





MYTHOLOGIES POSTCOLONIALES



ÉTIENNE ACHILLE ET LYDIE MOUDILENO

MYTHOLOGIES POSTCOLONIALES  
POUR UNE DÉCOLONISATION DU QUOTIDIEN

ÉDITIONS HONORÉ CHAMPION  
PARIS



## DÉCOLONISER LE QUOTIDIEN

*Je crois donc pouvoir le dire à nouveau avec arguments à l'appui : le mot race dans la Constitution n'est pas « de trop ». Il serait plutôt insuffisant pour ce que nous avons à affronter.*

(Étienne Balibar)

*Quia ego nominor leo/Car moi je m'appelle lion.*

(Roland Barthes)

### La race au quotidien

Le quotidien est tout sauf banal. La complexité et le dynamisme de cet espace-temps que l'on oppose généralement à l'événement, en soulignant les modalités de la répétition et du petit qui le caractérisent, ont été largement démontrés. Les travaux d'Henri Lefebvre, Roland Barthes, Michel de Certeau ou Georges Perec ont contribué à faire admettre le fait que le quotidien est porteur de sens et donc digne d'intérêt pour l'étude des identités individuelles et collectives et de leurs représentations. Certes, des hiérarchies demeurent quant à la légitimité des objets d'étude, mais nul ne doute plus aujourd'hui que le quotidien, situé au croisement des sphères privée et publique, est le lieu d'interactions sociales absolument déterminantes pour les individus et les communautés dont les habitudes, les expériences et les attentes édifient l'espace national.

Qu'on le considère dans sa dimension routinière et donc aliénante, ou qu'on en fasse au contraire le lieu dans lequel des « arts de faire » témoignent de l'irréductible *agency* des hommes<sup>1</sup>, le quotidien est un palimpseste où persistent les traces d'histoires plus ou moins lointaines et plus ou moins partagées. En cela, il est intimement lié à l'écriture et à la représentation de la nation. Espace paradoxal par excellence dans la mesure où il est à la fois insignifiant et signifiant, le quotidien tel que la sociologie, la philosophie, l'urbanisme, le cinéma ou la littérature le conçoivent se caractérise par la

---

<sup>1</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, I : Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.

concomitance de modalités souvent contradictoires : la liberté et la surveillance, l'hospitalité et le rejet, l'ordre et le désordre, l'oubli et la mémoire, le visible et l'invisible, le même et le divers, et bien d'autres encore. À l'heure où la question du « vivre-ensemble » français se pose comme le grand défi des décennies à venir, tout l'intérêt de (re)prendre la quotidienneté comme terrain d'investigation réside précisément dans l'examen de ces tensions, pour ne pas dire de ces frictions.

Parler du quotidien revient donc à arpenter un territoire (urbain ou rural), et, avec lui, une nation. Bien que nous soyons tous à la fois producteurs et consommateurs de cette quotidienneté française, nous ne traversons pas le réel de la même manière en fonction de notre histoire personnelle et de notre identité sociale. Dans les années cinquante les catégories de classe et de sexe furent déterminantes. La leçon a été entendue : on ne vit pas la quotidienneté de la même façon, et on ne contribue pas au quotidien sur le même plan, selon que l'on est un petit-bourgeois, une femme ou un patron, ni selon que l'on est parisien(ne) ou de province. Le contexte actuel de la France multiculturelle nous force à considérer d'autres paramètres, notamment celui de la différence dite « ethnique » dans ses rapports avec la citoyenneté. Il est évident que le rapport au quotidien *se vit* différemment aujourd'hui selon que l'on est français, étranger, touriste, sans papiers, réfugié, et bien sûr, blanc ou non-blanc. C'est de cette évidence-là que nous voulons partir : non pas celle de l'existence d'inégalités et de discriminations dans la France contemporaine, ce qui n'est plus à prouver, mais plutôt celle du caractère racialisé d'une quotidienneté française censée être aveugle à la race.

« Il n'y a pas de place, dans la République, pour la race ». C'est avec cette déclaration que le candidat François Hollande s'engageait, durant sa campagne présidentielle de 2012, à faire bannir le mot « race » de la constitution française<sup>2</sup>. Au siècle précédent, Senghor écrivait dans un « Poème liminaire » dédié à son confrère en Négritude Léon-Gontran Damas : « Mais je déchirerai les rires *banania* sur tous les murs de France »<sup>3</sup>. Force est de constater que ni l'un ni l'autre n'ont eu les moyens de tenir parole, puisque le mot « race » demeure inscrit dans la Constitution –bien qu'une loi ait effectivement été proposée– et les fameux « rires *banania* » symboliques de l'infantilisation coloniale fleurissent toujours dans

---

<sup>2</sup> Cette promesse n'a pas été tenue. Le mot « race » et l'adjectif « racial » apparaissent 59 fois dans la Constitution, y compris dans l'article premier.

<sup>3</sup> Léopold Sédar Senghor, « Poème liminaire », *Hosties noires* [1948], *Œuvres poétiques*, Paris, Seuil, 1990.



le paysage français, bien que modifiés<sup>4</sup>. La question ne sera pas, ou plus, de chercher à faire le point sur l'existence ou non de la race. L'important essai de l'historien Pap Ndiaye y répond en rappelant la distinction entre la race comme objet, qui distinguerait les humains à partir de caractéristiques génétiques et biométriques, et la « race-notion », catégorie opératoire qui sert à produire un discours sur ledit objet, quand bien même son existence scientifique est mise en doute. Nous reprenons à notre compte la distinction telle que Pap Ndiaye l'énonce :

Il est donc très important de distinguer l'objet de la notion : en tant qu'objet, la 'race' n'a aucun sens ; en tant que notion pour rendre compte d'expériences sociales, elle est utile [...] Les 'races' n'existent pas en elles-mêmes, mais en tant que catégories imaginaires historiquement construites [...] Réfuter absolument la notion de 'race' au nom de l'anti-racisme, c'est-à-dire au motif que les 'races' n'ont pas d'existence biologique et qu'il faudrait promouvoir l'unicité du genre humain, est une position morale qui rend difficile la réflexion sur les caractéristiques sociales des discriminations précisément fondées sur elle<sup>5</sup>.

À partir de la reconnaissance de la race comme catégorie (de l') imaginaire, la question sera de savoir où et comment elle continue de sévir. Nous dirons donc « la race » sans euphémisme, afin de pouvoir la mettre en évidence comme construction. Ne pas penser la race en ces termes participerait d'un plus vaste déni : celui de s'obstiner à occulter la postcolonialité de la France, et avec elle toute une histoire coloniale absolument déterminante pour la saisie des identités contemporaines. C'est bien ce fabuleux déni que l'on entend dans le vœu pieux de François Hollande : « La race n'a pas sa place dans la République », et c'est ce déni que nous voulons contrecarrer dans ces *Mythologies postcoloniales*. « L'impensé de la race », selon l'expression d'Achille Mbembe, est à la fois pilier du modèle républicain et le point sur lequel achoppe une véritable hospitalité de la République. Dans la France contemporaine cet impensé se manifeste sous des modalités oscillant entre deux extrêmes : d'un côté l'invisibilisation et la révocation systématique de la race comme catégorie et signifiant et de l'autre, une racialisation différentialiste qui avance sous le masque de signifiants plus « pensables »

---

<sup>4</sup> Voir Étienne Achille, « À l'approche des cent ans de Banania, le retour du tirailleur », *Contemporary French Civilization* 38.2, 2013, p. 201-216.

<sup>5</sup> Pap Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, p. 39-41.

dont la culture, l'ethnie, la communauté<sup>6</sup>. Décoloniser le quotidien travaillera ces deux pôles en suivant les impératifs posés par Mbembe :

Ce qu'il faut dissiper, c'est l'opacité qui entoure la présence, dans ce pays, de citoyens rendus invisibles du fait de la couleur de leur peau. Ce qu'il faut récuser, ce sont les dispositifs et discours qui, tout en produisant quotidiennement des formes d'exclusion que rien d'autre ne justifie sinon la « race », s'abritent derrière le masque d'un universalisme purement a-historique pour mieux prétendre avoir dépassé la « race » [...] Et il n'y a que le passage au cosmopolitisme pour faire échec à la fois à une démocratie des communautés et des minorités et à son double masqué : une démocratie racialisante, mais qui, imbue de ses propres préjugés et illusions, refuse d'avouer son nom et de reconnaître, ce faisant, ses propres limites<sup>7</sup>.

Décoloniser le quotidien et ses imaginaires s'avère plus que jamais d'actualité dans une France qui n'a pas su œuvrer à sa propre décolonisation dans l'Hexagone même<sup>8</sup>. Comme l'énonce le sociologue Didier Fassin, c'est précisément ce paradoxe vis-à-vis de la question raciale en France qui crée pour nous une « obligation de penser » :

L'embarras pour désigner les réalités de la question raciale, embarras de nature à la fois éthique et pratique, n'est pas un obstacle à la connaissance de ces réalités, il en est la condition. Notre incapacité à nommer implique une obligation de penser. Penser le contenu des catégories raciales et des pratiques racistes, qui ne se présentent pas toujours comme telles aujourd'hui et qu'il faut exhumer de faits et de discours qui les recouvrent et les occultent. [...] Penser le travail des acteurs qui tout à la fois produisent et déconstruisent la race et le racisme<sup>9</sup>.

Partant du fait que la race occupe bel et bien une place dans la République, et qu'il s'agit d'en penser la permanence dans sa visibilité comme dans son invisibilité, la tâche que nous envisageons en relèvera les occurrences là-même où elle s'est déployée historiquement : dans l'imaginaire. Des travaux

---

<sup>6</sup> Voir Hourya Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

<sup>7</sup> Achille Mbembe, « La République et l'impensé de la race », dans *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, eds. P. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire, Paris, La Découverte, 2005, p. 153.

<sup>8</sup> *Ibid.* Voir aussi, toujours chez Mbembe, la section « Liquider l'impensé de la race » dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.

<sup>9</sup> Didier Fassin, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », *De la question sociale à la question raciale ?*, Paris, La Découverte, 2006, p. 13-14.

fondateurs de la critique postcoloniale, dont *L'Orientalisme* d'Edward Said et *The Invention of Africa* de V.Y Mudimbe ont magnifiquement situé la fabrication et la racialisation de l'Autre dans les arts (littérature, peinture) et les discours (philosophie, anthropologie, et autres sciences humaines)<sup>10</sup>. D'autres nous inspirent également ici, dont Frantz Fanon, dans la mesure où, tout en insistant sur le caractère historiquement construit de la race, son travail dans l'incontournable *Peau noire, masques blancs* consiste à relever les lieux et moments où elle opère comme principe d'assignation et d'interpellation identitaire<sup>11</sup>. L'étude phénoménologique de Fanon nous ramène à la quotidienneté de l'expérience sociale de la race : la terrasse de café et le célèbre *vè' de biè'* de l'Antillais débarqué, les transports en commun, la rue où l'on se découvre « Nègre » effrayant l'enfant blanc, le cabinet du médecin où le langage paternaliste insulte, ainsi que l'indécrochable « Banania » sont autant de lieux où se décline la race au quotidien. « [L]'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours » affirmait Ernest Renan dans une formule fameuse<sup>12</sup>. De la France de Fanon à la nôtre, c'est encore dans ce « tous les jours » que la nation se refuse et que les signes de ses disjonctions historiques se manifestent.

On parle aujourd'hui de « racisme au quotidien » pour désigner ces lieux et moments où quelque chose se passe qui renvoie à la race, mais où sa pertinence est contestable justement à cause du caractère soi-disant anodin des interactions de tous les jours. On le dit « ordinaire » (par opposition à quoi ? À un racisme extra-ordinaire ?). Pour les personnes non-blanches et autres minorités de France, le quotidien ne peut pas être banal. Ou en tout cas, il ne le restera pas longtemps, tant les traces d'idéologies et d'imaginaires racialisés persistent dans les « produits » du quotidien qui prétendent signifier la francité, ou montrer ce qu'être français veut dire. S'il est rassurant de penser, avec Michel de Certeau, que le quotidien réaffirme la capacité de résistance des sujets, le quotidien est aussi un lieu de violences où l'insulte, la stigmatisation, l'interpellation, et la discrimination constituent des armes qui opèrent certes sur le registre de l'infime, mais avec une efficacité

---

<sup>10</sup> Edward W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [1978], trad. Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980 ; V.Y Mudimbe, *The Invention of Africa. Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

<sup>11</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

<sup>12</sup> Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? » [1882], dans *Discours et conférences*, Paris, Calmann-Lévy, 1887, p. 307.

dévastatrice<sup>13</sup>. Le racisme dit « ordinaire » est fait de la répétition de ces micro-agressions dans l'espace public, professionnel et familial. Parce que ces micro-agressions sont souvent intangibles, la réfutation semble aisée : il n'y a pas mort d'homme. Or, il n'y a dans le racisme ordinaire rien d'*anodin* au sens étymologique du terme : ce qui ne provoque pas de douleur, ce qui ne fait pas mal. Au contraire, pour de nombreuses personnes issues des minorités, le quotidien est un lieu de grande vulnérabilité.

Le racisme au quotidien frappe parce que le langage n'est pas décolonisé, parce que les imaginaires demeurent racialisés, et parce que les corps sont pré-jugés en fonction de toute une histoire de racialisation de l'autre non-blanc. En d'autres termes, les effets du racisme au quotidien ne sont insoupçonnables que si l'on est convaincu d'évoluer dans des sociétés post-raciales où le langage, les comportements ou les images seraient devenus neutres. Il n'y avait rien d'*anodin*, même si elle était présentée comme telle, dans l'iconographie « nègre » de Banania au début du vingtième siècle, encore moins dans *Tintin au Congo* en 1930, et il n'y a rien d'*anodin* dans le fait que leurs produits dérivés circulent encore dans le quotidien français au vingt-et-unième siècle. La pérennité de ce type de représentations sur le marché, alliée à leur prétendue innocuité, confirme ce que constatait Roland Barthes des mythologies modernes, à savoir que la naturalisation des idéologies dans le quotidien est insidieuse, et qu'elle est une condition essentielle de l'efficacité des mythes.

### ***Mythologies postcoloniales : retrouvailles avec Barthes***

L'ampleur des manifestations culturelles et des publications consacrées à Roland Barthes à l'occasion du centenaire de sa naissance (2015) témoigne de son influence considérable dans l'histoire de la pensée du vingtième siècle. En France, sous l'impulsion de critiques dont Antoine Compagnon, Claude Coste, Éric Marty et Tiphaine Samoyault, tout comme à l'étranger, l'œuvre de Barthes continue de susciter un intérêt exceptionnel. Cet engouement continu doit beaucoup à l'indubitable adaptabilité de la pensée de l'homme dont les multiples activités de professeur, de critique et d'écrivain ont marqué son époque. Comme l'écrit Claude Coste, « l'œuvre de Barthes, commentée pour elle-même et au-delà d'elle-même, devient une clef pour comprendre le

---

<sup>13</sup> Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999 ; Erving Goffman, *La Présentation de soi. La Mise en scène de la vie quotidienne I* [1959], trad. Alain Accardo, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973 ; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* ; Pap Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, *op. cit.*

monde contemporain »<sup>14</sup>. Alors que le Barthes structuraliste est plutôt délaissé, *Mythologies* demeure le texte le plus lu de toute son œuvre<sup>15</sup>. Son succès, cet essai le doit très certainement à une séduction toute barthésienne où le pouvoir d'inspiration caractéristique de son écriture traverse le livre<sup>16</sup>. Aujourd'hui encore, *Mythologies* offre au chercheur un appareil critique formidablement efficace pour scruter le quotidien et défricher le « champ privilégié des significations mythiques » de la France contemporaine<sup>17</sup>.

*Mythologies* est publié en 1957. La première partie de l'ouvrage se compose d'un répertoire de faits divers, personnages célèbres, emblèmes, et objets de consommation qui constituent pour l'auteur l'essence du paysage culturel qu'il a devant lui. C'est cette position de Barthes devant le quotidien français dont nous nous inspirons pour jeter à notre tour un regard critique sur notre époque, particulièrement les deux premières décennies du millénaire<sup>18</sup>. Pour être plus précis, là où Barthes avait choisi de traquer les mythes qui servaient l'idéologie bourgeoise, c'est cette fois à travers une approche postcoloniale que nous voulons analyser le réel français de l'Hexagone. Revenir à *Mythologies* soixante ans après sa parution, alors que la fin de l'empire qu'il annonçait est avérée, fournit un outil précieux pour l'investigation d'un certain discours mythique qui se noue dans des lieux, figures et surfaces du contemporain, un contemporain dans lequel, nous le verrons, l'idéologie coloniale refait régulièrement surface. Comme l'écrit l'africaniste Catherine Coquery-Vidrovitch, « [u]ne grande puissance comme la France ne travaille pas son image impériale depuis parfois deux siècles ou plus sans que ça ne laisse des traces »<sup>19</sup>.

Le *Mythologies* de Barthes se compose d'une série de vignettes désormais célèbres, comme « Le monde où l'on catche », « L'écrivain en vacances », « Iconographie de l'abbé Pierre », « Le biftek et les frites », ou encore « Bichon chez les Nègres ». Dans un long essai final intitulé « Le mythe, aujourd'hui », Barthes théorise de manière retrospective les grands principes de sa sémiologie. Il s'agit pour le « mythologue » d'élucider le réel grâce à

---

<sup>14</sup> Claude Coste, « Roland Barthes », *French Studies* 69.3, 2015, p. 370.

<sup>15</sup> Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015.

<sup>16</sup> Nous rejoignons Claude Coste pour qui la réussite de la biographie de Tiphaine Samoyault est de mettre en évidence « la puissance d'inspiration, le pouvoir de stimulation qui habitent la pensée et l'écriture de Roland Barthes » (*op. cit.*, p. 374).

<sup>17</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 216.

<sup>18</sup> Le premier chapitre « Toponymie républicaine : Impasse Général Bugeaud » est délibérément plus technique afin d'illustrer les possibilités d'un tel « démontage sémiologique » barthésien.

<sup>19</sup> Catherine Coquery-Vidrovitch, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Marseille, Agone, 2009, p. 97.

une « critique idéologique portant sur le langage de la culture dite de masse [impliquant] un premier démontage sémiologique de ce langage »<sup>20</sup>. Pour Barthes l'efficacité du mythe –en tant que système second dont la signification est déterminée par un concept historique– repose sur un processus de naturalisation des valeurs : l'idéologie bourgeoise y est alors présentée comme « allant de soi » par une parole dépolitisée qui représente un monde à la hiérarchie immuable et toujours-déjà là<sup>21</sup>. Ainsi le mythe se donne-t-il à la fois comme une parole « choisie par l'histoire »<sup>22</sup>, c'est-à-dire le produit d'un contexte et de ses possibilités discursives, et comme une parole d'immobilisation du monde. Reposant sur des objets vidés de leur historicité, le mythe, selon Barthes, « a pour charge de fonder une intention historique en nature, une contingence en éternité »<sup>23</sup>. Mais le jeu du mythe ne doit pas être trop flagrant : il faut au contraire que le consommateur le remarque à peine et que, rassuré par une conception du monde dans laquelle on trouve sa place comme naturellement, on laisse le mythe opérer impunément dans la « masse énorme de l'indifférencié, de l'insignifiant, bref de la nature »<sup>24</sup>.

Ce n'est pas la première fois qu'une lecture barthésienne des objets du quotidien est transposée à un contexte plus contemporain. En 2007, pour célébrer le cinquantenaire de *Mythologies*, Jérôme Garcin avait rassemblé sous le titre *Nouvelles Mythologies* une cinquantaine de textes commis par des célébrités (Philippe Sollers, Frédéric Beigbeder, Pierre Assouline, Catherine Millet, Alain Mabanckou entre autres)<sup>25</sup>. Chacun avait livré un court essai traitant d'un sujet considéré comme emblématique du siècle, dont l'Euro, la capsule Nespresso, le portable, les Bobos, ou encore le Journal de 20 heures. Sur la couverture, la Smart y remplaçait la Citroën DS de

---

<sup>20</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>21</sup> Politique « au sens profond, comme ensemble des rapports humains dans leur structure réelle, sociale, dans leur pouvoir de fabrication du monde » (*Mythologies*, *op. cit.*, p. 217). Concernant le préfixe « de », il faut donc le considérer comme « un préfixe actif, faisant référence à une activité complexe de conscience qui renforce le fonctionnement du monde social, fixe ses formes de hiérarchie et de pouvoir, tout en défaisant ses liens à l'histoire » (*Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 107,8). La traduction, ainsi que les suivantes, est de nous.

<sup>22</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, p. 182.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>25</sup> Jérôme Garcin (éd.), *Nouvelles Mythologies*, Paris, Seuil, 2007. On notera aussi la sortie l'année suivante du numéro spécial « *Mythologies at 50 : Barthes and Popular Culture* » (Douglas Smith (éd.), *Nottingham French Studies* 47.2, 2008).

l'original<sup>26</sup>. Seuls quelques sujets touchaient de près ou de loin à la France multiculturelle, et somme toute assez superficiellement. De manière assez ironique, ce n'est pas dans celles de 2007 mais dans les *Mythologies* originelles que se trouvent des réflexions soutenues sur la question coloniale et l'altérité.

On a déjà relevé dans *Mythologies* et dans la pensée de Barthes en général, une préoccupation persistante quant à l'idéologie coloniale, notamment en tant qu'elle s'articule intimement à la critique de l'idéologie bourgeoise<sup>27</sup>. Rappelons que l'ouvrage de Barthes paraît en 1957, c'est-à-dire en pleine période de décolonisation, marquée entre autres par la guerre d'Algérie, la fin des protectorats du Maroc et de la Tunisie, et l'émiettement de l'empire français suite à la « perte » de l'Indochine. Plusieurs vignettes de *Mythologies* traitent d'ailleurs directement de l'empire et de l'angoisse de la décolonisation. Une première, « Bichon chez les Nègres », aborde le « mythe petit-bourgeois du Nègre »<sup>28</sup>. À travers la relation du voyage d'un couple de professeurs et leur fils, repérée dans un *Paris Match*, Barthes analyse la façon dont l'Afrique est représentée comme terre d'aventures pour Occidentaux à la faveur d'un discours sur l'ailleurs et sur la différence qui la réduit à une sorte de « guignol un peu dangereux »<sup>29</sup>. La description manichéenne et infantilissante des aventures de Bichon y est interprétée comme annihilant « les efforts des ethnologues pour démystifier le fait nègre »<sup>30</sup>, et amène l'auteur à identifier une inquiétante persistance des valeurs coloniales précisément au moment de la décolonisation. « Nous vivons encore », conclut alors Barthes, « dans une mentalité pré-voltairienne » où « les représentations collectives [...] sont maintenues stagnantes dans l'erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs »<sup>31</sup>.

Une seconde mythologie, « Grammaire africaine », se penche sur les spécificités du « vocabulaire officiel des affaires africaines » et critique le caractère politiquement engagé d'un langage « chargé d'opérer une coïnci-

---

<sup>26</sup> Dans la réédition de 2014, la DS a fait place aux tours en flammes du *World Trade Center*.

<sup>27</sup> Ainsi, Alec Hargreaves érige Barthes en « précurseur négligé » de la critique postcoloniale (« A Neglected Precursor : Roland Barthes and the Origins of Postcolonialism », dans *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*, eds. H. A. Murdoch et A. Donadey, Gainesville, University Press of Florida, 2005, p. 55-64). Voir aussi Jane Hiddleston, *Poststructuralism and Postcoloniality : The Anxiety of Theory*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010.

<sup>28</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit., p. 60.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 63.

dence entre les normes et les faits »<sup>32</sup>. Pour illustrer cette « codification du langage officiel et sa substantivation »<sup>33</sup>, Barthes décortique la phraséologie coloniale et démontre que même si « les peuples colonisés commencent à démentir la fatalité de leur condition »<sup>34</sup>, la colonisation constitue un déterminisme historique, embarquant les peuples dans un destin commun que partagent la France et ses possessions d'outre-mer. Finalement, dans une troisième mythologie intitulée « Le vin et le lait » destinée à démontrer les ambiguïtés inscrites dans la vie quotidienne, Barthes s'appuie sur l'exemple de la colonisation en Afrique du Nord en évoquant la violence dont font preuve les grands colons algériens envers les musulmans dépossédés de leurs terres. L'appel à une prise de conscience et le discours anticolonial de Barthes aux consommateurs français est explicite dans cette troisième vignette : « le propre de notre aliénation présente, c'est précisément que le vin ne puisse être une substance tout à fait heureuse, sauf à oublier indûment qu'il est aussi le produit d'une expropriation »<sup>35</sup>.

Mais c'est surtout dans l'essai final « Le mythe, aujourd'hui » que se trouve une réflexion approfondie sur le rapport de la France à son empire. Barthes y illustre ses théories à partir d'un numéro de *Paris Match* dont la couverture représente un jeune garçon d'origine africaine faisant le salut militaire. L'image de celui qu'il appelle « le soldat noir » ou encore « nègre saluant » est l'occasion d'exposer longuement et systématiquement le contenu idéologique de la mise en scène photographique en couverture, en l'occurrence « que la France est un grand Empire, que tous ses fils, sans distinction de couleur, servent fidèlement sous son drapeau, et qu'il n'est de meilleure réponse aux détracteurs d'un colonialisme prétendu, que le zèle de ce noir à servir ses prétendus oppresseurs »<sup>36</sup>. Dans nos *Mythologies postcoloniales*, la reprise de la démarche barthésienne ne se limite donc pas à l'investigation du quotidien et du populaire : elle poursuit également un souci du colonial qui existait déjà de manière accessoire chez Barthes, et que nous entendons transformer en quelque chose d'essentiel.

Bien qu'ancré dans un contexte spécifiquement français, le modèle théorique de Barthes a traversé les frontières de l'Hexagone et a été repris par des intellectuels de divers horizons, dont la féministe américaine Chela Sandoval. Dans son ouvrage *Methodology of the Oppressed*, publié en 2000,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 72. Barthes fait également référence au racisme colonial dans « La grande famille des hommes ».

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 189.



Sandoval connecte Barthes à d'autres théoriciens afin d'articuler dans une perspective minoritaire une méthodologie émancipatrice contre les processus de néocolonisation. Selon elle, le geste barthésien aurait un potentiel libérateur, en ce qu'il permettrait non seulement la prise de conscience des pièges idéologiques, mais également une contestation collective de l'idéologie dominante, voire une subversion de l'ordre institué<sup>37</sup>. Ici la finalité serait la formulation d'une rhétorique de résistance internationale. Bien que l'appropriation de la pensée barthésienne hors de ses frontières nationales soit tout à fait pertinente, il nous semble opportun ici d'opérer un retour au centre qui reprendrait l'outil afin d'examiner la France hexagonale. C'est dans ce sens aussi que nous parlons de « retrouvailles avec Barthes », puisqu'après un détour par le champ des *cultural studies* largement redevable de la recherche anglo-saxonne, nous re-territorialisons *Mythologies* sur son terrain d'origine.

Confirmant la pertinence de Barthes pour l'interprétation des paysages du troisième millénaire, l'actualité ne cesse de montrer la pérennité de ces « signes concrets que l'empire a exercé son influence sur la vie quotidienne des Français de France »<sup>38</sup>. Ces signes renvoient à une idéologie qui, même sous une forme résiduelle, aggrave la « fracture coloniale » contemporaine<sup>39</sup>. La République en crise d'identité est toujours productrice et preneuse de mythologies, et celles qui se rapportent à l'histoire coloniale ne manquent pas. Nous proposons d'en exposer un certain nombre qui traversent plus ou moins subrepticement le quotidien de notre début de vingt-et-unième siècle : nous les appelons « mythologies postcoloniales »<sup>40</sup>.

Précisons que l'idée n'est pas d'effectuer un parallèle facile entre le contexte actuel et la culture coloniale qui s'est progressivement construite lors de la première moitié du vingtième siècle à force d'une propagande mise en place par la III<sup>e</sup> République. Il ne s'agit donc pas de chercher à convaincre que « rien n'a changé » en proposant des comparaisons poussives entre les

---

<sup>37</sup> Chela Sandoval, *op. cit.*, p. 87, 8.

<sup>38</sup> Catherine Coquery-Vidrovitch, *op. cit.*, p. 99.

<sup>39</sup> L'expression « fracture coloniale » renvoie au titre de l'ouvrage collectif de P. Blanchard, N. Bancel, et S. Lemaire, *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, *op. cit.*

<sup>40</sup> Notre discussion se distingue de celle de Cilas Kemedjio dans son collectif « Mythologies postcoloniales » qui entreprenait, lui, d'examiner un ensemble de modalités du mythique dans le contexte des sociétés africaines et antillaises post-indépendances. Il s'agissait de donner à voir les anciennes colonies comme étant à leur tour engagées dans des pratiques de « réappropriation de la décolonisation dans la formulation d'un nouvel imaginaire de la postcolonie », c'est-à-dire « décoloniser l'interprétation de la décolonisation » (« Présentation », dans « Mythologies postcoloniales : entre défaitisme de l'histoire et syndrome de la Citadelle », éd. C. Kemedjio, *Présence francophone* 62, 2004, p. 5). Mireille Rosello s'y interrogeait d'ailleurs sur le potentiel libérateur de telles pratiques. Dans notre travail, les espaces africains et caribéens, hors des contours de l'Hexagone, ne seront pas pris en compte.

deux périodes. Pour autant, et beaucoup l'ont fait remarquer, la « rupture de 1962 » après les accords d'Évian ne marque pas en France, comme elle le devrait, le passage à une ère véritablement postcoloniale. Elle signale au contraire le début d'une répression du passé colonial et une absence de réflexion concernant son impact sur la métropole et sur l'imaginaire national en particulier. La formule a le mérite d'être explicite : la décolonisation de l'imaginaire métropolitain n'a pas suivi celle (officiellement) géopolitique. Les travaux des chercheurs de l'ACHAC, entre autres, ont amplement démontré la réticence collective à reconnaître l'importance des « héritages coloniaux à l'œuvre dans la société contemporaine »<sup>41</sup>, et à considérer les problèmes socioculturels contemporains à travers « l'articulation coloniale/postcoloniale »<sup>42</sup>. Ainsi, le passé colonial de la République continue à être dissocié des réalités contemporaines, et les analyses qui recommandent une perspective historique plus longue, c'est-à-dire reconnaissant un continuum entre les deux périodes, sont souvent reçues avec indifférence, voire agacement. C'est cette indifférence, populaire aussi bien qu'institutionnelle, qui déclenche en retour une résistance active<sup>43</sup>. Interroger la corrélation entre l'idéologie coloniale et les principes républicains est parfois considéré comme un geste fondamentalement anti-républicain, communautariste, et donc « recelant de fortes capacités de déstabilisation de l'unité nationale et du corps social »<sup>44</sup>. D'autres rejettent la perspective (post)coloniale au nom du refus d'une soi-disant repentance concernant des crimes commis par d'autres dans un passé révolu<sup>45</sup>. Par conséquent, le débat public est dans une impasse, et celui sur le postcolonial est encore loin d'avoir accédé au statut d'enjeu sociétal majeur qui devrait être le sien. En d'autres termes, les Français ne se penseraient plus coloniaux, et refuseraient de se penser postcoloniaux. Cette attitude n'a pas empêché le monde universitaire de

---

<sup>41</sup> Nicolas Bancel et Pascal Blanchard, « Avant-propos », dans *Culture post-coloniale, 1961-2006, Traces et mémoires coloniales en France*, éd. P. Blanchard et N. Bancel, Paris, Autrement, 2006, p. 18.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 14.

ACHAC : Association pour la Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine. Groupe de recherche sur les questions coloniales, postcoloniales et d'immigration.

<sup>43</sup> Culture coloniale en tant que « corps de doctrine cohérent, où les différents savoirs sont assemblés, affectant alors tous les domaines de la pensée, de la connaissance et des institutions » (Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire, « Avant-Propos », dans *Culture coloniale, 1871-1931, La France conquise par son Empire*, éd. P. Blanchard et S. Lemaire, Paris, Autrement, 2003, p. 7).

<sup>44</sup> Nicolas Bancel et al., « Introduction », dans *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, éd. N. Bancel et al., Paris, La Découverte, 2010, p. 21.

<sup>45</sup> Arguments résumés dans les essais de Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983 et *La Tyrannie de la pénitence*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2006.

s'atteler à approfondir la réflexion sur la postcolonialité de la France<sup>46</sup>. Mais les reproches n'ont pas manqué et il reste encore beaucoup à faire<sup>47</sup>... Dans ce contexte, et au-delà de la dénonciation, que faire pour continuer à penser de manière critique les héritages de l'empire ? C'est précisément ce que *Mythologies* et ces retrouvailles contemporaines permet d'envisager. Inspirons-nous de l'approche de Barthes pour examiner les représentations idéologiquement connotées qui traversent le quotidien, et travailler à la décolonisation des imaginaires.

La lecture du réel est évidemment différente pour chacun, selon ses expériences, sa classe, sa « race », et toutes les autres catégories qui servent à nous différencier. Souvent, le rapport à l'Histoire coloniale peut paraître insignifiant. Mais c'est justement là, peut-être, que le travail le plus minutieux est à faire. Il révélera à l'analyse un degré supplémentaire – donc plus efficace – de signification mythique. Le mythe du jovial tirailleur de Banania reconnaissant envers la Mère-Patrie, par exemple, est immédiatement repérable et donc contestable. Depuis les années quatre-vingt les associations héritières de SOS Racisme font preuve d'une vigilance soutenue sur ces questions<sup>48</sup>. Car le discours colonial n'est plus ni dominant ni consensuel aujourd'hui et le réservoir de ses formes mythiques est heureusement restreint : celles qui à l'époque se fondaient dans l'insignifiance de l'ordre des choses deviennent choquantes, polémiques. Bien que l'accusation de « repentance » ou de politiquement correct ne soit jamais bien loin, et même si beaucoup passent inaperçues, les polémiques sont au moins engagées<sup>49</sup>.

À l'heure où les thèmes de l'immigration, de la différence culturelle et religieuse, de la menace sécuritaire et de l'identité nationale monopolisent le débat politique, déchiffrer ce qu'il peut y avoir de pernicieusement racialisé dans le paysage culturel n'est pas superflu<sup>50</sup>. La peur du « grand remplacement » annoncé par des auteurs comme Renaud Camus s'infiltré dans les imaginaires, la « lepénisation » et la « zemmourisation » des esprits porte dangereusement le discours réactionnaire au-devant de la scène politique de

---

<sup>46</sup> D'Abdelmalek Sayad à Achille Mbembe, en passant par Yamina Benguigui, Tahar Ben Jelloun, Ahmed Boubeker, Catherine Coquery-Vidrovitch, Alec Hargreaves, Charles Forsdick, Édouard Glissant, Pap Ndiaye, Dominic Thomas, Jean-Marc Moura, David Murphy, H. Adlai Murdoch, Benjamin Stora, Françoise Vergès.

<sup>47</sup> Voir Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010 ou Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

<sup>48</sup> Le CRAN en particulier.

<sup>49</sup> Daniel Lefevre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>50</sup> Les dérives du débat sur l'identité organisé par le gouvernement de Nicolas Sarkozy fin 2009 illustrent ces constats.

manière prononcée depuis les dernières décennies<sup>51</sup>. Et le débat public peine à explorer de façon productive les racines des crispations identitaires contemporaines et du racisme qui les accompagne. C'est pourquoi un travail de localisation des formes coloniales naturalisées dans la culture populaire nous semble indispensable : il participe, en tout cas nous l'espérons, à une *prise de conscience collective* du pouvoir subreptice des signes postcoloniaux dans le quotidien de tous les Français, qu'ils soient « de souche » ou non.

Le cas le plus connu est celui de l'insigne Banania que nous citions tout à l'heure<sup>52</sup>. Mais celui-ci ne constitue que la partie visible de ce qu'on pourrait appeler l'« iceberg colonial » du paysage français. Plus subtilement qu'au siècle précédent, certes, certains mythes continuent de se disséminer. Ils se nourrissent du décalage entre le discours officiel et les réalités d'un imaginaire collectif dans lequel les traces du colonial demeurent actives. Ces signes sont variés et ils touchent à divers domaines de la culture populaire : l'espace public, l'information, les produits de consommation, le divertissement, le monde du sport ou encore la littérature. Ce sont les exemples que nous avons choisis d'examiner en détail parmi d'autres possibles. D'autres domaines auraient pu trouver leur place dans cette étude, comme la sphère juridique ou la publicité<sup>53</sup>. Nous nous sommes arrêtés sur un certain nombre de signes qui nous ont paru particulièrement porteurs – et particulièrement problématiques – de la prégnance de cette idéologie au tournant du siècle. Sous la rubrique du « signe », nous avons rassemblé des phénomènes divers allant d'une simple plaque de rue dans un arrondissement de Paris à la figure médiatique d'un écrivain noir honoré par la France, en passant par des pâtisseries en chocolat aux traits négroïdes dans la vitrine d'un magasin de province, l'exotisation incorrigible des Antilles dans les médias, le discours nostalgico-réactionnaire d'une des émissions préférées des Français, ou encore la métamorphose d'un ancien footballeur de l'équipe Black-Blanc-Beur en activiste républicain : ils ont retenu notre attention comme autant d'éléments du réel à exposer et à déconstruire afin d'en extraire ce que nous

---

<sup>51</sup> Néologisme à partir du nom du journaliste Eric Zemmour, pour reprendre l'expression de Jean-Christophe Cambadélis.

<sup>52</sup> Voir notamment Mireille Rosello, *Declining the Stereotype : Ethnicity and Representation in French Culture*, Hanover, University Press of New England, 1998 ; Anne Donadey, « 'Y'a bon Banania' : Ethics and Cultural Criticism in the Colonial Context », *French Cultural Studies* 11.1, 2000, p. 9-29.

<sup>53</sup> Beaucoup a été fait sur la publicité, voir notamment Raymond Bachollet, Jean-Barthélemy Debost, Anne-Claude Lelieur et Marie-Christine Peyrière, *Négripub : l'image des Noirs dans la publicité*, Paris, Somogy, 1992. Le mythe exotico-érotique de la femme noire est tellement flagrant qu'il appartient à cette partie émergée de l'iceberg qui nous intéresse moins.

appelons leur « teneur mythique ». Il s'agira, à chaque fois, d'examiner en détail les modalités de leur consommation par un public plus ou moins averti, tout en rapportant chaque exemple à une problématique plus large qui, on le verra, oscille toujours entre les deux pôles de l'occultation d'une part, et de l'exploitation racialisante de l'autre.

Aujourd'hui, les murs de France, comme ses avenues, ses vitrines, ses journaux et sa culture populaire, ne sont pas dénués, loin s'en faut, de ces stéréotypes et autres relents coloniaux qui contredisent la réalité de l'utopie républicaine. Au-delà de la partie visible de cet iceberg, c'est sa profondeur que nous avons voulu creuser dans cette étude, afin d'envisager un peu plus sereinement la pertinence de ce préfixe « post » qui nous préoccupe aujourd'hui. Au final, (re)lire le réel sous le double signe de l'héritage théorique barthésien et d'un héritage colonial qui est indissociable de l'Histoire française contribuera, nous l'espérons, à penser autrement la République postcoloniale.