nous impose le spectacle de sa présence triste. Corps qui veut continuer à décider de qui peut vivre, de qui peut jouir, où et comment ».

[903] Stéphane Dufoix, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Amsterdam, 2011. « La formativité inclut bel et bien une action, par laquelle l'usage du terme crée ou contribue à créer un groupe ou une entité, mais cette action se prolonge souvent dans le temps par la constitution de porte-paroles, par l'objectivation linguistique, politique ou juridique, par la reconnaissance médiatique ou acédémique, ainsi que par *la progressive évidence que prend l'existence de l'entité ainsi produite* ». Nous soulignons.

[904] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 28.

postcoloniale et de l'assimilationnisme français[905], impose à la population transbordée une faiblesse épistémologique majeure : cette population anciennement esclave ou servile, n'est autonome ni d'un point de vue politique, national, culturel, ou technique : elle n'a pas cette « progressive évidence que prend l'existence de l'entité ainsi produite »[906]. Pire cette situation qui précède le transbordement sur les rivages de la plantation n'en continue pas moins l'enferment *panoptique* du gouffre. Cette métaphore du blocage sous le régime insidieux et puissant de l'assimilation. Pour Sylvia Wynter ce blocage assimilationniste et *monocolonial* (cette « zone de non-être confortable » et angoissée[907]) qui nous laisse dans un état gravissime de suspension épistémologique. Cela l'autrice jamaïcaine cette situation de blocage fait que les « Martiniquais sont néanmoins emprisonnés dans un mode spécifique de subordination pour lequel il n'y a pas de mots dans l'analogie de notre ordre actuel de discours et de son épistème ou ordre global de connaissance »[908]. En ce sens le *transbordement n'est pas seulement un phénomène historique* ; il doit être compris dans ses effets sur la conscience antillaise, sur la manière (empêchée) de faire peuple, sur les liens de continuités avec « les révoltes incessantes depuis le XVIIe siècle » contre les répressions impériales visant à rendre impossible ce que Glissant appelle « l'élan collectif », « cette volonté commune qui seules permettent à un peuple de survivre en tant que peuple »[909].

À ce titre la tradition afro-caribéenne et indo-caribéenne ne cessera jamais de produire du sens, des arts, des productions intertextuelles et subtextuelles, des agencements entre l'oralité et l'écriture pour « vivre et dire à fond ce manque »[910], cette carence multidimensionnelle qui révolte tant la philosophie glissantienne. Ce manque qu'il s'agit de dire et de vivre n'est pas seulement matérielle (précarité pluridimensionnelle touchant toutes les sociétés caribéennes et india-océaniques colonisées), ou culturelle (assimilation, mimétisme et économie touristique surdéterminante[911]). Elle est aussi d'ordre ontologique et existentielle. En ce sens le « vivre » et le « dire » (au-travers d'un enchevêtrement entre l'art et la théorie

[905] Silyane Larcher, *L'autre citoyen: l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, France, Éditions Points, 2022, p. 503.

[906] S. Dufoix, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, *op. cit.*, p. 29.

[907] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*

[908] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit, p. 638.. Nous n'avons pas fini de creuser dans la direction ouverte par Wynter.

[909] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 15.

[910] *Ibid.*, p. 348.

[911] J. Kincaid, *A small place*, *op. cit.*

dans le contexte caribéen contre les traditions eurocentriques) relève selon nous d'un double mouvement, c'est-à-dire d'un *séjour au près du négatif et de l'absence du négatif à soi* (la perte, la destruction elle-même est oblitérée – ce que Etoké formule sous le concept de *melancholia africana*). En d'autres termes il s'agit pour Glissant de comprendre les fondements de cette « érosion d'être »[912] que le contexte postcolonial et *monocolonial* impose à l'Antillais·e. Qu'est-ce à dire ?

La morosité et la conscience torturée chez Glissant

Dans les conditions de violence structurelle à l'encontre des racisé·es en métropole ou dans les colonies-plantations, la recherche dialectique d'un *soi collectif*, d'un peuple, d'une raison de *Caliban partagée* se produit sous une gouvernementalité impériale qui *abîme la vie des racisé·es*[913]. Dans ce contexte de violence impériale, la pensée et la définition collective d'un soi se fait toujours dans la souffrance, le deuil, et la *morosité profonde* de la perte des sien·nes. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* Hegel – avec qui Glissant est en discussion permanente[914] – écrit : « […] l'esprit n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde le négatif en face, qu'il séjourne auprès de lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en l'être »[915]. Dans notre lecture le négatif traduit ici les procédés, les technologies et les formes de gouvernementalité impériales, qui à la suite de Dorlin, décrivent cette « rationalisation économique nouvelle de la *vie*, c'est-à-dire la sécurisation de certaines vies par diverses modalités d'exploitation, de consommation et de stérilisations d'autres vies »[916]. La philosophe poursuit : « La colonisation en est la forme la plus aboutie : *l'Atlantique impérial*, une vaste économie d'extraction et d'extinction de vie, un circuit de siphonnage de forces, de ressources, de vivants *au profit et pour le seul bénéfice* d'une classe dominante »[917] *blanche.* Tout au long du *Discours* antillais, Glissant cite les différents assassinats négrophobes qui

[912] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 340.

[913] Elsa Dorlin, Mathieu Rigouste et Jean-Pierre Sainton, *Guadeloupe, mai 67: massacrer et laisser mourir*, Montreuil, France, Libertalia, 2023. Pour nous cette gouvernementalité impériale qui *abîme* la vie résonne particulièrement avec les populations ultra-marines descendantes des transbordé·es.

[914] Alexandre Leupin, *Édouard Glissant, philosophe: Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde*, Paris, France, Hermann, 2016, 380 p.

[915] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 80.

[916] E. Dorlin, M. Rigouste et J.-P. Sainton, *Guadeloupe, mai 67*, *op. cit.*, p. 103.

[917] *Ibid.*

frappent La Martinique et les Caraïbes, de même qu'il met en évidence l'hégémonie blanche qui occupe les mondes caribéens. Le transbordement en est la matrice historique car de la captivité à la traversé, la « Traite, qui a peuplé en partie les Amériques, a discriminé par les arrivants »[918]. En ce sens, séjourner auprès du négatif n'est autre que séjourner sous la violence coloniale permanente, c'est-à-dire sous ce que Fanon a diagnostiqué comme étant le régime de l'*agonie continuée et de la violence atmosphérique*[919]. Sous cette violence impériale, la vie humaine est opposée tant économiquement[920] que socialement entre une population ultramarine racialisée et une population métropolitaine blanche dont la « protection pastorale de l'empire »[921] vient défendre les intérêts de cette dernière. En d'autres termes le transbordement est le socle d'une *créolisation négative*. Cette créolisation spécifique qui née de la déportation esclavagiste et impériale (par l'*engagisme* colonial des populations indiennes) se fait à l'avantage des postcolons. C'est une créolisation particulière qui participent à leurs conforts, à leurs acclimatements au contexte des départements français d'Outre-mer, et dont le caractère *négatif est qu'il n'est rendu possible que sous les formes multipliées d'extractivisme à l'encontre des vies non-blanches.*

En cela, la formule véhémente de Hegel qui invite à regarder *le négatif en face* rejoint le défi que lance Glissant pour un avenir Antillais et *pan-caribéen* : il nous faut assumer l'enchevêtrement des « négativités » c'est-à-dire visualiser, comprendre et combattre la « domination par un Autre [qui] est occultée »[922] – L'Occident et la Métropole impériale.

La morosité qui *habite* les racisé·es face à la perte de la vie et à la mutilation des leurs s'opposent au vocabulaire évènementiel de l'indignation. La morosité est cette conscience torturée, ce vécu quotidien de la morbidité ; là où l'indignation est l'affect qui touche une

[918] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 29.

[919] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 483.

[920] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 117. Glissant s'insurge contre l'occupation postcolonial de la population métropolitaine blanche dans les anciennes colonies ultramarines : « il n'y a pas 10% de cadres techniques martiniquais dans un des "département les plus 'scolarisés' de France" et, cette question de l'immigration, presque personne n'en parle (en regard de l'émigration scandaleuse), parce que en parler ce serait pratiquer le racisme (ô beauté de l'aliénation), alors que la moitié des demandes d'emploi à Fort-de-France portait il n'y a pas si longtemps la mention :"Métro", ou "venant de Métropole", ou "ayant travaillé en Métropole" (et cela sous-entend toujours sérieux compétent stable vous pouvez compter dessus) ».

[921] E. Dorlin, M. Rigouste et J.-P. Sainton, *Guadeloupe, mai 67, op. cit.*, p. 108 ; Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme: histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, France, la Fabrique éditions, 2010, 246 p.

[922] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 32.

conscience heurtée, certes, mais réparable. Une conscience, dont la manière hégémonique d'être-au-monde et qui est racialisée d'une manière avantageuse, s'indigne des meurtres et des mutilations qui frappent quotidiennement les non-blanc·hes, vit l'injustice d'un monde bouleversé par la violence raciale dont elle espère la rapide accalmie, c'est-à-dire à un retour à l'état *normal*. Alors que la conscience tourmentée, morose l'est en raison que « l'injustice » ne vient pas bouleverser l'ordre du monde, ne vient pas pervertir son fonctionnement : elle est la condition du monde lui-même[923]. Du point de vue des personnes dîtes de « couleurs », le racisme et la mort (sociale) *fondent la normalité de* l'état (et des États) *du monde blanc*. Comme le dit Dionne Brand dans son commentaire sur l'œuvre de Toni Morrison : « Dans *Paradis*, les Noir·es ne peuvent jamais vivre paisiblement à cause du racisme. Dans *Disgrâce*, les blanc·hes ne peuvent jamais vivre paisiblement sans racisme »[924]. Par la formule *d'absence du négatif à soi* nous insistons à la suite de Glissant, sur le fait qu'en raison de l'assimilation, et du mimétisme ontologique du colonisé vis-à-vis de l'Autre transcendantal (le colon), de cette « subordination pour laquelle il n'y a pas de mot » (Wynter 1989), *la domination raciste à l'encontre des populations antillaises peut être dissimulé* et réapparaît dans les « révoltes populaires, seules susceptibles de traverser ces aspects négatifs »[925]. Néanmoins concernant la révolte populaire et celle des marron·nes dans les régions insulaires colonisés (à l'exception notable et complexe d'Haïti), Glissant est à nouveau *pessimiste* : ces révoltes, en raison d'un « manque de perspectives », de la « petitesse » géographique du pays, de la « trahison des élites », et des massacres d'États, n'auront jamais pu changer la situation du pays[926]. Si Glissant est pessimiste à cet endroit, *il n'est pas désespéré pour autant*. Les « cassures négatives » (il s'agit de tous les évènements violents qui vise à empêcher la formation d'une unité caribéenne) qui commencent par le transbord, ne disparaîssent pas, elle reste sous une forme résiduelle dans la mémoire non sue des Antilais·es : ces cassures négatives, absentes car attendant d'être excavées forment l'héritage controversé et collectif de ce que Glissant appelle le « *trauma de la discontinuité* »[927] à savoir cette « cassure des Africains d'avec leur continent, par-delà

[923] Rosa Amelia Plumelle-Uribe et Louis Préfacier Sala-Molins, *La férocité blanche: des non-blancs aux non-aryens*, Paris, France, Albin Michel, 2001, 334 p.

[924] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 134.

[925] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 108.

[926] *Ibid.*, p. 464. Glissant écrit : « La résistance et la révolte des esclaves, *comme toutes les autres fois*, ne seront pas "continuées" en volonté commune, en sentiment de la nation, mais peu à peu détournées vers les perspectives d'ascension sociale individuelle ».

[927] *Ibid.*, p. 108.

l'océan »[928]. Le trauma colonial, l'histoire nécropolitique du (post)colonialime fait trace, sillonnant, saturant la conscience des colonisé·es et leurs descendant·es. Dans une certaine mesure cette relation négative à soi, cette « hantise de l'impossible »[929], cette peur d'exister en raison des violences historiques de l'État impérial (du transbord en passant par les massacres, les repressions, la privatisation des modes de productions aux mains des classes dominantes blanches) relèvent de la *dialectique négative* pensée par le philosophe allemand Theodor W. Adorno[930]. En effet, cette nécessité qu'a Glissant d'excaver le passé plantationnaire, de visibiliser les massacres et les tueries, de mettre en évidence la précarité qui affecte les populations racialisées ultramarines, vise à mettre en avant le fait qu'en Plantation, la pensée et le rapport à son entour se fait sous le registre de la *malemort*, de cette mort impossible à vivre, banale, absurde, de cette « horrible sans horreur » qu'est « une colonisation réussi »[931]. Selon les mots d'Adorno : « Le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement »[932]. Les références philosophiques d'Adorno relèvent ici essentiellement d'un débat avec l'idéalisme allemand et le matérialisme historique de Marx sous l'épreuve de l'échec révolutionnaire pour transformer le monde existant[933]. Dans notre lecture, il s'agit d'exprimer la vérité du/de la colonisé·e à l'aune de sa souffrance. De cette souffrance qui si elle est vécue de façon subjective n'en est pas moins partagé avec d'autre, et en raison du caractère systèmique d'être pris pour cible par la violence de l'État impérial, en révèle la dimension objective de cette dernière. En d'autres termes, la pensée négative et pessimiste de Glissant met en lumière le fait fondamental que la souffrance vécue par les descendant·es de transbordé·es ne réduit pas ces dernier·es seulement

[928] *Ibid.*

[929] *Ibid.*

[930] Elena Fermi, « Avec Édouard Glissant, «Chimères». Revue des schizoanalyses 90 (3/2016) », *Studi Francesi. Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone*, 1 août 2018, 185 (LXII | II), p. 376-376.À ce sujet voir l'article « Sel noir/prison aux fenêtres ouvertes. Un dialogue imaginaire entre Édouard Glissant et Theodor W. Adorno » de Alexander Neumann, p. 123-134.

[931] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 15.

[932] Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialectique négative*, traduit par traduit par Gérard Coffin et al., Paris, France, Payot & Rivages, 2003, p. 29.

[933] *Ibid.*, p. 11.

à la chosification passive systématisée dans le racisme et de la domination européenne[934]. L'exposition de la souffrance par une « conscience torturée »[935], celle qui souffre de l'empêchement à se penser soi-même par la comparaison avec la population métropolitaine blanche occupante ou par le racisme subit lors de l'émigration en France[936], est capable de produire son propre régime de vérité objectif, c'est-à-dire pour Glissant, capable de relier ensemble les intérêts pan-caribéens rendus intelligibles dans un discours (des) antillais et non pas eurocentrique.

En d'autres mots, la notion de transbord mit en avant par Glissant permet de comprendre le *point zéro*, l'origine de la *carence épistémique en tant que dialectique négative* : la destruction généalogique qu'implique la définition même de transbordement fait que la conscience historique d'une *unité caribéenne* est difficile nous dit Glissant, à « faire émerger » (à faire sortir des eaux noires), ou à « faire passer dans le quotidien »[937]. Dans notre lecture le transbordement comme *lyse*, comme coupure radicale, détache le sujet « antillais » (et plus largement de toutes les colonies-plantations peuplés en partie par le transbordement) d'un *continuum* historique, à la différence du sujet européen qui selon Glissant jouit d'une culture atavique. Ce que Robinson appelle le « mythe de la solidarité blanche »[938] : dans la pensée occidentale, le racialisme construit durant l'époque féodale jusqu'à ce jour a permis de nier les rapports d'exploitations qu'entretenait l'Europe avec l'Afrique, l'Asie, les autochtones américain·es, ou avec les européen·nes marginalisé·es ; et donc de la construction coloniale sur l'absence de lien historique, ontologique ou culturel des peuples colonisés et esclavisés.

Si la *lyse* se veut être une coupure sans réparation possible, Glissant est ambigu. Le scepticisme de l'écrivain martiniquais quant aux politiques de « Retour à l'Afrique », ou sa critique de la Négritude comme finalité esthétique, ontologique et politique servent souvent à résumer et à schématiser la pensée politique de Glissant et cela particulièrement contre les

---

[934] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.,* p. 461.Glissant écrit : « Nous savons et nous avons dit que c'est la colonisation qui a balkanisé les Antilles, que c'est le colonisateur qui a exterminé dans les îles le peuple caraïbe, interrompu le rapport. L'asservissement s'accompagnait donc d'une chosification : toute histoire semblait s'arrêter dans la Caraïbe, et les peuples qui *s'y trouvaient transplantés n'avaient plus qu'à subir l'Histoire avec un grand H, la grande égalisation de la puissance européenne*. La chosification était systématisée dans le racisme : " Tous les nègres se ressemblent, le seul bon Indien est un Indien mort." ».

[935] *Ibid.,* p. 34.

[936] *Ibid.*

[937] *Ibid.,* p. 130.

[938] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.*, p. 220.

théoricien·nes de la tradition radicale noire. En effet le Retour nierait finalement la nécessité de penser le lieu, l'espace caribéen, d'y prendre parti[939]. Elle ne serait qu'une « pulsion ». La Négritude, quant à elle, ne prendrait pas en compte les situations particulières. Mieux cette dernière, à la suite de *l'orphée noire* de Sartre, son dépassement serait nécessaire (nous verrons dans quelques lignes que Glissant n'est pas opposé catégoriquement à la négritude).

Il n'est pas surprenant que l'analyse glissantienne de la négritude se joigne aux mêmes pages qui servent à conceptualiser les conséquences ontologico-politiques du transbord au travers des notions de Retour et de Détour. En analysant la question de la Négritude au-travers des effets d'écrasement ontologique du transbord nous espérons étudier un point qui a peu attiré l'attention des spécialistes quant à la notion même de transbord.

Le transbordement implique la création d'un peuple déporté dont la métaphysique, l'ancestralité, et l'être-au-monde est, en partie, *anéantie*. Un commentaire superficiel sur cet anéantissement ontologique peut conduire à des déclarations péremptoires sur l'absence de toute forme d'essence, déclamant l'absurdité totalitaire que seraient les revendications des identités noires, et non-blanches. Au fond il s'agirait d'affirmer le rejet catégorique de toute identité raciale pensée par les populations racisées elles-même puisqu'elles embrasseraient la créolisation. Pourtant en 1969, Glissant comprend la catégorie d'essence comme étant liée à la pensée coloniale. L'universel, la prédominance de l'Occident, est compris dans son rapport d'hostilité à « l'autre du monde » (les colonisé·es)[940]. Des génocides coloniaux à l'encontre des peuples colonisés Glissant nous dit qu'elle relève de cette « *panique* autant que du politique : la hantise d'avoir à abdiquer l'exclusive[941] de ses richesses se noue dans la répulsion à *partager l'être-du-monde* »[942]. Par cette analyse *l'identité de cette* essence est *privative* : elle est le propre *d'un être-au-monde*, d'un universel particulier, comme le dirait Lewis Gordon, *essentiellement* Occidental. Rejetant l'essence conquérante qui ramène ce qui lui diffère à ses critères ethnocentriques d'humanité[943] Glissant préfère formuler un vœu éthico-politique visant à faire advenir une « relation approfondie du même à l'autre, du divers au semblable, obligation y sera

[939] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 21.

[940] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 29.

[941] Cette précision que Glissant fait concernant *la privatisation et l'exclusivité des richesses* et sur le refus de partager l'être à un niveau mondialisé (l'être-du-monde) vient décrire l'extractivisme du colonialisme et du plantationocène. En ce sens cette hantise ne vient pas décrire ici des génocides produits par d'autres auteurs que l'Europe ou des Amériques plantocratiques.

[942] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 29.

[943] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit.

faite à chacun d'être soi, intègre, et intégré (mais non assimilé à l'autre) dans la totalité »[944]. En d'autres termes, le « jeune » Glissant n'est pas réfractaire à une autodéfinition de soi, et à la recherche d'une historicité propre à un groupe, une population, ou aux membres d'une diaspora singulière. Dans cette relation anticoloniale, qui n'écrase pas l'intégrité, « il n'a pas lieu de renoncer à être soi (à être nègre) »[945] nous dit l'écrivain martiniquais. Glissant est parfaitement clair, ce vœu d'intégration, ce cri pour une vie digne ne relève jamais d'un renoncement à la noirceur. Néanmoins certains commentateurs décrivent la négritude comme un moment dialectique de l'identité qui appelle son propre dépassement. Qui se doit d'être dépassé[946]. Glissant, comme Césaire n'est pas opposé au *droit à l'identité*[947]. Si la négritude est un « *moment* » *alors les conditions de son dépassement ne nécessite rien de moins qu'un changement de monde*. Comme le dit Glissant dans *L'intention poétique* :

> « La négritude est toujours un moment, un combat *total* et par conséquent bref et flamboyant. *Partout où des Nègres sont opprimés, il y a négritude*. Chaque fois qu'ils prennent un coutelas ou un fusil, la négritude cesse (pour eux). Elle est vœu et passion du poète : inscrite dans

[944] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.*, p. 142.

[945] *Ibid.*

[946] Dans une conférence tenue à la BPI en 2018 le philosophe français François Noudelmann dit (de la 31'20 à 31'31) que « La négritude c'était un moment, un moment nécessaire. Un moment qui était un moment transitoire qu'il fallait dépasser. Un moment de revendication, de réhabilitation d'une culture ». Dans la même conférence il s'interroge sur « le retour à un langage de la race, aussi bien d'ailleurs aux États-Unis que aussi en France. [Cela] nous laisserait penser là qu'on est bien, je ne sais pas, loin d'une créolisation et qu'on est peut-être sur un retour à des identités identitaires ou des identités ethniques » (35'29 à 35'45). La conférence-débat est disponible au lien suivant :
https://www.youtube.com/watch?v=eGz6zeIFi5g&ab_channel=Biblioth%C3%A8quepubliqued%27information
Il est étonnant d'affirmer un *retour* du langage de la race en France ou aux États-Unis. En effet une simple recherche bibliographique qui ne se contenterait que des textes mentionnant la race, le racisme et son étude au-travers par exemple des récits de colons ou d'esclaves rendrait apparent que le langage de la race n'a pas disparu, mais surtout que ce « langage » a toujours était à la fois présent dans des débats mettant en valeur une diversité d'approches, de méthodes, d'idées, de polémiques ou de champs disciplinaires. Sans parler des productions artistiques comme le jazz, le blues, le rap, le reggae, le maloya. En d'autres mots le langage de la race, et cela dès l'Europe féodale, est historiquement installé dans la production des idées, les rapports économiques et géopolitiques (C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.*, p. 126.). En ce sens parler d'un possible retour du « langage de la race » relève d'une certaine méconnaissance des productions discussives, textuelles et activistes de la race dans ces deux pays.

[947] Aimé Césaire et Françoise Intervieweur Auteur de la postface Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai: entretiens avec Françoise Vergès*, France, 2005, p. 69.

> l'histoire, elle ne se projette pas dans l'histoire. La lutte des abîmés commence avec elle, et se poursuit ailleurs […] ».[948]

En philosophe, Glissant cultive ici une nouvelle fois l'art de l'ambivalence. À la fois moment, épisode d'accentuation d'une revendication singulière pour la dignité, la négritude n'en est pas moins *totale*, c'est-à-dire qu'elle vise à unifier l'ensemble des populations Africaines et de la Diaspora africaine/noire contre le racisme structurel et les violences nécropolitiques négrophobes. Cette citation est importante car la *philosophie du transbord* que Glissant développe une dizaine d'année après *L'intention poétique* nécessite un débat avec la négritude car le transbordement est d'abord une *négation de l'ontologie africaine* : plus précisément le transbordement est cet arrachement provoquant, selon le vocabulaire de Marboeuf, une « *sortie de l'humanité* » pour en faire, dans l'enfer usinier de la cale et de la plantation, une « *matière esclavisée* » : l'esclave est un « produit transformé négativement »[949]. Dans ces conditions paradigmatiques de la brutalité la Négritude vise à s'arracher – de ce que le philosophe français Matthieu Renault appelle avec précision – de la « *désontologisation* »[950]renault. En effet pour Glissant les mondes de la colonie-plantation sont des mondes où la domination occidentale est si massive qu'il faille trouver des inspirations au-delà de l'univers créole. Pour Glissant « l'assomption universelle de la souffrance nègre dans la théorie (ou la poétique) antillaise de la Négritude représente aussi un aspect sublimé du Détour »[951]. Car pour Glissant la Négritude césairienne rejoint davantage les luttes panafricaines que le contexte antillais. Néanmoins cette assomption, c'est-à-dire à la fois cet élément théologique d'élèvement de soi et le fait d'assumer sa position, est justifiable en raison du fait que la « part africaine »[952] de l'être antillais a été « si longtemps méprisée, refoulée, niée par l'idéologie en place » nous dit Glissant en 1979 lors d'une réunion de l'Unesco tenue à Panama. Pour Glissant ce qui est regrettable avec la Négritude c'est qu'en visant la totalité, « l'assomption universelle de la souffrance nègre » manque les « situation particulières »[953]. En

[948] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 142. Nous soulignons la seconde phrase de l'extrait cité.

[949] Marboeuf, Olivier, *Suites décoloniales. S'enfuir de la plantation.*, *op. cit.*, p. 35.

[950] M. Renault, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale,* Paris, Editions Amsterdam, 2011.

[951] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 35.

[952] *Ibid.*

[953] *Ibid.*

tant que poétique assomptive elle vise l'ensemble. « Toute poétique implique une politique globale »[954] nous dit l'écrivain.

Cependant la Négritude comme résistance à la « désontologisation » (post)coloniale n'est pas que poétique. La Négritude vise à refuser la dimension abyssale et exterminatrice du gouffre. Il s'agissait d'incarner une identité qui « porte aussi le refus de l'abysse »[955]. « Partout où des Nègres sont opprimés, il y a négritude »[956] écrit Glissant de façon laminaire. Que nous dit le poète si ce n'est que tant que dure la négrophobie, la Négritude *ne se réduit pas* à un moment de revendication nécessairement dépassable vers une identité délestée de toute catégorisation ? Dans les mots de Glissant la négritude est un combat, une lutte visant à produire une *lutte totale* contre l'écrasement postcolonial et post-esclavagiste. Dans le combat elle cesse car pour Glissant, ou pour un Fanon, les peuples dominés ne se battent pas pour l'avènement seule d'une notion poético-politique. Dans le contexte du transbordement transatlantique, la *négritude antillaise* doit se produire dans les conditions données par le « désordre colonial »[957] à la différence d'une négritude africaine qui, selon le philosophe martiniquais, peut se soutenir généalogiquement grâce à « une multi-réalité de cultures ancestrales en même temps menacées »[958]. Dans les conditions de la colonie-plantation ultramarine et insulaire qui précède le transbordement, la projection dans une histoire radicalement décolonisée est incertaine pour le/la colonisé·e, l'abîmé·e[959]. Glissant, à la suite de Fanon, est marqué par le fait qu'en Colonie

[954] *Ibid.*, p. 344.

[955] N. Ajari, *Noirceur*, *op. cit.*, p. 28.

[956] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 142. L'emploi ou non de la majuscule à « négritude » par Glissant change selon l'époque de son écriture.

[957] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 35.

[958] *Ibid.*

[959] À partir d'une interprétation inspirée par l'afropessimisme, le « gouffre-matrice » signifierait que *la plantation et l'anti-noirceur – sédimentant la suprématie blanche comme système global née de la colonisation européenne – formeraient la matrice des sociétés « créoles » et post-esclavagistes contemporaines.* Selon la géographe Katherine Mckittrick, la création d'un espace plantocratique et son organisation logistique structure une « géographie raciale » où la pollution, l'incarcération, la délocalisation, les camps de fortune, participent d'une « logique de la plantation qui spatialisée le travail complémentaire de la modernité, de l'exploitation de la terre et de la violence anti-noire ». Glissant est un auteur ambivalent, partagé entre le pessimisme concernant l'état des départements d'Outre-mer et le vœu d'une amélioration inéluctable du monde par une Relation essentiellement *anticoloniale* (Glissant donne cette caractéristique essentielle, la Relation est anticoloniale dans cet extrait vidéo : http://www.edouardglissant.fr/troisetapesdearelation.html) et qui, par conséquence, ne se confond pas avec une

le « dépérissement et imperceptible »[960]. Pour le/la colonisé·e cette projection dans l'histoire nécessite une prodigieuse capacité d'invention car « sa négativité est une *négativité sans emploi* corrélative de cette singulière fin de l'histoire qu'est le colonialisme »[961].

Du transbord à la Porte de Non-Retour

> « le bruit antique de l'eau qui s'engouffre dans notre vie comme ces feuilles dures qui ne nous permettent pas de respirer ni même de nous extriquer en rêve de son couvent de miroirs »[962]

Henry Paget souligne à raison que la dimension « onto-poétique » de la philosophie et de l'esthétisme glissantien met au défi la pensée activiste[963]. Que faire de l'océan ? À quoi peut nous servir le fait de « revivre les ruines de ce qui est devenu comme membres ou membrures ou membranes ou limbes dans le ventre du bateau »[964] ? Pour des raisons bibliographiques évidentes avec sa poésie et par la répétition des thèmes marins dans toute son œuvre, la pensée de Glissant est intrinsèquement une méditation sur l'océan. P. Henry va plus loin. Il ne se contente pas de suggérer que la poésie océanique de Glissant vient *imager* la pensée activiste qui prend une position explicitement pratique. Cette pensée, en raison du contexte transatlantique du transbord, nous parle depuis un espace en désordre, un espace de trouble coloniaux, une zone de tremblement produite par la fin de l'histoire pour le/la colonisé·e. Du point de vue de ce·tte dernier·e « tout reste à découvrir de l'histoire antillaise »[965], là où au

---

forme étendue et abstraite de relation universelle englobant d'autres problématiques détachées de l'anticolonialisme.

[960] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 14.

[961] M. Renault, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, op. cit,* p. 69.

[962] Edward Kamau Brathwaite, *RêvHaïti*, traduit par Christine Pagnoulle, Montréal, Canada, Mémoire d'encrier, 2013, p. 48.

[963] P. Henry, *Caliban's reason, op. cit.*, p. 268.

[964] E.K. Brathwaite, *RêvHaïti, op. cit.*, p. 45.

[965] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 27. Glissant écrit : « Cette exploration [de l'histoire caribéenne] ne revient donc ni à une mise en schémas ni à un pleur nostalgique. C'est à démêler un sens douloureux du temps et à le projeter à tout coup dans notre futur, sans le recours de ces sortes de plages temporelles dont les peuples occidentaux ont bénéficié, sans le secours de *cette densité collective* que donne d'abord un arrière-pays culturel ancestral » (*Discours antillais*, p. 132).

contraire, du point de vue antagonique du colon, celui-là sait qu'il fait l'histoire. Dans les termes économiques de Glissant il s'agit d'une voix et d'une médiation qui s'adresse à nous depuis un espace insulaire et colonial de non-production, ce que le philosophe Nick Nesbitt qualifie de « société néo-féodale de consommation sans production »[966]. C'est-à-dire une société qui peine à produire ses ressources et qui survie grâce à l'injection des capitaux français. En d'autres termes, la pensée du transbord et *à partir d'elle* relève, du dispositif et de la logique postcoloniale de la *dépossession*[967] qui est une vériation économique de la négativité sans emploi qui affecte le/la colonisé selon Renault. Dans les mots de Paget Henry : « Ces écrivains [afro-caribéen·ne·s et indo-caribéen·ne·s] nous ont parlé depuis les côtés exclus de ces binaires, c'est-à-dire depuis les expériences de l'ego caribéen en tant qu'entité constituée qui *est enchevêtrée dans une variété de processus de formation non historiques* »[968].

Les pensées du transbord sont des savoirs *sur* la dépossession, *de* la dépossession, *et qui en proviennent*. En un mot, les pensées du transbord relève de la tradition de la discontinuité – c'est-à-dire de la rupture produit par la Traite et du *largage* dans les colonies-plantations ultramarinne. Or cette connaissance amputée d'un savoir *atavique,* en carence, Glissant nous dit qu'elle est la chose la mieux échangée. Il est impossible de ne pas y voir une influence considérable pour Moten et Harney qui écrivent : « Ne pas simplement être parmi les sien*nes,

[966] Nick Nesbitt, « Critique de l'économie politique martiniquaise » in F. Noudelmann, F. Simasotchi-Brones et Y. Toma (eds.), *Archipels Glissant, op. cit.*, p. 80. Nous rejoignons Nesbitt sur son analyse méta-textuelle qui voit dans le *Discours antillais* le texte théorique le plus « riche et intrigant de toute l'immense production théorique de Glissant » (p. 79). Néanmoins Nesbitt – à la différence de Sylvia Wynter qui pense la singularité du contexte antillais – nie le contexte racial du capitalisme et les logiques extractivistes qui frappent les pays du Sud global. Pour le philosophe marxiste blanc, la situation martiniquaise se subsume, à un niveau mondial, en raison des processus d'injection de capitaux fictifs pour colmater les crises du capitalisme. Nesbitt conclu en ses termes messianiques : « Dans le monde entier, nord et sud, riche et pauvre, central ou périphérique, nous vivons la démence impitoyable du sujet automate, *le vrai sujet dominant*, qui exige sans cesse et toujours plus de sacrifices sur l'autel de la valorisation de la valeur, et notre angoisse devant cette tyrannie nous pousse à des actes de folie générale de plus en plus déments. Depuis longtemps, *de toute évidence, nous sommes tous martiniquais* » (p. 86-87. Nous soulignons). Selon nous, cette rhétorique mondialiste ne conduit en définitive qu'à une négation *et* une phagocytation épistémique des problématiques des peuples colonisés au profit d'une comparaison entre les classes ouvrières blanches du Nord global et le lumpenprolétariat racisé·es des métropoles et du Sud-Global. Dans cette projection fantasmatique de l'érudition blanche, l'exploitation capitaliste mondiale *racialiserait tous les individus*. Ce fantasme est symptomatique d'un discours dépossédant : si nous sommes tous martiniquais, alors, qui sont les martiniquais et que reste-t-il d'elles et eux ?

[967] En effet dans le *Discours antillais,* la question du transbord est abordé au chapitre « La dépossession ».

[968] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*, p. 258. Nous pensons par exemple à l'écrivain indo-trinidadien Naipaul.

mais être parmi les sien*nes dans la dépossession, être parmi celleux qui ne peuvent posséder, celleux qui n'ont rien et qui, n'ayant rien, ont tout. Tel est le son d'une question qui n'a pas été posée »[969]. Pour Glissant, la carence épistémologique produite par la déportation et les échecs partielles des politiques pour l'indépendance pan-caribéenne, conduit à une pensée *obstruée*, aliénée en raison d'une histoire pro-caribéenne encore inexprimée. Il s'agit pour le philosophe de quitter les logiques continentales et monolithique d'une Histoire occidentale pour y préférer les hiatus d'une conscience tourmentée, d'une « blessure ontologique »[970] à excaver à la manière des arts japonais du *Kintsugi*, la réparation et la mise en lumière des fissures avec de l'or. Glissant utilise un langage énigmatique. En effet, la perte généalogique, cette « cicatrice délébile »[971],cette douleur qui a marqué la chair du/de la transbordé·e et qui s'est effacé de *sa* surface, se subsume en une « blessure ontologique » dont le transbordement en cartographie *l'histologie*. En d'autres termes les pensées du transbord ont pour condition la *dépersonnalisation coloniale* c'est-à-dire que

> « Au stade servile, il s'agit de déraciner mentalement l'esclave, après l'avoir déporté. Il s'agit ensuite de persuader l'Antillais qu'il est autre (de l'empêcher de se représenter). C'est en première instance l'entreprise impérialiste qui décide de tout mettre en œuvre, d'abord pour couper l'esclave de son ancienne culture (les traits de culture deviennent survivances), ensuite pour couper l'Antillais de sa vérité (les traits de cultures deviennent ornement folklorique). Le lieu commun de ces deux opérations est l'absence (soigneusement épaissie) d'une histoire ».[972]

D'où la dimension négative du passage par l'Océan en tant que pensée de l'obstacle : à la fois dans le sens de la dialectique rendue impossible, « non donnée »[973], ou seulement dans les conditions de la souffrance postcoloniale, et enfin en tant que séjour au près du négatif, l'empêchement à faire peuple. Selon Anny-Dominique Curtius les concepts glissantiens « introduisent à l'intelligence de l'obstacle »[974].

À la possibilité révolutionnaire d'un dépassement de l'antagonisme racial imposé depuis le transbord. En d'autres termes l'obstacle serait la condition utopique et politique à la totalité.

---

[969] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 115.

[970] É. Glissant et P. Chamoiseau, *Manifestes*, *op. cit.*

[971] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 16.

[972] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 400.

[973] *Ibid.*

[974] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.* p. 70.

La pensée de la totalité chez Glissant est double : d'une part elle est totalité *singulière* d'un groupe, d'un peuple ; d'autre part elle décrit la réunion *des* totalités singulières en un Tout-monde. Pour penser la totalité comme ensemble, comme unité délesté de la domination coloniale de l'Occident, ce que Glissant appelle *l'Un*, il est nécessaire selon le philosophe d'excaver ce qui fut écrasé par cette de Un harmonique, plein de lui-même, relevant de l'être en tant que telle. En effet le concept philosophique d'Être se confond avec L'Occident colonial. L'Un viendrait décrire le régime téléologique et épistémique de la colonisation. Au contraire de l'extase poétique et panoptique de l'Un colonial, c'est-à-dire de la domination globale de la majorité de la planète par les puissances impériales européennes, Glissant y oppose la notion poético-activiste[975] de la « militante unité ». L'unité ne vient pas décrire l'unification par l'impérialisme. Pour le poète martiniquais cette unité qui ne vient pas solutionner les violences nécropolitiques postcoloniales, est celle produite *par l'autre du monde,* le non-occidental, c'est-à-dire les sujets de la Colonie et de ses diasporas dans le Nord global. Dans les mots de Glissant : « ce *qu'il faut à l'unité du monde, c'est cette part du monde qui frémissante dans son être est là grevée d'inexistence* »[976]. De cette inexistence que les penseurs coalitionnistes aiment tant citer comme exemple de la créolisation en acte.

Néanmoins ce qui est frappant avec le transbordement de Glissant c'est qu'il met en lumière, grâce à la notion de *Détour* la difficulté pour les sujets antillais/martiniquais à exister *pour soi*, alors que les pensées politiques coalitionnistes, comme celle de Britton[977], en fond déjà un exemple politique d'unification militante contre les affres du capitalisme mondial. Revenir à la pensée liminaire des gouffres permet de resituer l'analyse du point de vue des descendant·es de transbordé·es. Pour Naïma Hachad, professeure en littérature francophone à l'Université de Washington et chercheuse en étude postcoloniale, « le déploiement de la symbolique de la mer produit un langage qui porte la marque de l'absence et du manque et qui est associé au chiasme, à l'abîme, à la divagation et à la dérive »[978]. Bien que cela relève de la *négativité* – c'est-à-dire l'absence de tout caractère résolutoire dans la formation d'un peuple dans le contexte plantocratique[979] –, ce « langage qui », selon les mots de Hachad, « porte la

[975] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*, p. 258.

[976] É. Glissant, *L'intention poétique*, *op. cit.*, p. 15.

[977] C. Britton, *Edouard Glissant and postcolonial theory*, *op. cit.*

[978] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.* p. 125-126.

[979] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 33 note 4.

marque de l'absence et du manque » permettent justement, du point de vue des colonisé·es[980], l'accès à un perspectivisme privilégié[981], à l'accès à une connaissance qui se distingue et s'oppose à la « mentalité coloniale »[982]. En effet, si dans la grammaire de la souffrance de Glissant, il y a pour les colonisé·es descendant·es de transbordé·es, une « agonie » et une « perdition » en raison de l'opacification de la domination postcoloniale française dans les anciennes colonies d'Outre-mer, il y a aussi l'occasion « d'affirmer un ensemble estimable de propriété »[983] *qui à défaut d'être matérielle, est épistémique*. Qu'est-ce à dire ? L'impossibilité d'habiter, de porter et de véhiculer sans suspicion raciale les valeurs associées à l'universalisme[984] (largesse de vue, objectivité, extension des prérogatives du sujet libéral, indépendance de la volonté, capacité morale à changer une situation, responsabilité absolue de sa personne) permettent justement d'être, selon le philosophe Mignolo, dans une *position liminale*[985], en bordure de la colonialité. Dans le vocabulaire de Glissant, la situation de domination paradigmatique du monocolonialisme – le colonialisme qui se meut en département – et les « frictions épistémiques »[986] suscitées par la résistance à l'assimilation française permet aux sujets colonisé·es de « *fréquenter* les "valeurs" non plus comme absolu de référence mais comme modes agissants d'une Relation »[987]. En ce sens, la diversité des populations *transplantées* dans la colonie-plantation est l'occasion de l'édification de *Relations sous-communes* et révoltées opposées à la transparance panoptique de l'universalisme et à ses modalités *onto-coloniales* qui consistent en la francisation discriminante des sujets colonisé·es. Pour le dire autrement, ce que nous appelons les *relations sous-communes* (en référence à Moten et Harney) sont *liminales* dans la mesure où elles habitent l'ambivalence de *l'autonomie et de l'indépendance politique* chère à Glissant. *Ces relations sous-communes* sont celles qui

[980] Terme auquel Glissant ne nie pas l'actualité et son usage contemporain.

[981] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[982] A. Césaire et F.I.A. de la postface Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, *op. cit.*, p. 45.

[983] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 29.

[984] J. Suaudeau et M.-F. Niang, *Universalisme*, *op. cit.*

[985] Cité dans P. Colin et L. Quiroz, *Pensées décoloniales*, *op. cit.*, p. 183. P. Colin et L. Quiroz nous disent que la notion inspirante de « pensée liminale » décrit « les productions intellectuelles des sujets dont l'arraisonnement au monde moderne s'est fait à travers l'expérience tragique de la violence coloniale et de l'inhumanisation. Comme l'indique l'idée même de frontière, une telle pensée critique ne jaillit pas d'un passé immaculé, d'une altérité non occidentale sans mélange. Née au cœur même de l'appareil de la modernité, inexorablement marquée par le contact colonial, la perte et l'exploitation, elle est le produit créatif de la "pulsion décolonisatrice" qui leur répond ».

[986] J. Medina, *The epistemology of resistance*, *op. cit.*

[987] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 30.

viennent en propre des révoltes d'esclaves et d'engagé·es. Elles sont plurielles car elles visent la constitution d'un peuple *à venir* et de l'appropriation d'une terre non acquise, de cette terre confisquée dès le départ par le postcolonialisme. En ce sens ces relations liminales *marronnes* pensent les transbords du point de vue de ce que Glissant appelle le *détour*, à savoir cette pratique politique et opaque qui conduit à aller quelque part si ce n'est *ici la-mem*, dans les parcelles[988] de la Plantation. Comme le dit avec justesse la chercheuse en étude postcoloniale Naïma Hachad, « la construction d'une mémoire collective ne peut faire l'économie d'une reconquête de l'histoire et de l'espace »[989].

Dans le chapitre précédent nous avions commenté l'épigraphe de Edward Kamau Brathwaite qui introduit *Poétique de la Relation*. Cependant Glissant cite un autre auteur dont il se sent particulièrement proche, le poète saint-lucien Dereck Walcott, qui écrit « *Sea is History* »[990]. La profondeur océanique ne décrit pas seulement un espace privé de lumière. Le gouffre littéralise un espace de terreur et d'absence à soi dont l'histoire renvoi directement à la traite atlantique et aux esclaves jetés par-dessus bord] : « la souffrance comme un hiver aux sources des profondeurs »[991] écrit Glissant. Cette esthétique de la mer et son vocabulaire poétique n'est jamais en retrait d'une dimension politique caribéenne ou décoloniale. En effet comme l'explique Hachad, l'écriture glissantienne refuse « de distinguer entre poésie et idéologie ou politique »[992]. Plus précisément Hachad a raison de souligner que l'esthétique de Glissant, son texte se confond avec la mer comme un espace bi-dimensionnel où l'histoire traumatique *est à la surface et dans les profondeurs du pays et de la pensée* : « Les récits deviennent des sites d'histoire, d'échanges, de mort, de naissance et de renaissance »[993]. Voir la mer comme *site* d'histoire est paradoxal ou à première vue incohérent du point de vue d'une pensée touristique. En effet, comment la mer pourrait-elle parler et qu'aurait-elle à raconter ? Pour Glissant, à la différence de l'abstraction deleuzienne de l'océan comme un espace lisse

---

988 S. Wynter, *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984., op. cit.* Voir l'article de Wynter : « Novel and history, plot and plantation » p. 291-299.

989 V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.* p. 132.

990 Derek Walcott, *Collected poems: 1948-1984*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 1986, p. 364 ; É. Glissant, *Poétique de la relation, op. cit.,* p. 11.

991 É. Glissant, *Le sel noir, op. cit.*, p. 33.

992 V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 126.

993 *Ibid.*, p. 127.

sans coordonnées[994], la mer est une surface historique et tout en même temps poétique. En assumant la double coordonées du poètique et de l'historicisime Glissant entend défaire les *binarismes de la pensée scientifique*[995]. En effet Glissant associe l'histoire de l'holocauste anti-noir, de la « catastrophe » avec la mer comme ce qui révèle cette histoire : « La Traite. Ce qu'on n'effacera jamais de la face de la mer »[996] nous dit le poète. Hachad explique que la pensée glissantienne, en partage avec le sociologue marocain Khatibi, est une littérature partagée entre un « lieu de perte et de perdition, mais aussi un lieu de mémoire et de renaissance »[997]. « Cette ambiguïté donne lieu à des récits fragmentés, en dérive, troués de silences implacables, mais aussi hantés par des cris et des murmures qui sans cesse, cherchent à se constituer en voix pleine et signifiante » p.126. Ce champ lexical des cris et des silences est subjectivé par Glissant sous le terme de « voix des abîmés ». Par ce terme Glissant tend à géolocaliser la provenance des cris et de la souffrance historique par la notion euristique d'abîme ou de gouffre.

L'argument sur le thème de l'histoire oblitérée, la mer en « reste le point de départ »[998]. À défaut d'une terre acquise, le commencement de l'histoire *est* la mer elle-même[999]. Cette pensée poétique semble pessimiste ou endeuillée : en accentuant le début de l'histoire dans l'océan c'est la repossession d'une terre qui ne fut jamais possédée par les colonisé·es transbordé·es qui s'éloigne. Sous cette analyse la mer est « une matrice exemplifiant le manque crée par la déportation et le déracinement »[1000] qui sont des termes nécropolitiques qui, appliqués à l'ontologie est singulièrement important pour définir le transbord comme ce qui excède la seule notion de « diaspora » comme mouvement de population. Le transbordement est *nécropolitique* dans la mesure où il vient frapper, détruire et *seulement en partie* effacer les références culturelles et les traditions des transbordé·es. Dit autrement ce qui fait le caractère holocaustique de transbordement, c'est que la mer « engloutit non seulement les corps des déportés, mais aussi le corps social et historique »[1001]. L'expérience plurigénérationnelle du

[994] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1980, 646 p.

[995] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*

[996] É. Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes*, *op. cit.*, p. 101.

[997] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 126.

[998] *Ibid.*, p. 129.

[999] D. Walcott, *Collected poems*, *op. cit.*, p. 367.

[1000] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.* p. 130.

[1001] *Ibid.*

transbordement et ses conséquences post-esclavagistes créent un vide qu'aucune écriture ne pourrait combler. En cela l'océan est l'archive nécrologique fragmentée de la Diaspora africaine[1002].

De la Porte de Non-Retour

Les lectures et critiques françaises de l'œuvre d'Édouard Glissant ne font pas plus largement le rapprochement avec la tradition philosophique et poétique afro-caribéenne. En France rien ou presque n'a été traduit de l'œuvre de la poétesse et théoricienne afro-trinidadienne et canadienne Dionne Brand[1003]. Cette partie, qui repose sur ce qui a été dit plus haut, entend faire dialoguer la pensée ontologique glissantienne avec la pensée poético-théorique de Brand. À défaut d'une traduction en français nous utiliserons abondamment dans cette partie les notes de bas de page pour y insérer notre traduction de « *A* Map *to the* Door *of* No Return ». En suivant les méditations moroses de la pensée de Glissant nous serons amenés à décrire ce que l'écrivain martiniquais entend par *digenèse*, ou ce qu'implique le travail du souvenir. Cette partie est sans doute la plus opaque de notre étude. Le transbordement implique *philosophiquement une dimension indicible* pour les descendant·es de transbordé·es africain·es et indien·nes. Dionne Brand, dans son essai *A* Map *to the* Door *of* No Return, produit cette philosophie du fragment et de la ruine[1004]. Ce livre a, avec d'autres, largement contribué au leitmotiv de notre étude.

Qu'est-ce que la « digenèse » ? Noudelmann, l'un des commentateurs principaux de Glissant en France, dit à raison que Glissant rompt avec la généalogie traditionnelle, occidentale. La généalogie occidentale, ou l'Occident comme projet totalitaire repose selon Glissant sur une connaissance claire des origines en construisant à partir du XVIIe et XVIII une pensée racialiste sacralisant une certaine Europe en exploitant ou en exterminant des non « Européens »[1005], par la création d'une conception étatique *Herrenvolk*[1006] où prime une

[1002] Marlene Nourbese Philip, *Zong !*, Middletown, Connecticut., Etats-Unis d'Amérique, Wesleyan University Press, 2008, xii+211 p.

[1003] Dionne Brand, *Ossuaires*, traduit par Nicole Côté, Montréal, Canada, Triptyque, 2015, 141 p.

[1004] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*

[1005] Nell Irvin Painter, Georges Barrère et Thierry Gillybœuf, *Histoire des Blancs*, Paris, France, Max Milo, 2019, 427 p.

[1006] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 128.

volonté de puissance généalogique de la « race supérieur » par la conquête et l'imposition à l'autre (Slave, Juif, Irlandais, galloises, écossaises, caribéenne, asiatique, de « l'oriental ») de sa culture et de ses normes, et enfin en promouvant la suppression de la généalogie du vaincu et du transbordé, étape nécessaire à la sacralisation de Soi comme Un, c'est-à-dire comme véritable humain[1007]. La digenèse pour Glissant est cette rupture *définitive* dans la généalogie africaine du transbordé. Le caractère définitif n'est pas similaire à la perte absolue et à l'absence de point commun entre le/la transbordé·e, le/la descendant·e et la culture africaine d'origine : Glissant insiste davantage sur la nécessaire recréation et redéfinition fictive du souvenir et de l'histoire spéculative du passé, ce qu'il appelle le plus souvent : une « vision prophétique du passé » qui suture et se superpose dans la manière d'appréhender le présent[1008]. De la digenèse, Noudelmann fait primer, non pas les éléments culturels et ontologique du/de la transbordé·e mais d'une manière plus abstraite encore la relation comme pratique de la différence :

> « La digenèse n'en reste pas à la conjonction de plusieurs altérités mais définit un mouvement, une multiplicité active qui tient lieu d'origine. C'est la relation, et non les éléments reliés, qui la fonde : *l'origine perd son substrat symbolique, elle ne renvoie plus à la présence des ancêtres*. […] L'origine comme digenèse suppose moins des appartenances et des appropriations que la participation à une différenciation en acte, infinie et imprévisible »[1009].

Si la lecture de Noudelmann de la digenèse conclue à une perte avec les ancêtres et donc à un éloignement avec les peuples d'origines, comme avec « le premier Africain razzié sur la Côte-de-l'Or » actant par la même l'océan de traite comme nouveau pays[1010], notre lecture prend ses distances avec celle du philosophe français. D'une part cette lecture évacue trop rapidement la tradition afrocentrique et celle du Retour en Afrique[1011], d'autre part cette pensée est opportune car en supposant que les origines sont perdues, apparaît sous un nouveau jour les alliances blanches et hybridations identitaires ou culturelles avec les afrodescendant·e·s qui n'auraient pas une identité stable – la Diaspora est infinie en effet – mais incarneraient d'une manière assez énigmatique une « participation à une différenciation » avec l'ancêtre, c'est-à-

[1007] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.* ; É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*

[1008] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 31.

[1009] François Noudelmann, *Pour en finir avec la généalogie*, Paris, France, Éditions Léo Scheer, DL 2004, 2004, p. 144. Cité par S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses*, *op. cit.*, p. 74. Nous soulignons.

[1010] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 58.

[1011] Pauline Guedj, *Afrocentricité : histoire, philosophie et pratiques sociales*, s.l., Kimé, 2019, 169 p.

dire celui et celle qui ne fut pas transbordé. En d'autres termes la digenèse de Noudelmann est davantage deleuzienne, dans la mesure où elle insiste n'ont plus sur l'identité ou l'altérité mais sur la multiplicité comme étant l'identité elle-même : une identité qui repose sur la relationnalité et l'imprévisibilité de ses résultantes. Dans cette lecture non pas antagonique, mais *protagoniste et participative* toutes les identités sont amenées « à la participation » avec cette multiplicité en acte des descendant·e·s d'esclaves. Selon nous l'effet épistémique qui découle de l'interprétation de Noudelmann est de vider le sujet postcolonial de toute historicité raciale pour mieux embrasser une différenciation qui, si elle est en acte, est en vérité en relation avec l'indétermination de la blancheur elle-même, de cette différenciation infinie car expansive, imprévisible car capable de tout. Cette analyse élaborée, fine et progressive, n'en est pas moins sous *l'effet symptomale* d'un *d'aveuglement épistémique* à la formation historique de la racialisation et de la hiérarchisation phénotypique de la couleur. En bref, sous *cette* digenèse mobile et multiple le sujet postcolonial toujours perçu comme étant proactif avec la différence est un sujet dont la race n'a aucune assise communale forte. Hélas, cette participation infinie, en laquelle croient les exégètes hégémoniques, n'a jamais empêché les sujets postcoloniaux d'être mutilés ou tués en raison même de leurs différenciations raciales avec la blancheur. Pourtant, à partir de Glissant, une autre lecture de la digenèse peut mettre en avant l'identité sous-commune[1012] des descendant·e·s de transbordés et d'esclaves.

Une interprétation du *Discours antillais* peut se faire sous la logique symptomale de la voix perdue. Si Glissant aborde très tôt dans le *Discours* la question du transbord c'est que le discours des antillais·es appartient au registre de la rupture, de la perte, et s'appuie sur un édifice mémoriel et géo-historique en ruine – les espaces plantationnaires sont des espaces écocidaires[1013]. Ce discours est *fragmenté* vise à « reconquérir la mémoire de ses histoires raturées »[1014]. C'est-à-dire qu'il s'agit de reconquérir quelque chose qui est déjà irréparable. Le discours des antillai·es est en ce sens le discours provenant de sujet *transplanté,* et dont l'asservissement ne relève pas seulement de la sujétion, mais à une chosification par le dispositif colonial qui conduit ces sujets singuliers à la marge de l'humanité européenne et euro-descendante[1015]. En ce sens, être un sujet de la *diaspora forcée,* être un sujet des *transbords*

[1012] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs, op. cit.*

[1013] M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*, *op. cit.*

[1014] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 462.

[1015] *Ibid.*, p. 461.

signifiait « une rupture dans l'histoire, une rupture dans la qualité de l'être »[1016]. Dionne Brand précise son argument, c'était « aussi une rupture physique, une rupture géographique »[1017]. En d'autres mots, depuis les mondes plantationnaires transatlantiques et india-océaniques, la vie y est « Tragique », car du point de vue du sens occidental, la filiation y est brisée[1018] ; à la différence d'un point de vue caribéen qui repose sur *la puissance spéculative d'une généalogie éparse* qui, sous ce que Glissant appelle « l'anti-Tagique », promeut « la disruption de l'histoire et le rejet de toute légitimité transcendantale »[1019] et raciale de l'Un et du Même, à savoir du caractère *expansif de l'ontologie blanche*. Dans notre lecture, le Même qui chez Glissant traduit l'identité narcissique de l'Occident relève de ce que la philosophe Shannon Sullivan appelle l'expansivité ontologique (des) blancs : « En tant qu'ontologiquement expansifs, les Blancs ont tendance à agir et à penser comme si tous les espaces – qu'ils soient géographiques, psychiques, linguistiques, économiques, spirituels, corporels ou autres – sont ou doivent être à leur disposition pour qu'ils puissent y entrer et en sortir à leur guise »[1020]. À la différence du groupe des blanc·hes et des eurodescendant·es dans les Outre-mer, les descendant·es de transbordé·es ont rarement l'occasion d'assoire la généalogie de leur être-au-monde. Singulièrement pour elles et eux, « être-au-monde » relève d'une énigme[1021], d'une recherche *accablée de sens* et de l'inouï défi d'être quelque part à la première personne[1022]. En effet pour Brand :

> « N'avoir aucun nom à invoquer, c'était n'avoir aucun passé ; n'ayant pas de passé indiquant la fissure entre le passé et le présent. Cette fissure est représentée par la Porte de Non-Retour : ce lieu où nos ancêtres ont quitté un monde pour un autre ; l'Ancien Monde pour le Nouveau. L'endroit où tous les noms sont oubliés et tous les commencements refondus. Dans un sens accablé, c'était le lieu de création des Noirs dans la diaspora du Nouveau Monde en même temps que cela signifiait la fin des origines traçables »[1023]

[1016] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 5.

[1017] *Ibid.*

[1018] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 152.

[1019] *Ibid.*

[1020] S. Sullivan, *Revealing whiteness*, *op. cit.*, p. 10.

[1021] N. Ajari, « Race et violence », art cit, p. 323.

[1022] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 154.

[1023] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 5.

Selon nous Dionne Brand éclaire ici parfaitement la notion de transbord de Glissant qu'elle ne cite pas dans les œuvres qui l'ont particulièrement influencé pour *A Map*[1024]. Pourtant la notion de digenèse de Glissant relève de cette grammaire de la fissure post-transbordement. La digenèse est la coupure définitive avec l'*exacte* généalogie africaine et elle est à la fois la tentative de reconstruction de cette perte par la mémoire. En effet Glissant écrit : « c'est en notre mémoire que le poème se commue, de même est-ce en la mémoire (en l'histoire) du pays antillais, inscrite dans les roches et la terre offensée, que la beauté perçue par un seul irradie à la fin en connaissance partagée »[1025]. La digenèse propose une réécriture étiologique des sujets transbordés et de leur milieu, la postplantation, à *partir d'une genèse singulière et* hadopélagique, « celle du ventre du bateau négrier »[1026]. En ce sens il est erroné d'affirmer que toute genèse est perdue et que les sujets caribéens seraient de pur produit des rencontres coloniales et de la créolisation. La genèse ici est à plus d'un titre morbide et l'imagination reconstructive est, dans ces conditions paradigmatiques de la blessure, celle d'un monde brisé.

> « Pas moyen que là où nous sommes soit ici. Où nous étions, où nous sommes, c'est ce qu'on voulait dire par "mu", que Wilderson nommerait justement "le vide de notre subjectivité". Et c'est ainsi que nous restons dans la cale, dans la faille, comme si nous entrions encore et encore dans un monde brisé, pour suivre la compagnie visionnaire et s'y joindre »[1027].

Brand, Glissant, Moten, Harney, ou Wilderson rendent compte du fait que la Plantation, dans le prolongement de la cale, est aussi un non-monde, un monde disjonctif, *glitché* dont, il faut « épuiser le désespoir »[1028], c'est-à-dire dont il faut raviver la blessure pour parvenir, nous dit Glissant à échapper aux anesthésies du Même (le rapport mimétique vis-à-vis à la position transcendantale du colon), au fantasme de fuite. Pour la Diaspora transbordée, dont l'archive est souvent détruite et sommaire, le continent d'origine est visible seulement au travers d'une vision et d'une intelligibilité oblitérée. Nous ne connaissons pas exactement le lieu d'où nous venons. Mais cela ne signifie pas que les sujets de la Diaspora sont vides, à construire, sont des nouveaux sujets purs et sans histoire. Naïma Hachad explique en effet que le gouffre et sa traversé *sédimente* une « expérience de rupture est ce qui fait à la fois le lien entre l'espace

[1024] *Ibid.*, p. 229-230.

[1025] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 443.

[1026] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 36.

[1027] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs, op. cit.*, p. 112.

[1028] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 195.

d'avant (bien qu'inaccessible et qui reste à imaginer) et l'espace de maintenant (qui reste à approprier) et le lien entre l'espace et l'histoire »[1029]. En ce sens la digenèse de Glissant donne à voir une naissance *dans le sillage de la mort* qui s'imprime dans le corps des descendant·es[1030] et où l'océan lui-même, l'eau, en tant qu'espace *matriciel de la digenèse des peuples transbordés* métaphorisent la naissance *et* la perte[1031]. Cette traversé *métabolise* l'expérience coloniale dans *l'histoire* des sujets de la Colonie, c'est-à-dire pour Glissant, dans *la mémoire* elle-même. Cette métabolisation, cette fusion digénésique entre l'océan, la cale et l'(in)existence[1032] est réelle car, selon Brand : « Je savais qu'il y avait quelque chose à faire avec la Porte de Non-Retour et la mer. Je savais que tout le monde ici était malheureux et hanté d'une certaine façon. La vie parlait dans le langage cru de la brutalité, même la beauté était brutale »[1033]. La vie des sujets se situant dans le sillage du transbord, des traites négrières arabe et européenne, dépasse l'affect sociale d'une « morosité généralisée »[1034]. Le transbordement parasite l'ontologie et le rapport à *une histoire vécue et non pas imposée*. L'expérience sédimentée du transbordement change la structure interne et phénoménologique : « Nous avons […] retourné la vision de notre histoire : vision "interne" cette fois »[1035]. Mais que y a-t-il à y voir ? En Colonie, « il y a ainsi un discontinu réel sous le continu apparent de notre histoire »[1036]. Cela signifie, que vivre dans la colonie-plantation c'est vivre une vie et une histoire du sujet aliénée brutalement par ce que Glissant appelle la continuité de l'histoire de la France impériale qui, en raison de la domination postcoloniale et son « infra-logique »[1037], de sa logique dissimulée, fétichisée par le mimétisme à l'égard des universaux occidentaux, rend impossible, un « espace-subjectivé »[1038] pleinement autonome. Cette espace est vécue de manière ambivalente dans la dépossession. À la suite de Brand et de Glissant, l'expérience

---

[1029] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.* p. 132.

[1030] Naïma Hachad écrit : « En effet, la mer, transformée en tombe et en gouffre par la Traite, est aussi le lieu où se dépose une certaine mémoire qui s'imprimera dans le corps des survivants et se transmettra au paysage et à travers le paysage du nouvel espace ». *Ibid.*, p. 133.

[1031] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 6. Brand écrit : « Tous les commencement dans l'eau, toutes les fins dans l'eau ».

[1032] M. Renault, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, op. cit.,* p. 65.

[1033] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 11.

[1034] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 460.

[1035] *Ibid.*, p. 157.

[1036] *Ibid.*

[1037] *Ibid.*, p. 158.

[1038] *Ibid.*

fondatrice du transbord donne à lire une *vision prophétique d'un passé*, d'une *historicité profonde* vécue de façon interne et psychique dont le caractère remémoré et visionnaire vise à crée la carte souterraine de ce que Glissant appelle le discontinu réel, c'est-à-dire la fréquentation d'une histoire fragmentée et sédimentée dans les sujets de la Diaspora. Dans les mots de Brand : « Aucune quantité de déni n'a, cependant, délogé cet endroit, ce moi, et aucune quantité d'oubli n'a obscurci la Porte de Non-Retour »[1039]. Suivons l'argument de Brand qui ne donne pas immédiatement la description conceptuelle et spirituelle de la Porte de Non-Retour. Car à ce stade de *A Map to the Door of No Return*, Brand insiste sur son opacité même dont l'oralité du/de la poète et du/de la conteur·euse « nous frappe d'une incantation dont nous avons perdu le sens, mais dont la force est parmi nous »[1040]. Cette méditation philosophique ne se veut ni pessimiste ni optimisme : elle se tient au bord de l'abîme.

Cette traversé, cet *allé* par la Porte de Non-Retour est défi de recomposition introspectif et opaque. Pour recomposer la Porte non localisée, qui est à la fois, comme le dirait Glissant tout l'océan comme gouffre, et le pli[1041] de chaque mémoire, Brand fait l'archéologie poétique des « mémoires non écrites des descendant·es de celles et ceux qui l'ont traversé »[1042] [la Porte]. D'une manière singulière

Qu'est-ce que la Porte pour Brand ?

> « La Porte est un lieu, réel, imaginaire et imaginé. Comme sont les îles et les continents noirs. C'est un endroit qui existe ou qui a existé. La porte par laquelle les Africains ont été capturés, chargés sur des navires en partance pour le Nouveau Monde. C'était la porte d'un million d'existences multipliées. C'est une porte que beaucoup d'entre nous souhaiterait qu'elle n'ait

[1039] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 17.

[1040] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 448.

[1041] Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, France, les Éditions de Minuit, 2004, p. 117 et 130.

[1042] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 19.Brand écrit : « Jusqu'à présent j'ai rassemblé ces fragments comme Ludolf – disparates et parfois uniquement liés par le son ou l'intuition, la vision ou l'esthétique. Je n'ai pas visité la Porte de Non Retour, mais en m'appuyant sur des fragments d'histoire aléatoires et des mémoires non-écrites des descendants de ceux qui l'ont traversé, y compris les miennes, je construis une carte de la région, en faisant attention au visage, à l'inconnaissable, aux actes de retour involontaire, aux impressions d'entre apercevoir la Porte ».

> jamais existé. C'est la porte qui fait du mot *porte* quelque chose d'impossible et de dangereux, sournois et désagréable ».[1043]

L'ontologie des transbordés est historique dans la mesure où leurs manières d'être au monde est raturée, ou dont la mémoire généalogique est en partie perdu ou partielle. Pour Glissant la relation des colonisés avec le passé se fait par une non-histoire, c'est-à-dire une histoire dont l'archéologie est sous-marine et dont l'une des caractéristiques essentielles est la perte d'une saisie totale et d'une maîtrise totale de l'histoire *et* de l'espace (la Colonie). Comme le dit Hachad « Le débordement de l'expérience du gouffre que décrit Glissant signale un débordement de la mémoire qui exclut l'idée de rupture et de raturage totale »[1044]. D'une manière à la fois complexe et ambivalente *l'ontologie engouffrée* de Glissant et la *vision* de la Porte de Brand nous permettent de comprendre en partie, c'est-à-dire *sous le registre de la carence épistémique* (la philosophie du tremblement), l'historicité profonde des descendant·es de transbordé·es. Les visions inter-subjectives et fragmentée de la Porte *envahissent* le rapport phénoménologique et intime au monde plantationnaire. Glissant écrit en effet dans l'un de ses derniers essais :

> « *La vision prophétique du passé*. Et puis la légende envahit cet espace où je vais. La Légende ? Non, mais l'Histoire, c'est tout de même enfoui au plus secret des forêts d'acomas et de séquoias, multipliée en autant d'histoires qu'il y a là de peuples, *déportée* dans les sautes de ces rivières où nous baignons nos pieds, où Yemanja se lève, où le Conquistador lava la boue sur ces cuirasses rongées par les touffeurs coloniales »[1045].

Chez Glissant le paysage porte les stigmates de la colonisation, et de la Plantation. La vision prophétique du passé est, selon Glissant, exprimé dans le délire verbal des « fous » de l'archipel qui « ont connu l'esclavage » et sont détenteurs d'une « science éparse ». De même qu'elle est la *science du Conteur* à l'image du personnage de *Longoué* dans *Le quatrième siècle*[1046]. À la différence d'une raison dans l'histoire, la vision prophétique du passé est

---

[1043] *Ibid.*

[1044] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 134.

[1045] É. Glissant, *La cohée du lamentin*, *op. cit.*, p. 55.

[1046] É. Glissant, *Le quatrième siècle*, *op. cit.*, p. 28. Glissant écrit : « Et bien longtemps après, Longoué l'ancêtre sut que l'exhalaison imperceptible du bateau était certes aussi terrible que l'affreux remugle de la cale ; et il retrouva dans son souvenir, par-dessus l'épaisse masse des pourritures et des vermines du voyage, ce léger relent

l'héritage laissé par les « meneurs de révolte », les femmes esclavisées et marronnes, les « témoins agissants » abolitionnistes noirs, et enfin les fous. Tous et toutes sont des « figures d'évolutions » qui ont assistés et relatés « *ce qui s'est passé* »[1047]. Dans la philosophie de l'histoire de Glissant l'espace et étroitement intriqué au temps. *Ce qui s'est passé* est vissé à un lieu déterminé. Dit autrement, un lieu, un site, une ruine, une ravine, un paysage parle et contient ce qui s'est passé. L'esclavage marque au sens littéral le pays et le paysage. Dans cette lecture d'une « géographie torturée », le paysage insulaire, l'archipel et la plantation sont des zones marquées. Commentant la littérature faulknérienne, Glissant fait le diagnostic suivant : « La Plantation, l'Habitation ne disparaissaient pas, la source n'en est jamais tarie »[1048]. L'esclavage, en marquant durablement les fondations de la modernité, de l'histoire, et de la géographie impose sa marque même quand celle-ci n'est pas directement visible. Pour Glissant les anciens bourgs plantocratique sentiront de « tout temps » « la potence, le bûcher, le croc »[1049]. L'esclavage et son après-vie font qu'il « reste toujours dans l'air du temps un voile d'irréalité, qui n'est même pas celle de la légende »[1050]. En d'autres mots, Glissant donne une nouvelle dimension au « Voile » qui recouvre la vision de Du Bois : dans l'après-vie de l'esclavage la violence raciale est permanente, atmosphérique. Chez Glissant la spectralité de l'esclavage est d'abord un recouvrement du réel par le marquage des corps, des espaces et du temps. En d'autres termes l'esclavage est le *refoulé historique* qui se déploie quotidiennement, gratuitement, et d'une manière tragique. Si Glissant approche dans le *Discours antillais* la psychanalyse, il n'est pas lui-même formé à la discipline de la psychanalyse. L'approche par Glissant de l'inconscient et des théories freudiennes passe par des groupes d'études en Martinique et essentiellement par la philosophie et la littérature engagée pour la décolonisation et l'autonomie martiniquaise. Son approche est celui d'un écrivain qui pense la psychanalyse continentale dans les termes d'une *distension*[1051] au service d'une philosophie sociale afro-caribéenne. En psychanalyse le refoulé décrit « l'opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs)

---

de mort balayé d'eau de pluie qui avait affolé l'homme à la bosse. Il le retrouva sous les bois et les racines. Et cette odeur, il sut la faire sentir à ses fils, de génération en génération, jusqu'à papa Longoué ».

[1047] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 68.

[1048] É. Glissant, *La cohée du lamentin*, *op. cit.*, p. 100.

[1049] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 65.

[1050] *Ibid.*, p. 68.

[1051] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011. ; Matthieu Renault, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*.

liées à une pulsion »[1052] ; ce dernier terme nous le lisons de façon opportune dans le contexte du transbordement. En ce lieu de l'arrivée sans Retour, « cette pulsion cédera donc, à mesure que le souvenir de la terre ancestrale s'estompera »[1053]. Elle cède et se poursuit ailleurs, comme dans le panafricanisme ou la Négritude selon Glissant. Néanmoins « le sens de retour dans la Porte du Non-Retour est celui des pertes irrécupérables de ces mêmes choses qui rendent le retour possible »[1054]. Dans leurs travaux d'écrivain·es, Glissant et Brand font émerger le refoulé. Comme l'écrit Glissant : « L'histoire cachée leur a jusqu'à maintenant et à son tour caché leur propre épaisseur, à nos yeux aussi »[1055]. Les deux auteur·ices caribéen·nes proposent donc ce que nous appelons une théorie phénoménologique de la *vision fragmentée* dont l'objectif est, par le langage poétique de *cruiser*[1056] *une forme ambivalente de totalité ontologique éparpillée* : « Éparpillées dans toutes ces histoires, il est temps que leurs troupes se rassemblent » : creuser l'histoire de l'esclavage comme archéologie permet de « rallier nos histoires désassemblées »[1057].

> « Il y a le sentiment dans l'esprit de ne pas être ici ou là, de n'être d'aucune sortie ou entrée. Comme si la porte avait installé son propre reflet. Pris entre les deux, nous vivons dans la diaspora, dans la mer entre les deux. En imaginant nos ancêtres franchissant ces portails, on sent des gens sortir du néant ; on sent un espace surréaliste, un espace inexplicable ».[1058]

En reterritorialisant la pensée sur les *imaginaires* (une esthétique) *de la Plantation* Glissant et Brand produisent une parabole méthodologique visant à rendre visible la « race » qui est obstruée dans la philosophie continentale. Faire le *discours d'un·e antillais·e* est l'occasion pour Glissant d'employer ce qu'il appelle une « poétique forcée », c'est-à-dire une contrainte de l'intellectuel·le dominé·e à nommer une réalité dont l'ensemble des catégories analysables échappes à l'archive et à la saisie intellectuelle. Pour Hachad, « l'écrivain antillais, confronter la langue française à l'expérience du gouffre est un moyen de la "déconstruire", de

---

[1052] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis et Daniel Lagache, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, p. 392.

[1053] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 31.

[1054] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 24.

[1055] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 68.

[1056] José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie: l'après et ailleurs de l'advenir queer*, traduit par Alice Wambergue, Montreuil, France, Éditions Brook, 2021, 321 p.

[1057] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 69.

[1058] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*,

lui faire porter le fardeau d'une expérience qu'elle tait »[1059]. Ces « paroles de l'abîme » selon Hachad expriment un trope commun aux intellectuels du champs africana et caribéen : l'expression intelligible et pluridisciplinaire de la déportation d'esclave et l'analyse de l'après-vie de l'esclavage après la période des abolitions officielles au-travers de plusieurs régimes de texte et d'oralité. Cette parole abyssale n'est solitaire que dans la mesure où, dans sa carence même, elle essaye de parler de quelque chose que nous ne connaissons pas mais que nous fréquentons[1060]. En conséquence cette expérience tue, que la langue française ne dit pas, est en deçà du langage et de la dimension solutionniste de la philosophie éthique car, selon Brand, « aucune solution ne peut nous sauver de cette cassure »[1061] historique et *psychique*.

En effet le rapport phénoménologique et ontique à la Porte de Non-Retour relève d'un processus à la jonction entre le psychologique et une poétique pessimiste car sans recours ni échappatoire. Dans les mots de Brand,

> « "Nous avons besoins d'un schéma cognitif…" Cette porte est réellement la porte des rêves. Cette existence au sein de la Diaspora est comme cela – des rêves dont on ne se réveille jamais. Alors que peut-on appeler une cognition sans parler d'un schéma ? Un ensemble de rêves, un fil d'histoires qui ne se réalisent jamais, qui ne s'unissent jamais. On n'a pas le contrôle dans les rêves ; les rêves ont lieu, le rêveur est captif, même si c'est le rêveur qui rêve. Capturé dans son propre corps, dans ses propres pensées, pour être hors de possession de son esprit ; notre schéma cognitif est la captivité. Mais qu'en est-il de toutes les rébellions, émancipations, luttes politiques pour les droits de l'homme ? Ne font-ils pas aussi partie du schéma ? Oui. Sauf pour les retraites

[1059] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 137.

[1060] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 25. Brand écrit : « La porte existe comme une absence. C'est une chose en fait que nous ne connaissons pas, un lieu que nous ne connaissons pas. Pourtant, il existe comme le sol sur lequel nous marchons. Chaque geste de nos corps fait en quelque sorte des gestes vers cette porte. Ce qui m'intéresse avant tout, c'est de sonder la Porte du Non-Retour en tant que conscience. La porte jette un sort obsédant sur la conscience personnelle et collective de la Diaspora. L'expérience des Noirs dans n'importe quelle ville moderne des Amériques est une hantise. On entre dans une chambre et l'histoire s'ensuit ; on entre dans une chambre et l'histoire précède. Quand on arrive l'histoire est déjà assise dans le fauteuil d'une salle vide. Là où l'on se tient dans une société semble toujours relever de cette expérience historique. Où l'on peut être observé est relative à cette histoire. Tout effort humain semble émaner de cette porte. Comment puis-je le savoir ? Seulement par auto-observation, seulement en regardant. Uniquement par le ressenti. Seulement en faisant partie, assis dans la pièce avec l'histoire ».

[1061] *Ibid.*, p. 35.

> et récupérations perpétuelles. Dans la Diaspora, comme dans les mauvais rêves, vous êtes constamment submergé par la persistance du spectre de la captivité »[1062].

Cette longue citation est précieuse car la Porte de Non-Retour ne relève pas d'un savoir universel dont la circulation est elle-même fongible. *Transportés et transplantés,* les savoirs de la Plantation sont *fragiles*[1063], c'est-à-dire que le caractère de fragilité est dus à l'exposition et à la confrontation vis-à-vis du « désordre implacable du colon »[1064]. En cela Glissant et Brand nous parle sous le registre d'une grammaire (post)coloniale de la souffrance noire. La visualisation de ce qui reste de la Porte de Non-Retour sous la forme de trace cognitive née de l'expérience négative de la captivité plantationnaire. Autrement dit Brand et Glissant esquissent, dans cette grammaire singulière, le caractère indiscipliné d'une connaissance opaque en tant que savoir cognitif et poétique propre à un groupe. Brand et Glissant opèrent une méditation violence sur ce que peut signifier une connaissance qui se confond avec la captivité et se fait dans les conditions de cette dernière : brusquer un nous « Antillais » obligent à suivre « ces traces de nos histoires offusquées ». Glissant en pensant le savoir sous la forme de la trace ou de l'opaque se tient en retrait du *solutionnisme philosophique* qui consiste à métaphoriser les expériences et corpus théoriques noires et colonisés au service d'une émancipation globale. Comme le dit le poète martiniquais ce savoir ne peut changer que l'imaginaire et non pas l'oppression concrète.

Dans *A* Map *to the* Door *of* No Return, Brand s'attache essentiellement à décrire la réalité ontique et psychique de la Porte pour les Noir·es de la Diaspora sous le registre du schéma cognitif de la *captivité*. Son analyse est décisive car elle montre comment le transbordement ouvre, comme le dirait le philosophe Norman Ajari, un « temps ontologique »[1065] anti-noire dont la réalité est massive tant au niveau mondial que dans les colonies ultramarines où on en nie la réalité grâce à la mystification d'un « vivre-ensemble ».

Glissant, dans son analyse du transbord, insiste en particulier sur les logiques et pratiques mimétiques des populations transbordées vis-à-vis du groupe hégémonique blanc, « l'Autre » – dont la majuscule indique la dimension hiérarchique et transcendantale du rapport intersubjectif entre le groupe des « blancs », l'Autre, en face des Noir·es et des colonisé·es non-blancs. Ces pratiques mimétiques, et quelquefois parodiques face groupe hégémonique, sont

[1062] *Ibid.*, p. 28.

[1063] É. Glissant, *Traité du tout-monde, op. cit.*, p. 18.

[1064] *Ibid.*, p. 19.

[1065] N. Ajari, *Noirceur, op. cit.*, p. 75.

chez Glissant des stratégies de survies vis-à-vis du caractère universel de l'Être occidental. Brand ne va pas dans cette direction. Elle insiste plutôt sur les effets singuliers qu'a le transbordement sur le groupe des descendant·es de transbordé·es. En d'autres termes sa perspective épistémologique est liminale et propre au groupe dominé. Dans sa lecture socio-poétique et ontique la captivité n'est pas une métaphore de l'intersubjectivité. La captivité de l'esclave est le prisme historique qui permet d'appréhender la Porte, l'impossible retour à un sujet non brisé par la diaspora forcée : « On a ce sens en observant les corps dans la Diaspora, virtuosité et désespoir, au bord des deux »[1066]. Pour Brand donne un sens plus assombri à la « vision prophétique du passé » :

> « Les esclaves deviennent les extensions des propriétaires d'esclave – leurs bras, les parties d'eux-mêmes qu'ils souhaitaient exploiter et utiliser sans avoir la dépense ordinaire de leur propre corps. Ces corps captifs représentent les parties de leurs [ceux des maîtres] propres corps qu'ils souhaitent rationnaliser ou rendre mécanique ou inhumain afin d'accomplir les tâches d'exploitation des ressources ou d'acquisition de territoire. Ces corps captifs sont devenus les outils envoyés au dehors pour conquérir le monde naturel. Bien sûr ils n'étaient pas seulement des outils mais aussi les projections des sensibilités, de la conscience, des besoins, des désirs, et des peurs de du ravisseur »[1067].

En d'autres mots c'est la fongibilité qui donne à cette méditation, à ce schéma cognitif, son aspect temporelle (« passé »). La fongibilité décrit à la fois le fait d'être une marchandise possédée et le fait d'être un objet de jouissance. L'esclave est en ce sens l'outil de la Plantation mais aussi à la fois l'outil et la surface de réflexion des projections fantasmatiques de la société civile blanche. En d'autres termes la captivité de l'esclave n'appartient pas à la logique capitaliste de l'expropriation, de la location et de la dépossession temporaire, de la force de travail du prolétariat blanc. Comme le dit Hourya Bentouhami, de l'esclave l'expropriation est subjective[1068]. Cette expropriation n'est pas qu'une privation de la liberté de l'esclave. Cette expropriation est *subjective* car elle fait du corps même de l'esclave la surface de projection de l'être du maître, de ses désirs, de ses pensées, et de ses angoisses. En cela Brand radicalise le transbordement comme fabrication du non-être de l'esclave. À cause du transbordement comme catastrophe, l'esclave et les descendant·es de transbordé·es séjournent (éternellement ?) au près

[1066] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 27.

[1067] *Ibid.*, p. 30.

[1068] H. Bentouhami, *Judith Butler*, *op. cit.*, p. 115.

du négatif, c'est-à-dire qu'ielles séjournent dans l'absence d'une subjectivité autonome qui ne soit pas déjà possédée et investie libidinalement et ontologiquement (optiquement) par les maîtres. La traversé de l'Océan compris par Dionne Brand est proche de l'affect métathéorique de l'afropessimisme et d'une phénoménologie (in)existentielle de la souffrance noire. Glissant, dans une certaine mesure peut participer par sa poésie à au prisme *morose* de l'afropessimisme : « L'ancêtre parle, c'est l'océan, c'est une race qui lavait les continents avec son *voile de souffrance* »[1069].

Dans la lecture onto-poétique de Brand et dans celle de mimétisme de Glissant, ce qui nous frappe c'est que le transbordement consiste en un *déplacement forcé en dehors du cadre de l'humanité*. Le corps du transbordé en ce sens n'est pas seulement dépossédé de lui-même. Brand nous fait comprendre que *la migration en deçà de l'humain* fait du corps Noir un espace domesticable et habitable pour les humains[1070]. Dans notre lecture de Glissant, si le peuple des transbordés est mimétique ce n'est pas seulement pour survivre en imitant et en devivant les prérogatives du ravisseur. C'est que les ravisseurs et leurs descendants, les postcolons peuvent déjà occuper la corporéité et la psyché du peuple transbordé. Brand nous dit en effet que « presque toujours dans la Diaspora, le corps Noir est assigné tant physiquement que psychiquement à un espace ouvert. Un espace non seulement possédé par ceux qui l'incarnent mais qui est aussi construit et occupé par d'autres corporéités »[1071]. En raison du *transbordement comme technique de transformation le* « corps Noir est une possession commune, un item combustible. La technologie a rendu cela possible même au-delà de son discours original »[1072]. En Plantation le corps Noir de la Diaspora est visé – comme le dit Glissant en commentant le travail de l'écrivain Victor Segalen –, par les « projet de

[1069] É. Glissant, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes, op. cit.,* p. 35.

[1070] D. Brand, *A map to the door of no return, op. cit.,* p. 35. Brand écrit : « Le corps Noir est un espace domestiqué autant qu'il est un espace sauvage. Il est domestiqué dans le sens où il des caractéristiques définies sont attribuées à son corps ce qui a pour effet de familiariser les gens avec lui – ce qui produit vis-à-vis de corps une sorte de savoir commun ou de connaissance irréfutable. C'est un espace sauvage dans le sens où ce corps est un signe de transgression, d'opposition, de résistance, et de désire. Le corps Noir est culturellement encodé à la fois comme prouesse physique, comme fantaisie sexuelle, transgression morale, violent, doué d'un art musical magique. Ces descriptions sont facilement à portée de main pour les usages quotidiens. Tout comme on utiliserait un outil ou un instrument pour exécuter un besoin ou un désir ».

[1071] *Ibid.*, p. 38.

[1072] *Ibid.*, p. 39.

transmutation »[1073] de l'Occident. En d'autres mots l'être Occidental, l'êtreté de l'humanité blanche n'est pas seulement expansive comme le dit la philosophe Shannon Sullivan, il se définit aussi dans le désir d'occuper le corps Noir, d'en-être la substance même, d'en révéler, et d'en vivre l'opacité par une tension négrophile[1074] que Glissant traduit, selon nous, sous le terme de transmutation.

Néanmoins Dionne Brand en creusant le transbordement sous le registre de l'actualité pour une métaphysique de l'anti-noirceur[1075] pense la Diaspora dans sa propre perspective et dans un sens spécifique. En effet, Brand donne un sens nouveau aux termes de « diaspora » ou de « transbord ». L'écrivaine y voit la migration de la subjectivité dans la corporéité – qui n'est pas seulement le corps ou sa surface, mais aussi sa dimension psychique et historiciste. En ce sens si les corps de la Diaspora noire sont un espace occupé Brand nous dit aussi que ce ne sont pas seulement les blancs qui viennent à occuper ces corps, à s'y déplacer subjectivement et géographiquement : « Habiter le corps Noir est aussi un acte avec lequel les Noir·es s'engagent »[1076]. Or, dans les conditions de la diaspora forcée ce fut un corps déporté. Une Diaspora qui a passé la Porte. Pour Brand ce déplacement est ontologique au sens fort du terme car il définit les sujets de la Diaspora africaine : « Le fait est que je pense que les Noirs de la diaspora portent la porte du non-retour dans notre sens spécifique. […] Nous sommes toujours au milieu du voyage »[1077]. L'analyse brandienne de l'*après-vie* de la déportation esclavagiste nous permet de relire Glissant par le prisme poétique des *études noires* et pas seulement dans les termes des pensées postcoloniales de l'hybridité culturelle[1078]. Cette lecture si elle ne permet pas de *saisir le sens opacifié par le transbordement* n'en est pas moins heuristique et inspirant. En effet nous ne sommes pas ici dans une logique d'une essence raciale pure, ni dans la pensée multiculturelle d'un sujet créolisé qui détient virtuellement toutes les différences, ni dans une philosophie généreuse voyant dans les sujets *différents* la possibilité de faire changer les imaginaires racistes par leurs présences ou par la tolérance de leurs existences par la société civile hégémonique blanche. En d'autres mots Brand nous permet de lire

[1073] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 207.

[1074] Voir : Norman Ajari, « Du désir négrophilique. Arthur Jafa contre l'érotique coloniale de la masculinité noire », *Minorit'Art #39*, 1 janvier 2019.

[1075] Calvin L. Warren, *Ontological terror: blackness, nihilism, and emancipation*, Durham, N. C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xi+220 p.

[1076] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 39.

[1077] *Ibid.*, p. 48.

[1078] C. Britton, *Edouard Glissant and postcolonial theory*, *op. cit.*

autrement l'ambivalence ontologique glissantienne. En effet Glissant affirme que « l'opération de la Traite […] oblige la population ainsi traitée à mettre en question toute ambition d'un universel généralisant »[1079]. La migration forcée met la population transbordée et ses descendant·es en dehors du cadre normatif, hégémonique et racial de l'humanité blanche. En conséquence la dimension catastrophique du transbord produit un *exil ontologique*. Dans son premier essai, Glissant écrivait déjà dans termes proches de ceux de la *double conscience* de Du Bois :

> « L'Atlantique qu'il nous faut traverser maintenant, c'est la chaotique ténèbres que font nos lumières mêmes. Et voici que *je gèle entre ces deux océans* ; le vrai et immortel abîme de mer, d'une part, qui m'exile de moi (de ma réalité, de mes racines dans le sol plantées comme autant de fourches de vérité) ; puis l'autre, la Vague énorme d'autre part qui roule ici, parisienne. *Savoir que ces deux Léviathans se fondent en un, que ce qui dénature l'être est en même temps* ce qui l'oppose à la lumière, que la vérité ne départ jamais d'une attache très concrète, qu'il est fait semblable mesure à ceux qui cherchent, qu'il en sera ainsi pour ceux qui auront risqué de trouver – voilà ce que je puis assurer de plus général, commun, définitif, sur l'Expérience[1080] ».

Dans notre lecture l'*Expérience* que décrit Glissant est l'expérience inaugurale de la Traite qui conduit les sujets de la Diaspora dans le cœur de l'impérialité où l'un des Léviathan est l'Empire, cette vague parisienne et l'autre n'est point nommé, avalé par la Porte. Comme le dit le philosophe martiniquais « […] il me semble que je l'ai toujours connue [la mer], route et poubelle des négriers, un tréfonds de l'inconscient, ou un gouffre de la souffrance, couverts d'un seul mystère et de tant de plaisirs »[1081]. Si en 1956, Glissant est séduit par l'hiver parisien, une partie de lui-même, sa réalité, ses racines, s'en est allé par la Porte. Gelé, le voici exilé de lui-même. Dans un lieu où ténèbres et lumière se joignent. Au milieu du voyage commun qu'il fait seul et avec d'*autres*[1082], en « consentant à n'être plus un·e seul·e ». « Avoir été transporté*e

[1079] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.,* p. 28.

[1080] É. Glissant, *Soleil de la conscience, op. cit.,* p. 72.

[1081] É. Glissant, *La cohée du lamentin, op. cit.,* p. 94.

[1082] *Ibid.,* p. 94-95. Glissant écrit : « Au Brésil un jour, lors d'un colloque sur la "La Latinité et l'Américanité", un des participants proclama que la mer a été la voie royale de l'Occident. De l'Occident oui, peut-être, *mais pas de nous autres*, qui avons eu tant de peine et mis si longtemps à découvrir que beaucoup parmi nos ascendants furent traités dans les cales des bateaux négriers, jetés par-dessus bord, garrottés de boulet. Et ainsi, depuis ce commencement si lointain, si souvent oublié, la mer est pour nous une profondeur avant d'être une étendue. Nous

c'est avoir été déplacé*e par d'autres, avec d'autres »[1083] écrivent Moten et Harney. Brand est amenée au même *dédoublement*, à la même césure, à une sorte de sujet fugitif :

> « Vivre à la Porte du Non-Retour, c'est vivre consciemment. Être toujours conscient de votre présence en tant que présence en dehors de vous-même. Et que les autres remarquent constamment votre présence comme en dehors d'elle-même. Si penser c'est exister, alors nous pensons doublement qu'une conversation ordinaire n'est jamais une conversation ordinaire. On ne peut pas dire la chose la plus simple sans redoubler ou se redoubler pour l'image qui sortait de l'embrasure de la porte. Lors d'une fête, vous vous souvenez avec enthousiasme que vous êtes parti, quelque part où le soleil a délicieusement approfondi l'ombre de votre peau, et vous levez les yeux de votre épaule bronzée à la stupéfaction. Le moi qui est inobservable est un mystère. Le mystère se joue aussi dans l'espace privé de la famille en diaspora, où l'ombre claire ou sombre est liée comme proximité à la Porte de Non-Retour et à sa qualité secrète ineffable. Ce mystère échappe à tous les pouvoirs de discernement les plus simples dans l'espace public. Chaque espace que vous occupez est un espace public, c'est-à-dire un espace définissable par tous. *C'est-à-dire que l'image qui émerge de la Porte du Non-Retour est une propriété publique appartenant à un public exclusif des corps noirs qui la signifient*. On est conscient de cette propriété. On le réfute constamment, ou l'ignore, ou le trouble, ou le parodie, ou le réaffirme tragiquement »[1084].

La pensée de Brand excède la littérature tout autant que l'ontique ou la métaphysique. Elle insiste, comme le dirait Moten, sur « l'histoire de la présence surréelle » qui « est la théorie de la noirceur »[1085]. Le transbord a produit une migration impossible, sans arrivée, car la Plantation *néantise*, « elle avait *semblé* marqué la sentence définitive »[1086]. La situation gelée que décrit Glissant relève, à la suite de la *double conscience* duboisienne, d'une perspective épistémique privilégiée, singulière, acquise au-travers d'une expérience *séculaire* et spectrale : « Je ne veux pas suggérer que ma pensée est typique de la Diaspora noire, seulement qu'elle *procède de son expérience* »[1087]. Cette perspective privilégié tire son prisme, son point de vue,

---

lisons d'instinct sur le fond invisible des océans cette piste inconcevable. Et aujourd'hui, elle engouffre le plus souvent le peuple des bateaux d'immigration sauvage ». Nous soulignons.

[1083] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 116.

[1084] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 49-50. Nous soulignons.

[1085] Fred Moten, *Stolen life*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, p. ix.

[1086] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 86.. Nous soulignons.

[1087] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 92.

de la dimension hadopélagique : « Genèse y est en mémoire, digenèse en perspective. Les profonds, remonté d'antan, et les étendues à l'infini du monde[1088] » écrit Glissant. Dans son commentaire sur le détour glissantien comme transbordement des populations africaines vers les Amériques/caraïbes, le chercheur camerounais Romuald Fonkoua nous explique que la lecture glissantienne vis-à-vis de la négritude permet de penser « l'ensemble nègre en deux identités distinctes dont l'une était sédentaire (le Nègre d'Afrique) et l'autre voyageuse (le Nègre des Indes) »[1089]. Il complète son analyse sur les conséquences géographiques et métaphysiques du transbordement comme capture et mise en diaspora forcée de ce dernier : « le voyage du Nègre aux Indes est un aller sans retour possible, un déplacement complet, une rupture définitive avec le continent noir »[1090]. Cette critique de Glissant vis-à-vis de la Négritude s'accompagne le plus souvent d'un scepticisme quant au nationalisme noir, au panafricanisme, à la politique de Retour en Afrique et, au niveau théorique, d'un rejet de toute forme d'essentialisme car, cela « conduirait inévitablement à retomber dans les mêmes pièges réducteurs de pureté identitaire »[1091]. Néanmoins cette analyse, qui n'est pas celle de Fonkoua, relève d'une hostilité vis-à-vis des velléités révolutionnaires pro-noirs.

Ce qui nous intéresse ici est le *déplacement cognitif* que Brand propose en qualité de Retour. « La Porte de Non-Retour est dans mon esprit. Je traverse la place qui la retient ; la place qui tient l'avant de l'histoire. C'est un retour, mais c'est dans l'air et c'est un coup d'œil à la porte du non-retour. La porte n'est pas sur cette carte. La porte est sur ma rétine »[1092] nous dit l'écrivaine. Si le Retour à une subjectivité antérieur au transbordement est impossible, Brand visualise ce retour au-travers d'une *ruse de la vision*, d'une vision dédoublée et interne au sujet. Glissant nous semble dire une chose similaire lorsque ce dernier nous parle des ruses du Détour par la population transbordée dans le contexte de la domination « occultée » de l'Autre, de la population civile blanche et métropolitaine. Depuis la perspective épistémique d'une population transbordée : « Sa ruse n'est donc pas toujours concertée, tout comme l'*ailleurs* qu'il fréquente peut être "intérieur ". C'est une "attitude d'échappement" (Marcuse) collectivisée »[1093].

[1088] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 296.

[1089] Romuald Fonkoua, *Essai sur une mesure du monde au XXe siècle: Edouard Glissant*, Paris, France, H. Champion, 2002, p. 73-74.

[1090] *Ibid.*, p. 74.

[1091] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses*, *op. cit.*, p. 29.

[1092] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 89.

[1093] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 32.

Cette phrase énigmatique de Glissant a peu retenue l'attention des commentateur·trices. La poétique et l'optique brandienne permettent justement son décodage. Premièrement Glissant est influencé par la lecture de *L'homme unidimensionnel* du philosophe allemand Herbert Marcuse qui voyait dans les sociétés capitalistes impériales la co-création simultanée et totalitaire d'un État de bien-être et d'un État de guerre permanent conditionnant la population au travers de nouvelle forme de contrôle endiguant les projets de libération révolutionnaire. Pour Glissant l'État postcolonial français dans le contexte des colonies-plantations ultramarine est contre-révolutionnaire notamment par l'injection de capitaux externes, par des aides d'États devenue nécessaire pour la population racisée majoritairement pauvre, et par la néantisation de toute forme de production qui ne passerait pas par un contrôle de l'État (post)impérial. Néanmoins, Glissant ne fait pas ici seulement une analyse « macropolitique ». Si la Plantation est, comme le dit l'écrivain, « l'émanation d'un fantasme »[1094] de la population blanche de l'île, alors la population transbordée est contrainte à une manœuvre phénoménologique fugitive[1095]. Qu'est-ce à dire ? Par exemple, à l'île de La Réunion située dans le sud de l'Océan Indien, la traite française est interdite dès en 1817 mais pas l'esclavage. Cependant les colons misent, écrit l'historien réunionnais Sudel Fuma décédé en mer en 2014, « sur la « pérennité du système esclavagiste, perpétué par la traite clandestine des esclaves »[1096]. Entre 1817 et 1848, 45 000 nouveaux esclavagisé·es africain·es et malgaches seront transbordé·es de façon clandestine à La Réunion. *La dimension clandestine de la Traite construit un espace insulaire où l'économie et le fantasme se joignent dans le désir d'une inaltérabilité de la situation coloniale et du régime esclavagiste plantocratique. Cela crée un lieu singulier : l'Outre-mer est l'espace où l'on poursuit l'espoir d'un monde maîtrisé, d'un temps sous contrôle, avec des outils reproductibles – les sujets Noirs, Indiens, Asiatiques*. Dans ses conditions sous-légales de continuation du régime coloniale et esclavagiste le peuple transbordé fréquente en imagination, par l'esthétique, par les réunions secrètes, un ailleurs de la Plantation (l'Afrique, ou l'océan même) par une pratique de remémoration qui est collective mais non pas organisée, ou concertée. En d'autres mots, les transbordé·es fuient de l'intérieur. En cela c'est une ruse car ielles feignent l'obéissance ou le mimétisme à l'égard de la société *totalitaire* comme dirait Marcuse. Cette fuite est intérieure en raison du fait que la fuite à l'extérieur de la Plantation revient à s'exposer immédiatement à la mutilation ou à la mort au sein d'un régime coloniale et suprémaciste blanc

[1094] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*

[1095] Dénètem Touam Bona, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, France, puf, 2016, p. 82.

[1096] FUMA Sudel, *L'esclavagisme à la Réunion 1794-1848*, p. 25.

de *Terreur raciale et coloniale*. Comme l'explique la chercheuse en littérature caribéenne, subsaharienne et india-océanique Françoise Simasotchi-Bronès : « En effet, la Terreur, mise en œuvre par le commerce triangulaire, les affres de l'esclavage et l'expérience de la coercition coloniale, a été un ingrédient majeur *du matériau de fondation historique* des différentes îles de l'archipel caribéen »[1097]. Cet œil du transbordé qui regarde en soi est un renversement de la perspective du colon qui attend justement l'obéissance d'un sujet dont le corps est l'espace de projection fantasmatique. D'où le fait que ce sont des attitudes d'échappement collectivisée, de l'ensemble d'une population « encerclé de néant », empêché dans sa réalisation en tant que peuple. En cela il s'agit d'un échappement, d'un déplacement interne, opaque qui, nous dit Glissant, « n'est pas l'obscur, mais il peut l'être et être accepté comme tel »[1098]. De plus cette attitude d'échappement à l'intérieur de soi par la collectivité, c'est-à-dire par la population colonisée, est fugitive car elle se dérobe à l'impossibilité d'aller autre-part, ailleurs. Comme le dit Brand dans ce retour en contexte (post)plantationnaire : « Mais ce n'est pas un retour. Je ne vais nulle part où je suis allée, sauf dans l'imaginaire collectif. Oui, l'imagination est elle-même un lieu pliable, agile, souple, sensible au pathétique, sympathique à l'horreur »[1099]. Cet en-allé par l'imaginaire collectif, cette fugitivité des captif·ves, est ambivalent car elle relève toujours d'une carence épistémique produite par le colonialisme. En d'autres termes cet œil interne de la diaspora reconstruit une archive *spectrale, oblitérée*. Pour comprendre pourquoi Glissant écrit que cette ruse des transbordé·es, cette recherche d'une métaphysique interne, n'est pas concertée, il est nécessaire de la lire d'une façon conséquentialiste. L'archive ontologique des transbordé·es est spectrale, car, comme l'affirme Édouard Glissant : « L'histoire de la Martinique est une histoire perdue : oblitérée *dans la conscience (la mémoire) collective* par l'acte *concerté du colonisateur* »[1100]. En d'autres termes, *ce qui fait tenir ensemble la population coloniale est la décision* (coordonnées par les planteurs et en solidarité avec la population coloniale) *commune du groupe hégémonique de détruire l'archive non-blanche,* d'en interdire les pratiques ou l'accès, contraignant cette archive, plutôt cette historicité à se réfugier dans la mémoire, c'est-à-dire pour Glissant, dans la conscience. Chez Glissant la mémoire et la conscience des transbordé·es se confondent : la conscience *tourmentée* de la

[1097] Françoise Simasotchi-Bronès, « Littératures franco-caribéennes et écritures nègres de la Terreur », *Littérature*, 2020, vol. 200, n° 4, p. 111. . Nous soulignons.

[1098] É. Glissant, *Poétique de la relation*, *op. cit.*, p. 205.

[1099] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 90.

[1100] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 106.

Diaspora ne relève pas de la conscience sacralisée du ravisseur et de l'humanité blanche occidentale auto-défini comme *Un*. En ce sens, Glissant tient un propos sur des *essences antagoniques* dans la mesure où « l'essence est à la naissance ce que la relation est au devenir. Nous ne naquîmes pas, nous fûmes déportés, d'Est en Ouest. Un couteau de marin trancha le cordon ombilical. Des fers d'esclaves arrêtèrent le sang. Il n'y a là nulle essence, mais perdition[1101] ». En ce sens les éxégètes hégémoniques ont tort lorsqu'ils affirment que Glissant permet de penser un monde délesté du poids de l'essence. L'argument glissantien est davantage conséquentialiste : c'est en raison de la déportation de plusieurs populations africaines, asiatiques, autochtones des amériques, que la perte s'est *substituée à l'essence de la Diaspora*. La Diaspora, par un jeu de regard interne regarde la Plantation et son *dedans,* cette histoire perdue et oblitérée au-travers de ce que nous appelons ici *l'opticalité dédoublée et dispersée* du sujet diasporique. En d'autres mots, les conditions effroyables du régimes économique, ontologique et libidinales de la Plantation produit une fuite à l'intérieur de soi, une recherche de sens interne (capable d'être transmuter en lien d'intérêt pan-caribéen ou panafricaniste) au-travers d'un de l'*œil* du/de la colonisé·e, de son regard porté sur la Plantation et son historicité profonde. Cette *opticalité* construite par la dispersion *et* la captivité est double dans la mesure où il s'agit de voir la Plantation *dépossédée du régime de sens hégémonique des maîtres* tout en produisant une intelligibilité sous-commune propre à la Diaspora. À la suite de Ralph Ellison et de Fanon il s'agit de de penser une expérience phénoménologique qui relève de la construction de *nos yeux* internes[1102]. De cet *œil* capable de donner à voir *pour soi-même* une réalité non-hégémonique de la Plantation par le renversement de l'*optique* hégémonique et fantasmatique de la *blancheur* grâce à un « *œil* [qui] n'est pas seulement miroir, *mais miroir redresseur*. L'*œil* doit nous permettre de corriger les erreurs culturelles »[1103] massivement construites, héritées et imposées depuis la période plantocratique antillaise du XVIIIème siècle où se créée, selon l'anthropologue française Christine Chivallon, une « *logique coloniale,* celle qui contribue au maintien d'une plantocratie blanche face à une masse noire et une logique de citoyenneté reconnaissant des individus libres et égaux en droit »[1104], c'est-à-dire vis-à-vis de la société civile blanche. En conséquence penser l'anti-phénoménologie d'un groupe captif contre un autre hégémonique revient à repenser et relocaliser l'essence d'une manière originale.

[1101] É. Glissant, *L'intention poétique, op. cit.,* p. 191.

[1102] R. Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?, op. cit.,* p. 35.

[1103] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 224.

[1104] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques, op. cit.,* p. 129.

L'essence chez Glissant ou Brand n'est pas évacuée, rendue inintelligible, voir épistémologiquement inacceptable en raison d'une *panique blanche* disciplinaire qui prête à un discours sur l'essence la volonté totalitaire de faire comme l'oppresseur. Chez Brand, comme chez Glissant, ce qui prend *la place de l'essence* provient de l'exil et d'un éclatement géographique en raison du transbordement. Pour le comprendre il est important de lire *in extenso* cet extrait de Brand :

> « Ces vastes étendus qui ne deviendront jamais familières ne sont pas simplement la description d'un paysage physique, mais un discours sur l'éloignement ancestral et la nostalgie filiale. L'effroi qu'il [Naipaul] ressent dans l'essai et l'envie de s'échapper sont encore plus intéressants. Il s'agit de la peur de l'inconnu, de ce qui n'est pas familier, de la possibilité d'être rejeté, de la possibilité d'être indésirable chez soi, peut-être détesté, peut-être même oublié. La blessure de l'exil forcé il y a des générations est rendue plus aiguë par l'indifférence, par l'oubli. Personne en Inde ne se souvient de lui [Naipaul] ou de l'expérience qu'il représente. Pourtant, il porte en lui cette mémoire ancestrale particulièrement maudite et cette dislocation écrasante du moi que le paysage ne résout pas. Au contraire, il se retrouve effrayé et désireux de s'échapper - d'échapper à la "répétition sans fin de l'épuisement et de la décomposition". Pour toute autre personne, cela ressemble simplement à la "vie", à son dilemme existentiel. Pour les descendants de la diaspora indienne et africaine du XIXe siècle, une temporalité nerveuse est notre dilemme existentiel, notre descente plus rapide, notre décadence plus rapide, notre existence bien plus ténue ; la routine de la vie est continuellement bouleversée par les troubles coloniaux. Nous n'avons d'autre ascendance que l'eau sombre [dark water] et la porte du non-retour. Elles signifient l'espace et non la terre. Une "immensité" qui dépasse l'imagination. Ce n'est pas l'Inde qui dépasse l'imagination, c'est l'eau noire »[1105].

Cet extrait vertigineux de Brand appellera l'écriture d'un autre travail à poursuivre plus tard. Brand pense l'historicité de la diaspora africaine et indienne à partir d'un contre-pied décolonial, l'oubli[1106]. En d'autres mots, Brand de même que Glissant tout au long du *Discours antillais*, font de l'oubli et de l'oblitération, une position existentielle. La « non-histoire »[1107] –

[1105] D. Brand, *A map to the door of no return, op. cit.*, p. 60. Brand en utilisant le terme de « dark water » renvoie, dans une certaine mesure au livre de W.E.B Du Bois, *Dark water*. De plus le terme « dark » renvoi d'une manière équivoque au champ lexical des ténèbres, à ce qui est sombre, engouffré, à l'abysse et à la noirceur.

[1106] O.D. Lara, *De l'oubli à l'histoire, op. cit.*, p. 10.

[1107] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 131. . Chivallon écrit : « Le point de vue d'Édouard Glissant (1981) s'attache à la trajectoire depuis la lointaine Afrique pour décliner le parcours d'une dépossession qui commence avec l'arrachement brutal à l'Afrique, se poursuit tout au long de l'esclavage et se répercute dans les liens d'une dépendance accrue avec la métropole. L'histoire des Antillais est ainsi faite d'une succession de

c'est-à-dire de « l'Histoire d'un énorme avortement primordiale : la parole rentrée dans la gorge, avec le premier cri »[1108] – est une *ressource mélodique*[1109] *amère* au service d'une compréhension de la colonisation. Cette essence *historique néantisée* appartient au registre du savoir poétique et philosophique à défaut de la réalisation d'une politique autonomiste pan-caribéenne ; elle provient d'une naissance abyssale (BirthAbyss) selon le philosophe Drabinksi[1110]. Comme le dit Glissant « Nous le savons. L'Étant insu ne dilate la mer. Tout indélimité s'évanouit aux portes. Nous sommes nés de ce tri d'eau de mer »[1111]. Alors que la Genèse comme certitude généalogique est, selon Glissant, de nature expansive, la digenèse au contraire, conduit à un questionnement angoissé de soi en raison de la coupure située dans l'Atlantique. La digenèse prend la place de l'essence historique en la *déplaçant dans une zone de non-être dont le caractère racialisé est marqué par l'indélimitation et l'évanescence*. Comme l'explique le philosophe et musicien Jacques Coursil :

> « Ici, la généalogie relègue l'histoire dans ce jeu linéaire et binaire d'une "diaspora noire" entre deux continents, le continent manquant étant le commanditaire, l'Europe, parce que le commerce fut triangulaire. De plus, cette diaspora africaine-américaine est disséminée à ces deux bouts, entre deux zones continentales sans repères localisables. Pour Glissant, l'origine n'est pas une source, mais une coupure, non pas un lieu mais un manque, un trauma. Il n'est plus question de diaspora ni de rêves à rebours. Pour Glissant, le transbord n'est pas l'errance d'un peuple, *mais sa naissance à l'autre bord*. La traite n'est pas une épique, mais *une anabase entre deux rives* »[1112]

Le terme d'anabase appartient à cette ressource mélodique mentionnée plus haut. En effet le terme est puissamment équivoque. L'anabase décrit tout à la fois l'expédition militaire, une mélodie ascendante pour la Grèce antique, l'aggravation d'une maladie pour la biologie,

ruptures et de négations. Elle est subie. Elle est "non-histoire" car les Antillais, en tant que sujets-producteurs des constituants de leur vie sociale, demeurent absents ».

[1108] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 97.

[1109] Fred Moten, *Black and blur*, Durham C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2017, xvii+339 p.

[1110] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*

[1111] Édouard Glissant, *Pays rêvé, pays réel: suivi de Fastes*, Paris, France, Gallimard, 2000, p. 20.

[1112] Institut du tout-monde, *Édouard Glissant et « Le discours antillais »*, *op. cit.*, p. 25. Nous soulignons.

ou l'ascension de l'esprit d'un point de vue théologique[1113]. Cette anabase équivoque décrit le passage d'un corps vidé de signification par la Traite en un sujet plus complexe. Pour Brand la « diaspora » est elle-même un *site de connaissance*[1114] *où le site et le lieu de la connaissance sont en mouvement*. Pour Glissant ce site est à l'image de la fibrille, d'un rhizome sous-marin, transatlantique et india-océanique. Le rhizome glissantien est une racine qui connecte, ou qui opère par « provignement » : elle connecte la diaspora au non-lieu : à un espace onirique, fantasmatique et politique au travers d'une « problématique de la perte et de la réappropriation »[1115] du continent perdu pour les caribéen·nes, l'Afrique et l'Inde. Pour Anny Dominique Curtius, « Glissant parvient à effectuer en prolongeant son couple conceptuel détour/retour dans celui de racine/rhizome pour proposer que l'identité rhizome prévale sur une identité racine unique pour les peuples [afros et indos] caribéens »[1116]. Il s'agit d'un *ensouchement intérieur*[1117] qui ne dissous pas la racialisation. Comme le souligne l'écrivain haïtien René Depestre à propos de la créolisation comme ontologie *critique* singulière : cette « créolité[1118] est née de la nécessité pour les Noir·e·s qui avaient été transporté·e·s en Amérique, aux Antilles, de se séparer de l'évangélisation française, coloniale. Et de se constituer leur propre vision du monde »[1119]. L'identité rhizome, on l'a vu, est une métaphore esthétique, et non pas une identité sociale. Plus encore, dans le contexte postcolonial français, l'identité-rhizome est « rhizomatique », « multiple », dans la mesure où est *niée, diminuée et évincée* la « quête d'une souche africaine »[1120]. L'identité-rhizome ne protège pas la personne racisée vis-à-vis des violences racistes et des violences raciales de genre. Elle n'est sur aucun passeport, elle n'est pas un visa, ce n'est pas un titre, ni même un grade, elle ne confère aucune immunité, elle n'est identifiable par aucune justice. Dans le contexte postcolonial de l'après-vie du transbord, cette identité racisée dite « rhizomatique » l'est en raison du fait qu'elle vient de la

[1113] Jocelyne Peigney, « La polysémie poétique d'anabase chez Saint-John Perse : évocations, étymologie et botanique », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 1 novembre 2017, nº 26, p. 11-18.

[1114] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 93.

[1115] Françoise Vergès et Jean-Claude Carpanin Marimoutou, *Amarres: créolisations india-océanes*, Paris, France, 2005, p. 61.

[1116] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 67.

[1117] S. Kassab-Charfi, *Et l'une et l'autre face des choses*, *op. cit.*, p. 185.

[1118] Qui n'est pas celle du mouvement littéraire portant le même nom crées par Bernabé, Chamoiseau et Confiant en Martinique à la fin des années 80.

[1119] F. Noudelmann, F. Simasotchi-Brones et Y. Toma (eds.), *Archipels Glissant, op. cit.*, p. 233.

[1120] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 63.

« négociation entre différentes modernités et différentes traditions »[1121], qu'elle née de la créolisation seulement en tant que processus imaginaire, et donc à plus forte raison politique, qui *amarre* en partant de l'île, « *nous relie aux autres îles et aux continents* »[1122], gelée entre deux océans.

Dionne Brand, même si elle insiste sur le thème du dispersement nous fait comprendre *que l'expérience qui procède de la diaspora noire et indienne est toujours l'expérience de corps occupés*.

> « Cette porte seule nous a transformé en des corps vidés d'être, des corps vidés d'auto-interprétation, dans lesquels pouvaient être placées de nouvelles interprétations. Fantasme, chimère, vision, l'invisibilité d'Ellison. Le fantôme est une description péjorative, mais il parle des arrangements psychologiques du descripteur entrant dans le signe. Entrer et occuper le signe. Je suis, nous sommes, dans la Diaspora, des corps occupés, vidés et occupés. Si nous retournons à la porte c'est pour récupérer ce qu'il en restait, pour la regarder – même si c'est un vieux sac, usé par le temps, s'étant vidé de son sens. »[1123]

L'idée de diaspora est à la jonction entre la dispersion, l'éclatement, et la reconnexions et l'invention[1124]. Dans une perspective panafricaine et pan-caribéenne le sort de la diaspora, nous dit Maboula Soumahoro, « est intimement lié à celui du Continent »[1125]. Néanmoins Moten et Harney insistent sur l'idée d'une suspension de l'ontologie de la diaspora : « Ne jamais être du bon côté de l'Atlantique est un *sentiment désarmé*, le sentiment d'une chose qui déracine avec d'autres »[1126] Ce sentiment désarmé « produit une certaine distance vis-à-vis de l'ordre établi, de celleux qui se déterminent dans l'espace et dans le temps, qui se situent dans une histoire déterminée »[1127]. Dans notre lecture, les corps de la diaspora sont le site d'une réoccupation de soi, d'une manière d'occuper de façon opaque son propre régime de signe, de faire sens *autant que possible* pour soi-même et, comme le rappel Moten à partir de Glissant,

---

[1121] F. Vergès et J.-C.C. Marimoutou, *Amarres*, *op. cit.*, p. 62.

[1122] *Ibid.*, p. 63.

[1123] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 93-94.

[1124] M. Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone*, *op. cit.*, p. 14.

[1125] *Ibid.*

[1126] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 116. Nous soulignons.

[1127] *Ibid.*

« avec celleux qui consentent à n'être pas un*e seul*e »[1128], avec celleux qui se réunissent au sein d'une « communauté de sentiments dépossédés »[1129]. Néanmoins si notre situation existentielle est gelée entre deux océans, et non pas entre deux continents, si le fait de n'être jamais du bon côté produit un *sentiment désarmé* alors cela ne signifie pas seulement qu'une personne de la diaspora africaine ou indienne (et notamment nord-africaine) n'est nulle part chez elle, ou chez elle aux deux endroits ou dans l'oscillation entre le Nord et le Sud-global. En effet la perspective créolisante de Glissant découle d'une lecture du transbord comme perte des repères spatio-temporelles avec le Continent. Dans son analyse l'Afrique est souvent mise à distance. Cette rhétorique – qui attire particulièrement l'attention de la pensée politique coalitionniste – qui insiste sur « la rupture, l'absence de tangibilité existentielle des afrodescendants sert de justification à une apologie de l'hybridité »[1130]. En bref sous ce nouveau sujet transbordé en suspension (« hybride », « créole », « malléable », fait d'une « identité-relation » ou « archipélique ») est liquidé selon Norman Ajari, le nom « Noir »[1131]. Dans notre lecture, la création *épistémique* d'un sujet malléable (en créolisation permanente) est l'occasion d'un investissement libidinale et politique du groupe hégémonique. L*'occupation du corps/sentiment désarmé* de la diaspora africaine (comme sujet et comme groupe), de l'occupation des subjectivités, et de ses intérêts ou de ses préoccupations est investie, *occupé* en raison du fait qu'un *sentiment désarmé est posé comme étant sans résistance* vis-à-vis de l'occupation libidinale blanc. À l'aune de cette interprétation continuiste de la violence coloniale où le corps colonisé est toujours fantasmé et vécu affectivement, nous suivons Elsa Dorlin pour qui :

> « Dans le monde colonial, les corps colonisés sont partout entravés : il est strictement impossible de se défendre physiquement et psychiquement contre la violence. Le colonisé se tient ainsi à côté de son propre corps, il regarde son corps violenté, un corps méconnaissable et inhabitable, pris dans l'inertie du cycle indéfini de la brutalité. Le corps colonisé ne peut être réanimé que par et dans une temporalité onirique ».[1132]

[1128] *Ibid.*, p. 117.

[1129] *Ibid.*

[1130] N. Ajari, *Noirceur, op. cit.*, p. 200.

[1131] *Ibid.*

[1132] E. Dorlin, *Se défendre, op. cit.*, p. 29-30.

Au sein des écritures de fiction, des théories politiques européennes et du Nord global, des événements du quotidien négrophobe et raciste, des meurtres et des brutalisations policières, des scènes phénoménologiques les plus standards, les Noir·e·s – d'une façon singulière[1133] – et les racisé·e·s pour d'autres raisons sont des objets phobogènes et de désir sous le regard blanc. L'Autre, nous dit Fanon, « sera le support de ses préoccupations [du blanc] et de ses désirs »[1134]. La suprématie blanche comme système mondial n'est pas seulement l'organisation économique de la domination (post)coloniale au profit d'un groupe socialement construit comme « blanc » sur plusieurs siècles de racialisme intra-européen et ensuite par la hiérarchisation épidermique de la Traite négrière et du colonialisme. Elle décrit aussi les rapports intersubjectifs et psychologiques des blanc·hes vis-à-vis des racisé·es. Dans cette perception structurée par les rapports sociaux, les Noir·es occupent une fonction particulière. À raison, Dionne Brand lit d'une manière plus amère la notion d'opacité de Glissant : « Dans l'imaginaire d'une blancheur racialement construite, tous les Noirs ont une *opacité infortune* – ils sont, en un mot, effrayants »[1135]. Chez Glissant l'opacité décrit cet espace obscur de l'identité à garder opaque, à laisser inintelligible vis-à-vis de la transparence de l'universalisme : l'opacité est le plus petit commun dénominateur d'une éthique relationnelle[1136]. L'opacité chez Brand – créée par le dispersement ontologique du transbordement (le passage par la Porte de Non-Retour) – est un espace qui spectralise l'invasion libidinale de la *panique blanche*[1137] *et de ses projections fantasmatiques*. L'opacité *de la noirceur postplantationnaire* est un site ouvert à l'occupation postcoloniale blanche car, du point de vue des Antillais·es, de la diaspora africaine et india-océanique, « la mémoire collective est "raturée" et la conscience collective privée de sa capacité *à "sédimenter" la communauté. Celle-ci reste dispersée, émiettée* »[1138]. Dans notre analyse, la déréalisation de l'histoire antillaise (la non-histoire), c'est-à-dire l'empêchement postcolonial d'avoir une emprise politique et économique sur cette réalité[1139] par les sujets descendant·es de la diaspora africaine, indienne, et asiatique, lègue un « terrible don », celui de

[1133] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 186.

[1134] *Ibid.*, p. 200.

[1135] D. Brand, *A map to the door of no return*, *op. cit.*, p. 132.

[1136] C. Britton, *Edouard Glissant and postcolonial theory*, *op. cit.*, p. 19. Britton écrit: « Accepter l'opacité de l'Autre, c'est aussi accepter qu'il n'y a pas de vérités universelles ou permanentes. Relation et opacité se conjuguent pour résister à la réduction de l'humanisme ».

[1137] E. Dorlin, *Se défendre*, *op. cit.*, p. 31.

[1138] C. Chivallon, *La diaspora noire des Amériques*, *op. cit.*, p. 131.

[1139] *Ibid.*

désarmer le sentiment d'une collectivité, ce que Moten nomme, « une communauté de sentiments dépossédés »[1140]. Entre « splendeur et amertume. Détresse des lumières sur l'espace »[1141] n'a pas été perdue, ni oublié, ni désarmé, « *le sentiment partagé* de devoir de préservation de l'être collectif, de la totalité ontologique »[1142]. Ce sentiment partagé reste sous forme de traces non liquidées qu'il s'agit de sédimenter, de reconstruire dans une perspective panafricaine et pan-caribéenne.

[1140] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 117.

[1141] É. Glissant, *Le sel noir*, *op. cit.*, p. 69.

[1142] C.J. Robinson, *Marxisme noir*, *op. cit.*, p. 383.

Chapitre VIII – L'orthographie/dysgraphie du sillage et de la grammaire de la ravine

Dans le *Traité du Tout-monde* Glissant nous dit que la « trace » relève d'un fragile savoir[1143]. C'est donc sous le registre de l'épistémologie (des) transbordée(s) qu'il faut aborder ce concept et non pas sous une forme de défaitisme opportuniste qui conclue à la perte géographique et ontologique de l'Afrique, de l'Inde ou des terres indigènes occupés dans les Amériques. La trace vient relèverait en ce sens toujours, comme le dirait le philosophe existentialiste français Jean-Paul Sartre, d'être en *situation*. En effet le philosophe martiniquais nous dit que « ceux [les transbordés et leurs descendants] qui tiennent rendez-vous ici viennent toujours d'un "là-bas" ». La trace est ce qui met en Relation selon Glissant la diaspora avec son historicité. Cette diaspora ne relève pas d'un nouveau nom à coller sur un sujet toujours hybride et en mouvement. Glissant, comme souvent, donne pour exemple paradigmatique la situation du déportement des africain·es vers le Nouveau-monde : « Or la trace fut vécue par quelques-uns, là-bas, si loin si près, ici-là, sur la face cachée de la terre, comme l'un des lieux de la survie. Par exemple, pour les descendants des Africains déportés en esclavages, dans ce qu'on appela bientôt le Nouveau monde, elle fut le plus souvent le seul recours possible »[1144]. En d'autres termes l'épistémologie de la trace ne rend pas seulement compte des stratégies de survie (créolisation) dans les contextes plantocratiques ultramarins ou continentaux. Elle rend compte de ce qui subsiste dans le *sillage de la déportation*. La trace est la sédimentation de l'histoire des déportations africaines que les œuvres poétiques du *Sel Noir* et des *Indes* mettent au premier plan. Pour Glissant la trace est ce « morceau du réel, raflé d'un passé rétif, redistribué à chaque coin de la vie, redit en chaque livre »[1145]. Le caractère répétitif de la trace est extrêmement intéressant car cette répétition suggère une temporalité ambiguë, spectrale, suturée et saturée par l'histoire de l'esclavage où le passé est ce qui ne passe pas[1146]. Ainsi Glissant est fidèle à son ambivalence politique et théorique. Ce dernier ne prône aucune essence ni d'identité spécifique et pourtant il ne va pas dans le sens d'un abandon de la noirceur ou de la littérature de la Diaspora noire. En effet Glissant insiste tout au long de son œuvre sur les lieux et l'histoire de la diaspora africaine au travers du champ lexical de la ruine figurant une *archive souterraine*

[1143] É. Glissant, *Traité du tout-monde*, *op. cit.*, p. 18.

[1144] *Ibid.*, p. 18-19.

[1145] *Ibid.*, p. 19.

[1146] Saidiya V. Hartman, *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Maboula Soumahoro, s.l., Brook, 2023, 428 p.

à excaver qui met en *échec la raison ou le discours chrono-logique de l'histoire* : « […] les continuités dites logiques sont camouflées partout, c'est ce qu'on appellerait une histoire *cachée*, ou une histoire *qui se dit sans se dire tout en se disant* […] »[1147]. La notion de trace rend pensable l'oblitération comme ce qui n'est pas totalement perdu. Or c'est justement sous cette hantise, cette vieille éternelle et cette trajectoire sans arrivée que Christina Sharpe théorise ce qu'elle appelle le *sillage*.

Dans sa théorisation du transbord comme perte, éclatement et dispersion, Brand va plus loin que Glissant. En effet le *Discours antillais* nous invite à re-localiser la pensée (le discours) des Antillais·es, des transbordé·es dans les Caraïbes. Dans le but de soutenir son argument pan-caribéen de relocalisation de l'histoire, de l'ontologie, de l'économie et du politique dans les Antilles, Glissant à tendance à ne voir dans le retour en Afrique ou dans les pensées afrocentriques qu'un « retour au rêve d'origine »[1148]. En mot, Glissant serait d'accord avec le philosophe Mignolo pour qui « l'être s'enracine dans le lieu où il pense »[1149], c'est-à-dire, la Plantation dans son réseau sous-marin qui relie les colonies-plantation ultramarine et continentale Atlantique à condition de se distancier épistémiquement des imaginaires de l'Afrique et de l'Afrique imaginé[1150]. Pour Glissant, une population transbordée ne réalise la ruse du Détour seulement si son Retour imaginé, transformé, ne renvoie pas à l'Être et à l'Un immobile et tout puissant, c'est-à-dire ici, à l'Europe *et à l'Afrique*. Bien que Glissant décrit l'ontologie conquérante et racialisante de l'Occident ou de l'Europe impériale sous le qualificatif « Un », ici il fait l'erreur philosophique et politique de confondre l'Europe/Occident colonial et les pensées afrocentriques comme ce qui relèvent de la même obsession pour l'Un. Alors que l'une est une Unité conquérante raciste et l'autre tire son caractère d'Unité sous l'égide anticoloniale et révolutionnaire du panafricanisme. Le philosophe martiniquais veut être optimiste en ce point : en préjugeant que la « décolonisation est finissante dans le monde »[1151] nous n'aurions plus besoin d'une théorie généralisante. Cette ambivalence définitionnelle et d'usage de ses propres concepts a pour conséquence de revaloriser le « Lieu », en appelant à

[1147] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 56.

[1148] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 36.

[1149] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 122.

[1150] Joseph-Achille Mbembe et al., *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2017, 212 p. . Voir l'article de la politologue réunionnaise Françoise Vergès dans le receuil : « Afriques océaniques, Afriques liquides », p. 50-59.

[1151] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 36.

centraliser la pensée sur l'espace caribéen, voir à l'échelle insulaire de La Martinique elle-même. L'avantage de cette lecture pour les études noires et de la race c'est qu'elle insiste sur le fait que la noirceur elle-même est relationnelle, au sein même de l'archipel, de l'île, d'une région, d'une famille, qu'elle se crée perpétuellement. D'autre part, que la diaspora africaine ou noire ne signifie que toutes les personnes noires sont africaines. En ce sens la « philosophie archipélique » de Glissant entendue comme *réseau localisé de relation et de formation d'une conscience noire et décolonisée* permet de penser les spécificités et le caractère multiple de la noirceur comme ce qui s'oppose ou fait enrager la « licence blanche ». Contre la dimension morale ou économiquement faible de « privilège blanc » le philosophe Lewis Gordon désigne par le concept de « licence blanche », l'impunité, le droit de tuer, l'absence de soucis éthique, la formation juridico-politique états-unienne avantageant sans commune mesure les blanc·hes[1152]. Mais aussi le « caractère de licence » laisse à penser que d'autres peuvent payer son coût ou en distribuer les titres. En ce sens le concept de « licence blanche », complète à notre avis le concept de *contrat racial* de Mills. La licence blanche n'a pas besoin, comme le contrat racial, d'être activement reconnue, revendiquée, conscientisée par les blanc·hes. Elle est en deçà de leurs être-au-monde déterminés par le contrat racial. Du point de vue des études glissantiennes, le concept gordien de « licence blanche » vient modéliser, à notre avis, le sous-sol, les fondations politiques/sociales/psychiques d'une manière hégémonique et dominante de vivre/rentrer en *Relation*. En un mot la *Relation hégémonique* (s')ignore la dimension architectonique qui la soutient, qui en détermine l'exercice, qui influence son caractère péremptoire, qui en prescris la collégialité ouverte et naïve, qui présuppose une amélioration générale de la vie, sous les conditions et petits caractères opaques de la licence blanche. Néanmoins le concept de « sillage » décrit une réalité qui contredit, qui s'oppose, à la normativité de la licence blanche. Le sillage *opacifie* un héritage à l'égard des Noir·es qui est antagonique au vécu sous les termes d'une licence blanche.

La théoricienne en étude noire Christina Sharpe, pense la noirceur comme ce qui est en permanence conditionnée par l'extrême exposition à la mortalité et à l'affliction dans le *sillage* de l'anti-noirceur initié par les captures intra-africaine, le transbordement et la justification de cet *ordre cynégétique raciste*[1153]. Son étude du transbordement, en étroite relation avec l'analyse de Brand et de la pensée afropessimiste permet en outre de tracer une ligne de

[1152] Lewis R. Gordon, *Fear of Black Consciousness*, United States of America and Great Britain, Penguin Books, 2022, 288 p.

[1153] Voir : G. Chamayou, *Les chasses à l'homme*, *op. cit.*

continuité *océanique* entre la mort sociale touchant d'une manière paradigmatique les Noir·es et la « licence blanche » qui repose, qui nécessite, cette *fabrique nécropolitique* qu'est l'anti-noirceur.

Que désigne Sharpe par son concept de « Sillage » ? Le sillage décrit la continuité qui de la Traite négrière à l'après-vie de l'esclavage, produit la mort des Noir·es. Pour Sharpe la dimension traumatique de la mort sociale noire est en héritage et en circulation[1154]. Cette notion de circulation est importante car elle suit l'argument continuiste de Wilderson pour qui la violence précède et excède les Noir·es : la « négrophobogénèse »[1155] (qui singularise la matrice anti-noire de la sociogénèse du point de vue du théoricien afropessimiste) est ce qui suture le monde et ce qui nous amène à repenser la colonisation. Sharpe nous invite à arpenter le sillage comme une insistance méthodologique sur « l'(non)êtreté Noir à l'intérieur du sillage » comme étant constitué par et dans la violence. À la suite de l'effacement des traces et de la dislocation du transbordement, cette violence est aussi d'ordre épistémique et affecte l'ensemble des *études noires*.

> « Pour ceux d'entre nous qui enseignons, écrivons, et pensons au sujet de l'esclavage et son après-vie nous rencontrons une myriade de silence, et de rupture du temps, de l'espace, de l'histoire, de l'éthique, de la recherche, et c'est la méthode de comment nous faisons notre travail. Encore et encore les chercheurs sur l'esclavage font face à des absences dans les archives alors que nous essayons de trouver les "agents enterrés" sous les effacements, les projections, fabulations et dénominations accumulés »[1156].

En ce sens il est tout autant insuffisant de dire que les études noires sont transdisciplinaires, qu'elles nécessitent plusieurs régimes de textes et d'oralités ; de même qu'il est insuffisant de penser à ce corpus théorique comme nous sommes amenés à le faire, par la métaphore de la *ravine* qui insiste sur le fait que les théories issues des corpus noirs et colonisés sont striées, fracturés, raturés, séparés, par la violence raciste et l'épistémologie blanche. Cette réalité excède le langage dit « scientifiquement neutre ». Il devient alors nécessaire de fusionner le discours scientifique des « humanités sociales » avec une « imagination théorique »[1157].

[1154] C.E. Sharpe, *In the wake, op. cit.*, p. 11.

[1155] F.B. Wilderson III, *Afropessimism, op. cit.*, p. 13.

[1156] C.E. Sharpe, *In the wake, op. cit.*, p. 12.

[1157] Nadia Yala Kisukidi, « Préface. Pulsations, vivre et écrire après la colonie. » dans *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France, La Découverte, 2020, p. v.

Selon la philosophe Nadia Yala Kisukidi, il faut prendre « le risque de puiser dans les ressources de l'imagination pour redresser la raison. L'enjeu est politique : il faut désormais pouvoir comprendre comment on *passe de la mort à la vie, comment ce qui a été tué peut renaître malgré le meurtre* »[1158]. En un mot – et suivant la formule inspirante de Kisukidi (elle-même inspirée d'une lecture de Glissant et sans doute, de la notion d'abîmé) – qui sont ces « vivants de l'ombre »[1159] qui suivent le sillage du transbord, de la mort sociale et de la plantation ? Quelle est l'épistémologie des engouffré·es ?

Sharpe complexifie ce que Glissant a baptisé dans le chapitre précédent, la « carence épistémique » d'un peuple transbordé/de la diaspora. La violence épistémique de l'académie à l'encontre *des études noires* conduit, pour reprendre un mot de Soumahoro, à un *déni raciste de pertinence épistémique* à l'encontre particulièrement des personnes noires ou colonisées travaillant ce champ d'étude. Comme le dit Sharpe, ce déni porte sur « nos propres capacités à lire, penser, et d'imaginer autrement »[1160]. Quand nous pensons, notre « statut est condamné narrativement »[1161]. En ce sens, Sharpe préconise une position méthodologique *indisciplinée* dans le but de conduire à un travail de « réveil » de ce qui fut oblitéré, perdu, ou effacé par la gestion impériale de l'archive non-blanche. Sharpe suit la dimension politique et communale du travail d'écrivain qui, selon Glissant, vise à faire remonter des profondeurs (de l'inconscient et de l'historicité) ce qui y fut caché par le colonialisme. En effet selon Glissant, « Les poétiques des Afriques ont laissé en nous Antillais, comme un peu partout dans les Amériques, d'autres traces, qu'il nous faut fouiller et déchiffrer. Ce ne sont pas les restes vifs d'une narration, ni les éclats d'un sceau, mais les cendres fécondes et désordonnées d'une ancienne désolation »[1162]. Selon le sociologue Paget Henry, la pensée poétique glissantienne complète, s'imbrique à l'historicisme sur le colonialisme caribéen. *Cette trace poétique des Afriques dans les sujets de la diaspora relève de la créolisation*. *En ce sens c'est la dimension poétique qui permet à la suite de Henry de rendre compte du fait que la* « créolisation de la philosophie caribéenne doit commencer par des plongées souterraines du type de celles suggérées par Glissant. À ces profondeurs, les philosophies africaines et afro-caribéennes doivent être libérées de l'héritage

[1158] *Ibid.*

[1159] *Ibid.*, p. xv.

[1160] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 13.

[1161] *Ibid.*

[1162] É. Glissant, *La cohée du lamentin*, *op. cit.*, p. 222.

de l'invisibilité et de l'enfermement dans les binaires des discours coloniaux »[1163]. En conséquence, notre lecture nous conduit à voir dans « les traces poétiques d'Afriques » ce qui relient ensemble les problématiques postcoloniales de la philosophie africaine et afro-caribéenne, de même qu'elles forment un *continuum,* une tradition intellectuelle élargie qui relie ensemble les traditions de pensées critiques de la colonie-plantation continentale et celle de la colonie-plantation ultramarine. En raison d'une histoire frappé par le « triple Inconnu »[1164] (le ventre de la cale, l'abîme et *la plantation*) il s'agit pour la Diaspora de solidifier, de tisser des liens historiques, géographiques et collectifs, à partir d'une « culture qui émane des circonstances d'une expérience commune de l'oppression »[1165]. Pour le dire avec Paget Henry, il ne s'agit rien de moins que d'une *bataille pour l'autorité épistémique* contre la *supériorité blanche* d'une part, et contre la philosophie eurocentriste qui vient renforcer et servir cette idéologie au-travers par exemple du *racisme institutionnel*. Par racisme institutionnel nous suivons l'analyse du politologue Noir américain Charles V. Hamilton et du philosophe activiste afro-trinidadien Kwame Ture :

> « Le racisme institutionnel repose sur le fonctionnement actif et omniprésent d'attitudes et de pratiques anti-noires. Le sentiment de supériorité du groupe prévaut : les Blancs sont "meilleurs" que les Noirs ; par conséquent, les Noirs devraient être subordonnés aux Blancs. Il s'agit d'une attitude raciste qui imprègne la société, tant au niveau individuel qu'institutionnel, de manière cachée ou ouverte. Les individus "respectables" peuvent s'exonérer de toute responsabilité individuelle : ils ne poseraient jamais de bombe dans une église ; ils ne lapideraient jamais une famille noire. Mais ils continuent à soutenir les responsables politiques et les institutions qui perpétuent des politiques institutionnellement racistes. Ainsi, les actes de racisme individuel manifeste ne caractérisent peut-être pas la société, mais c'est *le racisme institutionnel qui la caractérise, avec le soutien d'attitudes racistes individuelles dissimulées* ».[1166]

Néanmoins, les théoricien·nes hégémoniques, sceptiques quant aux pratiques de recherche communale centré sur un groupe racialisé spécifique, peuvent comprendre cette « désolation » mystérieusement évoqué par Glissant comme la perte de tout lien avec l'Afrique

[1163] P. Henry, *Caliban's reason*, *op. cit.*, p. 88.

[1164] N.Y. Kisukidi, « Préface. Pulsations, vivre et écrire après la colonie. », art cit, p. xv.

[1165] Steve Biko, *Conscience noire: écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, traduit par Natacha Filippi, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2014, p. 80.

[1166] Charles V. Hamilton et Kwame Ture, *Black Power: Politics of Liberation in America*, s.l., Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, p. 5. . Nous soulignons.

réelle ou imaginée. Ces dernier·es pourraient relire Derrida en insistant sur la *dissipation de la trace*[1167] et conclure en la vacuité de l'africanité de la diaspora. Cette désolation jetterait, dans une *confusion de termes*, la noirceur/africanité ou l'identité raciale des colonisé·es au profit de la formation d'une identité-relation/archipélique/rhyzomatique. Cependant Sharpe ne pense pas le sillage comme une rupture, mais comme une *continuité et une recréation* capable de faire réhabiter et de rentrer en rupture avec l'épistémologie de l'esclavage et de la néantisation du/de la colonisé·e.

Pour ce faire, la théoricienne nous invite, à la suite de Hortense Spiller, à produire non pas une transdisciplinarité – ce qui demanderait toujours certaine forme de contrôle épistémique disciplinaire – mais une « orthographie du sillage »[1168] où poésie, littérature, culture visuelle, performance, philosophie, permettent de rendre compte de la pensée noire à partir d'une expérience spécifique, *le sillage*. Pour Fanon l'un des problèmes centraux de l'humain·e, est la temporalité[1169]. Le sillage du transbord et le régime continuité de la négrophobie et du racisme postcolonial implique *le tremblement et la saturation des temporalités*[1170], où la perte d'une Genèse conduit à s'amarrer à une période historique ambigüe ou spectrale : l'après-vie de l'esclavage et de la Plantation. Plus encore, Sharpe prend au sérieux Fanon lorsque ce dernier nous dit dans les *Damnés de la terre* que la violence coloniale est « atmosphérique »[1171]. Sharpe *littéralise*[1172] la notion de « violence atmosphérique » de Fanon pour l'associer à l'anti-noirceur et l'après-vie de l'esclavage dans les colonies-plantations continentales (des Amériques) et ultramarines (Haïti, Jamaïque ou Martinique par exemple).

[1167] J. Derrida, *Feu la cendre*, *op. cit.*, p. 19. Derrida écrit d'une manière pourtant inspirante : « Qui est Cendre ? Où est-elle ? Où court-elle à cette heure ? Si l'homophonie retient le nom singulier dans le nom commun, ce fut bien là, une personne disparue mais une chose qui en garde et à la fois perd la trace, la cendre. C'est là la cendre : ce qui garde pour ne plus même garder, vouant le reste à la dissipation, et ce n'est plus personne disparue laissant là cendre, seulement son nom mais illisible ».

[1168] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 20.

[1169] Voir : Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011.

[1170] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 128.

[1171] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 485.

[1172] Hourya Bentouhami, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2015, p. 121. À la suite du concept de Hourya Bentouhami qui écrit : « C'est pourquoi, là où l'écriture coloniale métaphorise, estompe, *l'écriture décoloniale littéralise*. La littéralité, à l'inverse de la métaphorisation, implique que le sens n'est pas donné en dehors de l'expérience que l'on fait de l'énoncé ».

> « Avec ce que j'appelle le temps/le climat/la météo [the weather], l'antinoirceur est envahissant/pertinent comme climat. La météo/temps nécessite changement et improvisation ; c'est la condition atmosphérique du temps et de l'espace ; ça introduit une nouvelle écologie : le temps trans*forme l'êtreté Noir. Mais le capturé, celui qui est contraint et ceux qui alors se trouvent dans le sillage ont été mis en dehors du temps, ils produisent leurs propres écologie ».[1173]

À ce titre, c'est l'intégralité du climat/temps qui, selon Sharpe, est anti-noire, c'est-à-dire contre *les Noir·es*. Cette violence est atmosphérique dans la mesure où il s'agit de créer un climat de liberté respirable pour la population blanche et d'irrespirabilité pour les Noir·es. Dans le but de « rendre la littéralité politique »[1174] du concept de météo/climat/temps (the weather), Sharpe nous dit que « si l'air de la liberté peut s'attarder autour du navire, il n'atteint pas la cale et n'atteint pas le corps dans la cale »[1175]. Le temps comme météo et comme *milieu* s'apparente selon nous, à la notion de « paysage » chère à Glissant. Le paysage comme anti-noirceur fait que les ravines, les rivières, les plaines, les forêts sont des zones d'affrontements, de fuite, et de création de communauté marronne persécuté, au même titre que la ville, le salon, la salle de cinéma ou la salle de classe.

En d'autres termes ce qui permet la reconstruction de l'identité et des communautés à partir des histoires afro-diasporiques et des histoires des transbordé·e·s nécessite de penser le sillage comme une « *longue durée* » qui est *sémiotiquement dans la continuité du navire d'esclave*[1176]. Cette orthographie suit alors cette fabrique nécropolitique du cadavre et cette posture épistémique paradigmatique de Wilderson qui consiste à ne pas quitter la cale du navire. Il s'agit d'excaver « l'archive de l'essoufflement »[1177] (les archives sur l'esclavage, l'engagisme, la Traite, et le colonialisme) au travers d'une litéralisation décoloniale, de nouveau mode d'écriture capable de produire de nouvelle manière d'aborder le sensible. Pour le dire avec Sharpe,

> « Cette dernière est une dysgraphie du désastre, et ces désastres arrivent par le biais de la circulation rapide, délibérée, répétitive et large à la télévision et dans les médias sociaux de la mort sociale, matérielle et psychique des Noir·es. Cette orthographe rend la domination in/visible

[1173] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 106.

[1174] H. Bentouhami, *Race, cultures, identités*, *op. cit.*, p. 121.

[1175] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 104.

[1176] *Ibid.*, p. 21.

[1177] *Ibid.*, p. 109.

> et non/viscérale. Cette orthographe est une instance de ce que j'appelle la météo/le climat ; elle enregistre et produit les conventions de l'antinoirceur dans le présent et dans le futur »[1178].

Selon nous Sharpe donne l'une des clés herméneutiques et méthodologiques pour une relecture de l'œuvre de Glissant au prisme des études noires. *L'orthographie du sillage* comme *dysgraphie du désastre* (de la catastrophe dans le vocabulaire de Chamoiseau) de la mort sociale, matérielle et psychique des Noir·es permet de rendre in/visible et non/viscérale de la domination suprémaciste blanche. En d'autres termes Glissant qui utilise tout au long de son œuvre cette orthographie/dysgraphie sera plus ou moins pessimiste, amère, désespéré lorsqu'il visibilise la dimension viscérale de cette domination au-travers d'un champ lexical qui insiste souvent sur le *cri*, et à d'autres moments, il sera plus optimiste, plus affirmatif à l'égard de la vie commune et relationnelle lorsqu'il invisibilise/visibilise le caractère non-viscérale de la domination. En clair, *l'ambivalence herméneutique, antagonique et stylistique* de Glissant relèvent, selon nous, *des différents usages internes de son orthographie/dysgraphie du sillage* ; ce qui lui permet de défendre des arguments touchant un large spectre politique, allant de l'autonomie/indépendance anticoloniale hostile à la suprématie blanche/occidentale, à une vision plus cosmopolite et libérale insistant sur une éthique relationnelle mondiale qui ne préjuge pas ni ne racialiserait les différences au-travers du *vœu* d'une opacité mutuellement consentie.

Or nous touchons ici un point important qui relève des (mé)compréhensions blanches sur le travail de Glissant. Les exégètes blancs, dans une logique démocratique et réformiste, ne veulent y voir qu'un penseur de l'optimisme et de l'espoir en un Tout-monde relationnel, c'est-à-dire un monde qui ne menace pas le monde blanc, qui se contente au mieux d'en réformer l'hégémonie par un trope moralisateur d'acceptation des différences. Ces penseurs blancs, qui épousent pourtant une modernité progressiste, mais se tiennent à l'abri des racismes institutionnels et structurels, condamnent le pessimisme ou la morosité de celles et ceux qui en font les frais – de même qu'ils condamnent la *visibilisation du pessimisme glissantien.* Ils voient avec dédains, ou avec une fascination temporaire, l'auto-organisations des activistes racisé·es ainsi que les productions épistémiques non-blanches hostiles à leurs contrôles ou à leurs validations. En d'autres termes, ils sont incapables de lire cette *dysgraphie qui visibilise le caractère viscéral de la violence raciale et de l'anti-noirceur* dont, en raison d'une « licence

[1178] *Ibid.*, p. 21.

blanche »[1179], ils en sont pourtant bénéficiaires à un niveau structurel[1180], institutionnel[1181] et, en effet, académique[1182]. Pour le dire avec Kwame Ture et Charles V. Hamilton, même « si aujourd'hui, pour les Blancs, le rêve peut sembler d'inclure les Noirs, ils ne peuvent le faire en raison de la nature même du système politique et économique de cette nation, qui impose un racisme institutionnel aux masses noires »[1183]. En conséquence la *dysgraphie comme ce qui visibilise le viscérale (le colonialisme, l'anti-noirceur, la mort sociale) est une méthode d'opacité théorique et activiste qui condense un « nous » hostile à la politique coalitionniste et phagocytante de l'allié·e blanc·he.* Hamilton et Ture rendent compte du fait que les rapports, notamment épistémiques, entres les sujets coloniaux et les sujets dominants (les blanc·hes) sont déterminés historiquement par la hiérarchisation raciale construite durant l'esclavage plantationnaire. En un mot, *la dysgraphie vise à saper l'autorité épistémique blanche, autrement appelé le racisme institutionnel dissimulé*. Tel que l'explique l'historienne Noire américaine Saidiya Hartman dans un entretien avec le théoricien afropessimiste Noir américain Frank Wilderson : « l'allié compatissant […] est tout aussi incapable de voir l'esclave que la personne qui l'exploite comme étant sa propriété »[1184]. La dysgraphie est opaque à la compréhension blanche car il n'y a ici rien à réparer ou à améliorer de façon collective. Pour emprunter un mot à Glissant, il s'agit d'une *désolation* indifférente à l'éthique libérale.

Wilderson poursuit la réflexion de Hartman. En effet pour Wilderson l'après-vie de l'esclavage n'abolie pas l'objéification à l'encontre des Noir·es. En ce sens il veut rendre visible le fait que les travaux universitaires sur la race ne relèvent pas, comme le dirait Sharpe, d'une orthographie du sillage, mais d'un souci éthique et d'une problématique de *care à l'égard de l'allié·e*[1185]. Wilderson radicalise la dimension antagonique du racisme structurel :

[1179] L.R. Gordon, *Fear of Black Consciousness, op. cit.*

[1180] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.* ; Tommy J. Curry, *Another white man's burden: Josiah Royce's quest for a philosophy of White racial empire*, Albany, Etats-Unis d'Amérique, SUNY Press, 2018, xxiv+251 p.

[1181] Norman Ajari, « Peculiar institutions: anti-Blackness, instituent praxis and Black executions » dans Cooper Francis et Daniel Gottlieb (eds.), *Institution. Critical histories of law*, London, UK, CRMEP Books, Center for Research in Modern European Philosophy, 2023, p. 34.

[1182] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.* ; G. Kilomba, *Mémoires de la plantation, op. cit.*

[1183] C.V. Hamilton et K. Ture, *Black Power, op. cit.*, p. 51.

[1184] Saidiya V. Hartman et Frank B. Wilderson III, « La position du laissé-pour-compte », traduit par Yannick Blec.

[1185] *Ibid.*

> « Il y a une interdiction structurelle (plutôt qu'un simple refus capricieux) qui empêche les blancs d'être les alliés des noirs, qui est due à (et j'emprunte encore l'expression de Fanon dans *Les damnés de la terre*) cette division « d'espèces » entre ce que cela signifie d'être un sujet et ce que signifie être un objet : un antagonisme structurel ».[1186]

En ce sens la mécompréhension blanche, ou la reformulation des corpus intellectuels noirs et colonisés conformémement à l'éthique démocratique de la « licence blanche », sont incapables de saisir d'une part l'hostilité heuristique à l'égard d'une coalition de lutte et d'autre part sont aveugles au fait que des intérêts politiques antagonistes peuvent conduire à des interprétations (et des actions) elles-mêmes antagonistes – et cela malgré (ou à cause de) l'attention (eurocentriste) du marxisme blanc à l'égard du conflit de classe entre l'idéologie bourgeoise et l'idéologie du prolétariat révolutionnaire.

D'un autre point de vue, la dysgraphie met en évidence « l'incapacité du langage à s'articuler autour des corps et de la souffrance des Noirs qui vivent et meurent dans le sillage »[1187]. Pour Sharpe la noirceur ne se réduit pas à un stigmate mais à un surplus qui expose aux formes pluridimensionnelles de la mort. En cela la dysgraphie visibilise le fait que le langage de la société civile blanche – qui repose sur des conceptions morales données a priori quant à la relative dignité de toutes les vies sans distinction ou d'une idéologie bourgeoise volontariste – est incapable de rendre compte de l'anti-noirceur sans se saboter lui-même. En ce sens nous pouvons relire à nouveau frais la « poétique forcée »[1188] de Glissant comme ce langage spécifique que les colonisé·es sont contraint·es de développer pour nommer, expliquer et donner un sens à la situation (post)coloniale. La poétique forcée est le langage des descendant·es de transbordé·es, qui usent de leurs propres vocabulaires pour comprendre la logique du (post)colonialisme et de l'impérialité[1189] depuis leurs *propres optiques*. Le « sillage » est polysémique et polyphonique : il décrit tout à la fois le fait d'être dans le sillage du navire, d'être en deuil, de veiller un mort. Comme le dit Sharpe depuis l'optique et l'orthographie du sillage : « Nous sommes positionné·es dans la connaissance que nous vivons dans l'après-vie de l'esclavage, assis dans la chambre avec l'histoire, dans un état d'urgence

[1186] *Ibid.*

[1187] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 96.

[1188] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*

[1189] M. Amer Meziane, *Des empires sous la terre*, *op. cit.*

vécu et non déclaré »[1190]. Par ce *nous* positionné dans la « position du laissé-pour-compte »[1191], tant à un niveau politique, économique ou social, il s'agit de dire que l'orthographie/dysgraphie du sillage est la grammaire de celles et ceux qui vivent, pensent, performent comme *des sujets coloniaux dans une relation caractérisée par le racisme insitutionel*[1192] que ce soit dans les pays du Nord impérial ou dans les « anciennes » colonies-plantations. Il s'agit de contrer la violence de l'abstraction et de la sublimation universaliste des problématiques des sujets coloniaux. C'est par cette « annotation » et cette « rédaction noire », dans cette optique singulière sur le monde (post)colonial, que Sharpe pense l'héritage du transbord comme un défi contre la strangulation. Comme un site qui précède la *Porte de Non*-Retour, à traverser réellement et psychiquement[1193]. *Aspirer*[1194] à un autre monde, n'est-ce pas détruire celui-ci ?

Le sillage et la ravine : une phénoménologie raciale

La ravine, la faille, la béance, l'abîme, la trouée sont des termes importants pour deux raisons. D'une part, les affranchis·es, les révolté·es et les marron·nes sont jeté·es dans les ravines par les miliciens coloniaux pour y mourir comme lors de la révolte des esclaves à Saint-Leu à l'île de La Réunion en 1811. D'autres parts, ce sont des lieux hantés par les pratiques sorcellaires marronnes. La ravine et le gouffre, la montagne et la mer se confondes et s'opposent[1195] car la plantation de même que la déportation appartiennent au sillage cynégétique de l'anti-noirceur. Durant les cyclones et les fortes pluies la ravine de l'Île est l'endroit où la

[1190] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 100.

[1191] S.V. Hartman et F.B. Wilderson, « The Position of the Unthought », art cit.

[1192] C.V. Hamilton et K. Ture, *Black Power*, *op. cit.*, p. 5-6.

[1193] C.E. Sharpe, *In the wake*, *op. cit.*, p. 131.

[1194] *Ibid.*, p. 113. Sharpe écrit : « Quel est le mot pour garder et remettre le souffle dans le corps ? Quel est le mot qui convient pour nous dans le fait d'aborder les archives de l'esclavage (pour "raconter l'histoire qui ne peut pas être racontée") et les histoires et les présents d'extraction violente *dans* l'esclavage *et* l'incarcération ; les calamités et catastrophes qui répondent parfois aux noms d'occupation, de colonialisme, d'impérialisme, de tourisme, de militarisme, ou d'aide et d'intervention humanitaires ? Quels sont les mots et les formules à employer lorsque nous devons continuer à penser et à imaginer latéralement, à travers une série de relations dans la cale, dans les multiples quotidiens noirs du sillage ? Le mot auquel je suis arrivé pour une telle imagination et pour garder et redonner souffle au corps Noir par temps hostile est *aspiration* (et l'aspiration est violente et salvatrice). Deux formes supplémentaires de travail de sillage comme praxis pour imaginer, arrivent dans les registres de l'annotation Noire et de la rédaction Noire ».

[1195] Prosper Ève, *Les esclaves de Bourbon, la mer et la montagne*, Paris, France, Réunion, Karthala, 2003, 366 p.

« mer déverse ses immondices, ses chats morts et ses chiens crevés », la ravine ne parvient pas à endiguer « la rage écumante de la mer »[1196]. La ravine qui strie les montagnes échappe à la Plantation car c'est un espace où la culture agraire est impossible. C'est un lieu historiquement dangereux pour les blancs, en raison du fait que cet espace est *noirci*[1197], fréquenté par les marron·nes qui projettent de *détruire l'ensemble du système plantocratique*. La ravine strie le morne qui « depuis des siècles retient son cri au-dedans de lui-même, c'est lui qui à son tour écartèle le silence »[1198].

De plus, Sharpe rappelle d'une façon poétiquement sombre et mélancolique que l'océan dissout 98% du corps humain. Pour le philosophe Drabinski « le corps n'est pas donné dans la mer comme une histoire. Le cadavre n'est pas seulement noyé, mais fusionné avec la mer comme espace d'effacement et de mise au tombeau »[1199]. Ainsi la mer comme entour de l'archipel ou de la colonie-plantation est constituée de la dilution des corps d'esclaves dont la rage étouffée éclate lors des cyclones[1200]. La mer et la ravine sont des paysages porteurs

---

[1196] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 19.

[1197] P. Ève, *Les esclaves de Bourbon, la mer et la montagne*, *op. cit.*, p. 229-231. L'historien réunionnais Prosper Ève utilise comme expression : « le noircissement de la montagne ». Il relate le fait historique suivant se déroulant à la Réunion au début du XVIIIème siècle : « Alors que le nombre d'esclaves par habitant est alors inférieur à dix et que la colonie pratique une économie d'autosubsistance, l*'atmosphère est déjà étouffante sur les habitations pour les esclaves* ». Comme ne pas penser à la notion de climat antinoire de Sharpe ici ? L'historien réunionnais continue : « Pour eux [les esclaves], ils sont loin du domesticat. *Les plus réfléchis projettent d'abattre ce système*. Le 27 janvier 1705, les esclaves marrons Mathieu, Pitre, Sambo et Sébastien, proposent à Lamban, esclave de Jacques Richard de pénétrer dans les maisons de quelques habitants pour les égorger, de se saisir de leurs armes et d'exterminer tous les Blancs. Lamban dénonce projet à Laurent Martin qui en avertit le garde-magasin Desforges Boucher. *Les détachements envoyés à la poursuite de ces rebelles rentrent bredouille*. Le 11 février, ces mêmes marrons se rapprochent de Jean Le Blanc, esclave de Manuel Lesur, à la Possession [commune de La Réunion], et lui proposent un plan plus modéré et moins affolant. Ils essaient de le convaincre d'intégrer leur bande, de s'emparer de la maison de son maître afin de récupérer des armes en vue soit de s'enfuir à Madagascar, soit de se réfugier dans les bois, se bâtir une maison forte et par des escarmouches réitérées rendre la vie impossible aux Blancs. Jean Le Blanc feint d'accepter de se joindre à eux et leur donne rendez-vous pour le lendemain. Il prévient immédiatement son maître qui leur prépare un accueil musclé avec l'aide des autres colons. Les marrons qui n'ont pas été tués ont été jugés dans les huit jours et condamnés à être fusillés ou pendus. Mathieu qui a pu s'enfuir est repris par Denis Turpin à Sainte-Suzanne [commune de la Réunion] et meurt sous les balles du peloton d'exécution ».

[1198] A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 42.

[1199] J.E. Drabinski, *Glissant and the middle passage*, *op. cit.*, p. 39.

[1200] M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*, *op. cit.*, p. 111-129.

d'histoire caribéenne et india-océanique. Elles se font les complices de l'histoire des déporté·es et de leurs descendant·es[1201]. Comme le dit Glissant « notre paysage est son propre monument : la trace qu'il signifie est repérable par-dessous, c'est tout l'histoire »[1202].

En ce sens, une philosophie décoloniale produite par les *non-blanc·hes* est une philosophie hantée par la (possibilité) permanence de la mort, de la vie diminuée et de l'absence d'emprise (économicopolitique) sur le réel – ce qu'Édouard Glissant appelle la « conscience tourmentée » et « l'irresponsabilité technique »[1203]. Il s'agit, comme le dirait Mignolo, d'une philosophie qui repose sur un autre régime ontologique que la conscience blanche, du « je pense donc je suis » de Descartes et du régime d'hégémonie épistémique et « égologique » de la philosophie européenne[1204]. Voir il s'agirait, à la suite du concept de *conscience noire* de l'activiste et théoricien Noir sud-africain Steve Biko, de mettre en évidence d'une part les apories du monde blanc et de renforcer les intérêts pro-Noirs[1205]. Du point de vue des non-blanc·hes, être et s'épanouir dans l'être, vivre la subjectivité dans l'intersubjectivité et la relation, être en rapport avec l'espace public, la société, voir l'intimité, ne va pas de soi. Le « dernier » Glissant insiste sur le fait que la colonisation et les transbord ont *forcé* une créolisation qui a opposé l'Être à l'Étant. L'Être incarnant l'Un conquérant, les identités cloisonnées sur elle-même et l'Étant serait une identité en devenir dus à la survie dans les régimes de Plantations. Dans notre lecture l'Étant (si on veut garder ce concept), à la différence de la stabilité sacrale et suprémaciste de la blanchité, est ce qui né de l'instabilité violente du colonialisme. Il traduit le devenir, non pas en qualité d'hybridation abstraite et de transformation continue, mais en tant *qu'impossibilité à s'adapter* collectivement à la violence du monde postcolonial. Ce monde ci ne devrait pas nous conduire à une amélioration collective de notre rapport à nous-même ou au monde lui-même, mais à la destruction de celui-ci, à la destruction, de ce que la tradition radicale noire à baptisé la suprématie blanche comme système mondial. Dans l'optique de relire Glissant autrement que sous la catégorie d'hybridation, il est judicieux de voir l'Être comme ce qui incarne la permanence de l'Un Occidental, et l'Étant

[1201] V. Loichot (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», *op. cit.*, p. 128.

[1202] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 32.

[1203] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*

[1204] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*

[1205] S. Biko, *Conscience noire*, *op. cit.*, p. 59. Biko écrit : « Ici encore, la "Conscience Noire" cherche à montrer aux Noirs la valeur de leurs propres normes et de leurs propres points de vue. Elle exhorte les Noirs à s'évaluer suivant ces critères et à ne pas se laisser berner par la société blanche qui les a blanchis et a fait des normes blanches l'aune à laquelle les Noirs doivent s'apprécier les uns les autres ».

comme le résultat et la dimension provisoire d'une « perte de personnalité », d'un « être totalement vaincu »[1206]. En un mot *faire de « l'Étant » une identité en devenir/hybride suffisante en l'état c'est affirmer l'irrecevabilité du nom « Noir », « Arabe »* etc. D'un point de vue *rhétorique* le sujet d'une philosophie décoloniale serait un *Étant singulier* dans la mesure où c'est un sujet *qu'on empêche d'être* – rhétorique dans la mesure où une personne racisée n'apparaît pas au monde comme un pur « Étant » dénué de caractéristiques raciale et genrée posées *a priori* par un autre. Glissant lui-même se situe dans le *sillage des études noires sous le registre d'un devenir révolutionnaire qui centralise les intérêts politiques de la diaspora africaine*. Il reconnait la nécessite d'un « retournement de la conscience » sur elle-même à partir du sillage internationaliste ouvert par « la poésie », « les chants des griots », « les compositions de musiciens », « les essais de Césaire », de C.L.R James, de Fanon, de Cheikh Anta Diop, de Baldwin, de Malcolm X, du « Black Power », de Martin Luther King, de Rosa Parks, « de la lutte pour les droits civiques »[1207] aux États-Unis, ou, grâce à la revue *Présence africaine* qui, à la suite de son initiative de créer le premier Congrès international des écrivains et artistes Noirs en 1956, éclaire « la pensée multiple supportée par les cultures négro-africaines »[1208]. Dans le sillage des études noires, des révoltes et révolutions Noires américaines, caribéennes et panafricaines, le philosophe martiniquais écrit, dans des termes proches de ceux de Steve Biko, mais qui se bornent toutefois à la poétique en raison du caractère insatisfaisant de la décolonisation :

> « Le retournement de la conscience sur elle-même, le plus souvent vécu dans la souffrance et l'inconfort, a fait que non seulement les peuples d'Afrique et de la diaspora ont réoccupé les poétiques de leurs espaces, et les complicités de leurs paysages, mais qu'ils ont inventé les leçons cachées de leurs histoires, réinvesti à plein le temps oblitéré qu'on leur avait alloué »[1209].

En ce sens, une pensée décoloniale glissantienne ou une relecture de Glissant par le prisme des *études noires* consistent à excaver une pensée *liminaire* qui, comme le dit Mignolo, « permet de connecter entre eux des projets qui ont leur origine dans *la blessure coloniale*, c'est-à-dire des projets qui peuvent être conçus et explorés dans la sphère des différences

[1206] *Ibid.*, p. 57.

[1207] É. Glissant, *Philosophie de la relation, op. cit.*, p. 124. . Toute l'énumération précédente est de Glissant.

[1208] *Ibid.*, p. 125.

[1209] *Ibid.*, p. 124.

coloniales impériales »[1210] elles-mêmes. Cependant l'excavation de cette blessure coloniale, ou « blessure ontologique », ne relève pas d'une simple généralité.

Certes, ne pas être blanc·he a pour caractéristique générale de faire des sujets non-blancs des personnes ciblées, par ce que la sociologue féministe Colette Guillaumin, appelle le marquage de la violence[1211]. C'est un marqueur social qui relève sérieusement d'une phénoménologie *raciale* dont l'écrivain Ralph Ellison nous dit qu'elle est inscrite dans le *truchement*, dans la superposition entre « l'œil interne » et « les yeux physique » des blanc·hes[1212]. Néanmoins cette exposition à la violence ne relève pas d'une exposition à une violence raciale générique. En effet, les corps racisés ne sont pas exposés, selon le théoricien en *étude noire* Frank Wilderson, aux mêmes régimes de violences. Son argument se centralise sur l'histoire de l'esclavage anti-noir, le régime négrophobe de la plantation et de la société civile construite à la suite de la géographie et l'économie plantationnaire. En ce sens Wilderson distingue entre la violence *gratuite* à l'encontre des Noir·es et la violence *contingente* à l'encontre des racisé·es non-Noir·es[1213]. À cet égard, son analyse essentiellement tournée sur l'histoire états-unienne, ne prend pas en compte le contexte postcolonial français de violence *gratuite* à l'encontre des « Arabes » suites aux guerres anticoloniales Nord-Africaine de la seconde moitié du XXe siècle, notamment en Algérie. Pour le dire autrement la phénoménologie raciale blanche juxtapose sur la corporéité non-blanche *une série de marqueurs différentiels et différenciants*, exposant en permanence les sujets défavorablement racialisés à l'agression, à la violence, à la blessure et à l'éviction. En un mot, être « racisé·e » ne recouvre pas la même expérience homogène.

D'autre part la production de ressources critiques de la part des intellectuel·les racisé·es peut phagocyter les expériences singulières affectants par exemple les Noir·es ou les Arabes. Faisant des expériences raciales singulières une ressource épistémique interchangeable. Par exemple le sujet expérientiel dans *Peau noire, masques blancs* est vidé de toute singularité : la noirceur ou le nom « Noir » est subsumé sous les termes de « l'Autre », « les racisé·es », « les

[1210] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 146.

[1211] C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*

[1212] R. Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, *op. cit.*, p. 35.

[1213] F.B. Wilderson III, *Afropessimism*, *op. cit.*, p. 228.

personnes de couleurs » dans l'objectif opportun est de soutenir un argument anticolonial ou décoloniale à caractère général[1214].

Enfin et pour une raison tout autre, la ravine recouvre un champ phénoménologique de description de l'expériences vécues, et du monde vécu sous *les régimes de la violence raciale*. Le phénoménologue français Maurice Merleau Ponty dit qu'être, c'est être-au-monde. Pour les sujets colonisés, racisés, être au monde est nécessairement une expérience qu'Adorno a appelé *négative*. Le caractère général de l'être au monde racisé relève bien d'une grammaire de la souffrance (non spécifiée) dont le corollaire est l'expérience de la douleur et de la blessure. En horizon des subjectivités non-blanches, il y a toujours les formes plurielles et pluridimensionnelles de la blessure, de la plaie. La ravine, qui strie les îles, la plantation, qui sépare la ville et les espaces de la vie bourgeoise des quartiers dits « populaires », qui la découpe, les relies, sont des lieux de douleurs, de blessures, de coupures de la terre, hantés par l'esprit des affranchis·es, des marron·nes et des mort·es à l'image de la *Ravine à malheur* où furent jeté·es les esclaves à l'Île de La Réunion. C'est un espace phénoménologique *épidermique* : la strie, la fente, la blessure, l'abîme, l'abysse ne décrivent pas seulement une zone géographique. Elles s'appliquent à la corporéité *non-blanche et des diasporas africaines, indienne, asiatique ou magrébine*. Les corps des racisé·es sont, en tous lieux, singulièrement marqués par l'histoire du fouet sur la peau, de la matraque, de l'impact du flashball dans l'œil, du tir policier à bout portant vis-à-vis de corps désarmés, de la strangulation et du lynchage. La ravine en ce sens ne décrit pas une ontologie ou une subjectivité touristique, exploratrice et blanche. La ravine est la strie, la coupure du sillage.

[1214] Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, France, Payot, 2019, 478 p ; W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*

Troisième Partie :
Épistémologie de la destruction et de la logophagie

> « Les réponses ne sont pas à portée immédiate et ne pourront pas l'être tant que la décolonisation sera ponctuée de métaphores. Les réponses n'émergeront pas non plus d'une amicale compréhension, et elles requerront plutôt une dangereuse compréhension de ce qui n'est pas commun, ce qui fait diverger les convergences politiques […] »[1215].

> « - Regarde, il est beau, ce nègre… - Le beau nègre vous emmerde, madame !
> La honte lui orna le visage. Enfin j'étais libéré de ma rumination. Du même coup, je réalisais deux choses : j'identifiais mes ennemis et je créais du scandale. Comblé. On allait pouvoir s'amuser »[1216].

En 1972, le philosophe béninois Stanislas Adotevi écrit en des termes acérés de pessimisme (ou dans les termes d'un espoir de haute lutte – pessimisme et « optimisme noir » constitueraient selon le théoricien et poète africain-américain Fred Moten les surfaces opposés et complémentaires d'une même pièce dont certaines problématiques seraient communes), que du point de vue des Noir·es, il « n'est pas de bonheur possible en dehors de la conscience armée de nos peuples dans la lutte qu'ils doivent mener pour l'émergence totale de notre continent »[1217]. Cette conclusion, qui précède de 10 ans la conclusion des *Damnés de la terre* réactualise ce dernier. Adotevi ne pense pas la réalisation des groupes racisés sous la forme glissantienne répétitive d'une relation et d'un échange sans « perte ni dénaturation » avec le groupe dominant ou les subalternes. Il ne fait pas non plus l'apologie d'une sous-communalité radicale et révolutionnaire avec les autres groupes colonisés. Sa position, pour reprendre les termes de Hartman et Wilderson, est celle du *laissé-pour-compte*, c'est-à-dire de la position de

[1215] Eve Tuck et K. Wayne Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, Ròt-Bò-Krik., Sète, 2022, p. 89-90.

[1216] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 157.

[1217] S.S.K. Adotevi, *Négritude et négrologues*, *op. cit.*, p. 259.

celui et de celle qui n'est d'aucune position. Sa situation sert de métaphore, d'analogie, d'élément de comparaison et d'inspiration pour les non-Noir·es. En d'autres mots, sa « position » est paradigmatique dans la mesure où elle *sert d'indice* pour repérer et mesurer la position sociale des groupes non-Noirs racialisés.

Ce chapitre entend montrer en quoi les problématiques raciales et sociales touchant de façon singulière les Noir·es et, dans une plus large mesure les racisé·es, sont détournées pour servir à des études sociales où le contexte postcolonial et raciste permet d'appuyer la dimension matérielle, économique, affective et carriériste des théoricien·nes du groupe hégémonique.

Donnons un exemple. Dans un colloque récent, il nous a été donné d'entendre un producteur, blanc bien entendu, promouvant les musiques et musicien·nes africain·nes pour s'y produire en France. Nous nous réjouissons de l'opportunité que cela représente du point de vue des artistes africain·es ielles-mêmes. Néanmoins, notre critique sera d'ordre épistémologique et entend mettre en évidence un point aveugle à la « bonne conscience », à la « conscience volontaire » et à la « bienveillance »[1218] intéressée du groupe dominant. Dans sa brève présentation ce producteur avait pour slogan « accueillir la musique, accueillir l'africanité en chacun de nous ». Bien sûr, la condensation du propos sert son intelligibilité : il s'agit de parler, en peu de temps, d'une longue histoire de la production musicale entre la France et l'Afrique. Néanmoins, un propos condensé n'en est pas moins un propos réfléchi. Ce producteur voulait mettre en avant le fait que l'africanité est un *leitmotiv* en circulation, que la musique africaine n'est pas seulement propre au continent Africain et à la Diaspora, mais au monde entier. Si l'objectif d'une mise en circulation des savoirs dits « mineurs » – minorisés du point de vue des pratiques hégémoniques blanches et européennes – est louable, ce sont les termes du *contrat racial* qui rendent apparent la dimension opportuniste et prédatrice de *l'accueil*. *Sous* ces termes l'africanité n'a pas de valeur en tant que telle, elle ne dépend d'aucun continent ni d'une diaspora singulière, elle n'est pas un concept à réinvestir par le panafricanisme : elle dépend strictement chez ce directeur, de la créolisation comme « processus musical universel », à l'image de la douce sonate à Kreutzer de Beethoven pour violon et piano, et enfin du concept de « mondialité » de Glissant qui, retient ce producteur, est « [l'] état de tout homme qui accueille et comprend en lui l'infinie diversité du monde ». En ce sens, l'africanité est comprise comme ce qui circule et n'est, en apparence, confisquée par personne. C'est une « africanité » *immédiatement réticente à la non-mixité pro-noire*. Autrement dit, cette production entend par

[1218] Olúfẹ́mi O. Táíwò, *L'élite cannibale*, s.l., Lux Éditeur, 2023, p. 81-99.

« circulation » et « échange » la production de l'africanité *sous* le regard blanc. *Sous* ces termes empruntés à Glissant, l'africanité ne prend pas la place spécifique de la race comme « signifiant flottant », ni même d'une identité hybride et en devenir. Elle est un flux constant, quasi mystique qui parcourt l'ensemble des humain·es *progressistes* et *volontaires* qui font bon accueil à l'africanité comme une *disposition généralisée de l'infinie diversité du monde*.

Cette lecture est sourde à la critique et aveugle à sa logique eurocentrique. En effet, « déplacer » la musique et les artistes africain·nes en Europe ne vient pas bouleverser les rapports de forces postcoloniaux et néocoloniaux. Cette conception esthétique du politique tient en une forte croyance quant à la capacité de l'imaginaire et de l'art de bouleverser le monde social. Soyons clair, l'art bouleverse le monde social et économique en profondeur. Par exemple, les musiques produites par la diaspora africaine comme le blues, le reggae, le rock, le jazz, le rap sont devenues les musiques les plus consommées dans le monde. Ces genres musicaux consommés aujourd'hui ont été créé par des descendant·es d'esclaves[1219]. D'où un profond paradoxe qui renforce la dimension logophagique (la consommation et la confiscation épistémique et matérielle de la production discursive et intellectuelle) et *phonophagique* (la dévoration de la voix et de la vocalité des autres) de « l'*accueil de l'africanité en chacun de nous* » : la musique contemporaine noire est *hégémonique dans le contexte d'un impouvoir politique absolu*[1220]. Ici, logophagie et phonophagie sont des composantes structurelles et routinières de l'économie du capitalisme racial. Si la musique participe à la propagation des idées révolutionnaires, l'art seul ne *détruit pas un ordre du monde en tant que reproduction d'un système politique donnée, à savoir, la suprématie blanche*. L'art peut en outre véhiculer d'autres conceptions du monde, et être une fenêtre vers un ailleurs réimaginé. Mais la destruction d'un système de production donné ne relève ni de la philosophie ni de l'art mais du politique. La compréhension opportuniste de « l'africanité » réduit cette notion complexe et équivoque à un usage dominant, c'est-à-dire à un caractère universalisant et adaptatif au gré des circonstances définies par ce que Yancy appelle le « pur opportunisme »[1221]. Il s'agit d'une africanité (esthétique) « *sous-relation* »[1222] pour reprendre le concept de Chamoiseau. C'est une

[1219] LeRoi Jones, *Le peuple du blues: la musique noire dans l'Amérique blanche*, traduit par Jacqueline Bernard, Paris, France, Gallimard, 1997, 333 p.

[1220] Voir : séminaire de Norman Ajari disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=0gQZqlGCLSQ&t=1s&ab_channel=Jean-ChristopheGoddard

[1221] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*

[1222] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant*, *op. cit.*

« africanité » *sous-condition* d'universel et d'un usage pour « nous » tou·tes. Sous cette épistémè propre à un groupe social, l'incantation « l'Afrique berceau de l'humanité », est l'objet de la recherche d'historicité crépusculaire de la blanchité. Pour emprunter un mot à Chamoiseau, « l'africanité » est transformée, en une « mosaïque fluide »[1223], ce que nous appelons une *ressource épistémique fongible* exposée au caractère expansif de l'humanité blanche. Accueillir la musique africaine est le pilier esthétique et libérale de cette logorrhée anti-raciste. En effet, sous les termes éthiques et bienveillants de l'accueil est dissimulée une asymétrie sociale et relationnelle entre celui qui accueille et celui qui est accueilli. Quelles seraient les conditions de l'accueil ? Comment ne pas tirer un bénéfice dans le fait de faire accueil ? Au niveau de ce producteur blanc et du public blanc, « accueillir l'africanité *en nous* » *serait la condition à une* compréhension *blanche* du monde qui en faisant accueil à l'infinie diversité du monde esthétisée, résoudrait sa propre *panique blanche*. Cette lecture enthousiasmante et volontaire, qui voit dans l'invocation de la seule « diversité » une solution opératoire, vient d'une série de déformation épistémique d'inspiration glissantienne. En effet, Chamoiseau formule l'éthique relationnelle en ces termes :

> « L'idée du Tout-Monde serait une manière de "réfléchir le monde en tant qu'il est inséparable de nos solitudes individuelles et collectives". Cette totalité vivrait en nous de ses infimes détails ».[1224]

Le Tout-Monde est déjà le monde de la totalité, c'est un monde qui, en célébrant les imaginaires réfléchis d'un monde en circulation, viendrait écorner si ce n'est faire éclater le monde (post)colonial qui est pétrifié d'une façon pluridimensionnelle[1225]. La maxime esthétique « accueillir l'africanité en nous » repose sur une confusion opportuniste d'effacement des populations africaines subsahariennes réelles au profit d'une « totalité idéelle » comprise par et dans le groupe hégémonique. Ce dispositif locutif qui annonce publiquement un programme de bienveillance n'est pas destiné à l'Africain·ne réel·le, à la personne concrète. Le « en nous » désigne d'une manière à peine dissimulée ses interlocuteur·es : les blanc·hes ielles-mêmes. En clair, « l'africanité » comme vertu idéelle est déjà disposée à être accueillie ontologiquement dans la conscience blanche. En qualité fantasmatique de vertu, l'africanité est le remède à une sorte de mal être non formulé par le

[1223] *Ibid.*, p. 81.

[1224] *Ibid.*, p. 97.

[1225] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 483.

groupe hégémonique. Pour le dire avec Gilroy, le dispositif locutif qui ne cesse de performer l'acte d'accueillir et d'agir avec bienveillance du point de vue du groupe racial dominant vient résoudre *esthétiquement* la « mélancolie postcoloniale » européenne[1226]. Dans ses conditions de médiation déterminées par la blanchité, l'africanité n'a rien de commun avec l'objectif panafricain de Robinson de « préservation de la totalité ontologique »[1227]. Par un glissement sémantique, les infimes détails du Tout-Monde *deviennent* « l'africanité » qui vivrait au sein d'un « nous » postracial, sans identité aucune, et dont l'absence qui se passe de toute nomination, rend compte de manière architecturale de la *blancheur* comme ce qui n'appelle pas de nomination, c'est-à-dire qui est déjà construit comme identité générique se confondant avec l'humain[1228]. En d'autres mots, l'africanité *esthétisée,* désirée, et réélaborée selon les projections progressistes blanches est, dans nos termes, *une ressource épistémique fongible* qui vient au secours de l'expansivité ontologique blanche. Cette dernière ne peut se voir elle-même comme *effectivement* coloniale, c'est-à-dire que la colonialité caractérise l'actualité de l'expansivité ontologique blanche. En esthétisant l'africanité, c'est-à-dire en la détachant des Africain·es et de la Diaspora afrodescendante, cette dernière devient une ressource épistémique que l'on peut acquérir, faire circuler et dont on peut en jouir esthétiquement comme correctif à l'identité blanche hégémonique et comme preuve de bonne foi décoloniale pour le groupe socialement et racialement dominant. En clair, un discours rédempteur dirait « qu'il ne m'est pas possible d'être raciste puisque j'accueille l'africanité en moi par les arts, les cultures littéraires, les performances produites par les Africain·es et Afro-descendant·e·s ». « Mieux, je serai moi-même anti-raciste dans la mesure où je véhicule ces productions, je m'en fais le porte-parole, j'en permets la production, la diffusion et l'intelligibilité par mes propres travaux, et c'est avec bienveillance aussi que je laisse la parole, que je m'efface devant la voix des concerné·es et des marginalisé·es ». Ce dispositif locutif, cette dissimulation du contrat racial par le discours bienveillant relève d'une part de ce que le philosophe africain-américain Olúfẹ́mi O. Táíwò appelle « l'accaparement par l'élite ». Olúfẹ́mi O. Táíwò rappelle que « blanchité » et « élitité » sont distincts mais « depuis quelques centaines d'années, toutefois, elles marchent main dans la main, avec des conséquences sur à peu près tout ce qui nous

[1226] P. Gilroy, *Mélancolie postcoloniale, op. cit.*

[1227] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.*

[1228] S. Wynter, « Beyond the Word of Man », art cit ; C. Guillaumin, *L'idéologie raciste, op. cit.* ; G. Yancy, *Look, a white!, op. cit.*

entoure »[1229]. Rien de moins. L'élite est d'abord une relation de pouvoir qui dépend d'un contexte donné et qui concerne l'influence et la place préférentielle qu'un petit groupe de personne a sur un plus grand groupe. Ici, la notion « d'accaparement » nous intéresse particulièrement car elle éclaire ce que nous avons appelé le dispositif locutif et phonophage de la blanchité dans son rapport économique aux épistémologies non-blanches. Táíwò nous dit en effet :

> « L'accaparement survient lorsqu'une minorité de privilégié détourne des ressources et des institutions potentiellement utiles au plus grand nombre en les mettant au service de ses propres intérêts et de ses propres objectifs. […] Des ressources publiques comme le savoir, l'attention et les valeurs sont réparties de façon injuste, au même titre que la richesse matérielle et le pouvoir politique ».

D'autre part, cette forme particulière de *disculpation* de l'expert·e blanc·he procède, pour reprendre les mots de Tuck et Yang, d'une « réduction du risque colonial »[1230] comme palliatif à la domination continuée et *de facto* de la suprématie blanche mondiale. En effet, cette réduction repose sur une forte croyance quant à l'intégration de discours critiques comme ce qui est capable de solutionner la situation postcoloniale d'exposition à la violence et à la pauvreté, pour les peuples défavorablement racialisés. Tuck et Yang sont plus mesurés quant à la possibilité salvatrice du discours critique détaché des luttes sociales et révolutionnaires. Bien sûr, Tuck et Yang rappellent que dans les conditions du postcolonialisme la production de discours critique est nécessaire au titre de *réduction du risque colonial* comme ce qui permet la « continuation des pratiques et de la vie intellectuelle à l'extérieur des ontologies coloniales »[1231]. Néanmoins, ni la réduction de ce risque ni la conscientisation *ne sont la décolonisation*. En un mot, la généralisation et l'attention portée sur la seule valorisation du savoir (ce que le producteur a concentré et rendu abstrait dans le terme « africanité ») sert le groupe hégémonique.

Cette pensée généralisante n'est pas étrangère à Chamoiseau qui cite à plusieurs reprises la pensée de Glissant : « *la diversité terrifie. Au fond, le raciste, c'est qui ? Quelqu'un qui ne supporte pas le mélange !...* »[1232]. Si nous suivons Glissant ici, accepter et désirer le mélange

[1229] O.O. Táíwò, *L'élite cannibale*, *op. cit.*, p. 31.

[1230] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 59.

[1231] *Ibid.*

[1232] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant*, *op. cit.*, p. 96.

ou le métissage serait la preuve relationnelle, généalogique, voir psychanalytique (par le désir) du fait de ne pas être raciste. Cette citation du « dernier » Glissant, détachée de l'œuvre générale (en particulier du *Discours antillais* et des romans), manque la dimension libidinale d'une telle acception qui ne cesse d'être mise en évidence par la musique de l'Atlantique noir (singulièrement par le Rap) en qualité de « théorie sociale critique »[1233] ou par la psychanalyse anticoloniale de Fanon. En clair, l'éthique de l'intégration de l'africanité au-travers du désir de mélange – pensée comme une vertu – est une éthique libidinale. D'un point de vue décolonial, c'est-à-dire à partir d'un point de vue qui insiste sur les phénomènes pluridimensionnels de la violence raciste et coloniale de *l'occupant*, il est nécessaire de revenir à la « revendication minimum du colonisé »[1234] : la direction de ses propres affaires. En conséquence, « l'accueil de l'africanité en nous » comme une solution au racisme, ou à l'euphémisme de la « crispation identitaire » du groupe social des blanc·hes, ne conduit à aucune résolution nationale, institutionnelle ou structurelle. Cette *réduction esthétique*, ce mantra de « l'accueil de l'africanité en nous », ou encore plus largement de « l'acceptation des différences » comme lutte contre le racisme relève justement de ce que Fanon désigne comme une « opération magique », une « secousse naturelle », ou une « entente à l'amiable »[1235]. Dans ces conditions, l'africanité *acquiert de la valeur épistémique par sa mise en circulation et par son acceptation par le groupe dominant*. Autrement dit, la science et la volonté du postcolon progressiste est, pour détourner un mot du poète français Alfred Jarry, une *pataphysique* : une science imaginaire, une utopie qui n'est que le produit de l'imagination blanche, une fiction collective qui encadre les relations asymétriques sous le contrat racial. À la suite d'une lecture euphémisée du rôle de l'imaginaire chez Glissant, la pataphysique du postcolon est sa « science des solutions imaginaires »[1236]. Or, certaines pensées radicales viennent rentrer en compétition et s'oppose directement à la logique hégémonique de la bienveillance du groupe racialement dominant.

Le philosophe Stanislas Adotevi, à la suite de Fanon, quitte le terrain coalitioniste de l'épistémologie commune (blanche) construite sur une africanité fantasmée. Adotevi fait de l'épiderme et de la création sociale de la couleur épidermique le socle commun, ce « petit

[1233] P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.*, p. 120.

[1234] *Frantz Fanon, Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 451.

[1235] *Ibid.*

[1236] Alfred Jarry, *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, Paris, France, Gallimard, 1980, 247 p.

minimum qui était autrefois une injure, et qui, si nous le voulons et le comprenons vraiment, doit produire le triomphe du sens sur le non-sens »[1237]. En nous rappelant une formule de *Peau noire, masques blancs*, Adotevi produit une anti-phénoménologie. Il oppose à l'ontologie expansive de la blancheur[1238] et sa croyance narcissique dans les capacités progressistes de la volonté, une volonté pro-Noir·e rétive à la bonne conscience blanche. Le mot d'ordre n'est pas seulement de quitter l'Europe, mais de bouter les « progressistes d'Europe »[1239] qui sont piégés par les « structures » impériales de leurs propres pays. Près de 30 ans avant Dipesh Chakrabarty[1240], Adotevi radicalise la *provincialisation de l'Europe*. Dans notre lecture, l'appel d'Adotevi ne produit pas seulement une distension et une distance géographique avec le marxisme européen et avec le prolétariat européen révolutionnaire : il en expérimente l'inadéquation entre les valeurs eurocentriques et la morosité des peuples colonisés à l'égard du solutionnisme politique européen[1241]. À la suite de la distension du marxisme opéré par Fanon[1242], Adotevi affirme une *rupture épistémique* avec ce que le psychiatre martiniquais nomme, dans la conclusion des *Damnés de la terre*, le « narcissisme » de « l'esprit européen »[1243]. Ne plus s'occuper des « progressistes d'Europe » c'est marquer une distance d'une part avec les intérêts des politiques et des intellectuel·les européen·nes. D'autre part, d'un point de vue épistémique, ne pas se soucier des « progressistes d'Europe » souligne une indifférence dans le fait de prendre *soin de leurs savoirs, de leurs héritages culturels, ou de leurs formations intellectuelles* qui sont historiquement structurées pour avantager le groupe

[1237] S.S.K. Adotevi, *Négritude et négrologues*, *op. cit.*, p. 258.

[1238] S. Sullivan, *Revealing whiteness*, *op. cit.*

[1239] S.S.K. Adotevi, *Négritude et négrologues*, *op. cit.*, p. 258.

[1240] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et traduit par Nicolas Vieillescazes, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009, 381 p.

[1241] G. Padmore, *Panafricanisme ou communisme ?*, *op. cit.*, p. 23. En 1960, le théoricien Noir trinidadien du panafricanisme George Padmore affirme qu'en « effet, s'il y a une chose que les événements d'Afrique, autant que ceux d'Asie, ont démontrée dans les années d'après-guerre, c'est que les peuples coloniaux sont froissés de l'attitude des Européens, de conviction aussi bien communiste qu'anti-communiste, lesquels affirment qu'eux seuls ont le savoir et l'expérience nécessaires pour guider le progrès des peuples dépendants ». « Les Africains ont le sentiment », poursuit l'auteur, « qu'ils sont tout à fait capables de se conduire eux-mêmes et de développer une philosophie et une idéologie qui conviennent à leurs propres circonstances et besoins, et en sont venus à considérer l'arrogance de la "hauteur" blanche en cette matière comme un empiètement injustifié et un impardonnable postulat de supériorité ».

[1242] M. Renault, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, *op. cit.*

[1243] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 675.

des blancs au travers d'une légitimation d'un savoir qui, comme le démontre le philosophe africain-américain Lucius Outlaw, *entretient une ignorance systémique à l'égard de la violence raciale, de l'esclavage, du colonialisme, de l'impérialité contemporaine, de la négrophobie et du racisme dans la société, dans l'Université et la formation de la Philosophie.* Pour détruire le narcissisme de l'esprit européen et l'ignorance blanche qui en soutient l'armature idéologique, Fanon invite les peuples colonisés et défavorablement racisés à ne pas imiter cette pensée, à ne « pas leur renvoyer une image, même idéale, de leur société et de leur pensée »[1244]. Il s'agirait de cesser brutalement les formes de *care* négatif[1245] à l'égard de l'épistémologie dominante et des dispositifs intellectuels (comme l'ignorance blanche) qui soutiennent ces rapports au monde. En un mot, la reproduction de l'idéologie souterraine ou affirmée de la supériorité blanche dépend d'un « ordonnancement social et d'une production systématique de l'ignorance »[1246] qui, à en suivre Fanon, ne nécessite pas d'être corrigé – ce qui reviendrai à postuler la puissance réparatrice de la Philosophie, ce que nous avons appelé le solutionnisme philosophique –, mais, du point de vue des (ancien·nes) colonisé·es, d'être délesté dans le but de faire peau neuve. Néanmoins, on ne se déleste pas si aisément de l'institution.

À ce titre, la France de la fin du XIXème siècle et du XXème assure elle-même au-travers de ses institutions la production savante d'une ontologie raciale. En effet, l'homme d'État et sénateur français Jules Ferry n'hésitera pas à promouvoir, le 28 juillet 1885, plusieurs décennies après la fin officielle de l'esclavage en France, la mission civilisatrice des « races supérieures » (les nations européennes) à l'égard des « races inférieures ». Au niveau législatif, la création du *Code noir* de 1685 et ensuite celle du *Code de l'indigénat* construite sur les bases de l'occupation de 1830 vis-à-vis de l'Algérie vise à faire de la IIIème République un état d'exception permanent qui octroie aux gouverneurs coloniaux et à la population métropolitaine installée dans la Colonie une accumulation de pouvoirs sur les colonisé·es. Le politologue français Olivier Le Cour Grandmaison rappelle qu'à partir de 1889, la législation coloniale, et donc son ordre ontologique racialisant, est « intégré à la formation dispensée aux étudiants en droit des universités française de la Troisième République »[1247]. En conséquence, la France a

[1244] *Ibid.*, p. 676.

[1245] Elsa Dorlin, *Se défendre: une philosophie de la violence*, Paris, France, Zones, 2017, 251 p.

[1246] Lucius T. Outlaw, « Chapter 10. "Social Ordering and the Systematic Production of Ignorance" » dans Shannon Sullivan et Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2012, 284 p., p. 197-212.

[1247] Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: sur la guerre et l'État colonial*, Paris, France, Fayard, 2005, p. 248.

aussi reproduit *l'ordre épistémique* de la suprématie blanche par, comme le dirait Lucius Outlaw, « l'ordonnancement social »[1248], juridique et pédagogique de la racialisation au sein de ses institutions[1249]. Ne pas prendre soin de l'épistémologie progressiste des dominant·es consiste à marquer l'écart avec son substrat colonialiste, paternaliste et suprémaciste. Pour le dire avec Dorlin, il s'agit de se défaire d'un rapprochement contraint avec la pensée progressiste européenne comme « l'objet roi » et comme sujet préférentiel de la pensée critique[1250]. Ne pas se préoccuper d'une éthique du *care* à l'égard de la pensée et des épistémologies progressistes européennes consiste à solidifier ce que Tommy Curry appelle « l'anti-éthique »[1251]. Du point de vue liminal de l'opprimé·e, la pensée progressiste de l'européen·ne n'a jamais sauvé sa vie. Faire du/de la migrant·e la métaphore pour une nouvelle forme de citoyenneté ne redonne pas le souffle à ce·tte dernier·e. En effet, l'éthique progressiste blanche comme « objet roi » est narcissiquement opaque a elle-même. Seule une *agnotologie*[1252] *produite par les intellectuel·les racisé·es* peut rendre compte du fait que l'éthique ou la volonté progressiste ne sauve pas la vie des non-blanc·hes et des noir·es. En ce sens, l'anti-éthique de Curry, et dans une certaine mesure d'Atovi, ne consiste pas à rassurer un interlocuteur européen ou blanc, mais à mettre en évidence que l'éthique, dans sa dimension abstraite des rapports sociaux, n'assure que le futur de la classe dominante. Pour le Dr. Tommy Curry, à la suite du théoricien révolutionnaire Noir états-uniens George Jackson, la « mort prématurée »[1253] des Noir·es démystifie la conception bourgeoise, blanche, et générique de la catégorie « d'homme » et d'humain·e »[1254]. En effet, Curry écrit :

> L'anti-éthique est nécessaire pour démystifier le concept actuel de l'homme. C'est une tentative d'exposer l'orientation éthique supposée de la raison comme une qualité anthropologique essentielle de l'humain – le soi futur – comme une illusion et un stratagème. C'est précisément ce prétendu pessimisme qui permet une rupture fondamentale et axiomatique entre l'humanité des Noirs et l'affirmation que l'existence des Blancs est, en fait, la substance de l'humain.

[1248] L.T. Outlaw, « Chapter 10. "Social Ordering and the Systematic Production of Ignorance" », art cit.

[1249] Voir : C.M. Fleming, *Resurrecting slavery*, *op. cit.*

[1250] E. Dorlin, *Se défendre*, *op. cit.*, p. 176.

[1251] T.J. Curry, *The man-not*, *op. cit.*

[1252] E. Dorlin, *Se défendre*, *op. cit.*, p. 177 ; Robert Neel Proctor et Londa Schiebinger (eds.), *Agnotology: the making and unmaking of ignorance*, Stanford, Calif., Etats-Unis d'Amérique, Stanford University Press, 2008, viii+298 p. L'agnotologie est l'étude de l'ignorance et du doute.

[1253] George Jackson, *Devant mes yeux, la mort*, traduit par Louis Evrard, Paris, France, Gallimard, 1972, 212 p.

[1254] Sylvia Wynter, « "NO HUMANS INVOLVED": An open letter to my colleagues. », 1994, vol. 1, nº 1.

> Accepter l'oppression telle qu'elle est, la vie blanche manifestée au sein de l'empire, c'est transformer le concept bourgeois blanc de l'homme en tant que citoyen souverain divin. […] Parce que la théorie est un moyen de reconnaissance, utilisé par diverses classes pour marquer leur position aspirée et leur allégeance aux complexes académiques, le degré auquel l'optimisme est centré dans le désaccord révèle la distance du penseur par rapport à la mort de ceux qui sont observés.[1255]

En centralisant la tradition radicale noire sur les dimensions internationales et réparatrices du panafricanisme et des formes paradigmatiques de la mort sociale à l'égard d'un groupe spécifique, la « victime coloniale »[1256], il s'agit de refuser de se situer sur le terrain moral de la dette intellectuelle du/de la colonisé·e à l'égard des ressources épistémiques hégémoniques. La sélection d'extrait non radicaux dans l'œuvre de Glissant – les extraits prolifiques sur l'établissement de la Relation où les antagonismes sociaux/raciaux disparaissent au profis d'un « infini détail »[1257] – déplace le souci éthique *envers* la victime coloniale en pure opportunisme. La glorification de la Relation comme étant déjà en acte, souligne d'une façon subliminale, la « distance du penseur par rapport à la mort de ceux qui sont observés »[1258].

En raison de l'actualité sinistre et des massacres quotidiens à l'égard des populations racisées, subalternes, minorisées et dominées, comment affirmer que le monde est créolisé ou que la Relation permet davantage de justice sociale ? La philosophie de la Relation n'existe pas, au mieux elle est à venir. Il nous « reste encore », écrit Glissant, « à lui prêter vie dans les démesures du monde »[1259]. Si seul l'imaginaire peut nous permettre de concevoir cette philosophie visant à « partager nos rapports rhizomiques »[1260], ce partage se fait actuellement à partir d'une accumulation de cadavres. Ces « rapports rhizomiques »[1261] encensés par les intellectuel·les dominant·es n'est pas seulement aveugle aux violences pluridimensionnelles conduisant à minimiser la vie, à la détruire et à industrialiser la mort sociale[1262]. Cet encensement du rhizome comme connexion qui transcende « les différents » pour qu'ils « ne

[1255] T.J. Curry, *The man-not*, *op. cit.*, p. 186.

[1256] G. Jackson, *Devant mes yeux, la mort*, *op. cit.*, p. 31.

[1257] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 27.

[1258] T.J. Curry, *The man-not*, *op. cit.*, p. 186.

[1259] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 148.

[1260] *Ibid.*

[1261] *Ibid.*

[1262] Michelle Alexander, *La couleur de la justice: incarcération de masse et nouvelle ségrégation raciale aux États-Unis*, traduit par Anika Scherrer, Paris, France, Éditions Syllepse, 2017, 362 p.

soient [pas] opposés en absolu »[1263] a pour effet de minimiser *par avance*, de marginaliser la teneur sociale et épistémique de l'antagonisme. La philosophie de la Relation, dans les conditions contemporaines du postcolonialisme, repose sur un imaginaire d'apaisement, sur un horizon archipélique où les réseaux entres paysages, pays, personnes, ne seraient plus hiérarchisés. Si « nous voyons l'horizon en imagination »[1264], cet imaginaire souhaitable bute, s'oppose, écarte plutôt, désintensifie certainement l'imaginaire colonial et sa *praxis* continue et continuée, celle qui, dans les mots de Mbembe, fait peser le « poids de l'arbitraire engagé dans l'acte qui consiste à arracher au monde et à mettre à mort ce que l'on a, au préalable, décrété n'être rien : une figure vide »[1265]. En un mot, dans les conditions postcoloniales d'extractivisme épistémique[1266] et en raison de l'encadrement du discours critique par les dispositifs hégémoniques mettant en place des « cercles d'égalités restreintes »[1267], la « poétique de la Relation »[1268] met l'intellectuel·le dominant·e en relation et en contact seulement avec « une figure vide »[1269], un « objet observé »[1270] que l'on ventriloque, *que l'on parle*[1271]. Vidé de signification, surdéterminé épistémiquement de l'extérieur, le/la colonisé·e est *le texte* qui sert de support à l'extension ontologique, épistémique et carriériste des dominant·es. En ce sens, il ne s'agit pas seulement d'une mise à distance de la mort des sujets coloniaux, mais de l'extraction épistémique d'un cadavre. De l'archéologie d'une archive non muette. L'herméneutique décoloniale mit au service des intérêts d'un groupe sous couvert d'académisme. Ventriloquer celleux qui ont la mort pour horizon est le geste paradigmatique de ce que nous avons appelé la *fongibilité épistémique*. Avec Mbembe encore, la fongibilité épistémique soutient et est « soutenue par un imaginaire, c'est-à-dire un enchaînement de signes qui se donnent chaque fois comme indiscutable et indiscuté »[1272]. Mbembe poursuit : « Elle

[1263] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 148.

[1264] *Ibid.*

[1265] Joseph-Achille Mbembe, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France, Karthala, 2000, p. 218.

[1266] Ramón Grosfoguel, « Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico », *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 28 juillet 2016, vol. 1, nº 4.

[1267] N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

[1268] É. Glissant, *Philosophie de la relation*, *op. cit.*, p. 148.

[1269] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 218.

[1270] T.J. Curry, *The man-not*, *op. cit.*, p. 186.

[1271] G.C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, *op. cit.*

[1272] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 219.

s'infiltre aussi bien dans l'économie, dans la vie domestique que dans le langage, les consciences et les mentalités »[1273]. La fongibilité épistémique, soutenue par un esprit de collégialité et de bienveillance relationnelle à l'égard de l'objet observé – le/la sujet·te coloniaux·ales – s'occupe de détourner la dimension liminale de la mort sociale au profit d'une économie verbale des dominant·es.

Ce souci à l'égard des minorités ne relève pas d'un engagement socio-politique visant à *détruire un système qui produit la mort sociale des Noir·e·s et des Arabes ou qui reproduit l'écrasement des personnes racisé·es*. En dernière instance – c'est-à-dire *en dépit de la bonne foi réelle de l'intellectuel·le hégémonique engagé·e* – ce souci du groupe dit « majoritaire » est surtout d'ordre *économique*. Comme l'explique Tommy Curry – qui centre son argument du point de vue des *Black male studies* – à partir d'un commentaire sur *No humans involved* de Wynter[1274], « il est nécessaire d'assainir, de rendre tolérable, *d'académiser* l'existence des Noirs (hommes) afin qu'elle ne devienne pas nihiliste et fataliste, mais qu'elle devienne une *expérience de pensée vivante qui est révisée autour de l'amélioration et de l'optimisme* – une *conception discursive qui offre à l'auditeur, au lecteur ou au collègue blanc* la possibilité d'être un réformiste blanc antiraciste et compatissant invité par la bienveillance du théoricien noir »[1275]. La conclusion de Curry est importante à plus d'un titre. D'une part Curry genre sa problématique sur les hommes Noirs : l'homme Noir d'une manière singulière, incarnant l'objet phobogène de la société blanche, a pour caractéristique de genre d'être en permanence exposé à des formes pluridimensionnelles *d'extraction.* Du point de vue de la réification, la vie de l'homme Noir, sa force de travail, sa psyché, sa vie familiale, sa production intellectuelle, son art, sont d'autant de ressource à extraire, autant de problématique sociale à consolider d'une façon réformiste, autant d'objet d'étude rendant capable, nous dit Curry, la transcendance des autres groupes sociaux. En ce sens, la dimension carriériste et économique de l'académisation des corpus noirs – encore à un stade très minimale en France dans la mesure où *les études noires* n'ont pas d'assise institutionnelle dans les universités françaises hormis la position singulière de certain·nes chercheur·euses – se redouble d'une dimension éthico-politique importante : la réduction de la *panique (académique) blanche*[1276] au-travers d'une pensée optimiste, collégiale, participative et vivante qui prouve la bonne foi du locuteur et de l'auditeur blanc. En bref, la

[1273] *Ibid.*

[1274] S. Wynter, « "NO HUMANS INVOLVED": An open letter to my colleagues. », art cit.

[1275] T.J. Curry, *The man-not, op. cit.*, p. 194. Nous soulignons.

[1276] E. Dorlin, *Se défendre, op. cit.*, p. 31.

mise en lumière des moments positifs dans l'œuvre du théoricien noir Édouard Glissant sert les intérêts économiques, épistémiques et politiques du groupe racialement dominant qui, en se reposant sur cette positivité, assainissent les critiques provenant des sujet·tes observé·es ielles-mêmes à l'égard de la dimension épistémique du contrat racial.

Néanmoins, à la différence de l'institutionnalisation précaire des études noires aux États-Unis (en juin 2021, 25 États américains ont adopté des lois interdisant l'enseignement de la « théorie critique de la race[1277]), le milieu académique français n'a pas l'obligeance d'inviter le théoricien réformiste blanc anti-raciste. Ce dernier est déjà majoritaire. En France, si on parle le plus souvent de « rendre la parole aux concerné·es », de « rendre la voix », de « laisser la place à l'expérience vécue théorisée », c'est que le groupe qui laisse la parole, qui l'organise, qui invite, qui la distribue est le groupe des théoricien·nes blanc·hes. En ce sens, le *déni*[1278] *académique et institutionnel* en contexte français à l'encontre des courants radicaux noirs ou non-blancs, maximise les gains sociaux/épistémiques/économiques/moraux de *l'occupation discursive préférentielle*. En effet, il est rendu inutile d'inviter le/la théoricien·ne noir·e ou non-blanc·he : il suffit de citer les références académiques noires tel que Glissant, Lorde ou Césaire, en y pacifiant les thèses sulfureuses et explicitement anti-impérialistes. En cela, Glissant est utile car son vocabulaire *volontariste* de cocréation du Tout-monde rend opportun, ce que Curry appelle, une « conception discursive »[1279] redoublée d'une production discursive optimiste (c'est-à-dire ici qui minimise la dimension accablante et structurelle de la mort sociale et de la vulnérabilité critique des populations racialisées). L'optimisme blanc, qui insiste sur la dimension éthique de résolution des conflits en effaçant et en transcendant les antagonismes sociaux/raciaux, est ancré *racialement* dans l'épistémologie au sens où l'entend Kilomba, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de penser un « espace de théorisation diversifié, mais les intérêts spécifiques de la société blanche »[1280]. En d'autres termes, l'optimisme blanc et la performativité anti-raciste[1281] *bienveillante* du locuteur dominant *encadre* le champ de référence de l'épistémologie. Qu'est-ce à dire ?

[1277] O.O. Táíwò, *L'élite cannibale*, *op. cit.*, p. 12.

[1278] Tel que l'entend M. Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone*, *op. cit.*

[1279] T.J. Curry, *The man-not*, *op. cit.*, p. 194.

[1280] G. Kilomba, *Mémoires de la plantation*, *op. cit.*, p. 51.

[1281] G. Hage, *Le loup et le musulman*, *op. cit.*

La référence au *nom de Glissant* – en laissant de cotés ses thèses acerbes et moroses – permet de solidifier un sentiment de solidarité du *public blanc* grâce à un mécanisme de défense spécifique, le déni. Selon la psychologue Noire portugaise Grada Kilomba, le « *déni* est un mécanisme de défense de l'ego qui fonctionne de manière inconsciente dans la résolution des conflits émotionnels, annulant les aspects les plus désagréables de la réalité extérieure et des pensées ou sentiments intérieurs »[1282]. À la lumière de cette définition, la dimension complexe du racisme affectant tous les secteurs de la vie sociale allant jusqu'à, nous dit Fanon, caractériser la société elle-même, est refoulée. Se concentrer sur les moments positifs, collégiales, coalitionnistes, dans l'œuvre des penseur·se·s radicaux Noir·es et non-blanc·hes, permet au niveau intellectuel, la « répartition raciale de la culpabilité »[1283], son refoulement, son amincissement, sa réduction, sa « décharge des responsabilités »[1284] *épistémiques*.

Comme chez ce producteur soutenu de façon solidaire par un public blanc ému dont nous parlions plus haut. Cet esprit européen est déserté de tout humain·e réelle : l'africanité, ce confond déjà avec cet « esprit » qui peut déjà trouver une place dans un « nous » qui peine à ne pas se dire « blanc » ou « européen ». Cette « africanité » fantasmée par une propension à l'accueil esthétique (de l'art) et à la tolérance affective révèle le caractère paternaliste et la structure inconsciente de la supériorité blanche *qui est celle qui accueille* l'africanité sous le registre du plaisir et de la satisfaction *en la diversité abstraite*. *En un mot, l'africanité de ce directeur manque l'Africain·e réel·le pour faire de l'africanité une identité commune, ou du moins, une extension ontologique à l'usage de tous*. Contre cette logique récurrente de la fongibilité de « l'africanité » (dans la confusion entre une identité africaine/de la Diaspora Noire et d'une ontologie politique commune au Continent), nous suivons le diagnostic de Fanon qui y voit les tourments narcissiques de l'esprit [de l'] européen comme :

> « Un dialogue permanent avec soi-même, un narcissisme de plus en plus obscène n'ont cessé de faire le lit à un quasi-délire où le travail cérébral devient une souffrance, les réalités n'étant point celles de l'homme vivant, travaillant et se fabriquant *mais des mots, des assemblages divers de mots, les tensions nées des significations contenues dans les mots* ».[1285]

[1282] G. Kilomba, *Mémoires de la plantation, op. cit.*, p. 41.

[1283] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 145.

[1284] *Ibid.*

[1285] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 675.

Ce passage peu commenté de Fanon est la clé pour comprendre ce que nous appelons *la fongibilité épistémique* et le dispositif locutif qui installe la décharge des responsabilités épistémiques. La répétition de formules magiques comme « Tout-monde », ou « créolisation » par les intellectuel·les dominant·es est l'occasion de jouir de la prononciation collective de ses mots. De façon solidaire avec un public, il s'agit d'en apprécier la résonnance, et de se réjouir de la diffusion des sons « monde en relation », dans ce que la sociologue Nacira Guénif-Souilamas appelle les « cercles restreints »[1286]. Ce phonocentrisme collectif blanc, comme extension du logocentrisme occidental[1287], centralise la jouissance chez les locuteurs. Glissant n'est pas à épargné par cette critique. Ce dernier prête à certains mots, comme « créolisation », « différence », « métissage », « relation », une forte capacité à changer le monde social par leurs influences même. Par exemple dans cet extrait Glissant écrit :

> « Et la plus efficace disposition pour désarmer le racisme n'est en effet pas l'exaltation d'un humanisme universaliste dont les moralités restent toujours sans effet concret *ni l'apologie d'une race persécutée, quelque douleur et exigence de justice que nous ressentions face à des génocides et à des holocaustes*, mais le chant de la différence consentie, c'est-à-dire de l'approche, du mélange et de la créolisation, qui terrifient le raciste, et dont la parapensée intégriste abomine les perditions, qu'elle imagine elle-même[1288] ».

La position du « dernier » Glissant sur le racisme dépasse le conflit ou l'ambivalence herméneutique. L'analyse du racisme conduit à des prescriptions libérales et à un appel à un partage des imaginaires dont la réalisation permet de faire disparaître, de manière progressive, le racisme. Glissant prescrit une double contrainte dans la lutte contre *le* racisme allégé de ses spécificités historique. D'une part il s'écarte des analyses et des applications réformistes de l'humanisme universaliste critiquée de longue date par la tradition africana ou décoloniale comme l'un des credo de la philosophie continentale et européenne. D'autre part, le « dernier » Glissant met dos-à-dos et semble rejeter ici la totalité des mouvements anti-coloniaux et anti-impérialistes des descendant·es d'esclaves et des colonisé·es. Pour Glissant, les organisations anti-impérialistes sont moins efficaces que la puissance volontariste du « chant de la différence consentie »[1289]. Pour certain·e·s Glissant abandonne la politique au sens militant du terme pour

[1286] N. Guénif-Souilamas, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », art cit.

[1287] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, France, Les éditions de Minuit, 2015, 427 p.

[1288] É. Glissant, *Une nouvelle région du monde*, *op. cit.*, p. 105. Nous soulignons.

[1289] *Ibid.*

promouvoir une vision et une participation poétique au monde. À l'instar de Chamoiseau qui nous dit que « Glissant a très vite abandonné la description, ou la dénonciation, de nos misères pour se consacrer à sa *Poétique de la Relation* »[1290]. Cette invitation dépolitisante et sceptique vis-à-vis des bienfaits produits par les organisations anti-raciste radicale et non-mixte étonne. En effet Glissant était personnellement engagé dans la lutte contre le colonialisme français. Pour s'opposer au racisme (anti-noir et anti-*nativ*) comme structure de domination esclavagiste et génocidaire, ce qui ici ne serait que « quelque douleur »[1291], il est impératif nous dit Glissant de chanter. Si Glissant prescrit l'imaginaire c'est pour mieux déplacer le racisme systémique au niveau du fantasme. Le raciste est surtout celui ou celle qui imagine un sujet dont le caractère phobogène ne relève que des craintes et des désirs du/de la raciste ielle-même. Dans ce déplacement de l'épistémologie critique du racisme et des pratiques politiques de réappropriation de la terre, l'imaginaire tient lieu de solution bienfaitrice. En clair Glissant *individualise* le racisme à l'échelle du comportement individuelle qui serait réformable par l'acceptation de la différence par le désir. Du point de vue du raciste (dont le groupe racial n'est pas spécifié) accepter la différence de l'Autre ne conduit pas seulement à la cessation du racisme qui ne serait dans cette définition qu'un état du comportement[1292]. Accepter la différence est la condition réformiste, pédagogique et progressiste libérale vis-à-vis de ce que Sullivan appelle l'extension ontologique de la blancheur[1293]. En effet, accepter l'Autre revient aussi à accepter son Lieu, son entour, son milieu. Mieux, le Lieu n'est plus réductible à l'histoire coloniale de l'accaparation des terres et de la domination postcoloniale. Le Lieu est ouvert à la créolisation. À la suite de Chamoiseau, avec qui nous sommes ici en désaccord :

> « Le Lieu sera souvent la terre natale, mais il ne sera plus nécessairement elle : *on pourra choisir sa terre natale* (c'est-à-dire celle où l'on épanouira au maximum son équation personnelle) en fonction de processus aléatoires et indéterminables qui ne seront plus liés à la race, au dieu, à la famille ou la langue. *Ces processus seront liés à l'imaginaire* ».[1294]

On « pourra choisir sa terre natale » et on pourra s'y étendre à loisir et en toute bonne foi dans la mesure où on aura accueilli l'africanité, l'identité indienne, la latinité, etc.

[1290] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant, op. cit.*, p. 62.

[1291] É. Glissant, *Une nouvelle région du monde, op. cit.*, p. 105.

[1292] G. Hage, *Le loup et le musulman, op. cit.*

[1293] S. Sullivan, *Revealing whiteness, op. cit.*

[1294] P. Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant, op. cit.*, p. 74.

L'imagination ne se réduit plus ici – ne se réduit jamais en vérité – à une activité de la pensée détachée du réel. À la suite de la philosophe indienne Gayatri Chakravorty Spivak, l'imagination comme activité tient lieu ici d'une idéologie qui soutient, qui est « complice des intérêts économiques internationaux de l'Occident »[1295]. En imaginant les lieux autres, non occidental, ou sous la tutelle de l'Occident, ce que nous avons appelé les Eldorados, la *terre natale* relève d'un choix, c'est-à-dire d'une adéquation entre la subjectivité et l'expansivité ontologique de la blancheur. En clair, l'imagination est le préambule à l'expansivité *bienveillante* de la blanchité. Aimer la terre du/de la colonisé·e c'est déjà l'épouser.

[1295] G.C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, *op. cit.*, p. 14.

Chapitre IX – La fongibilité épistémique

> « […] je soutiens que la valeur de la noirceur réside dans son aptitude métaphorique, qu'elle soit comprise littéralement comme la fongibilité de la marchandise ou comme *la surface imaginative sur laquelle le maître et la nation se sont compris* ». [1296]

> « Le Blanc veut le monde ; il le veut pour lui tout seul. Il se découvre le maître prédestiné de ce monde. Il l'asservit. *Il s'établit entre le monde et lui un rapport appropriatif* ».[1297]

> « Autrement dit, je commence à souffrir de ne pas être un Blanc, dans la mesure où l'homme blanc m'impose une discrimination, fait de moi un colonisé, *m'extorque toute valeur, toute originalité*, me dit que je parasite le monde […] ».[1298]

La décadence disciplinaire symptomale chez W. Mignolo

La pensée progressiste, celle qui a pour soucis les luttes sociales *en général,* ou que l'on appelle *critique,* dote le champ de la décolonialité d'une *aura* épistémique vertueuse. Pour le philosophe José Médina – dont la traduction de son œuvre est, en France, extrêmement nécessaire – dote les subalternes, les minorités et les personnes racisées de *vertus épistémiques*. Une « vertu épistémique est un trait de caractère qui constitue un avantage épistémique pour l'individu qui la possède et pour ceux qui interagissent avec lui : en bref, un ensemble d'attitudes et de dispositions qui facilitent l'acquisition et la diffusion des connaissances »[1299]. Le fait de

[1296] S.V. Hartman, *Scenes of subjection, op. cit.,* p. 7.

[1297] Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs *in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 167.

[1298] *Ibid*., p. 141.

[1299] J. Medina, *The epistemology of resistance, op. cit.*, p. 30.

vivre continuellement une oppression, comme le racisme, d'y résister et d'en être résilient, ou par le fait d'appliquer une myriade de tactiques de survie, développe chez le sujet subalterne des vertus singulières qui sont selon Médina, la « curiosité », « l'humilité » et « l'ouverture d'esprit ». Il s'agit d'une disposition *critique* produite en raison du fait que l'épistémologie dominante dénie au/à la subalterne toute autorité épistémique. Il s'agit aussi de dire que, au sein des théories décoloniales, l'attention est portée sur un sujet spécifique, que Hamilton et Ture appellent le *sujet colonial*[1300]. Néanmoins, l'un des penseurs les plus influents dans le champ des études décoloniales étend et élargie la dimension particulière du racisme et de la racialisation à une partie des blanc·hes en raison de la situation de précarité économique qui frappe les classes pauvres ou prolétarisées blanches.

En effet, Mignolo écrit d'une façon étonnante :

> « Le manque d'emploi, en Europe et aux USA, n'est plus une question de classe sociale *mais de race, c'est-à-dire que la racialisation touche même une partie des Blancs. Par racialisation,* nous renvoyons à ces *vies jetables* qu'ont *certains* Blancs aujourd'hui, ceux qui n'ont plus ni travail, ni sécurité sociale ».[1301]

Nous sommes profondément en désaccord avec cette définition et cet usage surprenant du concept de « racialisation » par Mignolo. On se rappelle que depuis Fanon, la racialisation décrit la hiérarchisation raciale des populations colonisés par les Occidentaux. Néanmoins si Mignolo veut se distancier d'une manière critique et décoloniale de l'eurocentrisme de Marx, le philosophe argentin *emprunte la même logique comparative de ce dernier.* En se distançant quelque peu de la classe, il *postule* une comparaison entre le (lumpen)prolétaire blanc du Nord et le colonisé ou l'esclave des Plantations. C'est-à-dire entre le (lumpen)prolétariat blanc et les vies racialisées sous le capitalisme *fossile*[1302] et extractiviste. À lire cette définition de Mignolo, la racialisation est un phénomène global, qui peut toucher universellement (c'est-à-dire toucher une masse importante de blanc·hes) tous les sujets. En raison du chômage ou de l'absence de sécurité sociale, les blanc·hes pauvres ou en situation de précarité peuvent *chuter* dans la race. Dans son sens, la racialisation est un évènement économique qui produit une déchéance de l'être.

[1300] C.V. Hamilton et K. Ture, *Black Power*, *op. cit.*

[1301] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 131.

[1302] M. Amer Meziane, *Des empires sous la terre*, *op. cit.*, p. 200.

Cette analyse économique est profondément retorse. À la suivre, une personne racisée, une personne noire, arabe, latino et latina *non-blanc·he*, asiatique, *native*, *pourrait cesser d'être racialisée au moment où* elle accède à un emploi stable, voir à la richesse ou au commande politique. Bien sûr Mignolo ne dit pas cela. Mais son analyse évènementielle a cette conséquence *symptomale*. Paradoxalement la racialisation est déshistorisée et détachée de la *colonialité du pouvoir*, pour épouser le statut d'une dégradation de la subjectivité (certains Blancs) par l'économique (vie jetable). Ici, la précarité de la vie se confond avec l'idée de vie jetable, corvéable à merci, comme l'est en effet le prolétariat comme « armée de réserve »[1303] disponible pour le capital. Néanmoins, les études noires donnent une autre perspective aggravante de la racialisation. Celle-ci ne relève pas d'un évènement ni d'une condition économique dont on pourrait se sortir. Depuis l'Acte juridique du *Code Noir,* la racialisation (post)coloniale opérée par la *suprématie blanche* fait qu'une vie est jetable avant même la naissance. Dans les Plantations, la progéniture de la mère esclave hérite de son statut. Cette vie, cette vie-et-demi, n'est pas seulement *jetable*. Fongible, cette vie non-blanche est un combustible capable de reproduction – et dont la reproduction est nécessaire lorsque la Traite est interdite (mais se poursuit toujours d'une manière illégale).

On pourrait objecter que les *engagés blancs* contraints de travailler dans les colonies-plantations caribéennes et américaines au XVI et XVIIème siècle étaient privés de liberté et avaient une vie presque similaire à celle de l'esclave. Du point de vue de ces « travailleurs blancs », la liberté était rachetable, réacquise au bout d'un certain temps défini par un contrat de travail[1304]. Une fois libre de leurs engagements contractuels, les travailleurs blancs pouvaient procéder à l'achat d'esclaves pour louer ces derniers aux plus gros planteurs. Or, entre l'engagé blanc et l'esclave la différence n'est pas quantitative mais qualitative : la vie du (lumpen)prolétariat engagé en colonie n'arrive pas à cette condition définitive de déchéance de l'esclave noir. En effet, un « libre de couleur » pouvait être à nouveau esclavisé selon l'arbitraire de la population civile blanche. Un billet attestant son statut de « libre de couleur » ne suffisait pas à lui seul à garantir la liberté de l'ancien esclave. Si l'engagé blanc est un travailleur servile, sa non-liberté n'est que provisoire. En qualité de colons, ces travailleurs serviles pourront jouir de toutes les opportunités qu'offre la Colonie. Comme l'explique sans ambiguïté l'historien états-unien David Roediger sur la position contractuelle et servile des

[1303] Karl Marx, *Le capital: critique de l'économie politique*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, France, les Éditions sociales, 2016, lviii+814 p.

[1304] Eric Eustace Williams, *Capitalisme et esclavage*, Paris, France, 1998, p. 21.

blancs dans les régimes plantocratiques en Virginie ou dans les colonies du Sud (les îles et régions plantationnaires) :

> « […] une grande partie des Blancs peuvent se mettre dans la peau des esclaves, aussi bien politiquement que socio-économiquement. Les difficultés apparaissent précisément parce que *cette identification avec les esclaves n'est qu'imaginaire*. Si leurs conditions sont suffisamment similaires pour permettre, voir provoquer, un tel *fantasme*, les différences demeurent et expliquent la manière dont le Blanc voit les esclaves et se *perçoit lui-même*. Les *indentured servants* appartiennent à cette population de la fin de l'époque coloniale qui revendique parfois ses droits en tant que "sujets *britanniques blancs* nés libres". *Libres, ils le seront bientôt de nouveau. Les esclaves, eux, sont noirs, non britanniques et souvent nés dans les fers. Ils traînent leurs chaînes toute leur vie et les transmettent à leurs enfants.* La rébellion et la vengeance des esclaves ou des affranchis *font peur*, tandis qu'un siècle après la rébellion de Bacon [rébellion menée en 1676 par le riche colon Nathanaël Bacon contre le gouverneur de Virginie où de nombreux engagés blancs prennent part], les *indentured servants* sont perçus comme turbulents mais pas comme rebelles ».[1305]

La vie du pauvre petit blanc[1306] est une vie qui est *seconde* d'un point de vue de la vie bourgeoise blanche, mais qui n'en occupe pas moins la première scène du monde. En ce sens l'analyse de Mignolo relève plus de l'empathie pour les masses blanches, d'un engagement éthique et théorique vis-à-vis de leurs problématiques, que d'une analyse qui mesure les conséquences sociales et ontologiques du *contrat racial* et plus largement de la suprématie blanche *de jure et de facto*[1307]. Ce sont ces « moments » théoriques d'apparence anodins, ces « exemples », ces « petites phrases » qui démontrent ici une forme de « décadence disciplinaire » *symptomale, chez les auteurs qui épousent pourtant une tradition de l'émancipation*[1308]. La « décadence disciplinaire » est un concept important et métathéorique

[1305] David R. Roediger, *Le salaire du blanc: la formation de la classe ouvrière américaine et la question raciale*, traduit par François Desiles et traduit par Jérémie Verger, Paris, France, Éditions Syllepse, 2018, p. 61. Nous soulignons.

[1306] Sylvie Laurent, *Pauvre petit blanc: le mythe de la dépossession raciale*, Paris, France, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020, 318 p.

[1307] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[1308] On pourrait objecter que Mignolo revendiquerait davantage une tradition de la *libération*. Cette remarque est partiellement vraie. À la même page, l'auteur défend explicitement et avec l'usage de guillemets : « L' "émancipation" du sacré est précisément l'un des bénéfices de la sécularisation dans la mesure où le sacré devient

crée par le philosophe Lewis Gordon. Ce concept rend compte de plusieurs séries de phénomènes qui touchent la production théorique et sa circulation. La décadence disciplinaire est le « phénomène qui consiste à se détourner de la pensée vivante qui est aux prises avec la réalité et reconnaît ses propres limites, pour aller vers la conception déontologisée ou absolue d'une discipline particulière comme vie disciplinaire »[1309]. Cette considération de la part de Mignolo écarte, à un moment opportun, la dimension proprement *raciale et antagonique entre blanc·he·s et non-blanc·he·s*. En d'autres termes, cette *pensée décoloniale est, à cet endroit, symptomalement décadente* dans la mesure où le *fait d'être défavorablement racialisé*[1310] est détaché de la réalité historique du colonialisme qui racialise *favorablement*[1311] l'ensemble des blanc·hes. D'autre part elle est décadente car, par cette permutation épistémologique confusante, elle *déontologise*[1312] les résistances politiques et épistémiques des non-blanc·hes vis-à-vis de la racialisation qui – dans le contexte du capitalisme racial extractiviste – produit des vies qui, *défavorablement racisées*, sont en permanence prédisposées à être jetées. Pour le dire avec Mbembe, si la vie blanche précaire est à la marge du premier monde, les vies qui n'ont pour seule valeur que leur extraction se tiennent au seuil d'un « dehors extrême », le « monde zéro »[1313]. Cette décadence disciplinaire dissimulée par l'empathie et la bienveillance vis-à-vis de toute précarité a pour conséquence de redistribuer la racialisation et *l'intérêt* pour les classes défavorisées du groupe dominant.

À ce titre, pour distinguer entre une « racialisation » interne à l'Europe et la *racialisation coloniale* comme conséquence de l'esclavage à l'encontre des non-blanc·hes[1314], l'historien

---

un obstacle pour certains groupes sociaux »W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.,* p. 131. Pour une critique de cette perspective voir : M. Amer Meziane, *Des empires sous la terre*, *op. cit.*

[1309] Lewis R. Gordon, « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », *Tumultes*, 2008, vol. 31, nº 2, p. 103-123.

[1310] M. Soumahoro, *Le triangle et l'hexagone*, *op. cit.*, p. 144.

[1311] *Ibid.*

[1312] L.R. Gordon, « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », art cit.

[1313] Joseph-Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, France, La Découverte, 2016, p. 153. Mbembe écrit dans un langage très inspirant : « Dans ce monde zéro, ni la matière ni la vie ne finissent en tant que telles. Elles ne retournent à rien. Elles ne font que poursuivre un mouvement de sortie vers autre chose, la fin étant chaque fois différée et la question même de la finitude suspendue. Le monde zéro est un monde dont il est difficile de figurer le devenir justement parce que le temps dont il est tissé ne se laisse guère capter à travers les catégories traditionnelles du présent, du passé et du futur. Dans ce monde en débris et à tonalité crépusculaire, le temps oscille constamment entre ses différents segments ».

[1314] E.E. Williams, *Capitalisme et esclavage*, *op. cit.,* p. 19.

Cédric Robinson emploie les guillemets. En effet dans *Marxisme noir*, Robinson distingue entre un capitalisme *racial eurocentrique* à partir de la division européenne de la « race »[1315] par exemple, entre les ouvriers industriels anglais et irlandais dont la colonisation sous l'ère d'Élisabeth Ier à partir du début du XVIIème sera exponentielle, et, entre un capitalisme *racial* mondialisé qui fonctionne sous l'opposition antagonique et « dramatique »[1316] entre race blanche et non-blanche. En effet, selon Robinson, dans le contexte européen et de la colonisation anglaise vis-à-vis de l'Irlande les divisions sont « raciales » en raison de ce qu'il appelle la « dialectique de la prolétarisation »[1317] qui discrimine les classes ouvrières européennes à partir de distinctions ethniques et nationales, ou entre ouvrier qualifié et non qualifié[1318]. En ce sens, si le *racialisme* comme hiérarchisation de la force de travail blanche et européenne est « profondément ancré dans les entrailles de la culture occidentale », il acquiert une signification plus massive en raison cette fois de la « dialectique du colonialisme »[1319] qui réifie les populations africaines, asiatiques et natives des Amériques.

En conséquence, notre divergence sur ce point spécifique avec Mignolo ne relève pas d'une question d'interprétation mais, comme le dirait Robinson, de *compréhension*[1320] de ce que le terme de racialisation recouvre. Chez Mignolo la situation économique dégrade le sujet blanc à l'aune d'une racialisation faisant de la vie de ce sujet précaire une vie jetable. Mignolo dira par ailleurs qu'il ne parvient pas, au côté de Frantz Fanon ou de Gloria Anzaldúa, à « correspondre à la catégorie d'"humain" »[1321]. Si la prolétarisation expose gravement les populations blanches à la précarité, cette vie jetable n'est pas morte socialement. Comme le souligne Du Bois, le monde socio-économique est, pour les blanc·hes, un terrain de damnation et d'opportunité. D'une part, du point de vue du prolétariat et de l'ascension sociale par la possibilité d'être un·e transfuge de classe, il s'agit en vérité d'épouser « la désirabilité de l'ethos et de la bourgeoisie *blanche* »[1322]. Le caractère de transfuge, valorisé à la fois dans les cercles néo-libéraux et progressistes, renvoie, comme l'explique la sociologue haïtienne afroféministe Fania Noël, « à

[1315] C.J. Robinson, *Marxisme noir, op. cit.*, p. 152.

[1316] *Ibid.*

[1317] *Ibid.*

[1318] *Ibid.*, p. 154.

[1319] *Ibid.*, p. 193.

[1320] *Ibid.*, p. 203.

[1321] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 136.

[1322] Fania Noël-Thomassaint, *Et maintenant le pouvoir: un horizon politique afroféministe*, Paris, France, Éditions Cambourakis, 2022, p. 91.

l'aspiration à la bourgeoisie et à la blanchité comme synonyme de pouvoir »[1323]. En d'autres mots le transfuge a, pour condition de transformation, l'espace blanc. D'autre part, la *blancheur* – comme caractérisant doublement la couleur de la peau et la perception socialisée du corps blanc – octroie à tou·tes les blanc·hes, même celleux des classes laborieuses ou sans emploi (l'armée de réserve), une forme de salaire, de dime public et psychologique. Du Bois, dans un argument célèbre de *Black reconstruction* nous rappelle en effet :

> « Il ne faut pas oublier que le groupe des travailleurs blancs, même s'il recevait un faible salaire, était compensé en partie par une sorte de salaire public et psychologique. Ils bénéficiaient d'une déférence publique et de titres de courtoisie parce qu'ils étaient blancs. Ils étaient admis librement, avec toutes les classes de Blancs, dans les réceptions publiques, les parcs publics et les meilleures écoles »[1324].

La blancheur (est une) épargne contre l'avilissement sans retour de la racialisation négative. La blancheur qui s'accompagne phénoménologiquement et socialement de la sacralité de la *blanchitude*[1325] permet de faire l'économie de cette expérience négative et structurante que fait Du Bois dès sa prime jeunesse sous le regard péremptoire d'une jeune écolière blanche qui refuse d'échanger avec lui une carte de visite[1326]. La blancheur, qui renvoie à ce « qui est spirituellement élevé »[1327], est *la surface* qui rend *possible* l'expansivité sociale et économique du sujet blanc. En un mot, et pour prendre au sérieux l'argument de Mignolo, *le salaire de la blancheur est l'épargne collective qui peut octroyer à « cette partie des Blancs »*[1328] *leur sortie*

[1323] *Ibid.*, p. 89.

[1324] William Edward Burghardt Du Bois, *Black reconstruction, an essay toward a history of the part which Black Folck played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880, by...*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Russel & Russel, 1935, p. 700-701.

[1325] L. Miano, *L'Opposé de la blancheur*, *op. cit.*, p. 20. Dans ce livre récent, la dramaturge, romancière et essayiste Leonora Miano nous rappelle que la langue espagnol utilise *blanquitud*, « blanchitude », pour désigner la blanchité. Miano, dans sa définition de « blancheur » rejoint le terme sacral de « blanchitude » chez Winter. À cette page Miano fait, en effet, une distinction importante entre blanchité et blanchitude. La blanchité est associé au projet criminel de colonisation, de conquête et de domination du reste du monde, là où la blancheur (blanchitude chez Winter et Césaire) est immaculée, innocente, sans tâche. En clair, la blancheur sacralisée, qui n'est que positive (raison, beauté et pouvoir) ne saurait être entachée de la dimension criminelle, prédatrice de la blanchité (suprématie blanche).

[1326] W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 10.

[1327] L. Miano, *L'Opposé de la blancheur*, *op. cit.*, p. 20.

[1328] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*, p. 131.

de la racialisation. Entre transfuge et transbordé·e, c'est l'Océan de Traite qui sépare. Chez Mignolo, le blanc « racialisé comme *précaire* » garde la possibilité de jeter son statut de vie jetable s'il parvient à un statut économique confortable ou stable (même temporairement). Alors que les personnes de « couleurs » sont racialisées en deçà de leurs situations économiques ou de leurs positions sociales. Leurs naissances sont conditionnées dès le départ par la racialisation. Comme le dit clairement Du Bois à partir de l'analyse économique de la ville de Philadelphie entre le XVIIe et le début du XXème siècle : « Aucune différence de condition sociale n'a permis un Noir de s'échapper de son groupe alors qu'une telle fuite a toujours été la règle parmi les Irlandais, les Allemands et les autres Blancs »[1329]. Appuyons le trait en le dédoublant pour mieux marquer la distance avec la thèse de Mignolo. *La racialisation raciale est indifférente à la fugitivité* ; à l'inverse, chez Mignolo, *la racialisation par l'économique* fait de la fugitivité un objectif social pouvant être atteint, partagé, redistribué. Chez les non-blanc·hes *race*, classe et genre s'interpénètrent pour ne jamais se dissocier. Plus encore, comme l'explique Roediger à partir du contexte États-Unien et plantocratique du XIXème siècle, c'est « à l'aune de l'asservissement des Noirs qu'on mesure la dépendance et l'avilissement »[1330] des blancs (et, dans une perspective afropessimiste, des non-Noir·es[1331]).

[1329] William Edward Burghardt Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie: une étude sociale*, traduit par Nicolas Traducteur Martin-Breteau, Paris, France, La Découverte, 2019, p. 62.

[1330] D.R. Roediger, *Le salaire du blanc*, *op. cit.*, p. 44.

[1331] W.E.B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 443. Du Bois vient renforcer cet argument afropessimiste. En effet pour le sociologue africain-américain, si l'idée de « commune humanité croît lentement et n'a que faiblement été réalisée aujourd'hui », cette dernière intègre totalement au sein du *Commonwealth mondial* les anciens « racisés » européens (dans le sens de Robinson où les guillemets visent surtout à montrer l'ando-racialisme européen) : l'anglo-saxon, le Teuton, le Latin, et « avec une petite pointe de réticence », le Celte et le Slave. Néanmoins, selon Du Bois, cette idée de commune humanité (blanche) n'exclut pas au même titre les non-blanc·hes. En effet Du Bois écrit à la même page : « Nous la dénions *à moitié* aux races jaunes d'Asie, n'admettons les Indiens à la peau brune *que dans l'antichambre* [de l'humanité] à cause de l'indéniable grandeur de leur passé ; mais, avec les Noirs d'Afrique, nous décrétons une *fin de non-recevoir et, en son cœur, le monde civilisé refuse d'un commun accord que ceux-ci pénètrent dans le domaine de l'Humanité du XIXe siècle* ». Nous soulignons. En d'autres termes l'anti-noirceur, à une échelle mondiale, fait tenir ensemble le monde civilisé, c'est-à-dire l'humanité blanche, avec ce que Wilderson appelle, « leurs partenaires juniors », leurs « associés subalternes » [*their junior partners*] c'est-à-dire les non-noir·es. Cet argument de solidarité entre les partenaires juniors et le groupe oppresseur peut être vivement contesté, notamment par une lecture anticoloniale. Pour anticiper la critique Wilderson précise ce qu'il entend par « partenaires juniors » : « Les partenaires juniors sont des Humains qui ne sont pas des hommes blancs hétérosexuels. Par exemple, les personnes de couleur et les femmes blanches qui sont respectivement les cibles de la suprématie blanche et du patriarcat et, simultanément, les agents

En d'autres termes, Mignolo prend appui sur la racialisation historique des sujets coloniaux pour défendre un argument qui élargie les problématiques de dégradations raciales au profit des sujets hégémoniques, inégaux certes, mais qui jouissent en permanence de la suprématie blanche. En ce sens la racialisation *raciale* sert de fondation épistémique au projet décolonial élargie de Mignolo. Cependant, en raison du fait de n'être qu'une fondation, la racialisation des sujets coloniaux est masquée par l'empathie à l'égard des *pauvres petits blancs*[1332]. *La racialisation négative ou défavorable devient une ressource épistémique fongible* servant des buts plus élevés, une théorie qui transcende les sujets coloniaux ielles-mêmes au profit du groupe racial dominant.

et les bénéficiaires de l'anti-noirceur. Cette catégorie comprend également les personnes LGBT qui ne sont pas noires et les communautés indigènes. Ils sont "partenaires" parce que, comme pour les hommes blancs hétérosexuels, l'anti-noirceur est le génome de leurs positions paradigmatiques et parce qu'ils souffrent d'une violence contingente plutôt que de la violence gratuite ou nue de la mort sociale ».F.B. Wilderson III, *Afropessimism, op. cit.*, p. 94.

[1332] S. Laurent, *Pauvre petit blanc, op. cit.*

Chapitre X – La blanchité comme « surface épistémique »

Comme la montré d'une façon incisive et claire la psychologue Grada Kilomba, c'est la *race* qui tord l'ensemble des rapports de pouvoir de genre ou de classe, créant une *rupture épistémologique* dans certaines préconceptions concernant une sororité universelle, l'alliance de tous les colonisé·es, des pauvres, ou du caractère général et non-racialisé des bénéfices du patriarcat. L'Université, comme lieu par excellence de promotion de la production intellectuelle institutionnelle n'est pas en dehors de ce que Fanon appelle une « société raciste » dans sa globalité. En un mot : l'Université est « un espace de v – i – o – l – e – n – c – e »[1333] où la *race* est l'un des critères déterminants d'expositions des hommes et des femmes racisé·es à la violence gratuite et/ou opportune. En effet, si l'Université est l'espace préférentiel de la production théorique de *l'épistémologie* c'est sous l'optique d'une capture et d'un contrôle du savoir par l'ensemble des *sujets blancs* que se pense l'autorité épistémique acquise en raison de la racialisation favorable qu'est la *blanchité et la blancheur*. Pourquoi ? Si le terme de *blanchité* a réussi à forcer une fragile légitimité en France, son usage a pour conséquence discrète d'évincer la dimension phénoménologique et épidermique de la *blancheur*. Les corps noirs et non-blancs, et d'une façon singulière, « le *sujet noir* devient un écran de projection » pour le « sujet blanc »[1334]. La surface épidermique, le corps noir devient une surface de projection de l'anxiété généralisé des corps blancs, en un mot, le/la Noir·e devient, sous le regard blanc, un objet phobogène. Cependant l'usage du concept de *blanchité* tend à décrire un rapport de pouvoir, le fait d'être à sa place, d'avoir l'autorité, où pourrait s'y glisser les personnes non-blanches. Cette conception évacue en vérité la dimension phénoménologique et visuel du racisme. De même qu'elle est inattentive au fait qu'apparaître comme blanc, avoir la peau blanche, c'est être bénéficiaire d'une « licence blanche » qui confère au *sujet blanc* une autorité épistémique immédiate. En d'autres mots la *blancheur est aussi une surface épistémique auto-réfléchissante et normative* vis-à-vis de laquelle les productions épistémologiques produites par des non-blanc·hes sont dans un rapport largement défavorable en raison d'un déni raciste d'intelligibilité. Selon nous la *blancheur comme surface épistémique par laquelle se fait un savoir légitime* fait du corps du sujet noir et non-blanc (pas au même titre) un « *objet*

[1333] G. Kilomba, *Mémoires de la plantation, op. cit.*, p. 49.

[1334] *Ibid.*, p. 35.

inapproprié »[1335] de savoir. Ce corps, qui n'est pas *blanc*, n'aurait de valeur intellectuelle, qu'en qualité d'une « énonciation ventriloque », d'un savoir et d'une expérience *ventriloqués* par les universitaires blancs. Dans les mots de Marie-Anne Paveau professeure en science du langage, « l'énonciation ventriloque » décrit très justement « la production d'énoncés par un.e locuteurice au nom d'un.e autre locuteurice, sans l'information ni le consentement de ce.tte dernier.e, à des fins, ou des effets d'exercice du pouvoir, de minorisation ou d'invisibilisation »[1336]. Il s'agit donc d'un procédé logophagique normatif qui ne se réduit pas à l'invisibilisation, à l'éviction ou à la destitution. Cette « destitution interprétative » décrit selon Paveau une « interprétation, par un.e dominant.e, des modes d'existence d'un.e dominé.e et de sa place dans le monde, à partir d'un point de vue d'expert.e externe, sans prise en compte écologique du point de vue du.de la dominé.e »[1337]. Par le concept ce « destitution interprétative » des voix, il s'agit de mettre en évidence les opportunités énonciatives de dire la *race* depuis sa propre condition de dominant·e, c'est-à-dire de blanc·he. Ainsi il s'agit bien d'une appropriation discursive et d'un déplacement du propos initial établie dans le champ existentiel de la racialisation négative, de la blessure coloniale. En d'autres mots, ventriloquer l'expérience et les corpus théoriques des non-blanc·hes est l'occasion pour les universitaires blancs d'en *extraire une plus-value* dont la dimension épistémique est *raciale*. L'expérience des *sujets coloniaux* est une *ressource fongible*[1338] pour les *sujets blancs* dont l'autorité épistémique donnée *de facto* par la « licence blanche »[1339] permet d'en extraire une valeur économique en raison d'une possibilité de carrière académique, et d'un prestige sociale (« avoir une accointance progressiste, ne pas se borner l'eurocentrisme, avoir une largesse de vue ») en

[1335] *Ibid.*, p. 53.

[1336] Marie-Anne Paveau, « Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique », *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 2017, vol. 18, nº 1, p. 151.

[1337] *Ibid.*, p. 146.

[1338] Dans *Scene of subjection*, p. 7, S. Hartman décrit en détail le concept de fongibilité : « La relation entre le plaisir et la possession de la propriété de l'esclave, au sens figuré comme au sens propre, peut être expliquée en partie par la fongibilité de l'esclave, c'est-à-dire la jouissance rendue possible par la remplaçabilité de l'esclave et l'interchangeabilité endémiques de la marchandise – et par les capacités étendues de la propriété – c'est-à-dire l'augmentation du sujet maître par son incarnation dans des objets et des personnes externes. En d'autres termes, la fongibilité de la marchandise fait du corps captif un vaisseau abstrait et vide, *vulnérable à la projection des sentiments, des idées, des désirs et des valeurs d'autrui* ; et, en tant que propriété, le corps dépossédé de l'esclave est le substitut du corps du maître puisqu'il garantit son universalité démembrée et agit comme le signe de son pouvoir et de sa domination ».

[1339] L.R. Gordon, *Fear of Black Consciousness, op. cit.*

raison du fait que la *blancheur comme espace épistémique de référence* est le *champ* préférentiel de l'autorité épistémique et du *pouvoir*. En atteste par exemple les exemples eurocentristes et quasi exclusivement blanc et patriarcal des catégories « d'homme », « d'humain » et de « sujet » de la philosophie continentale. En bref, si *les corps de Couleur* [comme] *Corps de Connaissance*[1340], sont évincés par le *racisme institutionnel*, il suffit aux sujets blancs dont la *blancheur permet un processus de valorisation*[1341] de la connaissance d'exiger non pas, *Sois mon corps*[1342], puisque ce corps n'est pas même présent ou en raison même de cette absence, mais *sois mon champ*. Ventriloquons le ventriloque : « Sois ma réserve théorique, sois ce champ (*l'étude noire*, les philosophies de la guérilla, l'anticolonialisme, l'afroféminisme, l'intersectionnalité, les *nativ studies*, les philosophie non-blanche et non européenne) que je peux occuper, cultiver, et en extraire de la valeur. Sois ce champ où s'amarre ma propre expansivité. Enfin, sois ce champ dont j'accorde le titre de *discipline* seulement si disciplinarisé ».

En d'autres mots, si à la suite de Fanon le colonialisme a produit une « racialisation de la pensée »[1343], l'épistémologie elle-même acquière un caractère racialisé. Elle peut être non-blanche car la production de savoir n'est pas indifférente et immuable au monde social, et, la pensée des sujet·tes post-coloniaux·ales peut être sous le joug de la racialisation, c'est-à-dire d'une hiérarchisation au profit d'un groupe hégémonique. En clair l'épistémologie n'est ni neutre ni indifférente aux logiques pluridimensionnelles et intersectionnelles de dominations sociales[1344]. Comme l'explique de façon inaugurale Fanon :

> « Et il est bien vrai que les grands responsables de cette *racialisation de la pensée*, ou du moins des démarches de la pensée, sont et demeurent les Européens qui n'ont pas cessé d'opposer la culture blanche aux autres incultures ».[1345]

[1340] G. Yancy (ed.), *Reframing the practice of philosophy*, *op. cit.*

[1341] K. Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 183.

[1342] Judith Butler et Catherine Malabou, *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, traduit par Elsa Boyer, Montrouge, France, Bayard, 2010, 126 p.

[1343] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 594.

[1344] Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2008, 153 p.

[1345] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 594.

Cette racialisation des pensées et des cultures non-blanches par l'Occident/l'Europe ne relève pas seulement d'une stratégie coloniale de dévalorisation et de domination à l'égard des pays colonisés dont Fanon résume en un mot la caractérisation négative et comparative sous le terme d'inculture, ou ce que Lewis Gordon désigne avec Fanon, par le terme de « zombification de la culture »[1346] (du/de la) colonisée par le (pays) colonisateur. Cette dévalorisation de la part des disciplines européennes à l'égard de « l'objet » colonisé étudié cache un rapport phénoménologique et ontologique visant à assoir l'autorité scientifique, politique et économique de l'Occident. Gordon met en évidence la dimension à la fois performative et rituelle de la zombification de la vie culturelle des colonisé·es. L'ensemble culturel, la vie créative, les productions culturelles faite dans des conditions de précarité, de dénuement ou de dévalorisation, sont déjà muséifiés par le groupe hégémonique, c'est-à-dire que la vie culturelle des colonisé·es, des groupes défavorablement racialisé, sont exposés, détenues et organisés par « le groupe colonisateur et raciste »[1347]. En d'autres termes la racialisation des pensées non-blanches traduit, du point de vue du groupe dominant et extractiviste, une ressource épistémique fongible, c'est-à-dire une ressource qu'on peut à la fois posséder, valoriser, faire circuler et en jouir. En qualité de pièces de musées, les (pensées des) sujet·tes coloniaux·iales, sont des archives observables dont la présence ou la disparition sont autant de ressources matérielles et imaginaires au service de la production théorique hégémonique.

Comme l'explique l'écrivaine africaine-américaine Toni Morrison, « l'étranger ne vient pas d'un autre pays, il est aléatoire ; il ne vient pas d'un autre monde, mais est *remémoré* […] »[1348]. L'étranger, ce que nous lisons ici sous le registre de la ligne de partage des couleurs, hiérarchisant à plusieurs niveaux entres les blanc·hes et les non-blanc·hes, est perpétuellement remémoré : une remémoration *tisse, hante*, constitue son apparition au monde. Cette phénoménologie raciale de l'être-au-monde est explicité par Fanon lorsque ce dernier écrit : « J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historico-racial. Les éléments que j'avais utilisés […] m'avaient […] été fournis par […] l'autre, le Blanc, qui m'avait tissé de mille détails, anecdotes, récits »[1349]. Dans *L'Être et le néant* de Sartre, le corps de la personne apparaît uniquement sous une forme abstraite et universelle : c'est-à-dire l'homme blanc (le

[1346] L.R. Gordon, *What Fanon said, op. cit.*, p. 87.

[1347] *Ibid.*

[1348] Toni Morrison, *L'origine des autres*, traduit par Christine Laferrière, Paris, France, Christian Bourgois éditeur, 2018, p. 40.

[1349] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 155.

garçon de café indique qu'ici Sartre parle vraisemblablement d'un homme blanc). Chez Sartre, le corps pour autrui n'est pas rencontré comme un obstacle[1350]. À la différence de Sartre, Fanon dira dans *Peau noire, masques blancs* tout le contraire. L'invasion de la blancheur objectivise la conscience que l'on a de son corps racialisé. Les projections, les remémorations fantasmatiques, la lecture experte et disciplinaire tisse, accumule des récits à même l'apparition du corps non-blanc. Plus encore, l'expérience que l'on fait de son corps passe par un schéma corporel fournis, *dicté* par un autre en situation de supériorité raciale. Par exemple, Fanon qui *est vu en train de fumer* a une totale conscience de son bras qui se lève, de sa main qui porte la cigarette à sa bouche et des regards qui scrute le moindre de ses mouvements en tant qu'il est une personne noire qui va fumer. Ses gestes ne sont pas détachés d'une perception raciale. Dans *L'Être et le néant*, Sartre ne quitte pas le terrain de l'abstraction philosophique. En somme il faudra que Fanon mette *en situation* les thèses du philosophe français. Qu'il en radicalise la dimension sociale. Dans *Peau noire, masques blancs,* la troisième dimension ontologique du corps – être pour autrui et le fait d'exister pour soi par la connaissance que l'autre à de mon corps – viendra signifier singulièrement l'existence corporelle des Noir·es. Chez Fanon l'existence en troisième personne décrit l'invasion du Tier, du blanc, dans la conception subjective et ontologique que le/la Noir·e a de son propre corps. Fanon prend comme exemple son entrée dans une salle de cinéma où il sait que le monde l'attend, c'est-à-dire, « le seul véritable monde », le monde blanc. Selon Martín Alcoff « de telles descriptions subjectives […] révèlent en quoi la race qui nous est assignée est un élément constitutif de l'existence incarnée, de la vie psychique et de l'interaction social dans leurs dimensions quotidiennes et au niveau le plus fondamental »[1351]. Or cette dimension raciale de la phénoménologie échappe à Merleau-Ponty, qui nous dit « il y a le monde », un monde inépuisable avec lequel on « communique indubitablement »[1352]. Il s'agit bien d'un « positivisme phénoménologique »[1353] où le monde apparaît comme une condition de possibilité d'extension de la connaissance du sujet. Chez Fanon il y a le monde blanc, qui comme seul véritable monde, c'est-à-dire comme monde qui prévaut grâce au caractère sacral de la *blanchitude,* est, du point de vue du sujet colonial, un monde vécu sous le registre de l'obstacle. En ce sens c'est la blanchité, comprise comme

[1350] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, France, Gallimard, DL, 1994, p. 394.

[1351] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations*, *op. cit.*, p. 83.

[1352] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, France, Gallimard, 1976, p. 17.

[1353] *Ibid.*

expansivité ontologique[1354] et puissance prédatrice[1355], qui est la *surface épistémique*, le *spectrum*, par laquelle le monde se dit, par laquelle la connaissance de soi et de l'autre acquière son intelligibilité sacralisée ou intéressée. La dimension épistémique du contrat racial dote la blanchité d'un exercice logocentrique et phonocentrique. En un mot la blanchité est un prisme, un schéma corporel hégémonique capable de phagocyter les épistémès non-blanches pour mieux renforcer sa dimension sacralisée, la blanchitude. Dans les mots de Miano : la blanchité est la « manière dont le trouble qui s'empara de la conscience européenne dès la fin du XVe siècle choisit *de se donner à lire sur les corps* de ceux qui se dirent Blancs, afin de les séparer des autres »[1356]. Miano soutient ici un argument important. La blanchité est inscrite, se lit ou se déchiffre comme un texte à même le corps de ceux qui disent déjà d'eux même qu'ils sont Blancs. Cela signifie que l'acte performatif de dire son appartenance au groupe des Blancs vient redoubler phonologiquement une inscription que tous peuvent collectivement déjà lire à même le corps du groupe hégémonique, comme une fausse évidence[1357], permettant de mieux polariser la ligne de partage de couleur et les gains pluridimensionnels distribués par la suprématie blanche. À vrai dire, en s'inspirant ici de Derrida, le phonocentrisme de la blanchité se passent d'être dit, elle se lit comme un message que renvoie la blanchité et la blanchitude.

L'anthropologue Talal Asad montre la dimension historique, structurelle et disciplinaire (au niveau académique et sociale) de cette transformation de la production culturelle non-européenne, colonisée, en une ressource épistémique fongible utile à plus d'un titre :

> « Les disciplines bourgeoises qui étudient les sociétés non européennes reflètent les contradictions profondes qu'exprime cette rencontre historique asymétrique, car depuis la Renaissance, l'Occident a cherché à la fois à subordonner et à dévaloriser les autres sociétés, et en même temps à trouver en elles des indices de sa propre humanité ».[1358]

[1354] S. Sullivan, *Revealing whiteness, op. cit.*

[1355] L. Miano, *L'Opposé de la blancheur*, *op. cit.*, p. 84.

[1356] *Ibid.*, p. 101.

[1357] C. Harris, « De la blanchité considérée comme propriété », art cit. Dans ce chpitre célèbre, Harris rend compte des pratiques performatives de *passing* pour blanc·he.

[1358] Talal Asad, *Tradition critique: après la rencontre coloniale*, traduit par Philippe Blouin et traduit par Grégoire Langouët, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023, p. 42.

En un mot la « structure du pouvoir impérial » s'impose et structure la « compréhension des disciplines européennes qui portent leur attention sur les cultures dominées »[1359]. En clair, l'une des manières dont ce pouvoir (post)impérial s'effectue vis-à-vis de l'herméneutique de l'œuvre de Glissant repose dans le détachement que font les commentateurs hégémoniques quant aux conditions sociales et raciales de l'écriture glissantienne : le monde colonial Martiniquais et caribéen. En observant le sujet colonial, l'Européen s'observe lui-même. Sa blanchité se sert de l'expertise disciplinaire pour donner sens à sa propre existence.

D'un point de vue épistémique, le philosophe Mohamed Amer Meziane commente le travail de Asad et montre une dimension cardinale de la *racialisation de la pensée* et des corps non-blancs producteurs de connaissance. En effet l'anthropologie britannique – et nous pourrions rajouter la philosophie de terrain expérimentée par les philosophes blanc·hes – opacifie son « paradigme textuel » : le corps indigène comme support de la pensée anthropologique britannique et blanche. Le philosophe Mohamed Amer Meziane écrit :

> « Il [Asad] montre à quel point l'anthropologue présuppose que le corps indigène serait comme un texte à déchiffrer, et qu'une critique purement politique du colonialisme ne pourrait permettre à l'anthropologue d'échapper au problème persistant de l'inégalité des positions et des langues ».[1360]

Dans les conditions postcoloniales de hiérarchisation de l'intersubjectivité et de l'asymétrie racialisante entres les chercheur·euses hégémoniques et les sujets étudié·es, le corps indigène représente l'opportunité d'un déploiement du savoir occidental, d'une recherche de sens pour l'humanité occidentale et blanche. En reposant son intérêt théorique et carriériste sur l'Autre, il ne s'agit pas seulement d'une curiosité de savoir, dont Glissant nous dit qu'elle qualifie de façon maladive l'Occident. Les motivations et la noblesse d'intention de tel ou tel chercheur est louable et essentiel, cependant ce n'est pas lui qui nous intéresse, mais le « sujet » de son intérêt. Cette curiosité blanche vis-à-vis de l'Autre indigène colle à la peau de ce dernier. L'indigène, en sa qualité de personne qui apparaît aux yeux du théoricien et dans les mystères de sa chaire, *est* un texte à déchiffrer. Son apparition et sa disparition est l'occasion d'un discours sur lui, d'une prise d'intérêt épistémologique. Phénoménologiquement, la chaire non-blanche est ventriloquée par l'intellectuel hégémonique qui fait prévaloir selon l'occasion sa

[1359] *Ibid.*, p. 43.

[1360] Mohamad Préfacier Amer Meziane, « Préface » dans *Tradition critique: après la rencontre coloniale*, traduit par Philippe Blouin et traduit par Grégoire Langouët, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023, p. 25.

maîtrise phonocentrique ou/et logocentrique sur cette apparition. Le sociologue jamaïcain Stuart Hall nous éclaire sur la dimension ventriloque de l'extractivisme épistémique : « Ce qui semble littéralement fixer la race dans toute sa matérialité – la visibilité évidente des corps noirs – fonctionne en fait comme un ensemble de signifiants qui nous conduisent à *lire* l'inscription corporelle de la différence raciale, et qui ainsi la rendent intelligible »[1361].

La critique combinée de Asad et d'Amer Meziane mettent en évidence que l'intérêt de l'anthropologie ou d'une anthropologie philosophique[1362] n'est jamais détaché des enjeux racialisants et économiques du postcolonialisme. Pour mieux expliquer ces enjeux racialisants en contexte postcolonial il nous faut d'abord expliquer comment l'intersubjectivité raciale a, selon Glissant, produit une névrose chez les sujets colonisés. En effet Glissant donne une définition singulière du concept de névrose. La névrose est comprise comme négativité, comme des expériences communes non achevées et par la détérioration à l'entour. En ce sens Glissant lie toujours une typologie de la névrose (névrose de diminution, d'arrêt) à l'inconscient collectif des Martiniquais et des colonisé·es des archipels en général[1363].

Or, l'épistémologie de la blancheur a mis en évidence la centralité de l'ignorance blanche comme ce qui caractérise la positionnalité du chercheur blanc, produisant ainsi des biais épistémiques et cognitifs important quant à la compréhension de la réalité elle-même[1364]. En un mot, si une aura de mystère encadre le corps de l'indigène comme un texte à déchiffrer, de ce corps, l'on peut tout dire. D'une manière décisive Édouard Glissant a insisté sur le fait, qu'en Colonie, l'Autre est l'occupant, c'est-à-dire le colon ou le métropolitain blancs. Cette structure postcoloniale singulière des outre-mer françaises où l'ancienne colonie est immédiatement la terre du postcolon, son terrain d'épanouissement économique et moral a d'importance conséquence sur les « ancien·nes » colonisé·es. D'une part, la *racialisation normative avantageant la blancheur* (le fait d'apparaître comme blanc, d'appartenir, selon certaines conjonctures, au groupe des blancs) produit, du point de vue du colonisé non-blanc, nous dit Glissant, un repli sur soi, une « névrose d'arrêt »[1365] conduisant à l'impossibilité d'être.

[1361] Stuart Hall, *Race, ethnicité, nation: le triangle fatal*, traduit par Jérôme Vidal et traduit par Kobena Auteur de la postface Mercer, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2019, p. 56.

[1362] Pour un usage critique de ce terme voir : Marc Abélès, *Penser au-delà de l'État*, Paris, France, Belin : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 109 p.

[1363] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 288.

[1364] S. Sullivan et N. Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.*

[1365] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 290.

Du point de vue du « sujet colonial »[1366], le rapport à soi est médiatisé par l'Autre transcendantal, c'est-à-dire le blanc. Qu'est-ce à dire ? La *blanchitude* comme norme qualitative (beauté, pouvoir et raison selon Césaire) impose, pour fonctionner, un repli de la population colonisée : « le Martiniquais *se retire* dans son impossibilité d'être »[1367].

Dans le contexte de la postcolonie et des archipels postcolonisés, Glissant nous amène à penser la transition, « imposé par l'Autre »[1368] (c'est-à-dire le blanc qui *occupe* une place préférentielle dans les (ex)colonies[1369]), du sujet colonisé vers la position d'inessentialité qu'est la zone de non-être. Cette transition vers l'impossibilité à être est névrotique car tout mouvement de libération est empêché par la violence de l'État postcolonial et par l'occupation du « représentant local d'un système impérial »[1370]. En effet, si comme le dit Fanon solutionner la névrose c'est trouver une liberté, Glissant pense d'une manière pessimiste le fait qu'en postcolonie on ne peut ni se débarrasser ni violenter l'Autre dont la position est, à ce titre, hégémonique. L'Autre ne détient ce titre qu'en se positionnant lui-même et en étant positionné par les rapports historiques de la suprématie blanche mondiale[1371] car, en vérité, les Plantations ultramarines sont déjà structurées sous les régimes d'occupations postcoloniales[1372]. En bref l'Outre-mer est toujours donnée comme un « chez-soi » pour le « sujet impérial ». En conséquence, cette position *d'imposition* raciale conduit, affirme Glissant, à « dé-structuralisées »[1373] les ensembles de relations qu'entretiennent les colonisé·es avec leurs entours et avec la situation. Dans les conditions contemporaines de postcolonialisme, nul besoin que le colonialisme soit un système en acte ou *de jure*. La dissimulation, la miniaturisation[1374] et l'épidermisation du pouvoir colonial est, selon Glissant, d'autant plus insidieux et effectif qu'il est souterrain, assimilé par les sujets, qu'il se mue en un monocolonialisme. En bref, le rapport à la situation postcolonial est un non-rapport, c'est-à-dire un empêchement à exercer une modification significative et révolutionnaire de l'ordre du pouvoir. D'un point de vue ontologique cette *impossibilité d'être en relation* avec la situation historique et son milieu

[1366] C.V. Hamilton et K. Ture, *Black Power*, *op. cit.*

[1367] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 290.

[1368] *Ibid.*

[1369] S.A. Le Renard et M. Paris, « Devenir "métro" », art cit.

[1370] T. Asad, *Tradition critique*, *op. cit.*

[1371] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[1372] S. Larcher, *L'autre citoyen*, *op. cit.*

[1373] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 291.

[1374] Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, France, Les Prairies ordinaires, 2012, 586 p.

géographique (absence d'autonomie) détache le/la colonisé·e de l'existence d'autrui, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Glissant, du voisin ou du semblable[1375]. Ce repli imposé par l'Autre conduit à une *négativité* fondamentale, une impossibilité d'être pour-soi, qui consiste selon Glissant, en « l'ignorance ou le déni opposés par le Martiniquais à la réalité nègre de sa culture ». L'écrivain appui son argument, le/la Martiniquais·e est « un[·e] Afro-Américain[·e] qui *s'ignore ou se refuse* »[1376]. En un mot, l'identité afro-diasporique des Martiniquais·es descendant·es de transbordé·es est détaché de l'histoire (post)coloniale pour épouser les contours abstraits d'une identité assimilationniste française dont la *blanchité* est occulté[1377] sous la grammaire nationale[1378] : le signifiant « français » servant une « raison grammarienne »[1379], « c'est-à-dire normative et prescriptive »[1380]. Cette dernière, selon Ebousi Boulaga, « ordonne l'usage orthodoxe des mots, de leur combinaison légitime, autorisé »[1381]. En d'autres mots, l'opération de déni collectif opéré par la blanchité sous le registre supposé « neutre » de « français » permet de lisser la structure globale et postcoloniale de racialisation du genre au Nord comme au Sud du postcolonialisme français.

Le triptyque de la blancheur-blanchitude-blanchité

Cela a d'importance conséquence épistémique. D'une part, l'ignorance blanche prescrit chez le/la colonisé·e l'ignorance de la « réalité nègre » de la culture martiniquaise, caribéenne et archipélique des colonies postplantocratiques et postesclavagistes. L'ignorance blanche, selon Charles Mills, est aussi véhiculé par les personnes non-blanches dans la mesure où ignorer le contrat racial permet de participer dans des conditions dégradées et asymétriques à la société civile blanche. D'autre part, pour revenir à l'argument précédent de Asad et Amer Meziane sur les corps indigènes comme texte à déchiffrer, nous pouvons voir que l'Autre impose un repli ontologique (un effacement de la noirceur de la conscience des colonisé·es) au profit du

[1375] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*

[1376] Note 7. *Ibid.*, p. 290. Glissant convoque ici l'identité afro-américaine car pour lui les Antilles font parti de la zone géographique élargie de la *néo-america* construite par l'ère esclavagiste et les transbordements transatlantiques.

[1377] L. Miano, *L'Opposé de la blancheur, op. cit.*

[1378] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu, op. cit.*

[1379] *Ibid.*, p. 134.

[1380] *Ibid.*

[1381] *Ibid.*

triptyque phénoménale et politique de la blancheur-blanchitude-blanchité. Dans nos termes, il s'agit de dire qu'en contexte postcolonial le triptyque hégémonique de la *blancheur-blanchitude-blanchité est la surface épistémique qui prescrit le rapport à soi, à autrui et à la connaissance*. Cette surface épistémique fait surface car elle réfléchit, elle tord la relation entre autrui (le/la colonisé·e) et l'Autre au profit de ce·tte dernier·e, de même qu'elle médie le rapport à soi. Elle est réfléchissante car le triptyque de la blancheur-blanchitude-blanchité est le prisme au-travers duquel est perçu le corps indigène comme texte *à déchiffrer*, c'est-à-dire comme corps exposé à l'intentionnalité et à l'extractivisme épistémique de l'intellectuel·le dît majoritaire. La *surface épistémique blanche* est, pour reprendre un mot de Glissant, un « artifice qui exclut violemment l'individu [colonisé] de son contexte »[1382], et, au contraire, permet l'inclusion *structurelle et institutionnelle* de la population métropolitaine blanche dans les Outre-mer – une inclusion qui est vécue de manière négative seulement sous la catégorie affective et fantasmatique du « racisme anti-blanc » qui permet à la population métropolitaine blanche d'écarter les ressentiments et rejets anticoloniaux des populations racisées et minorisées des Outre-mer tout en repositionnant par là-même le triptyque blancheur-blanchitude-blanchité au centre des prérogatives d'une identité politique à défendre.

Glissant donne un exemple significatif du fonctionnement de ce que nous appelons le *triptyque de la blancheur*(apparence phénoménale)-*blanchitude*(sacralisation)-*blanchité(*régime de propriété, passeport pour les privilèges sociaux, rapport appropriatif au monde) comme surface épistémique blanche. En effet, Glissant met en rapport la *mécompréhension* du contexte colonial avec l'ignorance blanche comme aveuglement systématique :

> « Je le mets en balance avec l'aveuglement systématique. J'ai été stupéfiait d'entendre un couple de fonctionnaires français, des personnes charmantes, avouer avec des soupirs d'aise qu'ils se trouvaient très bien en Martinique, et qu'ils ne comprenaient rien à ce que le reste de l'assistance affirmait avec tant qu'inquiétude sur le climat social et les conflits dans le pays. Le réflexe colonialiste bien intégré procure ces sortes d'innocence[1383] ».

Glissant associe l'objectivité et l'innocence comme réflexe colonialiste. Il ne fait aucun doute que la précision que fait Glissant sur le « couple de fonctionnaires français » permet de désigner sociologiquement le groupe des cadres blancs métropolitains s'installant dans les

[1382] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 291.

[1383] *Ibid.*, p. 453.

Outre-mer. De même qu'il ne fait aucun doute que le réflexe colonialiste dont il est question ici catégorise la blanchitude (sacralisation exclusive du pouvoir, de la beauté et de la raison) comme innocence c'est-à-dire comme intégrant ce que Mame Fatou Niang appelle les « Trois Grâces de l'antinoirité en France » : l'innocence, l'ignorance et l'arrogance[1384]. Ici l'objectivité est la « réaction "classique" de cette population d'origine française »[1385], qui vise à confondre ensemble la situation en France et en Martinique. Glissant donne un exemple de cette sorte de délire verbale qui déréalise la situation postcoloniale par comparaison avec la Métropole : « Les écoliers de Savoie sont aussi déculturés que ceux d'ici »[1386]. Glissant est clair sur le problème racial : les blancs, dans leurs objectivités et la construction de leurs innocences, nient les problématiques raciales dans les pays colonisés. La comparaison Métropole/Outre-mer sert en ce sens à diminuer l'importance capitale de la racialisation dans les Outre-mer et en Métropole. Ils ne comprennent ni la situation ni les problématiques sociales car, soupirant de confort, l'existence même d'un problème racial assure, soutient leur aisance. Cette conjonction entre l'objectivité de l'occupant et son innocence a pour effet, nous dit Glissant, de verser dans une nouvelle monture de l'humanisme eurocentré. Cet humanisme ne soutient pas seulement une idéologie de la dé-racialisation sous l'eurocentrisme.

Cet humanisme ethnocentrique et spatialisé, métropolitain, est anti-noir. En effet le 1er juillet 1978, un martiniquais noir, Alain Jovignac, est assassiné à l'âge de 18 ans par un soldat français. Ce jeune homme martiniquais jouait au foot sur un terrain proche d'une caserne militaire. Glissant tient à rappeler qu'après l'assassinat, on pouvait lire sur les murs de Fort-de-France : « " Jovignac aurait pu être blanc !" "Martiniquais, Métropolitains, même racisme ! Arrêtez le massacre". Comme dit le ministre, "nous sommes tous frères"[1387] ». L'ironie de la dernière citation est appuyée par Glissant. Ici la mort d'un martiniquais noir ne peut faire sens, ne peut susciter de l'indignation, ne peut être digne d'être pleuré[1388] et convoquer un deuil *fraternel* uniquement dans la mesure où il aurait *pu* être blanc. Mais il ne l'est pas. Aussi l'injonction au fait d'arrêter le massacre ne souligne en rien le fait qu'ici ce n'est pas un métropolitain qui a été assassiné. Plutôt, l'injonction tient au fait que la blanchité distribue,

[1384] Mame-Fatou Niang, « Innocence, Ignorance et Arrogance : Les Trois Grâces de l'Anti-Noirité en France », *Contemporary French and Francophone Studies*, 4 novembre 2022.

[1385] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.*, p. 453.

[1386] *Ibid.*

[1387] *Ibid.*

[1388] J. Butler, *Ce qui fait une vie, op. cit.*

discrimine entres les vies dignes d'être pleurées ou non. Par le rappelle nécrologique de cet évènement douloureux Glissant donne à lire la manière dont la blancheur se disculpe en Colonie. En niant le fait que Alain Jovignac est assassiné en raison du seul fait d'être un *homme noir*, *l'aveuglement systématique blanc* déréalise l'anti-noirceur et la négrophobie mortifère contemporaine. Un tel commentaire incisif sur l'anti-noirceur de la part de Glissant permet de relire son travail sous le prisme des études noires et des études de la race. La grammaire de la souffrance noire n'a pas assez retenu l'attention des glissantien·nes. Comme l'écrit le philosophe congolais Théophile Obenga, « le meilleur de Glissant – lui qui a *les Antilles dans les yeux*, lui tambour du corps de ces îles qui ne sont pas avares *de larmes et de luttes – nous a peut-être* échappé, l'aride déchiffrement n'ayant peut-être pas suffisamment pénétré dans l'horizon d'argiles et de rames" où Glissant se tient à flanc de morne »[1389]. Les glissantien·nes, préoccupé·es par la « Relation » et les connexions infinies du « Tout-monde », ont écarté « l'aride déchiffrement » du monde social contemporain. Ils ont rêvé au bord de l'abime mais ne s'y tienne pas. En ce sens, il semble que la dimension objective de la vie sociale blanche repose sur un humanisme niant le racisme, l'anti-noirceur et l'islamophobie. Ou, dans une moindre mesure, la race n'est pas au cœur de l'analyse. Si la race est centrale dans les rapports sociaux, allant jusqu'à être le « Problème du XXème siècle »[1390], son éviction produit ce que Mame Fatou Niang désigne sous le terme de « pseudo-universalisme »[1391] c'est-à-dire « une idéologie de l'universel qui s'est éloigné de ses racines humanistes pour se muer en un ensemble *performatif, décliniste et excluant* »[1392]. La gnose glissantienne a *évincé*[1393] la suprématie blanche et l'anti-noirceur postcolonial en célébrant la Relation. Comme l'explique Ajari, ce dénie est caractéristique du statut de domination des blancs : « En d'autres mots, le racisme n'est pas un stock de connaissances : c'est une manière de connaître. Ou, plutôt, une manière de méconnaître : une capacité à se satisfaire de la méconnaissance perpétuelle et de s'y complaire au point d'en faire un attribut de la supériorité blanche[1394] ».

[1389] Théophile Obenga, *Sur le chemin des hommes: essai sur la poésie négro-africaine*, Paris, France, Sénégal, 1984, p. 131.

[1390] W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*

[1391] M.-F. Niang, « Innocence, Ignorance et Arrogance », art cit, p. 361.

[1392] *Ibid.* Nous soulignons.

[1393] Nous remercions ici la sociologue Nacira Guénif-Souilamas qui, dans une conférence tenue à Paris le 8 février 2023, a analysé le racisme systémique dans/de l'Université grâce à la notion d'éviction.

[1394] N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 97.

Glissant, qui est aujourd'hui le penseur de référence de la créolisation et du Tout-Monde, est explicite sur une déontologie de la recherche et de la littérature qui s'oppose à l'extractivisme épistémique en convoquant, non pas le politique, mais l'éthique et l'engagement social de l'intellectuel·le : « On ne peut pas écrire, dévoiler pour les autres, il faut simplement convenir *qu'ils entrent dans leur propre histoire*, et que toutes ces histoires se joignent enfin »[1395]. Cette prescription de Glissant ne repose plus sur un acte volontaire. Convenir que les populations minorisées entrent dans leur propre histoire, c'est-à-dire par l'action révolutionnaire et organisée, c'est abandonner la résistance blanche à l'émancipation réelle des peuples racisés. Néanmoins en raison des bénéfices accordés *de facto* par ce que Gordon appelle la « licence blanche »[1396], par ce que Cheryl Harris appelle la « blanchité comme propriété » (inaliénabilité, droit d'usage, de jouissance et droit d'exclure), ou des privilèges immédiats et continue qu'apporte, selon Charles W. Mills, le « contrat racial », c'est *abandon* relève d'une forme de pratique paradoxale pour la population dite « majoritaire » car elle conduit à lutter contre son propre groupe dont le caractère d'hégémonie nécessite justement, pour les populations défavorablement racialisées, cette impossibilité d'entrer librement dans sa propre histoire (autonomie et indépendance politique réelle) et en relation (possibilité d'échange sans asymétrie).

Commentaire sur la dimension épistémique du triptyque blanc

Phénoménologie de « l'incorporation » raciale de Linda Martín Alcoff nous permet de défendre l'idée selon laquelle la blanchité est, dans nos termes, une surface épistémique. La philosophie panaméenne écrit d'une façon importance pour la phénoménologie de la race :

> « Fanon soutient que "le nègre par son corps gêne la fermeture du schéma postural du Blanc". Mais cette perturbation du schéma postural normatif du blanc ne semble intervenir que lorsque quelque chose de l'ordre d'une "subjectivité non blanche" devient apparent. Tant que le professeur non blanc n'a pas inscrit au programme la lecture d'un article sur la race, le schéma corporel des étudiants blancs peut demeurer intact, indiscuté. L'altérité de l'enseignant peut encore être rattachée à des catégories rassurantes, celle du serviteur conciliant ou de l'assimilé qui manifeste ostensiblement son acceptation d'une vision blanche du monde, par exemple. La reconnaissance qu'il accorde à ses étudiants n'est pas perçue par ces derniers comme

[1395] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi, op. cit.,* p. 225. Nous soulignons.

[1396] L.R. Gordon, *Fear of Black Consciousness, op. cit.*

> déstabilisante. Mais lorsque le thème de la race fait irruption dans la salle de classe, en particulier *lorsqu'il est introduit par un non-Blanc*, leur confiance et leur absence d'appréhension quant à la perception que l'enseignant aurait d'eux commencent à s'éroder, créant une rupture entre les perspectives à la première et à la troisième personne. C'est alors seulement que leur schéma postural est perturbé. Pour les Blancs, l'instabilité n'est donc pas une conséquence inévitable de la présence de membres d'autres groupes raciaux, même dans le cadre d'un ordre racial historiquement fondé sur le principe de la suprématie blanche ; néanmoins, cette présence ouvre toujours la voie à une rupture potentielle à laquelle le corps est sensible et qui le place sur le monde de la vigilance »[1397].

L'exemple que donne Martín Alcoff issu de sa propre expérience et celle d'autres professeur·es africain·es-americain·es, latin*x*-américain·es et non-blanc·he·s concerne directement l'intérêt que nous portons à la pédagogie et à l'épistémologie dans ses liens avec les formes insu ou manifeste de la racialisation. Nous avons plusieurs réserves quant à la manière dont Martín Alcoff fait l'analogie entre la racialisation spécifique de la personne Noire dans *Peau noir, masques blancs* et celle plus générale de la catégorie raciale des « non-Blancs ». En effet, selon le théoricien afro-américain Frank Wilderson, le rapprochement théorique et esthétique entre l'expérience noire et d'autres groupes racialisés relève d'une « Ruse de l'Analogie » faisant disparaître, ou du moins, minimiserait les spécificités ontologiques et socio-politiques de la noirceur[1398]. Au travers d'une ruse de l'analogie, la noirceur – qui retient majoritairement l'attention de Fanon dans *Peau noire, masques blancs* – deviendrait l'exemple archétypale de la racialisation, dont la fonction principale à titre d'exemple serait, dans sa dimension herméneutique, de rendre plus intelligible ce que vivent les non-Noir·es racisé·es. Cependant nous sommes d'accord avec Martín Alcoff sur le fonctionnement épistémique de la blanchité : cette dernière a pour conséquence d'établir au niveau épistémique, un « sens commun blanc » qui domine le discours public et qui encadre les analyses théoriques sur la race. Le sens commun racial agit comme « toile de fond de la conscience pratique » nous dit la philosophe panaméenne. C'est dire que la blanchité est le *spectrum*, le prisme par lequel on produit un savoir, une interprétation qui influence la manière dont on désigne inconsciemment d'autres personnes blanches ou racisées. Ce *spectrum* est invisible ou informulé (mais toujours opérant) tant que lae professeur·e non-blanc·he ne fait pas surgir les études sur la race, tant qu'iel montre son adhésion au concept bourgeois et générique d'humanité *blanche*. En d'autres

[1397] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations, op. cit.*, p. 101-102. Nous soulignons.

[1398] Voir WILDERSON Frank III., "The Ruse of Analogy" in *Red, White and Black.*

termes l'enseignant·e racisé·e occupe, vis-à-vis des attentes épistémiques de la blanchité, la position d'un simulacre, du faux semblant, de l'illusion de la conformité. C'est dire qu'être défavorablement racialisé c'est être en permanence auréolé d'une aura désavantageuse épistémiquement. Néanmoins la formulation et l'enseignement des théories radicales sur la race et le racisme ne parvient pas toujours à provoquer une rupture avec le schéma postural (ignorance, arrogance et innocence) blanc[1399]. En effet, la *fongibilité épistémique*, c'est-à-dire la traduction des savoirs non-blancs sous l'égide de la désirabilité, de la jouissance et de l'extractivisme, permet de renforcer un *schéma postural blanc bienveillant*[1400] permettant à l'intellectuel·le blanc·he progressiste de se démarquer positivement des éléments négatifs, négationnistes, et haineux de la suprématie blanche *de facto*. Du point de vue de la *pleine humanité* blanche, la racialisation du savoir « devenait un ensemble de rites préliminaires à la jouissance »[1401] auquel l'intelectuel·le défavorablement racialisé·e aspire au titre, nous dit Eboussi Boulaga, de « sauf conduit qui permet de sortir de l'enfer de la déshumanité »[1402].

À la suite de l'analyse de Martín Alcoff dans *Phénoménologie de « l'incorporation » raciale* sur les projections de Kerouac dont le désir est d'être un non-blanc et de s'extraire du monde blanc qui l'ennuie et ne l'excite pas assez, elle note justement que seul un « moi non blanc » peut permettre cette fuite corporelle de l'écrivain hors de sa propre corporéité blanche. On se rappelle que l'expérience corporelle de la racialisation *par la perception extérieure* permet à Du Bois de conceptualiser et d'intérioriser la double-conscience[1403]. Chez Fanon le moi racialisé subit une surdétermination extérieure par l'investissement libidinal et discursif blanc : la personne noire et non blanche est celle que l'on désir, qui « est parlé » et dont on parle : l'existence phénoménale des « personnes de couleurs » est en permanence ventriloqué[1404] par les locuteurs dominants. Cette existence phénoménale, en tant qu'il est sous la vision d'un « public blanc »[1405], sert d'artefact ou d'archive pour les projections de ce dernier.

[1399] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*

[1400] O.O. Táíwò, *L'élite cannibale, op. cit.*

[1401] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu, op. cit.*, p. 168.

[1402] *Ibid.*, p. 168-169.

[1403] Magali Bessone et Matthieu Renault, *W. E. B. Du Bois: double conscience et condition raciale*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2021, 155 p.

[1404] Marie-Anne Paveau, « Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique », *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 2017, vol. 18, nº 1, p. 135-157.

[1405] G. Kilomba, *Mémoires de la plantation, op. cit.*

Selon Martín Alcoff, le monde blanc se caractérise au niveau libidinal par le fait de « projeter les émotions extatiques hors de lui-même, hors de l'identité blanche »[1406]. Paradoxalement la projection hors de soi comme « rejet de la blancheur par les Blancs » reste déterminé par ce que la philosophe panaméenne appelle le « schéma de signification blanc »[1407]. Si Fanon explique que les Noir·es et racisé·es sont surdéterminé·es de l'extérieur, c'est-à-dire que le sens de leurs présences au monde est donné par les blanc·he·s, cette surdétermination touche le milieu, le monde social lui-même. Plutôt la blanchité encadre le social : « Alentour le Blanc »[1408]. La blanchité, projetant ses désirs et ses angoisses sur des artefacts racialisés, est le support *normatif* ou *hégémonique* encadrant les manières de comprendre le monde. La blanchité est cette surface épistémique qui prédétermine tout rapport entre les communs[1409], elle est le support préférentiel et excluant permettant la médiation et l'intelligibilité du monde social. La blanchité, comprise ici comme racialisation de la connaissance, est promue par un « logos civilisateur »[1410], un « rapport appropriatif »[1411] à l'égard du monde.

> « Une approche phénoménologique peut nous aider à expliciter notre connaissance implicite de "l'incorporation" raciale. Même si la plupart des Blancs, du moins jusqu'à récemment et du moins ceux qui ne vivaient pas dans le Sud des États-Unis, ne semblaient pas "se sentir blancs" de façon consciente, des pratiques gestuelles et perceptives étaient corrélées à leur identité raciale et à une subjectivité racialisée tacite mais réelle. Et si les autres groupes aux États-Unis ont souvent eu une conscience très vive de la façon dont les catégories raciales affectent leur expérience et leur présentation de soi, leur connaissance de la race, elle aussi, est pour partie tacite et *véhiculée par le corps* »[1412].

En faisant un commentaire élargi sur toute l'œuvre de Faulkner, le philosophe martiniquais propose des interprétations se confondant avec ses propres thèses d'écrivain et de théoricien du colonialisme. A partir d'une analyse de la filiation « pure » impossible – le Sud des États-Unis ne pouvant rester pure de tout mélange raciaux et étant, selon le point de vue

---

[1406] M. Bessone et D. Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations*, *op. cit.*, p. 89.

[1407] *Ibid.*, p. 90.

[1408] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 156.

[1409] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs, op. cit.*

[1410] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu, op. cit.*, p. 135.

[1411] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 167.

[1412] MARTIN ALCOFF Linda, La phénoménologie de « l'incorporation » raciale, in Race, racisme, discrimination, p. 87. Nous soulignons.

suprémaciste blanc, « la victime si souvent catastrophique de la dissolution du légitime »[1413] – Glissant dit l'embarra de Faulkner à s'exprimer clairement sur le métissage. La « légitimité » et l'autorité de la blanchité seraient sapées et perverties par la présence nécessaire des populations racialisées. Cet embarra conduisant, à en suivre le poète-philosophe martiniquais, à faire disparaître la teneur ontologique des eslavisé·es, des Noir·es, et des personnes de couleurs dans l'œuvre de Faulkner.

À partir d'une étude sur l'œuvre de Faulkner, Glissant expose l'une des façons dont l'épistémologie blanche fonctionne. Par épistémologie blanche nous entendons la manière dont les producteurs de savoir appartenant au groupe social des blancs produise des savoirs à partir de leurs situations de racisants[1414] et de dominants. C'est dire avec Eboussi Boulaga que « l'héritage colonial »[1415] des savoirs dominants distribue de façon discriminatoire l'accès à la connaissance et hiérarchise les sujets du savoir. Pour Glissant, Faulkner ne parvient pas à décrire pas la « situation "réelle" des Noirs »[1416]. En vérité, Faulkner ne « décrit les Noirs [qu']en situation signifiante pour lui »[1417]. Cette analyse est essentielle car elle nous informe sur les limites et les gains provenant des productions littéraires médiatisées par la blanchité comme surface épistémique. Chez Faulkner, nous dit Glissant, le Noir est réduit à un « signifié généralisant » qui ne s'incarne que dans « des postures (des personnes) très drues et très concrètes ». Comme signifié généralisant est réductionniste : « le Noir » est celui dont on parle et dont on convoque l'utilité théorique ou phénoménologique pour dire la condition du groupe entier. Invoqué mais jamais agents, « le Noir » est dans la littérature blanche l'objet très concret de projection fantasmatique et désirante[1418]. L'épistémè blanche, pour être nommé comme tel, a besoin de produire une image des Noir·es et des non-blanc·hes comme instrument permettant de décrire le réel à partir de signifiés restrictifs. Du point de vue de la blanchité, commencer à « exister » se passe de « cette dépendance fondamentale à l'égard de *l'adresse de* l'Autre »[1419]. Plutôt, la blanchité ne repose pas sur la nécessité d'être reconnu en qualité d'Autre, ou, si l'on suit la définition ontologique de Glissant, l'Autre impose déjà ses propres conditions de

[1413] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 180.

[1414] C. Guillaumin, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*

[1415] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 168.

[1416] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 83.

[1417] *Ibid.*

[1418] T. Morrison, *Playing in the dark*, *op. cit.*

[1419] Judith Pamela Butler, *Le pouvoir des mots: discours de haine et politique du performatif*, traduit par Charlotte Nordmann et traduit par Jérôme Vidal, Paris, France, Éditions Amsterdam, impr. 2008, 2008, p. 25.

transcendance à l'autrui, c'est-à-dire de transcendance vis-à-vis de la personne non-blanche. En clair, la puissance d'agir de la blanchité comme surface épistémique revient à être l'émetteur, le locuteur de l'adresse. C'est une *surface d'interpellation*[1420].

Pour en revenir à la critique glissantienne de l'œuvre de Faulkner. La production littéraire de ce dernier essentiellement narcissique et ethnocentrique – ce qui signifie que cette littérature nous informe doublement sur la blanchité et son rapport aux dominé·es. Il s'agit de faire sens pour soi et renforcer sa position dans le monde. Cela est d'autant plus effectif, que le/la chercheur·se, l'écrivain·e, n'en a pas conscience. En d'autres termes la littérature hégémonique est réaliste seulement dans la façon qu'elle a de se regarder elle-même par l'emploi d'une figure utile, d'un corps qu'il s'agit d'interpréter comme un texte muet : les racisé·es. En effet Glissant explique que Faulkner ne peut pas comprendre l'affectivité, l'intelligence, le « *drama* » de la condition des Noir·es, de leur difficile accès à une forme « consolable d'identité, de leur débat avec une histoire qu'ils pourraient enfin faire »[1421]. C'est-à-dire d'une histoire capable de détruire la suprématie blanche, de produire des traditions équivoques, plurielles, allant de l'assimilation, aux postures théorico-politiques réformistes ou radicales tel que le Panafricanisme[1422].

Morrison arrive au même constat sur la mécompréhension ou l'excès d'interprétation. C'est au recouvrement épistémique de la blanchité sur les textes, les corps et le monde social des « personnes de couleurs ». En effet, Morrison est critique vis-à-vis de l'écrivaine et actrice franco-canadienne née à Alger, Marie Cardinal. Cette dernière décrite par Morrison comme « une colonialiste, une enfant blanche, aimant les Arabes et aimée par eux »[1423]. En effet M. Cardinal a une réaction violente face à « la Chose », provoquant chez l'autrice des « images hallucinatoires d'angoisse et de haine de soi »[1424]. Or il s'agit d'une réaction psychique et cognitive. En effet face à ses angoisses, Cardinal aurait une « *réponse conceptuelle à une figuration noire, c'est-à-dire non blanche* »[1425] : la « Chose ». Provenant de la guerre d'Algérie et de rapports libidinaux, l'angoisse relèverait selon Morrison d'un « désastre interne [qui] est

[1420] *Ibid.*, p. 46 ; Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2011, 306 p.

[1421] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 84.

[1422] Maboula Soumahoro, « L'Afrique envisagée depuis sa diaspora des Amériques. » dans *Afrocentricités. Histoire, philosophie et pratiques sociales.*, Paris, France, Editions Kimé, 2019, p.

[1423] T. Morrison, *Playing in the dark, op. cit.*, p. 11.

[1424] *Ibid.*, p. 10.

[1425] *Ibid.* Nous soulignons.

accolé à un rapport à la race socialement déterminé »[1426] : son rapport de colonialiste au colonisé Arabe et Noir. En d'autres termes, l'apparition réelle *et* fantasmé de l'Arabe ou du Noir, provoque une rupture dans la manière de vivre le monde blanc et son schéma postural.

Or, à la suite de la revisitation glissantienne ou morrisienne des corpus littéraires produites par des écrivain·es blanc·hes, l'objectif est de faire une description phénoménologique critique. Selon Martín Alcoff, la description critique permet de réactiver une description du point de vue des non-blanc·hes. Il s'agit de « réorienter la positionnalité de la conscience ». La méthode critique consiste ici en un dévoilement « des étapes jusqu'alors estompées car devenues habituelles, elles imposeront à l'agent la reconnaissance de sa propre capacité d'agir par la reconfiguration d'un schéma corporel ou d'une perception habituelle ; *en mettant en évidence la façon dont le corps est porteur de significations, elles auront au moins la capacité de perturber les processus actuels de racialisation* »[1427]. En d'autres termes

La blanchité comme surface épistémique tient aussi au fait qu'elle occupe de la place, qu'elle se caractérise phénoménologiquement et économiquement par son aspect extensif dans l'Université. Pour les philosophes progressistes blancs libéraux, voir décoloniaux, le sens des rapports et des stratégies « Sud à Sud » ne recouvre pas seulement une conjoncture d'alliance décoloniale des pays et des populations colonisées entre eux. Les *problématiques* Sud-Sud sont un territoire théorique à investir avec un gain substantiel : la titularisation dans les départements en sciences sociales qui intègrent les études de la race ou dans les Universités du Sud et du Nord Global. Ces problématiques renforcent, selon Tuck et Yang, les dispositifs de disculpation qui concernent les dominant·es.

> « Les manœuvres de disculpation du colon sont des stratégies ou des positionnements qui tentent de soulager le colon de son sentiment de culpabilité ou de responsabilité sans qu'il ait à renoncer ni à la terre, ni au pouvoir ou aux privilèges, sans qu'il ait à changer grand-chose en fait. Les colons universitaires peuvent même en réalité obtenir des encouragements professionnels ou un surcroît de réputation pour manifester une telle sensibilité, un tel niveau de conscience de soi[1428] ».

[1426] *Ibid.*

[1427] Linda Martín Alcoff, « La phénoménologie de « l'incorporation » raciale. » dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations: anthologie de textes fondamentaux*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2015, p. 103.

[1428] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 32.

Les universitaires Eve Tuck et K. Wayne Yang mettent en lumière la dimension matérielle et économique de la sensibilité anti-coloniale pour le colon – dont le terme dit au présent vise à assoir la dimension contemporaine de l'occupation des terres indigènes américaines. Dans les conditions contemporaines d'extractivisme épistémique, de contrôle sur la circulation des savoirs et des privilèges institutionnels obtenues grâce à la blanchité, la sensibilité anti-raciste et anticoloniale, vient apaiser individuellement et collectivement la culpabilités des chercheur·ses qui sont en situation de domination et d'occupation[1429], tout en renforçant leurs crédibilités intellectuelles, ielles tirent des bénéfices du fait même d'être informé·es sur les problématiques raciales. De façon insidieuse, et parfois même involontaire, la capture ethnocentrique et le contrôle de la circulation des savoirs permettent d'accumuler des bénéfices pluridimensionnels pour le groupe dit « majoritaire ». En ce sens, bien que les réactionnaires fustigent les commisérations « wokistes » de la part des blancs, cette commisération elle-même intègre une performance capable de produire une disculpation collective des colons couplée à une augmentation de la réputation intellectuelle et professionnelle. Le philosophe George Yancy explique en effet que la race et les problématiques liés aux racismes, à l'impérialisme, à la racialisation du genre, sont des champs prolifiques à « l'opportunisme blanc »[1430] ou à ce que nous désignons aussi sous le terme d'herméneutique libérale, de gnose hégémonique. Par les traditions critiques anticoloniales et anti-impérialistes, les théoricien·nes dominant·es peuvent revitaliser leurs carrières académiques[1431]. Cette dimension hégémonique de l'économie des savoirs n'est pas étrangère à la critique francophone. Déjà en 1950, dans son *Discours sur le* colonialisme, Aimé Césaire alors maire de Fort-de-France écrit :

> « On ne peut pas dire que le petit bourgeois n'a rien lu. Il a tout lu, tout dévoré, au contraire. Seulement son cerveau fonctionne à la manière de certains appareils digestifs de type élémentaire. Il filtre. Et le filtre ne laisse passer que ce qui peut alimenter la couenne de la bonne conscience bourgeoise » [1432] .

Glissant travaille à produire des épistémologies résistantes aux logiques d'absorption et de pacification inhérente aux logiques hégémoniques postcoloniales du savoir. En effet il situe

[1429] Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, 2015, vol. 28, nº 2, p. 9-32.

[1430] G. Yancy, *Look, a white!*, *op. cit.*

[1431] *Ibid.*, p. 51-81.

[1432] A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 36.

sa relecture de Faulkner au sein des épistémologies noires au sens large. La dimension éthique ici consiste en une lecture « effective » de l'œuvre d'un blanc (Faulkner) parlant des Noir·es américain·es, par « *une revisitation des Noirs américains* »[1433] eux-mêmes. Glissant s'inscrit lui-même dans la tradition littéraire noire au côté de Toni Morrison et tente de faire, dit-il, ce travail de revisitation. Il s'agit en outre de ne pas seulement rendre visible les Noir·es et non-blanc·hes dans l'œuvre d'un états-uniens blancs, mais de voir ce que leurs présence ou absence implique pour une étude critique de la race et du racisme en littérature. Cependant à l'encontre des formes de résistances épistémiques non-blanches s'oppose des formes de rapacités théoriques relevant de ce que Mignolo appelle la « colonialité des savoirs »[1434]. En effet, comme l'explique à nouveau Eve Tuck et Wayne Yang : « De façon similaire, en hybridant la pensée décoloniale avec les traditions critiques occidentales (en métaphorisant la décolonisation), l'intellectuel colon peut adopter une posture de supériorité vis-à-vis des intellectuels natifs autant que des théoriciens européens[1435] ».

Comment réconcilier la culpabilité coloniale (ou sa mélancolie) avec la jouissance du monde comme jouissance déguisé de la colonialité ? Par une torsion philosophique qui consiste à insister sur le concept de « devenir » comme solution à la domination structurelle. Dans un monde en devenir, l'effort optimiste consiste à croire dans le fait que la domination cessera d'elle-même ou par sa seule compréhension. Les récupérations et les efforts herméneutiques du concept de Relation permettent une telle résolution de la tension entre culpabilité du colon et son désir d'inclusion participative à la décolonisation du monde. En sous-texte le colon impose sa phraséologie : ne vous décolonisez pas de moi, ne récupérez pas vos terres, ne prenez pas le contrôle/ne supprimez pas mes instituions ; en un mot la décolonisation ne se fera pas sans moi. Les lectures politiques font du Tout-monde l'occasion d'une participation sans discrimination alors que la discrimination et les hiérarchies raciales sont au cœur du monde réel. Si comme le dit Fanon, « le colon sait parfaitement qu'aucune phraséologie ne se substitue au réel », il nous faut voir en quoi les pratiques herméneutiques hégémoniques (du colon) autour et à partir de l'œuvre de Glissant, sont des stratégies visant à métaphoriser la décolonisation et transcender par là-même son identité blanche et les bénéfices qu'il tire d'une telle réduction métaphorique. Notre thèse consiste à montrer comment la Relation se substitue à l'analyse des conflits raciaux

[1433] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 80.

[1434] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.*

[1435] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 45.

– pourtant central dans le *Discours antillais* – et permet au colon d'obtenir une identité métaphorique : une identité relationnelle et rhizomique. Cette nouvelle identité faisait fi des constructions impériales de la blancheur est métaphorique certes, mais maintient politiquement la blanchité au cœur d'un réseaux complexe de domination pluridimensionnelle : économique, sociale, juridique, libidinale etc. Alors que l'engagement politique de Glissant des années 50 à 80 visait la décolonisation et l'indépendance concrète vis-à-vis de l'impérialisme français en reconnaissant les identités racialisées et dominées au sein des Colonies d'Outre-Mer, les pratiques herméneutiques hégémoniques permettent de forclore les conséquences théoriques et politiques d'une décolonisation menée par une population colonisée déterminée. « Quand la métaphore envahit la décolonisation », écrivent Tuck et Yang, « elle tue sa possibilité même : elle remet la blanchité au centre, *réimplante la théorie*, va jusqu'à innocenter le colon et entretenir même la possibilité d'un avenir au colonialisme de peuplement[1436] ». Ce qui nous intéresse ici est la manière dont la théorie du colon progressiste, ou de l'intellectuel hégémonique permet la production généralisée d'une innocence blanche. L'innocence serait acquise par la participation à une décolonisation métaphorique jugée suffisante en elle-même. Ces projets décoloniaux de la part des colons tirent, selon nous, l'un de leurs sens historiques au-travers de la figure historique de Condorcet qui, en 1781, écrit son fameux *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* dont les idées progressistes consistaient à proposer « des moyens de détruire l'esclavage des nègres par degrés » et d'en adoucir l'exercice[1437]. À la suite d'une réflexion par degrés ou d'un adoucissement des structures (post)esclavagistes anti-noires, la pensée décoloniale *libérale* se fait l'*analogie* du projet abolitionniste blanc et se situe dans le sillage historique des compromis dont l'exercice théorique d'une décolonisation sectorielle ne vient en rien bouleverser le fonctionnement de la suprématie blanche et du néo-colonialisme. Cette grammaire dé-racialisée et l'exégèse universaliste – le « pseudo-universalisme » que fustige Mame Fatou Niang[1438] – qui s'appuient sur les thèses abstraites de Glissant, a pour but d'opérer, ce que Tuck et Yang, appelle une « réduction du risque colonial[1439] ». Tuck et Yang démystifie l'usage et les ambitions des études critiques générales qui ne prennent pas au sérieux

[1436] *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

[1437] Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Paris, France, Flammarion : Le Monde, 2009, 248 p.

[1438] Mame-Fatou Niang, « Innocence, Ignorance et Arrogance : Les Trois Grâces de l'Anti-Noirité en France », *Contemporary French and Francophone Studies*, 8 août 2022, vol. 26, nº 4-5, p. 361-374.

[1439] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*, p. 59.

la nécessité de la décolonisation comme processus historique violent qui, nous le dit Fanon, « se propose de changer l'ordre du monde »[1440] et dont le processus repose sur « la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes »[1441] : le/la colon et le/la colonisé·e. En Relation il s'agit d'abandonner – dans un acte volontaire et grâce à la souveraineté du sujet conscient – l'antagonisme racial et social. Pour le dire avec Charles W. Mills, « alors qu'auparavant on refusait d'admettre que les non-Blancs étaient des personnes égales »[1442], grâce au solutionnisme philosophique et à l'économie verbale de la Relation et du Tout-Monde, « *on prétend désormais que les non-Blancs sont des personnes abstraites égales qui peuvent être pleinement incluses à la communauté politique en élargissant simplement la portée de l'opérateur moral* »[1443]. L'identité-relation[1444], comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, est le concept pivot de cet opérateur moral permettant de penser les relations postcoloniales sans que cela menace l'ordre établi de la suprématie blanche *de facto*. Du point de vue de la blanchité, comme figure paradigmatique du pouvoir[1445], il est nécessaire de réduire le risque que représente l'existence même des sujets coloniaux. Pour réduire ce risque *épistémique* dus à leur seule présence, il est impératif de ventriloquer leur apparition[1446]. Car leurs discours mettant en lumière la race est capable, comme l'a montré Martín Alcoff, de perturber la manière d'être au monde des blanc·hes[1447]. En effet, ce que nous avons appelé *la blanchité comme surface épistémique* appartient la dimension *phonophage et logophage* du « contrat racial » : elle ventriloque, absorbe, capitalise sur « ceux dont la simple présence dans les couloirs de la théorie blanche est *une menace cognitive* »[1448] pour les blanc·hes.

La sacralisation des concepts, la croyance en un solutionnisme philosophique et l'héroïsation de certaines figures d'intellectuel·les non-blanc·hes permettent de faire de la Relation, de la circulation des identités dans le Tout-Monde, une métonymie de l'identité racialisée. Plutôt, l'antagonisme racial et la racialisation sont absorbés par cette économie verbale, par cette logophagie ou par ce que le philosophe V.Y Mudimbe appelle

[1440] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 451.

[1441] *Ibid.*, p. 452.

[1442] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 125.

[1443] *Ibid.*

[1444] A. Wald Lasowski, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, *op. cit.*

[1445] James Baldwin et Raoul Peck, *I am not your negro*, s.l., Robert Laffont, 2017, 138 p.

[1446] M.-A. Paveau, « Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique », *art cit.*

[1447] L. Martín Alcoff, « La phénoménologie de « l'incorporation » raciale. », art cit.

[1448] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 196.

l'ethnocentrisme épistémologique[1449]. La blanchité comme surface épistémique a, selon une phénoménologie de la vision[1450], des « yeux intérieur »[1451], c'est-à-dire ici, un regard porté sur ses intérêts : la consolidation, la pérennisation, et l'actualisation des bénéficies pluridimensionnels la suprématie blanche[1452]. En cela, l'assujetti·e l'est à double titre. D'une part iel a un corps que le colon peut mouvoir, blesser, enfermer, diminuer, forcer au travail, l'obliger à l'impôt et à la dette, sacrifier[1453]. D'autre part, l'assujeti·e l'est, nous dit Mbembe, en raison de son utilité même. Le sujet colonial est occupé car « c'est dans cette fonction d'ustensile et dans cette maniabilité que réside son *être-chose de valeur* »[1454]. Son corps n'a pas seulement la vocation à être un outil au service du maître. Son être assujetti par la puissance et le langage postcolonial *reste* un lieu d'occupation et d'appropriation. Pour le dire avec Glissant, le corps du/de la colonisé·e garde la *trace* du colonialisme, ou, du moins, son apparence est outillée, elle est saisie phénoménologiquement et herméneutiquement par le colon. C'est dire que ce corps *vu* et *compris* a de la valeur, c'est-à-dire que le colon peut en jouir même en y maintenant de la distance. En un mot, la surface épistémique blanche investie libidinalement le corps indigène, colonisé, racialisé, en qualité d'écran. L'existence du colon, c'est-à-dire l'existence du groupe racialement dominant, est une *existence rationnelle* car elle est *projective* : « puisque lui seul peut se représenter l'étant comme tel et avoir une conscience du représenté »[1455]. Nous rejoignons Achille Mbembe et Linda Martín Alcoff en y ajoutant cette distinction phénoménologique : le colon, le blanc, pour maintenir son « schéma postural »[1456], c'est-à-dire en le projetant, a besoin du corps-écran de l'indigène. Le colon doit s'y étaler, y appliquer sa surface.

[1449] V.Y. Mudimbé, *L' invention de l'Afrique*, *op. cit.*

[1450] S.V. Hartman, *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 280. À cette page Hartman écrit : « Dans la philosophie occidentale, la conception du savoir repose essentiellement sur l'activité oculaire. Savoir équivaut à voir ; voir marque le commencement de la pensée. L'esprit est décrit comme un œil intérieur, le savoir comme une série de perceptions visuelles ou d'images. Dans l'appréhension du monde, la vue constitue le sens supérieur à tous les autres. Ne pas être en mesure de voir équivaut à être ignorant*e, et depuis les premiers temps de l'ère moderne, l'Afrique – cœur des ténèbres, le continent noir, le territoire de la dégradation – *a été l'écran sur lequel l'Occident a projeté son ignorance* ». Nous soulignons.

[1451] R. Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, *op. cit.*

[1452] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*

[1453] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 236.

[1454] *Ibid.*, p. 238.

[1455] *Ibid.*, p. 237.

[1456] L. Martín Alcoff, « La phénoménologie de « l'incorporation » raciale. », art cit.

> L'existence du colon en tant que sujet est traversée, de part en part, par *cette jouissance facile qui consiste à ne remplir la chose d'un contenu que pour l'en vider aussitôt*. Le sujet qu'est *le colon est un sujet raidi par les images successives qu'il fabrique au sujet de l'indigène*.[1457]

À ce titre, la blanchité comme surface épistémique a fait des personnes non-blanches des corps-écrans sur lequel se projeter, s'y étendre, s'y exercer[1458], s'en divertir. Cette fabrication d'image colle à la peau des colonisé·es et est nécessaire à la pérennisation du schéma postural blanc et colonial. Le sujet colonial et sa production sont les pièces indispensables, la matière inévitable pour que le colon puisse exercer sa « faculté de représentation »[1459]. À vrai dire le champ de réception de cette production menaçante est, sauf dans les stratégies sous-communes[1460], médiés par les dominant·es. En raison du caractère effectif de la colonisation des savoirs[1461], l'académie, l'Université, les rapports intersubjectifs savants sont eux aussi l'occasion d'un déploiement d'une « subjectivité affranchie de toute limite, c'est-à-dire d'une subjectivité qui se veut absolue, mais qui, pour éprouver cette absoluité, doit se la révéler constamment à elle-même en créant, en détruisant et en désirant la chose et l'animal qu'elle a au préalable appelé à l'existence »[1462]. Ce point de vue du conquérant n'est pas étranger à la pensée glissantienne. En effet cette dernière désigne l'ontologie du colon sous la catégorie de désir illimité de savoir. Pour le conquérant, le savoir nécessite la conquête et le contrôle[1463]. La blanchité comme surface épistémique est l'actualisation de cette ontologie[1464] faisant du sujet colonial une archive ouverte[1465]. Cette mise sous-relation du colonisé vient soutenir l'existence cognitive du colon. Métabolisé comme une archive, une machine qui parle et qui est parlé, l'existence du sujet colonial est traversée par un panoptique d'un genre particulier, un milieu

---

[1457] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 239.

[1458] Grégoire Chamayou, « Les corps vils: expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles ».

[1459] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 240.

[1460] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*

[1461] W. Mignolo, *La désobéissance épistémique*, *op. cit.* ; Samir Boumediene, *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde", 1492-1750*, Les éditions des mondes à faire, 2016.

[1462] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 240.

[1463] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 135.

[1464] S. Sullivan, *Revealing whiteness*, *op. cit.*

[1465] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 239. Mbembe écrit à cette page : « Bandé comme un arc, son [au colon] verbe touffu s'enhardit et s'introduit constamment dans le creux qu'est cette vacuité qu'il a, au préalable, fabriquée et sans laquelle il lui est impossible d'éprouver sa propre existence et sa propre volupté ».

dirait Fanon, la blanchité. Sans l'indigène, la conscience de soi du colon est impossible[1466]. Sans les non-blanc·hes les théoricien·nes dominant·es ne trouveront pas la rédemption[1467]. Cette archive humaine est issue, apparaît, est signifiée sous le « monopole du savoir »[1468] confisqué par les intellectuel·les majoritaires. C'est dire que cette archive, surdéterminée de l'extérieur, n'est que difficilement séparable de ce « double mouvement qui consiste à détruire et à créer, à créer en détruisant »[1469]. Cette dialectique pèse encore aujourd'hui sur les vies des colonisé·es et de leurs descendant·es. Cette séparation avec la colonisation des savoirs est incompatible avec la célébration enthousiaste et immédiate de la Relation. La circularisation décoloniale des savoirs, véhiculée et faisant face à la blanchité comme surface épistémique, n'a, pour être effective, d'autres possibilités que d'opérer la *lyse totale*[1470] de la suprématie blanche qui « a fait du monde moderne ce qu'il est aujourd'hui »[1471].

[1466] *Ibid.*

[1467] E. Tuck et K.W. Yang, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, *op. cit.*

[1468] F. Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 127.

[1469] J.-A. Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 240.

[1470] S. Harney et F. Moten, *Les sous-communs*, *op. cit.*, p. 162. Moten dit : «

[1471] C.W. Mills, *Le Contrat Racial*, *op. cit.*, p. 31.

Conclusion

Ce travail aura cherché à développer trois idées. D'abord, en misant sur l'ambivalence épistémique chez Glissant, en étant attentifs aux évolutions des définitions, aux changements de position de ce dernier, nous avons montré que son œuvre est traversén, en permanence, par un antagonisme qui a, au moins deux, enjeux. Cet antagonisme est racial car Glissant, dès le départ, a pour souci la hiérarchisation ontologique que le système colonial a élaboré et tenté de pérenniser. Cette structure pyramidale pluridimensionnelle n'a pas été dissoute, sous son écriture en 1997, avec le *Tout-monde*. À l'étude de cette hégémonie d'un groupe sur les autres, de l'immense difficulté à en sortir ou à en échapper en raison du monocolonialisme dans les outre-mers, Glissant aura refusé de céder. Le *Discours antillais* est notamment cet œuvre qui mesure les pouvoirs du négatif, de l'empêchement à être et d'exister pleinement en tant que collectivité (indépendance par exemple). Le négatif est ce qui rogne constamment sur « l'être antillais » et ses discours. Le deuxième enjeu est nécessairement lié au premier. Face à ce pouvoir d'empêchement, il fallait pour la gnose glissantienne et, par moment pour Glissant lui-même, repositiver la situation postcoloniale et son travail théorico-poétique lui-même. Le champ des études glissantienne pris dans la célébration du tryptique Relation/Créolisation/Tout-monde a été aveugle à certains procédés théoriques, qui, pacifiant les thèses moroses et acérées de Glissant, a refoulé le négatif.

La deuxième idée fut de mettre en valeur la métaphysique de l'historicité chez Glissant. Pour le dire autrement, grâce à l'étude du *transbord* dans son œuvre il s'agissait d'étudier *l'ontologie engouffrée*, celle construite dans le dispersement et l'holocauste esclavagiste. Cette ontologie glissantienne conduit à déplacer, de façon transversale, la réflexion sur l'identité. En désactivant la généalogie, Glissant a mis en lumière une manière diffractée d'être-au-monde, allant rendre ce concept quasi-inopérant. Pour les descendant·es de transbordé·es, l'être-au-monde se dérobe.

Enfin, dans les deux derniers chapitres nous nous sommes efforcés de dépasser le commentaire et l'herméneutique glissantienne. Il s'agissait de défendre l'idée suivante, le savoir décolonial critique, n'est pas protégé, peine à se prémunir des logiques d'extractivisme épistémique pour des raisons complexes provenant de la dimension épistémique du contrat racial. Cela conduit au fait que les savoirs non-blancs sont fongibles (*fongibilité épistémique*)

et que la blanchité est une surface épistémique puissamment projective et, comme le dirait Yancy, opportuniste[1472].

En conclusion, lire Glissant du point de vue du « sujet colonial »[1473], c'est être traversé par et puiser dans, ce que nous appelons ici, une *opacité épistémique*. Cela recouvre deux dimensions épistémologiques simultanées. : l'esclavage comme un sujet théorique, historique et ontologique (propre à la vie des personnes, ce qui laisse des traces et hante le sujet[1474]) est opaque. Le manque des archives, l'archive qui nécessairement manque, fait que la perte est constitutive de la recherche. Les manques et la reconstruction sont à la base même du travail euristique[1475]. Deuxièmement, l'esclavage produit, selon Glissant, des « histoires transversales », c'est-à-dire que ce sont des histoires construites en marge de l'Histoire occidentale, dont la majuscule marque la dimension totalitaire, l'entreprise universaliste soutenant le modèle occidental européen. Les histoires des esclavages transatlantiques et transindiaocéaniques sont transversales car il n'est pas possible de trouver l'unité généalogique, où la dimension mondiale de ces esclavages implique plusieurs continents et nations, et dont le caractère politique de marge donne à son étude une dimension dispersée (diaspora) et fractale. La fractalité signifie qu'en cette « géographie torturée »[1476] des mondes transatlantique et transindien « les continuités se dérobent à l'examen et à la mise en plis syllogistique, ne se donnant peut-être qu'à *l'intuition* »[1477]. Les archives des esclavages et de la violence coloniale se dérobent toujours à la saisie complète[1478]. En d'autres mots, la fractalité caractérise l'unité dans la fragmentation, la segmentation et l'éclatement topographique. Les plantations donnent à voir un point de vue singulier sur le monde de la Plantation comme ensemble. Mais cet ensemble se dérobe en permanence et peine à se généraliser dans une objectivité claire. En effet, Glissant explique qu'il ne s'agit pas de « renoncer ainsi à la rigueur que vous auriez dite

[1472] George Yancy, *Look, a white!: philosophical essays on whiteness*, Etats-Unis d'Amérique, 2012.

[1473] Charles V. Hamilton et Kwame Ture, *Black Power: Politics of Liberation in America*, s.l., Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, 258 p.

[1474] Saidiya V. Hartman, *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Maboula Soumahoro, s.l., Brook, 2023, 428 p.

[1475] Saidiya V. Hartman, « Vénus en deux actes » dans *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Émilie Notéris, s.l., Brook, 2023, p.

[1476] Édouard Glissant, *Le sel noir*, Paris, France, Gallimard, 2010, p. 21.

[1477] Édouard Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, Paris, France, Gallimard, 2012, p. 60-61. Nous soulignons.

[1478] S.V. Hartman, *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, *op. cit.*

scientifique, mais embarquer sur cette Route dont les visées correspondent à la nature, à la fois dispersée de paysage en paysage, ou dérobée de récit en récit, ou obscurcie d'analyse en analyse, de notre objet de réflexion, les esclavages transatlantique et transindien »[1479]. Géographie, oralité ou textualité, analyse théorique, sont imbriquées au sujet de l'esclavage et du Passage du milieu et des tranbords.

Dans *Faulkner, Mississippi*, Glissant fait le vœu que l'écrivain planteur états-unien, qui même si conservateur, garde une forme de lucidité et d'honnêteté intellectuel et esthétique vis-à-vis des Noir·es et Natif·ve américain·es. En effet chez Faulkner l'intériorité psychologique des personnages, les dilemmes conscients et inconscient, l'affectivité et les sentiments complexes, les drames internes, sont exclusifs aux Blancs. Cependant Glissant « préfère penser qu'il y a dans ce choix méthodologique la lucidité et l'honnêteté »[1480] de Faulkner qui s'abstient de discourir sur l'intériorité non-blanche en admettant son ignorance à ce sujet. Selon l'auteur martiniquais, c'est en raison de l'opacité interne de l'autre, du/de la non-blanc·he, que Faulkner, en tant qu'auteur blanc, ne peut jamais dans son œuvre approcher un degré phénoménologique de précision, si ce n'est de connaissance même minimal, de la psyché des non-blanc·hes. Le narrateur « tout-puissant » chez Faulkner, est racialement situé par son ignorance et par les vertus que prête Glissant à un Planteur : lucide, honnête, généreux. La blanchité dans l'œuvre et la blancheur du narrateur provient des vertus a priori et de l'incapacité même de Faulkner de penser les consciences non-blanches. Plutôt la blanchité n'épargne pas la littérature[1481]. La blanchité, comme nous l'avons soutenu dans le dernier chapitre, est *une surface* capable de projection épistémique sur des corps-écrans. Au travers de l'analyse littéraire de Glissant situe lui-même son analyse dans le spectre des études critiques de la race en explicitant la position raciale et sociale des personnages, de l'auteur étudié et de lui-même. Ainsi, Glissant « préfère penser » que Faulkner *sait* qu'il ne peut pas comprendre :

> « qu'il ne comprendra jamais ni les Noirs ni les Indiens, et qu'il serait odieux (et, à ses yeux, ridicule) de poser au narrateur tout-puissant et d'essayer de pénétrer ces consciences pour lui impénétrables. La "pose" des nègres dans le récit faulknérien (je parle des nègres qui

[1479] É. Glissant, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, *op. cit.*, p. 61.

[1480] Édouard Glissant, *Faulkner, Mississippi*, Paris, France, Stock, 1996, p. 97.

[1481] Toni Morrison, *Playing in the dark: blancheur et imagination littéraire*, traduit par Pierre Alien, Paris, France, C. Bourgois, 2007, 113 p.

> “comptent”[1482] est d’allure phénoménologique, c’est-à-dire qu’elle ne prétend à aucune “profondeur”, qui eût été imposture. Ces personnes témoins sont découpées en silhouettes sur le fond sombre et dans l’air lourd du pays sudiste »[1483].

À la suite de cet extrait, la dimension éthique et épistémique de *l’opacité raciale* est apparente. Cela signifie que du point de vue de la blanchité, l’intériorité du sujet colonial est, à la fois, ce qui s’échappe et ce qui est investi par le colon. Cette notion recouvre deux dimensions et champs d’applicabilités manichéens. D’une part, il s’agit de croire le vœu de Glissant sur la suspension phénoménologique pour un blanc de décrire les formes profondes des « âmes » des racisé·es. Cette suspension éthique et épistémique d’une description « vraie » est une phénoménologie qui ne recherche pas la vérité anthropologique des non-blanc·hes : cette « saisie » étant impossible et le geste en relèverait, selon le philosophe Walter Mignolo, d’une forme de conquête épistémique qu’il appelle « colonialité du savoir »[1484]. Plus étroitement lié au projet colonial de conquête, et dans le vocabulaire de glissantien, de réduction du Divers au Même – c’est-à-dire des mondes colonisés vis-à-vis du « projet Occidental » totalitaire[1485] –, la recherche de savoir anthropologique épouse parfaitement, selon le philosophe béninois Stanislas Adotevi, le projet colonial lui-même[1486]. La colonialité du savoir du groupe des blancs appartient, chez Glissant, à la stratégie épistémique de « comprendre », de prendre avec, de saisir pour soi. Le « comprendre » est selon le philosophe martiniquais un geste de violence épistémique d’écrasement et de réduction du sens des sujets coloniaux, non-blanc·hes et non-occidental. Au niveau épistémique, si Faulkner ne peut pas comprendre les sujets Noir·es et Indien·nes cela provient de l’opacité interne des sujets coloniaux qui échappent à toute saisie intelligible véritable. En effet chez Glissant le colonialisme est l’imposition par la force et la séduction vis-à-vis du pouvoir impérial.

Deuxièmement une dimension plus profonde ressort du droit à l’opacité et de la critique à l’encontre de Faulkner : l’opacité *stratégique* et *organisationnelle* des non-blanc·hes ielles-

---

[1482] Glissant explique que les personnes Noires et Indiennes dans le récit Faulknérien sont le plus souvent en arrière-plan, en fond, et jamais étudié comme tel : ils servent le récit et permettent de valoriser les dilemmes que vivent les personnages blancs.

[1483] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 97.

[1484] Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Belgique, 2015, 185 p.

[1485] Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1981, p. 12.

[1486] Stanislas Spero K. Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, France, Union générale d’éditions, 1972, 306 p.

mêmes, dont la visée épistémique et politique est d'échapper aux formes coloniales et libidinales de compréhension par le groupe hégémonque qui, par définition, sont directement bénéficiaires de la suprématie blanche[1487]. Selon le chercheur Noir américain, R. Snorton, Glissant propose explicitement une méthode de recherche transversale comme phénoménologie de l'abysse : de ce qui échappe, ce perd et disparait dans les fonds du Passage du milieu et de la traite indiaocéanique. Pour Snorton, le droit à l'opacité, exigé par la méthode glissantienne, vise à échapper à la transparence académique et épistémique de conquête du sens :

> Une approche transversale de l'histoire devient alors une manière de percevoir comment la différence peut prendre une forme transitive, exprimée dans le déplacement des modalités de temps et de sens depuis l'intérieur de l'abîme. La transversalité décrit également le traitement de cette étude de la pensée submergée, nommant sa propension à s'attarder dans les profondeurs des théories rejetées pour ce qu'elles peuvent et ne peuvent pas dire sur leurs temporalités d'émergence[1488].

Le droit à l'opacité, l'une des méthodes les plus célèbres de Glissant est repris ici par Snorton. En effet pour les savoirs Noirs et trans, et les savoirs des sujets coloniaux il est impératif de questionner sur ce qui a été effacé des archives coloniales, ou ce qui n'a pas pu être retranscrit en raison des violences à l'encontre des sujets coloniaux, de l'analphabétisme ou du non-accès à la possibilité d'archiver par l'écrit. Contre le logocentrisme et le présupposé scientifique de transparence, Snorton prescrit une suspension nécessaire. En effet, au sujet des liens entre noirceur et transidentité, Snorton nous dit que « s'attarder sur les liens non fixés, submergés et fréquemment désavoués au sein de la négritude et de la transidentité exige de l'auteur et du lecteur qu'ils suspendent leur exigence de transparence, ce qui revient également, comme le suggère Glissant, à renoncer à une opération méthodologique qui cherche à faire remonter les éléments submergés à la surface »[1489]. La dimension opaque et celle d'oralité se conjuguent ici : qu'est-ce que nous ne dirons pas, qu'est-ce que nous ne révèlerons pas aux dominants sur nos savoirs ? En ce sens, le droit à une opacité est stratégique dans la mesure où les non-blanc·hes font le pari épistémique d'une science fugitive qui, pourtant, en qualité de

[1487] Charles W. Mills, *Le Contrat Racial*, traduit par Aly Ndiaye, Montréal (Québec), Canada, Memoire D'encrier, 197 p.

[1488] C. Riley Snorton, *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*, University of Minnesota Press, 2017, p. 10.

[1489] *Ibid.*

science est publique. Cette fuite de l'intérieur, n'est pas étranger au programme énigmatique de Glissant : celui de faire un marronnage intellectuel. C'est-à-dire qui vise à contrecarrer *épistémiquement* le caractère fongible de la noirceur et des corps transbordés par l'esclavage et le colonialisme. S'attarder dans les profondeurs revient à proposer une diffusion conspirationniste[1490] des savoirs. Malgré un effort d'intelligibilité, il s'agissait d'échapper à la transparence, c'est-à-dire, ambivalence encore, à faire des personnes que « nous » sommes, des écrans glitchés.

La dimension vocale et l'oralité sont au cœur de la philosophie glissantienne comme prolongement de la voix afro-descendante du/de la Conteur.se Antillais·e. Pour Glissant, c'est au-travers du conte que les descendant·es d'esclaves poursuivent les savoirs et les épistémologies de la Plantation. L'un des modes des connaissances marronnes repéré par Glissant est l'accumulation. Selon lui, l'accumulation permet le « listage des modes du réel »[1491]. Dans *le Discours antillais*, l'accumulation est la méthode que va favoriser Glissant pour produire une anti-phénoménologie antillaise – afro-descendante – de la colonie. Comme description « familière », l'accumulation permet de trouver et de reconstituer dans le quotidien vécu par le sujet colonial le sens que la Colonie revêt pour lui et pour elle. Dit autrement, Par l'accumulation de notions et de concepts, il fallait « entasse[r] par ce procédé les composantes dudit réel, ou au moins les éléments dont il peut *surprendre la présence* »[1492], tout en évitant de se faire surprendre soi-même. Saturé et suturé par la spectralité de la Plantation, il a fallu accumuler les notions et les concepts, pour rendre visible des *absences* dans la gnose et les études glissantienne : *réduction esthétique anti-marronne, Eldorado, édénisation du texte, fongibilité épistémique, blanchité comme surface épistémique, opacité décoloniale et épistémique*. Grâce à plusieurs courants de pensée, il s'agissait dans cette étude d'excaver du pessimisme glissantien une puissance d'agir, morose certes, mais qui refuse de céder, qui se refuse d'abandonner[1493]. À la suite de Glissant, il s'agissait de travailler sans pouvoir effacer « notre usure collective, et peut-être par là contribuer à ralentir cette usure, à contester le renoncement »[1494]. Nous nous sommes efforcés de suivre Glissant et les influences fractales

[1490] Andrew Culp, *Dark Deleuze*, traduit par Philippe Blouin, Paris, France, Éditions Divergences, 2020, 104 p.

[1491] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 271.

[1492] *Ibid.*

[1493] Mark Fisher, *Spectres de ma vie: écrits sur la dépression, l'hantologie et les futurs perdus*, traduit par Julien Guazzini, Genève, Suisse, France, 2021, p. 38.

[1494] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 14.

qu'il a laissé sur son sillage. À le suivre, et à le perdre parfois, à errer avec lui toujours, nous avons voulu faire notre cette « volonté d'aller en extension, ou en étendue »[1495], c'est-à-dire « de prétendre à dire le vrai par entassement de données, et non par *une vision fulgurante* de son essence »[1496]. Cette vision du sujet colonial, saturée par des spectres[1497] et des revenant·es[1498], fait que la description d'un réel exige sa dispersion, une accumulation de liste, des manières de dire le monde vécu sous le registre de la violence raciale, de tel sorte, qu'en conséquence, la vision ne peut que s'en affoler[1499]. La production théorique décoloniale, si elle se disperse dans l'espace[1500], peine à échapper à ce que nous avons repérés comme des dispositifs de capture et de phagocytation épistémique. Les pages qui précèdent n'ont certainement pas échappé à ces dispositifs, mais elles se sont logées parmi les nôtres. En hommage à Glissant, il s'agissait de rendre apparent un problème de compréhension que suscite les positions ambivalentes de ce dernier, ainsi que la très faible dissimulation de l'antagonisme racial dans son œuvre.

Bien que Glissant jouit d'une aura de prestige et de popularité, on a tort de voir en lui un penseur seulement positif et réconfortant. Ce présent travail, a entrepris de montrer, du point de vue du sujet colonial, que le négatif, c'est-à-dire l'absence à soi et l'impossibilité à être pleinement en tant que collectivité[1501], est une ressource épistémique importante pour dé-fétichiser la réception du travail de Glissant. Pour le dire avec Fanon, les notions et vérités glissantiennes « ne veulent pas enthousiasmer »[1502]. Se méfier de l'enthousiasme, consistait à ne pas se réjouir immédiatement de l'entrée en Relation. Cela exigeait de se questionner sur les interconnexions multiples du Tout-monde et des lieux-communs permis par la créolisation. Cette apparente collégialité a-t-elle vraiment réussi à « secouer le plus énergiquement la lamentable livrée édifiée par des siècles d'incompréhension »[1503] ? Le problème racial est-il, en

[1495] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 271.

[1496] *Ibid.*

[1497] Katherine McKittrick, « On plantations, prisons, and a black sense of place », *Social & Cultural Geography*, 1 décembre 2011, vol. 12, nº 8, p. 947-963.

[1498] John Edgar Wideman, *The island, Martinique*, Washington (D.C.), Etats-Unis d'Amérique, National geographic, 2003, xxx+167 p.

[1499] É. Glissant, *Faulkner, Mississippi*, *op. cit.*, p. 272.

[1500] *Ibid.*, p. 274.

[1501] É. Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 33.

[1502] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 64.

[1503] *Ibid.*, p. 67.

outre, véritablement dépassé par les réjouissances des Relations possibles ? Glissant nous avertissait déjà que la célébration vient après la bataille. Sans décolonisation totale, la Relation est une chimère. Sans *lyse totale* de l'univers morbide[1504] du (post)colonialisme et de l'ethnopatriarcat, il n'y a de Relation que sous contrôle et sous surveillance. À défaut de l'actualisation de cette *lyse*, de ce désordre absolu prophétisé et programmé par Fanon, Glissant prescrit un marronnage intellectuel qui réactive les logiques, les traces dirait le poète-philosophe martiniquais, (post)plantationnaire du monde contemporain[1505].

Sylvia Wynter est celle qui, sans doute, a éclairé au mieux la prescription de marronnage intellectuel. En effet, dans *Novel and history, plot and plantation*[1506], Wynter met en lumière l'opposition et l'ambivalence de la plantation et la parcelle : Tout deux appartiennent au maître. Mais l'esclave travaille la parcelle pour sa propre subsistance (ce qui permet une économie au maître) : la parcelle, comprise par Wynter, complice du secret des mornes, est l'un des lieux de production populaire des savoirs, c'est-à-dire non hégémonique, qui, autant que possible échappe à l'emprise des maîtres. Cette littérature, ces arts nés des pratiques et des pensées contre-hégémoniques, décrit l'œuvre de Glissant. Wynter nous dit sans détour que « cette culture populaire devint une source de la résistance par la guérilla culturelle au système de la plantation »[1507]. La production glissantienne, à l'image du *Discours antillais*, relève de l'ambivalence de la parcelle *et* de l'intrigue : d'une production de savoir qui vient hanter de façon lancinante la plantation tout en se dissimulant à elle et à ses logiques panoptiques. Il s'agissait de rompre avec « la réalité ensorcelée »[1508] de l'après-vie de la Plantation. En cela, la pensée glissantienne, fidèle à la méthode d'opacité épistémique, n'est jamais totalement identifiable en raison de sa richesse littéraire, de ses influences transdisciplinaires, mais aussi, d'une façon plus phénoménologique, d'une vision prophétique, d'une vision embarquée par la *racialisation* négative.

Cette étude ne vise qu'à témoigner de cette opacité stratégique, de ce travail de la marge, de ce qui fut marginalisé dans la pensée de Glissant, de ce qui en vient. En se refusant à l'enthousiasme et à la célébration précoce vis-à-vis d'un monde relationnel et archipélique, qui

[1504] *Ibid.*, p. 65.

[1505] K. McKittrick, « On plantations, prisons, and a black sense of place », art cit.

[1506] Sylvia Wynter, « Novel and History. Plot and Plantation » dans *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984.*, Great Britain, Peepal Tree Press, 2022, p. 291-300.

[1507] *Ibid.*, p. 295.

[1508] *Ibid.*, p. 291.

mésestime les guerres, les pratiques et les dispositifs nécropolitiques et coloniaux contemporains, il s'agissait, comme le dit Fanon, de ne pas incarné cet intellectuel qui « a suivi le colonialiste sur le plan de l'universel abstrait [qui] va se battre pour que colon et colonisé puissent vivre en paix dans un monde nouveau »[1509]. C'est à la fin de ce rapport qu'il faut œuvrer. La pensée pessimiste ou morose de Glissant, celle qui insiste sur le négatif, est attentive aux logiques postcoloniales qui rendent impossible cette fabrication collégiale de la paix sans l'inouïe effort d'une *lyse totale*. « Face à l'horrible sans horreur d'une colonisation réussie »[1510], et, traversé par l'horreur viscérale du postcolonialisme, « qu'y peut l'écriture ? Elle ne rattrape jamais »[1511], certes. Pourtant ces pages, « qui s'effrite dans le soleil, ombre aigrie et contentée »[1512], ne sont qu'un cri à la destination du pays qui vient.

[1509] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre in Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, p. 458.

[1510] É. Glissant, *Le discours antillais, op. cit.,* p. 15.

[1511] *Ibid.*

[1512] *Ibid.*

Bibliographie

Littérature primaire

GLISSANT Édouard, *La case du commandeur: roman*, Paris, France, Gallimard, 2019, 210 p.

GLISSANT Édouard, *Les mémoires des esclavages et de leurs abolitions*, Paris, France, Gallimard, 2012, 40; 6 p.

GLISSANT Édouard, *Le sel noir*, Paris, France, Gallimard, 2010, 185 p.

GLISSANT Édouard (ed.), *La terre, le feu, l'eau et les vents: une anthologie de la poésie du tout-monde*, Paris, France, Galaade : Institut du Tout-monde : la Maison de l'Amérique Latine, 2010, 350 p.

GLISSANT Édouard, *Philosophie de la relation: poésie en étendue*, Paris, France, Gallimard, 2009, 157 p.

GLISSANT Édouard, *Une nouvelle région du monde*, Paris, France, Gallimard, 2006, 216 p.

GLISSANT Édouard, *La cohée du lamentin*, Paris, France, Gallimard, 2005, 258 p.

GLISSANT Édouard, *Pays rêvé, pays réel: suivi de Fastes*, Paris, France, Gallimard, 2000, 184 p.

GLISSANT Édouard, *Sartorius: le roman des Batoutos*, Paris, France, Gallimard, 1999, 352 p.

GLISSANT Édouard, *Traité du tout-monde*, s.l., Gallimard, 1997, 261 p.

GLISSANT Édouard, *L'intention poétique*, Paris, France, Gallimard, 1997, 240 p.

GLISSANT Édouard, *Soleil de la conscience*, Paris, France, Gallimard, 1997, 83 p.

GLISSANT Édouard, *Le quatrième siècle: roman*, Paris, France, Gallimard, 1997, 333 p.

GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, France, Gallimard, 1996, 144 p.

GLISSANT Édouard, *Faulkner, Mississippi*, Paris, France, Stock, 1996, 357 p.

GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, France, Gallimard, 1990, 241 p.

GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1981, 503 p.

GLISSANT Édouard, *Les Indes. Un champ d'îles. La terre inquiète. Poèmes*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1965, 173 p.

GLISSANT Édouard, *Soleil de la conscience*, Paris, France, Falaize, 1956, 75 p.

GLISSANT Édouard et CHAMOISEAU Patrick, *Manifestes*, Paris, France, La Découverte : Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2021, 165 p.

GLISSANT Édouard et GAUVIN Lise, *L'imaginaire des langues: entretiens avec Lise Gauvin, 1991-2009*, Paris, France, Gallimard, 2010, 116 p.

GLISSANT Édouard et LEUPIN Alexandre, *Les entretiens de Bâton Rouge*, Paris, France, Gallimard, DL 2008, 2008, 167 p.

Littérature secondaire

BERNABE Jean, CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël, *Eloge de la créolité*, Paris, France, 1989, 69 p.

BRITTON Celia, *Edouard Glissant and postcolonial theory: strategies of language and resistance*, Charlottesville, Va., Etats-Unis d'Amérique, University Press of Virginia, 1999, 224 p.

CHAMOISEAU Patrick, *Césaire, Perse, Glissant: les liaisons magnétiques*, Paris, France, Philippe Rey, 2013, 216 p.

CHEVRIER Jacques (dir.), Poétiques d'Edouard Glissant: actes du colloque international « Poétiques d'Edouard Glissant », Paris-Sorbonne, 11-13 Mars 1998, Paris, France, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, 369; 4 p.

Chimères, 2016/3 (N°90) « Avec Edouard Glissant », Érès , 248 p.

CHIVALLON Christine, « Créolisation universelle ou singulière ? » dans *L'Homme (Paris. 1961), ISSN 0439-4216. Un miracle créole ?*, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, p. 37 à 74.

CHIVALLON Christine, La diaspora noire des Amériques: expériences et théories à partir de la Caraïbe, Paris, France, CNRS, 2004, 258 p.

COURSIL Jacques, « Sur le Discours antillais » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020.

DASH J. Michael, *Édouard Glissant*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Cambridge university press, 1995, xii+202 p.

DRABINSKI John E., *Glissant and the middle passage: philosophy, beginning, abyss*, Minneapolis etc., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, University of Minnesota press, 2019, xix+243 p.

FERMI Elena, « Avec Édouard Glissant, «Chimères». Revue des schizoanalyses 90 (3/2016) », *Studi Francesi. Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone*, 1 août 2018, 185 (LXII | II), p. 376-376.

FONKOUA Romuald, Essai sur une mesure du monde au XXe siècle: Edouard Glissant, Paris, France, H. Champion, 2002, 326 p.

INSTITUT DU TOUT-MONDE, *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020, 795 p.

JOLIVET Marie-José, « Modèle occidental et créolisation. L'exemple de la Guyane » dans *L'Homme (Paris. 1961), ISSN 0439-4216. Un miracle créole ?*, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.

KASSAB-CHARFI Samia, « Et l'une et l'autre face des choses »: la déconstruction poétique de l'histoire dans « Les Indes » et « Le sel noir » d'Édouard Glissant, Paris, France, H. Champion, 2011, 2011, 230 p.

L'ÉTANG Gerry, *Créolisation et créolité à la Martinique : essai de périodisation*, https://www.potomitan.info/travaux/creolisation.php.

L'Homme, 207 – 208 | 2013, « Un miracle créole ? », Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 405 p.

LAURO Raphaël, « Sur la méthode du Discours » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020.

LEUPIN Alexandre, Édouard Glissant, philosophe: Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde, Paris, France, Hermann, 2016, 380 p.

LOICHOT Valérie (textes réunis par), *Entours d'Édouard Glissant*, «Revue des Sciences Humaines», n. 309, janvier-mars 2013, Lille, Septentrion, pp. 258

MURDOCH H. Adlai, « L'Identité-Résistance : Antillanité, Relation, Opacité » dans Valérie Loichot (ed.), *Entours d'Edouard Glissant*, Lille, France, Septentrion (coll. « Revue des sciences humaines »), 2013.

NESBITT Nick, « Politiques et poétiques : les errances de l'absolu. » dans Valérie Loichot (ed.), *Entours d'Edouard Glissant*, Lille, France, Septentrion (coll. « Revue des sciences humaines »), 2013.

NOUDELMANN François, *Édouard Glissant: l'identité généreuse*, Paris, France, Flammarion, 2018, 441; 4 p.

NOUDELMANN François, *Pour en finir avec la généalogie*, Paris, France, Éditions Léo Scheer, DL 2004, 2004, 285 p.

NOUDELMANN François, SIMASOTCHI-BRONES Françoise et TOMA Yann (eds.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, France, Presses universitaites de Vincennes, 2020, 273 p.

OBENGA Théophile, Sur le chemin des hommes: essai sur la poésie négro-africaine, Paris, France, Sénégal, 1984, 164 p.

SCHWIEGER HIEPKO Andrea, *L'Europe et les Antilles : une interview d'Édouard Glissant*, https://www.potomitan.info/divers/glissand.htm.

SIMASOTCHI-BRONES Françoise, « Littératures franco-caribéennes et écritures nègres de la Terreur », *Littérature*, 2020, vol. 200, nº 4, p. 111-128.

VERGES Françoise et MARIMOUTOU Jean-Claude Carpanin, *Amarres: créolisations india-océanes*, Paris, France, 2005, 81 p.

VERPRAET Gilles, « Le Discours antillais et la subjectivation culturelle » dans *Édouard Glissant et « Le discours antillais »: la source et le delta*, Paris, France, Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2020.

VETE-CONGOLO Hanétha, « Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of "Tous Créoles!" », *Journal of Black Studies*, 2014, vol. 45, nº 8, p. 769-791.

WALD LASOWSKI Aliocha, *Edouard Glissant, artisan du Tout-monde*, Paris, France, Michalon éditeur, 2023, 125 p.

WALD LASOWSKI Aliocha, « Politique de la relation et créolisation démocratique » dans François Noudelmann, Françoise Simasotchi-Brones et Yann Toma (eds.), *Archipels Glissant*, Saint-Denis, France, Presses universitaites de Vincennes, 2020.

WYNTER Sylvia, « Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles », *World Literature Today*, 1989, vol. 63, nº 4, p. 637-648.

Philosophie de la race, *race studies*, colonialisme, postcolonialisme

ADOTEVI Stanislas Spero K., *Négritude et négrologues*, Paris, France, Union générale d'éditions, 1972, 306 p.

AHMED Sara, *Déclarations de blanchité : la non-performativité de l'antiracisme*, https://mouvements.info/declarations-de-blanchite-la-non-performativite-de-lantiracisme/.

AJARI Norman, « Peculiar institutions: anti-Blackness, instituent praxis and Black executions » dans Cooper Francis et Daniel Gottlieb (eds.), *Institution. Critical histories of law*, London, UK, CRMEP Books, Center for Research in Modern European Philosophy, 2023, p. 21-40.

AJARI Norman, *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*, Paris, France, Éditions divergences, 2022, 242 p.

AJARI Norman, « Du désir négrophilique. Arthur Jafa contre l'érotique coloniale de la masculinité noire », *Minorit'Art #39*, 1 janvier 2019.

AJARI Norman, *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, France, La Découverte, 2019, 318 p.

AJARI Norman, « Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial », thèse de philosophie soutenue en 2014.

ALEXANDER Michelle, *La couleur de la justice : incarcération de masse et nouvelle ségrégation raciale aux États-Unis*, traduit par Anika Scherrer, Paris, France, Éditions Syllepse, 2017, 362 p.

AMER MEZIANE Mohamad, *Des empires sous la terre : histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, France, La Découverte, 2021, 346 p.

AMER MEZIANE Mohamad Préfacier, « Préface » dans *Tradition critique : après la rencontre coloniale*, traduit par Philippe Blouin et traduit par Grégoire Langouët, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023.

AMER MEZIANE Mohamed, *Au bord des mondes : vers une anthropologie métaphysique*, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023, 204 p.

ASAD Talal, *Tradition critique : après la rencontre coloniale*, traduit par Philippe Blouin et traduit par Grégoire Langouët, Bruxelles, Belgique, Vues de l'esprit, 2023, 267 p.

BASTIDE Roger, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, France, Payot, 1967, 236 p.

BENN Denis, *The Caribbean: an intellectual history, 1774-2003*, Kingston (Jamaica), Jamaïque, Etats-Unis d'Amérique, 2004, xx+317 p.

BENTOUHAMI Hourya, *Judith Butler: race, genre et mélancolie*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2022, 180 p.

BENTOUHAMI Hourya, *Race, cultures, identités: une approche féministe et postcoloniale*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2015, 172 p.

BENTOUHAMI Hourya et MÖSCHEL Mathias (eds.), *Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, France, Dalloz, 2017, vi+500 p.

BESSONE Magali et RENAULT Matthieu, *W. E. B. Du Bois: double conscience et condition raciale*, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2021, 155 p.

BESSONE Magali et SABBAGH Daniel (eds.), *Race, racisme, discriminations: anthologie de textes fondamentaux*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2015, 372 p.

BHABHA Homi K., *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, France, Payot, 2019, 478 p.

BIKO Steve, *Conscience noire: écrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, traduit par Natacha Filippi, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2014, 223 p.

BILGE Sirma, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, 2015, vol. 28, n° 2, p. 9-32.

BONA Dénètem Touam, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, France, puf, 2016, 137 p.

BOUMEDIENE Samir, *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde", 1492-1750*, Les éditions des mondes à faire, 2016.

BOURQUIN Alexandre, PRUDHOMME Claude Préfacier et GERBEAU Hubert Préfacier, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion: XIXe-début XXe siècle*, Paris, France, Karthala, 2005, 327; 8 p.

BRAND Dionne, *Ossuaires*, traduit par Nicole Côté, Montréal, Canada, Triptyque, 2015, 141 p.

BRAND Dionne, *A map to the door of no return: notes to belonging*, Toronto, Canada, Vintage Canada, 2001, 230 p.

BRATHWAITE Edward Kamau, *RêvHaïti*, traduit par Christine Pagnoulle, Montréal, Canada, Mémoire d'encrier, 2013, 66 p.

CARNEIRO Sueli, GONZALEZ Lélia, LUGONES Maria, CASTRO Susana de, CURIEL Ochy, BENITEZ María Elvira Díaz-, AGUINAGA BARRAGAN Alba M., LANG Miriam, MOKRANI CHAVEZ Dunia, SANTILLANA Alejandra, OLIVEIRA PIRES Thula De, VAL Maria da Graça Costa, SEGATO Rita Laura, CUMES Aura, DAVIDSON Martina et CASTRO Susana de, *Pensée féministe décoloniale*, Paris, France, Anacaona éditions, 2022.

CASTRO-GÓMEZ Santiago, *Zero-Point Hubris: Science, Race, and Enlightenment in Eighteenth-Century Latin America*, s.l., Rowman & Littlefield, 2021, 330 p.

CELLIER Marine, DAMERDJI Amina, LLORET Sylvain, CELESTINE Audrey Préfacier, CELLIER Marine Préfacier, DAMERDJI Amina Préfacier et LLORET Sylvain Préfacier, *La fabrique de la race dans la Caraïbe: de l'époque moderne à nos jours*, Paris, France, Classiques Garnier, 2021, 258 p.

CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et traduit par Nicolas Vieillescazes, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009, 381 p.

COLIN Philippe et QUIROZ Lissell, *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, France, Zones : Éditions La Découverte, 2023, 233 p.

CONDORCET Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, Paris, France, Flammarion : Le Monde, 2009, 248 p.

CUGOANO Ottobah, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres*, Paris, France, Zones, 2009, 116 p.

CURRY Tommy J., *Another white man's burden: Josiah Royce's quest for a philosophy of White racial empire*, Albany, Etats-Unis d'Amérique, SUNY Press, 2018, xxiv+251 p.

CURRY Tommy J., *The man-not: race, class, genre, and the dilemmas of black manhood*, Philadelphia, Pa., Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, viii+286 p.

DORLIN Elsa, *Se défendre: une philosophie de la violence*, Paris, France, Zones, 2017, 251 p.

DORLIN Elsa, *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, France, Editions La Découverte, 2006, 307 p.

DORLIN Elsa, RIGOUSTE Mathieu et SAINTON Jean-Pierre, *Guadeloupe, mai 67: massacrer et laisser mourir*, Montreuil, France, Libertalia, 2023.

DOUGLASS Frederick, BAILLARGEON Normand et SANTERRE Chantal, *Mémoires d'un esclave*, Montreal, Canada, Lux, 2005, 172 p.

DU BOIS William Edward Burghardt, *Pénombre de l'aube: essai d'autobiographie d'un concept de race*, Paris, France, Vendémiaire, 2020, 420 p.

DU BOIS William Edward Burghardt, *Les Noirs de Philadelphie: une étude sociale*, traduit par Nicolas Traducteur Martin-Breteau, Paris, France, La Découverte, 2019, 581; 1 p.

DU BOIS William Edward Burghardt, *Les âmes du peuple noir*, traduit par Magali Bessone, Paris, France, la Découverte, 2007, x+339 p.

DU BOIS William Edward Burghardt, *Darkwater: Voices from Within the Veil*, s.l., Courier Corporation, 1999, 180 p.

DU BOIS William Edward Burghardt, *Black reconstruction, an essay toward a history of the part which Black Folck played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880, by...*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Russel & Russel, 1935, vi+746 p.

DUFOIX Stéphane, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Amsterdam, 2011.

DUFOUR Françoise, « Dire "le Sud" : quand l'autre catégorise le monde », *Autrepart*, 2007, vol. 41, n° 1, p. 27-39.

EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, Paris, France, Présence africaine, 1977, 239 p.

EQUIANO Olaudah, *Ma véridique histoire: Africain, esclave en Amérique, homme libre*, Paris, France, Mercure de France, 2008, 374 p.

ETOKE Nathalie, *Melancholia Africana: l'indispensable dépassement de la condition noire*, Paris, France, Éd. du Cygne, 2010, 125 p.

ÈVE Prosper, *Les esclaves de Bourbon, la mer et la montagne*, Paris, France, Réunion, Karthala, 2003, 366 p.

FANON Frantz, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, France, la Découverte , DL 2015, 2015, 677 p.

FANON Frantz, MBEMBE Joseph-Achille Préfacier, BESSONE Magali Préfacier et FONDATION FRANTZ FANON. PREFACIER etc, *Œuvres*, Paris, France, la Découverte, 2011, 884 p.

FERDINAND Malcom, *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

FLEMING Crystal Marie, *Resurrecting slavery: racial legacies and white supremacies in France*, Philadelphia, Etats-Unis d'Amérique, Italie, Japon, 2017, xi+276 p.

FUMA Sudel, *De l'Inde du Sud à l'Ile de la Réunion: les réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Saint Denis (Réunion), Réunion, France, Centre de documentation et de recherche en histoire régionale, 1999, 222 p.

FUMA Sudel, *L'esclavagisme à la Réunion: 1794-1848*, Paris, France, Réunion, Éditions l'Harmattan, 1992, 191 p.

GILROY Paul, *Mélancolie postcoloniale*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, France, B42, 2020, 207 p.

GILROY Paul, *L'Atlantique noir: modernité et double conscience*, Paris, France, Éditions Amsterdam, DL 2010, 2010, 333 p.

GORDON Lewis R., *Fear of Black Consciousness*, United States of America and Great Britain, Penguin Books, 2022, 288 p.

GORDON Lewis R., *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*, New York, NY, Etats-Unis d'Amérique, Fordham University Press, 2015.

GORDON Lewis R., « L'existence noire dans la philosophie de la culture », *Diogène*, 2011, vol. 235-236, nº 3-4, p. 130-144.

GORDON Lewis R., *An introduction to Africana philosophy*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pays multiples, 2008, xii+275 p.

GORDON Lewis R., « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », *Tumultes*, 2008, vol. 31, nº 2, p. 103-123.

GROSFOGUEL Ramón, « Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico », *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 28 juillet 2016, vol. 1, nº 4.

GUEDJ Pauline, *Afrocentricité : histoire, philosophie et pratiques sociales*, s.l., Kimé, 2019, 169 p.

GUENIF-SOUILAMAS Nacira, « Méditation sur une censure d'un genre racialisé en situation (post)coloniale », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 1 mars 2017, nº 39-40.

GUERIN Daniel et CESAIRE Aimé (préfacier), *Les Antilles décolonisées*, Paris, France, Pays multiples, 1986, 188 p.

GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, France, Gallimard, 2002, 378 p.

HAGE Ghassan, « Chapitre 1 : La mondialisation de l'état de colon en déclin » dans *L'Alterpolitique : Anthropologie critique et imaginaire radical*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions (coll. « Contre\Champs »), 2021.

HAGE Ghassan, *Le loup et le musulman: le racisme est-il une menace écologique ?*, traduit par Lucie Blanchard, Marseille, France, Wildproject, 2017, 139 p.

HALL Stuart, *Race, ethnicité, nation: le triangle fatal*, traduit par Jérôme Vidal et traduit par Kobena Auteur de la postface Mercer, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2019, 203 p.

HALLWARD Peter, *Absolutely postcolonial: writing between the singular and the specific*, Manchester, UK, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2001, xxi+433 p.

HAMILTON Charles V. et TURE Kwame, *Black Power: Politics of Liberation in America*, s.l., Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, 258 p.

HARNEY Stefano et MOTEN Fred, *Les sous-communs: planification fugitive et étude noire*, Montreuil, France, Brook, 2022.

HARRIS Cheryl, « De la blanchité considérée comme propriété » dans Hourya Bentouhami et Mathias Möschel (eds.), *Critical race theory: une introduction aux grands textes fondateurs*, Paris, France, Dalloz, 2017.

HAMILTON Charles V. et TURE Kwame, *Black Power: Politics of Liberation in America*, s.l., Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, 258 p.

HARTMAN Saidiya V., *À perte de mère, sur les routes atlantiques de l'esclavage*, traduit par Maboula Soumahoro, s.l., Brook, 2023, 428 p.

HARTMAN Saidiya V., *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 2007, xi+270 p.

HARTMAN Saidiya V., *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, 1997, viii+281 p.

HARTMAN Saidiya V., *Venus in Two Acts*, https://timesmuseum.org/en/journal/south-of-the-south/venus-in-two-acts.

HARTMAN Saidiya V. et WILDERSON Frank B., « The Position of the Unthought », *Qui parle*, 2003, vol. 13, n° 2, p. 183-201.

HARTMAN Saidiya V. et WILDERSON III Frank B., « La position du laissé-pour-compte », traduit par Yannick Blec.

HENRY Paget, *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2000, xiii+304 p.

JACKSON George, *Devant mes yeux, la mort*, traduit par Louis Evrard, Paris, France, Gallimard, 1972, 212 p.

JAMES Cyril Lionel Robert, NADI Selim et RENAULT Matthieu, *Histoire des révoltes panafricaines*, traduit par Véronique Samson, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2018, 148 p.

JAMES Cyril Lionel Robert, NAVILLE Pierre, VIEILLESCAZES Nicolas et DUBOIS Laurent Préfacier, *Les Jacobins noirs: Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, Paris, France, Editions Amsterdam, 2017, 461 p.

JONES LeRoi, *Le peuple du blues: la musique noire dans l'Amérique blanche*, traduit par Jacqueline Bernard, Paris, France, Gallimard, 1997, 333 p.

KILOMBA Grada, *Mémoires de la plantation: épisodes de racisme ordinaire*, traduit par Inès Duflot, Paris, France, Anacaona éditions, 2021, 229 p.

KINCAID Jamaica, *A small place*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 2000, 81 p.

KISUKIDI Nadia Yala, « Préface. Pulsations, vivre et écrire après la colonie. » dans *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France, La Découverte, 2020.

LARA Oruno Denis, *De l'oubli à l'histoire: espace et identité Caraïbes*, Paris, France, Maisonneuve et Larose, 1998, 348; 8 p.

LARCHER Silyane, *L'autre citoyen: l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, France, Éditions Points, 2022.

LAURENT Sylvie, *Pauvre petit blanc: le mythe de la dépossession raciale*, Paris, France, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2020, 318 p.

LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, exterminer: sur la guerre et l'État colonial*, Paris, France, Fayard, 2005, 365 p.

LE RENARD Saba A. et PARIS Myriam, « Devenir "métro" : ce que les migrations vers les outre-mer font à la blanchité », *Critique internationale*, 2022, vol. 95, n° 2, p. 10-19.

MACEY David, JAQUET Christophe et SAINT-UPERY Marc, *Frantz Fanon, une vie*, Paris, France, La Découverte, impr. 2011, 2011, 597 p.

MALDONADO TORRES Nelson, *Against war: views from the underside of modernity*, Durham, N.C., Etats-Unis d'Amérique, Duke University Press, 2008, xvi+342 p.

MARBOEUF, OLIVIER, *Suites décoloniales. S'enfuir de la plantation.*, Rennes, France, éditions du commun, 2022, 212 p.

MARTIN ALCOFF Linda, « La phénoménologie de « l'incorporation » raciale. » dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (eds.), *Race, racisme, discriminations: anthologie de textes fondamentaux*, Paris, France, Hermann Éditeurs, 2015.

MBEMBE Joseph-Achille, *Brutalisme*, Paris, France, la Découverte, 2020, 240 p.

MBEMBE Joseph-Achille, *Politiques de l'inimitié*, Paris, France, La Découverte, 2016, 181 p.

MBEMBE Joseph-Achille, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, France, Karthala, 2000, 293 p.

MBEMBE Joseph-Achille, MONGA Célestin, VERGES Françoise et MABANCKOU Alain, *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2017, 212 p.

MCKITTRICK Katherine, « On plantations, prisons, and a black sense of place », *Social & Cultural Geography*, 1 décembre 2011, vol. 12, n° 8, p. 947-963.

MCKITTRICK Katherine, *Sylvia Wynter: on being human as praxis*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Duke University Press, 2015.

MEDINA José, *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*, New York, N.Y., Etats-Unis d'Amérique, Oxford University Press, impr. 2013, 2013, xiii+332 p.

MIANO Léonora, *L'Opposé de la blancheur: Réflexions sur le problème blanc*, s.l., Seuil, 2023, 99 p.

MIGNOLO Walter, *La désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Belgique, 2015, 185 p.

MILLS Charles W., *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, s.l., Cornell University Press, 1998, 280 p.

MILLS Charles W., *Le Contrat Racial*, traduit par Aly Ndiaye, Montréal (Québec), Canada, Memoire D'encrier, 197 p.

MILLS Charles Wade, *The racial contract*, Ithaca, N.Y. etc., Etats-Unis d'Amérique, Pays multiples, Cornell University Press, 1997, xii+171 p.

MORRISON Toni, *Playing in the dark: blancheur et imagination littéraire*, traduit par Pierre Alien, Paris, France, C. Bourgois, 2007, 113 p.

MOTEN Fred, *Stolen life*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xii+321 p.

MOTEN Fred, *The universal machine*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xiii+291 p.

MOTEN Fred, *Stolen life*, Durham, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xii+321 p.

MOTEN Fred, *Black and blur*, Durham C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2017, xvii+339 p.

MOTEN Fred, *Black and blur*, Durham C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2017, xvii+339 p.

MUDIMBE Vumbi Yoka, *L' invention de l'Afrique: gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit par Laurent Vannini, Paris, France, Présence africaine Editions, 2021, 513 p.

NIANG Mame-Fatou, « Innocence, Ignorance et Arrogance : Les Trois Grâces de l'Anti-Noirité en France », *Contemporary French and Francophone Studies*, 8 août 2022, vol. 26, n° 4-5, p. 361-374.

NOËL-THOMASSAINT Fania, *Et maintenant le pouvoir: un horizon politique afroféministe*, Paris, France, Éditions Cambourakis, 2022, 122 p.

NOËL-THOMASSAINT Fania, *Afro-communautaire: appartenir à nous-mêmes*, Paris, France, Éditions Syllepse, 2019, 93 p.

OUTLAW Lucius T., « Chapter 10. "Social Ordering and the Systematic Production of Ignorance" » dans *Race and epistemologies of ignorance*, Albany, N.Y., Etats-Unis d'Amérique, State University of New York Press, 2007, p. 197-212.

PADMORE George, *Panafricanisme ou communisme ?: la prochaine lutte pour l'Afrique*, traduit par Thomas Diop, Paris, France, Présence Africaine, DL 1962, 1962, 471; 7 p.

PAINTER Nell Irvin, BARRERE Georges et GILLYBŒUF Thierry, *Histoire des Blancs*, Paris, France, Max Milo, 2019, 427 p.

PLUMELLE-URIBE Rosa Amelia et SALA-MOLINS Louis Préfacier, *La férocité blanche: des non-blancs aux non-aryens*, Paris, France, Albin Michel, 2001, 334 p.

RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon: de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale,* Paris, Editions Amsterdam, 2011.

RIGOUSTE Mathieu, *L'ennemi intérieur: la généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*, Paris, La Découverte, 2009.

ROBINSON Cedric James, *Marxisme noir: la genèse de la tradition radicale noire*, s.l., Entremonde, 2023, 704 p.

ROEDIGER David R., *Le salaire du blanc: la formation de la classe ouvrière américaine et la question raciale*, traduit par François Desiles et traduit par Jérémie Verger, Paris, France, Éditions Syllepse, 2018, 238 p.

SAID Edward Wadie, *Culture et impérialisme*, traduit par Paul Chemla, Paris, France, Fayard : Le Monde diplomatique, 2000, 558 p.

SALA-MOLINS Louis, LOUIS XIV, LOUIS XV et FRANCE, *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2018, xxxviii+286 p.

SEXTON Jared, *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiracialism*, s.l., U of Minnesota Press, 2008, 354 p.

SHARPE Christina Elizabeth, *In the wake: on blackness and being*, Durham, C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2016, xi+175 p.

SMITH William A., HUNG Man et FRANKLIN Jeremy D., « Racial Battle Fatigue and the MisEducation of Black Men: Racial Microaggressions, Societal Problems, and Environmental Stress », *The Journal of Negro Education*, 2011, vol. 80, nº 1, p. 63-82.

SNORTON C. Riley, *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*, s.l., University of Minnesota Press, 2017, 262 p.

SOUMAHORO Maboula, *Le triangle et l'hexagone: réflexions sur une identité noire,* Paris, France, la Découverte, 2020, 155 p.

SOUMAHORO Maboula, « L'Afrique envisagée depuis sa diaspora des Amériques. » dans *Afrocentricités. Histoire, philosophie et pratiques sociales.*, Paris, France, Editions Kimé, 2019.

SOUMAHORO Maboula, *La couleur de Dieu ? Regards croisés sur la Nation d'Islam et le Rastafarisme, 1930-1950,* Thèse de doctorat, Université de Tours, 1971-...., France, 2008.

SPILLERS Hortense J., *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2003, xviii+552 p.

SPILLERS Hortense J., *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*, Chicago, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2003, xviii+552 p.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009, 109 p.

SUAUDEAU Julien et NIANG Mame-Fatou, *Universalisme*, Paris, France, Anamosa, 2022.

SULLIVAN Shannon et TUANA Nancy, *Race and Epistemologies of Ignorance*, s.l., State University of New York Press, 2012, 284 p.

SULLIVAN Shannon, *Revealing whiteness: the unconscious habits of racial privilege*, Bloomington, Etats-Unis d'Amérique, Indiana University Press, 2006, x+247 p.

TAIWO Olúfẹ́mi O., *L'élite cannibale*, s.l., Lux Éditeur, 2023, 143 p.

TELEP Suzie, « Racialisation », *Langage et société*, 2021, Hors série, nº HS1, p. 289-292.

TOCQUEVILLE Alexis de et BUSSIERE Auguste, *Sur l'Algérie*, Paris, France, Flammarion, 2003, 380 p.

TRUTH Sojourner, BOUILLOT Françoise et NDIAYE Pap Préfacier, *Et ne suis-je pas une femme ?*, Paris, France, Payot, 2021, 141 p.

TUCK Eve et YANG K. Wayne, *La décolonisation n'est pas une métaphore*, Ròt-Bò-Krik., Sète, 2022, 120 p.

VASTEY Pompée-Valentin, *Le système colonial dévoilé: et autres textes*, Paris, France, l'Harmattan, 2022, xl+248 p.

WALCOTT Rinaldo, *On property*, Windsor, Ontario, Canada, Biblioasis, 2021, 109 p.

WARREN Calvin L., *Ontological terror: blackness, nihilism, and emancipation*, Durham, N. C., Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2018, xi+220 p.

WELLS Ida Bell, *Les horreurs du Sud: trois pamphlets*, traduit par Alexandre Fachard, Genève, Suisse, éditions Markus Haller, 2016, 230 p.

WIDEMAN John Edgar, *The island, Martinique*, Washington (D.C.), Etats-Unis d'Amérique, National geographic, 2003, xxx+167 p.

WILDERSON III Frank B., *Afropessimism*, New York, NY, Etats-Unis d'Amérique, Liveright Publishing Corporation, a division of W.W. Norton & Company, independent publishers since 1923, 2020.

WILDERSON III Frank B., *Red, white & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*, Durham (C.), Etats-Unis d'Amérique, 2010, xii+388 p.

WILLIAM Rodney, *L'appropriation culturelle*, traduit par Paula Anacaona, Paris, France, Anacaona éditions, 2020, 166 p.

WILLIAMS Eric Eustace, *Capitalisme et esclavage*, Paris, France, 1998, 352 p.

WYNTER Sylvia, *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984.*, Great Britain, Peepal Tree Press, 2022, 648 p.

WYNTER Sylvia, « Novel and History. Plot and Plantation » dans *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture : Decolonising Essays, 1967-1984.*, Great Britain, Peepal Tree Press, 2022, p. 291-300.

WYNTER Sylvia, « "NO HUMANS INVOLVED": An open letter to my colleagues. », 1994, vol. 1, n° 1, (coll. « Forum N.H.I. »).

YANCY George, *Look, a white!: philosophical essays on whiteness*, Etats-Unis d'Amérique, 2012.

YANCY George (ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, Albany (N.Y.), Etats-Unis d'Amérique, State University of New York Press, 2012, xi+393 p.

Philosophie

ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin, traduit par Joëlle Masson, traduit par Olivier Masson et traduit par Collège de philosophie. Groupe de traduction, Paris, France, Payot & Rivages, 2003, 533 p.

ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2011, 306 p.

BARTHES Roland, *L'empire des signes*, Paris, Suisse, France, Flammarion, 1984, 151 p.

BENJAMIN Walter, *Œuvres. Tome III.*, traduit par Maurice de Gandillac, traduit par Rainer Rochlitz et traduit par Pierre Rusch, Paris, France, Gallimard, 2000, 482 p.

BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie: essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduit par Joëlle Marelli, Paris, France, Zones, 2010, 176 p.

BUTLER Judith et MALABOU Catherine, *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, traduit par Elsa Boyer, Montrouge, France, Bayard, 2010, 126 p.

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots: discours de haine et politique du performatif*, traduit par Charlotte Nordmann et traduit par Jérôme Vidal, Paris, France, Éditions Amsterdam, impr. 2008, 2008, 220 p.

CHAMAYOU Grégoire, « Les corps vils: expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles ».

CHAMAYOU Grégoire, *Les chasses à l'homme: histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, France, la Fabrique éditions, 2010, 246 p.

CULP Andrew, *Dark Deleuze*, traduit par Philippe Blouin, Paris, France, Éditions Divergences, 2020, 104 p.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, France, les Éditions de Minuit, 2004, 140 p.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.*, Paris, France, Les Éditions de minuit, 1980, 646 p.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1980, 646 p.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, France, Les éditions de Minuit, 2015, 427 p.

DERRIDA Jacques, *Feu la cendre*, Paris, France, des Femmes, 2005, 65 p.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2008, 153 p.

FISHER Mark, *Spectres de ma vie: écrits sur la dépression, l'hantologie et les futurs perdus*, traduit par Julien Guazzini, Genève, Suisse, France, 2021, 243 p.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, 2001, 1735 p.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, France, Gallimard, 1999, 84 p.

FRICKER Miranda, *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2007, x+188 p.

GRAMSCI Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, France, la Fabrique éditions, 2012, 338 p.

GUATTARI Félix, *La révolution moléculaire*, Paris, France, Les Prairies ordinaires, 2012, 586 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, 701 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par Jean Gibelin, s.l., Vrin, 1998, 364 p.

HUSSERL Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie, 1935*, Paris, France, Hatier, 1992, 80 p.

KIDD Ian James, MEDINA José et POHLHAUS Gaile Margaret (eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, 2017, xviii+419 p.

MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit par Monique Wittig, Paris, France, les Éditions de Minuit, 1968, 281 p.

MARX Karl, *Le capital: critique de l'économie politique*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, France, les Éditions sociales, 2016, lviii+814 p.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, France, Gallimard, 1976.

MUÑOZ José Esteban, *Cruiser l'utopie: l'après et ailleurs de l'advenir queer*, traduit par Alice Wambergue, Montreuil, France, Éditions Brook, 2021, 321 p.

PROCTOR Robert Neel et SCHIEBINGER Londa (eds.), *Agnotology: the making and unmaking of ignorance*, Stanford, Calif., Etats-Unis d'Amérique, Stanford University Press, 2008, viii+298 p.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique,* Paris, France, Gallimard, DL, 1994, 677 p.

SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari: essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013, 243 p.

Histoire, sciences politiques, sciences sociales

ABELES Marc, *Penser au-delà de l'État*, Paris, France, Belin : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 109 p.

FREUD Sigmund, *Métapsychologie*, traduit par Janine Altounian, traduit par André Bourguignon et traduit par Pierre Cotet, Paris, France, Presses universitaires de France - Humensis, 2018, xii+164 p.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand et LAGACHE Daniel, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, xix+523 p.

MORRISON Toni, *L'origine des autres*, traduit par Christine Laferrière, Paris, France, Christian Bourgois éditeur, 2018, 91 p.

PAVEAU Marie-Anne, « Le discours des vulnérables. Proposition théorique et politique », *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 2017, vol. 18, n° 1, p. 135-157.

RADHAKRISHNAN R., *History, the Human, and the World Between*, s.l., 2008.

REDIKER Marcus, *À bord du négrier: une histoire atlantique de la traite*, traduit par Aurélien Blanchard, Paris, France, Éditions Points, 2017, 548 p.

RIGOUSTE Mathieu, *La domination policière: une violence industrielle*, Paris, France, La Fabrique éd., 2012, 257 p.

Littérature

BALDWIN James, *Personne ne sait mon nom*, traduit par Jean Autret, Paris, France, Gallimard, 1963, 249 p.

BALDWIN James et PECK Raoul, *I am not your negro*, s.l., Robert Laffont, 2017, 138 p.

CESAIRE Aimé, *La poésie*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2006, 545 p.

CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, France, Présence africaine, 2004, 92 p.

CESAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, France, 1983, 93 p.

CESAIRE Aimé, *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*, Paris, France, Présence africaine, 1981, 345; 3 p.

CESAIRE Aimé, LEINER Jacqueline, CESAIRE Aimé et MENIL René, *Tropiques: 1941-1945*, Paris, France, J.-M. Place, 1994, 800 p.

CESAIRE Aimé et VERGES Françoise Intervieweur Auteur de la postface, *Nègre je suis, nègre je resterai: entretiens avec Françoise Vergès*, France, 2005, 148 p.

ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHEOLOGIQUE FRANÇAISE, *La Bible de Jérusalem*, Paris, France, les Éditions du Cerf, 2016, 2057 p.

ELLISON Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, France, Bernard Grasset, 2002, 614 p.

EQUIANO Olaudah, *Ma véridique histoire: Africain, esclave en Amérique, homme libre*, Paris, France, Mercure de France, 2008, 374 p.

HUGO Victor, *Les Misérables*, Bruxelles u.a., Belgique, Lacroix, Verboeckhoven, 1862, 371 p.

JARRY Alfred, *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, Paris, France, Gallimard, 1980, 247 p.

PEIGNEY Jocelyne, « La polysémie poétique d'anabase chez Saint-John Perse : évocations, étymologie et botanique », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 1 novembre 2017, n° 26, p. 11-18.

PHILIP Marlene Nourbese, *Zong !*, Middletown, Connecticut., Etats-Unis d'Amérique, Wesleyan University Press, 2008, xii+211 p.

SOLOMON Rivers, *Les Abysses*, traduit par Francis Guévremont, Bussy-Saint-Martin, France, Les éditions Aux Forges de Vulcain, 2020, 199 p.

WALCOTT Derek, *Collected poems: 1948-1984*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Farrar, Straus and Giroux, 1986, 515 p.

Entrées de dictionnaires

FRANÇAISE Académie, *Dictionnaire de l'Académie française*, https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9E0663, consulté le 6 décembre 2022.

LAROUSSE Éditions, *Définitions : unanimité - Dictionnaire de français Larousse*, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/unanimit%C3%A9/80522, consulté le 15 juin 2023.

LAROUSSE Éditions, *Définitions : anamorphose - Dictionnaire de français Larousse*, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251, consulté le 24 juin 2023.

Unanimité - Définitions, synonymes, conjugaison, exemples | Dico en ligne Le Robert, https://dictionnaire.lerobert.com/definition/unanimite, consulté le 15 juin 2023.