

Gais, « blacks » et antillais

L'art de ruser avec des impositions hétéronormatives et postcoloniales

Ary Gordien

DANS **L'HOMME & LA SOCIÉTÉ** 2018/3 (N° 208), PAGES 83 À 115

ÉDITIONS **ASSOCIATION POUR LA RECHERCHE DE SYNTHÈSE EN SCIENCES HUMAINES (ARSSH)**

ISSN 0018-4306

ISBN 9782343175454

DOI 10.3917/lhs.208.0083

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2018-3-page-83.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association pour la Recherche de Synthèse en Sciences Humaines (ARSSH).

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Gais, « blacks » et antillais

L'art de ruser avec des impositions hétéronormatives et postcoloniales

Ary GORDIEN

CERA-IHTP¹, Univ. Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, CNRS

Cet article s'intéresse à un réseau d'hommes noirs antillais et gais issus des classes moyennes ou populaires, installés, depuis l'âge adulte, en région parisienne. Ces hommes subissent potentiellement les effets conjugués du racisme, des rapports de classes et de l'homophobie. Des associations lesbiennes gaies bi et trans (LGBT) noires qui ont émergé dans les années 2000 s'accordent à dénoncer, de manière problématique, une homophobie particulièrement violente aux Antilles (Agard Jones, 2009). Parallèlement, tandis qu'en Guadeloupe et Martinique (anciennes colonies esclavagistes françaises devenues départements d'outre-mer en 1946) la question raciale se pose avec une acuité particulière, en France hexagonale, les Antillais d'ascendance africaine se voient assigner une identité de noir·e·s. Pour analyser les impositions et éventuelles dominations liées à ces situations complexes, il est indispensable de mobiliser les outils théoriques créés ces dernières décennies pour penser la combinaison de formes de domination.

Forgée par la juriste Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1991), la notion d'intersectionnalité a connu un succès grandissant dans l'espace universitaire et militant français². Issue de la tradition disciplinaire états-unienne de la *Critical Race Theory* (« théorie critique de la race » ; Delgado & Stefancic, 2001), cette notion visait à penser les formes multiples de domination pour pallier les

¹ Cercle d'études sur le racisme et l'antisémitisme – Institut d'histoire du temps présent ; 59-61 rue Pouchet 75017 Paris.

² Pour une généalogie de ces réflexions et une synthèse des débats théoriques et politiques qu'elles soulèvent, voir notamment les mises au point d'Elsa Dorlin (2009), d'Élise Palomares & Armelle Testenoire (2010), et d'Alexandre Jaunait & Sébastien Chauvin (2013).

insuffisances des institutions judiciaires ou militantes qui négligeaient notamment la situation des femmes africaines américaines.

En dépit de cet intérêt majeur, la dimension appliquée de la démarche peut néanmoins en limiter la portée théorique et heuristique. L'écueil majeur de l'intersectionnalité tient au fait qu'elle tend à rigidifier une grille de lecture quelque peu mécanique, ce qui peut conduire à schématiser des rapports de domination qui s'avèrent en réalité entremêlés et souvent plus fluides, complexes et divers (Dorlin, 2009). La notion de consubstantialité proposée par Danièle Kergoat permet de penser la coexistence et l'interpénétration de rapports de pouvoir qui ne peuvent être simplement conçus sous le mode de l'addition, mais qui constituent davantage un nœud indémêlable (Kergoat, 2009).

En introduction à l'ouvrage collectif consacré à la domination qu'elle a éditée, Elsa Dorlin préconise de restituer la généalogie des rapports sociaux « pour saisir la complexité des antagonismes que nous subsumons parfois trop rapidement sous le triptyque "sexe, race, classe" » (Dorlin, 2009 : 8). Parmi les autres pistes à explorer, Dorlin évoquait notamment « les antagonismes nord/sud, les mythologies nationales/nationalistes, les nœuds irrésolus de l'histoire coloniale » (Dorlin, 2009 : 11), tout à fait pertinentes dans les cas antillais. Dans une logique similaire, je suis plus précisément deux aspects de la méthode suggérée par D. Kergoat dans sa contribution au sein du même ouvrage et qu'elle détaille dans un entretien avec Armelle Testenoire (Kergoat, 2009 et 2010 : 37-38). D. Kergoat estime que les différents rapports sociaux sont consubstantiels (c'est-à-dire indissociables) et coextensifs (ils s'alimentent les uns les autres). Elle appelle donc à « dénaturaliser radicalement les constructions différentialistes » tout en restant « attentif à la façon dont les dominés réinterprètent, subvertissent le sens des catégories » (Kergoat, 2009 : 118). Elle précise, par ailleurs, que cette démarche n'a de sens que si elle s'ancre dans l'analyse empirique et non en partant d'une « position théorique en surplomb » (Kergoat, 2010 : 37-38).

Dans le cas de ces hommes antillais noirs et gais, quelles formes de domination sont simultanément à l'œuvre ? En quoi la notion de consubstantialité nous permet-elle de mieux comprendre les relations et rapports sociaux en jeu et les résistances opposées par ceux qui les subissent ?

C'est à ces questions que cet article s'attache à répondre en réinterprétant des données de terrain recueillies lors d'une ethnographie réalisée entre septembre 2008 et mars 2009 au sein d'un réseau d'hommes antillais, majoritairement originaires de Guadeloupe, installés en région parisienne (Gordien, 2008). À la suite de la récente thèse très stimulante de

Damien Trawalé (2018) et des travaux prometteurs de l'étudiant en master Marc Strazel (2018), je jette un nouveau regard sur le matériau ethnographique glané il y a dix ans, période où des débats théoriques très féconds autour de l'intersectionnalité étaient en train de se développer en France hexagonale.

Durant cette enquête, j'ai ainsi pu recueillir 19 entretiens. Beaucoup de gays et lesbiennes noirs fréquentaient en partie les mêmes boîtes de nuit. J'y ai cependant constaté une séparation genrée, également observée au sein des cercles d'amis et de connaissances³. Ayant été intégré dans un groupe d'hommes rencontrés au sein du milieu associatif antillais, je n'ai pu interviewer qu'une seule femme qui en faisait partie et qui n'a jamais clairement défini sa sexualité. Des militants qui, tels que Louis-Georges Tin, maître de conférences à l'Université d'Orléans, cherchaient à croiser question gaie et question noire figuraient également parmi les personnes interviewées.

Compte tenu de la trajectoire de déplacement de la quasi-totalité des personnes rencontrées, les entretiens permettaient d'aborder les expériences vécues aux Antilles, l'arrivée en France hexagonale et le mode de vie adopté au moment de l'enquête. J'ai graduellement moi-même pris part à la vie nocturne gaie qualifiée de « black » et d'« ethnique » qu'ils fréquentaient assidûment et qui constituait mon principal terrain d'observation participante, en plus des événements privés auxquels j'étais convié (fêtes d'anniversaire et autres dîners).

Enfin, durant l'ethnographie que j'ai réalisée en Guadeloupe en 2011 et 2012 dans le cadre de mon travail de thèse réalisé sous la direction de Francis Affergan (Gordien, 2015), d'autres entretiens et situations d'enquête m'ont permis de mieux saisir les manières de se représenter l'homosexualité plus spécifiquement dans l'archipel. Je mentionnerai ces diverses situations d'enquêtes en contrepoint du sujet central ou afin de fournir des éléments de contexte.

Le fil conducteur de la démonstration est à la fois chronologique et logique, tout en suivant les étapes du déplacement spatial (de la Guadeloupe ou de la Martinique vers la France hexagonale) des personnes côtoyées. Le premier moment de la réflexion part des contextes culturels et politiques antillais, à partir des trajectoires individuelles et des situations que mes interlocuteurs me décrivaient en situation d'entretien semi-directif. J'analyse les tensions que suscite la visibilité grandissante d'une identité sociale et politique LGBT ces dernières décennies. Je me concentre pour cela sur les formes qu'y revêtent la condamnation et la répression sociale de l'homosexualité tout en définissant

³ Il semblerait, selon la thèse de Trawalé, que cela soit encore le cas (Trawalé, 2016).

les manières synchrétiques et fluides de concevoir les rapports entre personnes du même sexe. Enfin, je documente la résistance que représente la création d'une sociabilité gaie souterraine.

Le second temps de la démonstration est consacré au milieu gai parisien et à la question de la race, comprise comme construction sociale et représentation culturelle du phénotype (Giraud, 1979 : 17 ; Bonniol, 1992 : 36-39). Les logiques ségrégatives émanant du haut (organisateurs de soirées et concepteurs de sites de rencontre) tout comme celles qui proviennent du bas (maintien d'un entre soi communautaire), à l'œuvre dans ce nouvel environnement social, sont ainsi analysées conjointement avec les formes d'auto-identifications et d'autocompréhension (Brubaker, 2001 : 75-78) en tant que « black » au sein du milieu gai.

Répression sociale de l'homosexualité aux Antilles : résistances clandestines à l'hétéronormativité postcoloniales

La négation de l'homosexualité : l'expression d'un conflit postcolonial

Dans une discrète note de bas de page de *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon développe une analyse homophobe courante en contexte postcolonial qui reflète en partie des attitudes observées en contextes antillais. Le psychiatre et militant anticolonialiste reconnaît l'existence, dans sa Martinique natale, de « Ma Commère » ou « hommes habillés en dames », mais nie tout penchant « pédéraste » ou trace d'« homosexualité névrotique » chez eux ou chez tout autre homme (Fanon, 1971 [1952] : 148 ; Renault, 2011 : 123). Il en conclut que ce n'est qu'en Europe qu'il lui a été donné de rencontrer des Antillais ayant des relations homosexuelles, toujours en tant que passif et avec des hommes blancs et souvent dans un rapport inégal de quasi-prostitution (Fanon, 1971 [1952]). Lors des études ethnographiques que j'ai réalisées en Guadeloupe entre 2009 et 2012, en situation d'entretien avec des militants anticolonialistes ou d'échanges informels en diverses circonstances, des discours en bien des points analogues m'étaient tenus, associant homosexualité, blancheur et France hexagonale (Gordien, 2015 : 475-476). Parmi les jeunes adultes, l'idée d'une extranéité de l'homosexualité et d'une incompatibilité culturelle a été revitalisée par le succès du courant musical (*reggae*) *dancehall* jamaïcain. Le succès mondial qu'a connu ce genre musical à partir des années 1990 et 2000 contribua à nourrir, par identification, un sentiment de fierté caribéen ou plus généralement noir transnational (Gadet, 2016). Cette influence s'est fait sentir en Guadeloupe ou en Martinique, où des chanteurs de *dancehall* issus de ces deux territoires connaissaient un franc

succès, au moment de l'enquête, au sein du milieu gai antillais. Toutefois, avec le *reggae dancehall*, s'était également transmis un discours crypto-religieux diffusant des messages de haine et des appels à l'extermination des homosexuels. Ils étaient traduits littéralement en créole dans les textes des chanteurs de *dancehall* guadeloupéens Krys et Admiral T. Ces propos de haine étaient répétés par des enfants et adolescents pour s'en prendre à ceux de leurs camarades dont l'homosexualité était présumée. Ce fut l'expérience de Jonathan, un agent de voyage alors âgé de 24 ans. Il analysait ce phénomène à la fois comme une perpétuation d'une aversion transgénérationnelle pour l'homosexualité et le résultat d'une influence récente.

C'est dommage, surtout de voir que les générations, là, développent quand même le même esprit... que les aînés, quoi, sur ce truc-là [l'homosexualité]... en tout cas pour ceux qui sont aux Antilles, enfin à part mes amis... quand on regarde Krys, et tous ses propos virulents, tout le monde l'écoute ! Quand t'écoutes la plupart des chanteurs de *dancehall* très... très violents dans leur propos quand ils chantent par rapport à l'homosexualité. Bon, on va dire qu'ils sont influencés par les Jamaïcains qui racontent un peu la même chose, mais bon...

En plus d'insultes homophobes, l'expression *brilé yo* (« brûlez-les ») lui était régulièrement adressée par ceux de ses camarades qui s'en prenaient à lui au lycée. C'est en fait une traduction directe des appels aux autodafés d'homosexuels que l'on trouve dans les textes de chanteurs de *dancehall* jamaïcains. De la même manière, Rebecca, une jeune femme s'autodéfinissant comme lesbienne, interviewée en Guadeloupe durant ma thèse, se souvenait lors de notre entretien que sa sœur imprimait des textes de titre de *dancehall* de la même teneur, qu'elle lui faisait parvenir par e-mail.

En plus des références bibliques des titres de *reggae dancehall*, cette condamnation de l'homosexualité, définie comme un vice importé, renforce l'idée d'une incompatibilité avec l'antillanité (ou la caribéanité)⁴. Au-delà d'un phénomène somme toute classique de projection qui consiste à décrire l'homosexualité comme un vice étranger⁵, ce discours repose en partie sur le constat d'une évolution réelle des pratiques et des mœurs. Les identités sociales et politiques homosexuelles contemporaines sont d'apparition récente

⁴ Dans une véritable ode à la Guadeloupe mêlant *reggae* et musique traditionnelle *gwo-ka*, intitulée « Rev An Mwen », qui connut un grand succès dans les années 2000, le chanteur Admiral T chantait par exemple : « Pon nonm pa ka fardé lev/Pas Bondyé kréyé Adan é Ev » (Aucun homme ne se maquille les lèvres, car Dieu a créé Adam et Ève).

⁵ En France, les périphrases « vice oriental », « mœurs arabes », « vice italien » ont été utilisées pour désigner l'homosexualité (Borillo, 2000 : 3-4).

à l'échelle des histoires européennes et euro-américaine (Tamagne, 2000 ; Éribon, 2010 [1999]). Dans les univers culturels antillais, l'identité sociale et la subculture LGBT se sont en grande partie et graduellement diffusées depuis la France hexagonale, du fait des liens culturels étroits qui se sont établis dans le cadre du statut légal de département. Les hommes que j'ai interviewés à Paris se souvenaient avoir également eux-mêmes intériorisé cette idée d'incompatibilité culturelle lorsqu'ils étaient adolescents aux Antilles. Ils associaient de ce fait l'homosexualité à la France hexagonale. Du fait de l'absence de codes homosexuels visibles en Guadeloupe et en Martinique, ils intégraient une vision dichotomique entre un « là-bas » intolérant (les Antilles qu'ils avaient quittées) et un « ici perçu comme ouvert d'esprit » (la région parisienne où ils vivaient désormais et qu'ils amalgamaient avec tout le territoire hexagonale)⁶. Eddy, un travailleur de la santé martiniquais alors âgé de 35 ans, se remémorait, durant notre échange, à quel point l'idée d'une conjugalité homosexuelle lui avait semblé incongrue lorsqu'il vivait encore dans son île natale. Il m'expliquait rétrospectivement et avec une certaine réflexivité comment ses représentations avaient graduellement changé une fois qu'il était venu vivre à Paris.

Cette notion de vivre avec un mec, c'était pas non plus quelque chose qui... tu vois, quand t'es Antillais tu... penses pas à ça ! Tu vis pas avec ça dans ta tête. Sauf que, quand tu viens ici [à Paris], tu comprends que, ben oui... tu peux faire un petit coup, et pis tu peux faire un petit jour, après tu peux faire une petite... année, tu peux faire un peu plus, et pis tu peux vivre avec quelqu'un. Alors qu'aux Antilles t'as pas ça, t'as pas ça, t'as pas ces références-là.

Louis Georges-Tin se souvenait pour sa part de sa réaction lorsqu'il avait découvert l'existence de magazines et revues gaies, qu'il avait acheté ensuite en cachette à la Martinique lorsqu'il était jeune. Ce fut la révélation pour lui de l'existence d'une culture homosexuelle qui lui semblait lointaine et inaccessible.

[I]l a fallu que je tombe sur ces revues pour constater qu'il y a ailleurs, un ailleurs loin et mystérieux, des personnes qui écrivent sur l'homosexualité, qui écrivent sur leur homosexualité, qui s'organisent qui font des soirées, qui font des débats, ce genre de chose, et je me suis dit : « C'est quand même une nouvelle excellente ! » J'ai pas appliqué [sic] cela à moi directement, c'est-à-dire je me suis dit : « Bon,

⁶ Tandis que nombre de Martiniquais me décrivaient un climat analogue à celui que décrit Murray, à savoir peu propice à l'affichage public de l'homosexualité, certains Guadeloupéens qui y ont séjourné décrivaient l'île comme intrinsèquement plus tolérante envers les homosexuels que leur archipel natal, parce que plus proche culturellement de la France.

ça, apparemment, c'est en France, nous on est en Martinique, ce n'est pas du tout la même chose. » Mais enfin je me suis dit : « Probablement, si je vais étudier là-bas, j'aurais l'occasion de rencontrer ces gens-là », ou du moins je l'espérais. »

Du point de vue de nombre de personnalités politiques de tous bords, en revanche, le fait que les lois concernant le PACS, la pénalisation de l'homophobie et le mariage homosexuel soient votées à plus de 7000 kilomètres traduit une imposition d'un paradigme sexuel depuis l'Europe. Dans la sphère politique comme dans la vie quotidienne, la condamnation de l'homosexualité ou, du moins, l'opposition à l'extension des droits des homosexuels, est donc exprimée au nom d'une résistance culturelle (Equy, 2013). Cette idée d'imposition par la voie d'un néocolonialisme est également défendue par des chercheurs qui, loin de relayer une rhétorique homophobe, cherchent à révéler les rapports de pouvoirs qui sous-tendent les politiques sexuelles.

S'intéressant aux populations LGBT en Guadeloupe, en Martinique et en région parisienne, Vanessa Agard-Jones, appelle à faire preuve d'une certaine vigilance face aux discours diffusés par la presse et certains militants LGBT faisant état d'une homophobie particulièrement forte aux Antilles (Agard-Jones, 2009 : 10). Cela renvoie, en effet, à une dichotomie entre développement socioculturel et arriération articulée à une opposition entre « Métropole » et « Outre-mer ». Or, certaines personnes homosexuelles parviennent à mener une existence assez libre aux Antilles, tandis que les attitudes de rejet documentées en Guadeloupe et en Martinique existent également en France hexagonale (Agard-Jones, 2009).

Ces réflexions font écho à des considérations qui dépassent de loin les contextes français pour interroger plus généralement la manière dont s'imisce la question du genre et du sexe dans les rapports postcoloniaux et plus largement de domination nord/sud (Massad, 2007 : 29 ; et 2002 : 361-365). Il est ainsi reproché au paradigme du développement et des droits humains d'essentialiser, voire de « pathologiser », des cultures ainsi qualifiées d'intrinsèquement archaïques en opposition à un occident émancipé et émancipateur. Selon une telle rhétorique, les causes féministe et homosexuelle en viennent à incarner un degré de développement démocratique et humaniste. Des États occidentaux exercent ainsi, par le truchement d'organisations non gouvernementales ou de défense des droits humains, une pression diplomatique et politique sur des pays indépendants souvent anciennement colonisés, ce qui s'apparenterait à une nouvelle colonisation (Mohanty, 2009).

Ces analyses portent une critique salutaire de conceptions ethnocentristes de la sexualité et proposent des outils pour mieux cerner d'autres manières de la concevoir. Cependant, en Europe également, les manières de vivre et de penser l'homosexualité sont beaucoup plus complexes et variées que les représentations savantes et que les paradigmes qui s'imposent politiquement. L'essentialisme critiqué ne serait-il pas reproduit par certains de ces auteurs lorsqu'ils distinguent culture dominante et culture dominée ? Cela ne revient-il pas à réifier un paradigme moderne propre à l'histoire occidentale et totalement incompatible avec les conceptions de la sexualité qui existent dans le reste du monde ? Le cas antillais permet de décentrer l'idée de modernité précisément du fait que l'histoire antillaise est intrinsèquement moderne, mais aussi parce qu'en dépit de la diffusion d'un modèle hégémonique, surviennent des syncrétismes qui révèlent par ailleurs plus d'analogies qu'il n'y paraît entre les diverses manières d'interpréter la sexualité.

Les représentations dynamiques et syncrétiques de l'homosexualité aux Antilles

La littérature caribéenne et antillaise consacrée à la parenté a montré, à travers l'analyse de la distribution des rôles genrés, la force de l'injonction d'hétérosexualité (Wilson, 1969). La multiplication des conquêtes féminines et la pluripaternité qui en résulte sont interprétées comme des formes de valorisation de l'hypervirilité, qui vont de pair avec une forte condamnation publique de l'homosexualité et de toute forme de féminisation qui peut lui être associée (Gracchus, 1980 ; André, 1987 ; Mulot, 2000). Ces analyses, datées et quelque peu culturalistes, à l'exception de celles de Stéphanie Mulot, n'abordent pas les expériences de personnes homosexuelles. Initialement, seuls des universitaires nord-américains, formés au postmodernisme et aux *LGBTQ Studies*⁷, se sont intéressés à ces thématiques. Même en utilisant d'autres méthodes, analyser les trajectoires des personnes altérisées sur la base de leur sexualité révèle pourtant que, en contextes antillais, au moins deux conceptions de l'homosexualité semblent coexister, voire s'entremêler, non sans heurts. D'une part, les identités politiques et sociales du « monde occidental mondialisé » (Murray, 2002 : 113-114) tendent à s'imposer comme paradigme, qualifié de manière polémique d'« internationale gay » par Massad (2002 : 361-365). D'autre part, il existe aussi des représentations créoles des rapports entre personnes du même sexe.

⁷ Avant les travaux d'Agard Jones (2009), David Murray a livré une monographie des milieux gais en Martinique (Murray, 2002).

Ces représentations créoles sont très vraisemblablement issues de réinterprétations de la part des captifs africains transbordés aux Antilles et de leurs descendants, largement majoritaires, durant la période coloniale esclavagiste et post-esclavagiste. Dominées par des administrateurs et maîtres esclavagistes originaires de France hexagonale et catégorisés comme blancs, les sociétés coloniales caribéennes se caractérisaient par une pluralité culturelle (Smith, 1996). Cette pluralité fut renforcée par l'arrivée, après l'abolition de l'esclavage, de travailleurs pauvres dits « engagés », amenés d'Inde et d'Afrique de l'Ouest. Toutefois, dans ces sociétés racialement hyper stratifiées, « les contacts de civilisation » (Leiris, 1955), la créolisation (Glissant, 1996) et le métissage réduisirent graduellement la distance culturelle entre les différentes composantes (Kuper, 1976 ; Benoît, 2000). La créolisation étant un mouvement infini, l'entremêlement des manières de faire et de penser s'est poursuivi bien au-delà de la période coloniale pour continuer à opérer jusqu'à nos jours, dans le cadre de l'intégration des anciennes colonies antillaises à la France hexagonale. Une frontière nette ne saurait donc être définitivement tracée pour délimiter clairement des représentations essentiellement créoles et populaires, d'une part, et modernes, d'autre part. La langue créole renseigne néanmoins sur les manières dont les relations entre personnes du même sexe et les identités de genre jugées anormales ont été et sont encore nommées et catégorisées aux Antilles.

Le terme créole *makonmè* ou *makoumè* (qui a pour équivalent *masisi* en créole haïtien) est le seul à renvoyer explicitement à l'homosexualité par le truchement du genre. « Ma commère », la version francisée du mot utilisée par Fanon mais aussi, au moins depuis la fin du XIX^e siècle⁸, en français des Antilles, renseigne sur l'étymologie mystérieuse du terme. « Commère » est utilisé ici dans son sens dérivé d'« amie » ou de « camarade » (Rey, 2012 : 776-784). L'intérêt du terme tient notamment au fait qu'il s'agit d'une exception dans une langue qui n'établit quasiment aucune distinction entre le féminin et le masculin. « Ma commère » prend la marque du féminin à double titre (substantif féminin précédé d'un adjectif possessif accordé) alors qu'il sert à désigner des hommes, amalgamant de manière équivoque homosexualité et féminisation des corps masculins.

⁸ L'historienne Céline Flory m'a signalé un article du journal guadeloupéen *La Vérité* du 10 novembre 1889 qui se réfère à une altercation impliquant « un homme-femme plus clairement dit un ma commère ».

J'ai été amené à formuler l'hypothèse que des hommes à la sexualité ou à l'identité de genre jugées anormales ont sans doute utilisé ce terme entre eux, avant qu'il ne se sédimente comme nom commun créole, dont l'usage s'est par la suite généralisé. Durant l'enquête, au sein du groupe d'amis, certains hommes s'interpelaient ou s'exclamaient, de manière parfois ironique, à la manière de certaines femmes antillaises en utilisant l'expression « ma fille » (ou *ma fi*) comme interjection ou apostrophe (« Ma fille ! Tu sais quoi ? »). L'expression était néanmoins également utilisée comme nom pour se moquer des hommes jugés trop efféminés ou dont on soupçonnait l'homosexualité. Ce procédé linguistique (« c'est une *ma-fi* ») rappelle l'expression « ma commère ».

Concernant les usages et les significations du terme, l'une des premières acceptions est celle de « travesti », d'« homme-femme » ou d'« homme habillé en dame », figure androgyne et de marginalité par excellence. Louis-Georges Tin se remémorait par exemple durant notre échange des fantasmes que suscitait la présence d'un homme efféminé qui vivait dans son quartier d'origine à la Martinique.

Y'avait dans la commune un garçon au style jugé très féminin qui, disait-on, vivait dans une communauté plus ou moins rasta, plus ou moins dans les bois ou quelque chose comme ça. J'étais curieux de cette histoire dont les parents et amis parlaient tout bas [...]. Alors maintenant, je comprends qu'il était homosexuel ou trans, je sais pas exactement, il était dans la forêt, je ne sais pas où il était d'ailleurs ! C'est un peu la légende du village si vous voulez...

L'association entre *makonmè* et transgression est renforcée par la pratique du transvestisme parodique à la période du carnaval, notamment en Martinique, chez les hommes dont l'hétérosexualité est attestée. Selon Jonathan, le carnaval représente en Guadeloupe également une période de relâchement et de permissivité durant laquelle le transvestisme et autres transgressions de genre associées à l'homosexualité masculine peuvent temporairement s'exprimer pour ensuite être à nouveau refoulées.

En Guadeloupe... quand y'a des périodes de carnaval et tout ça, on voit très bien qu'y a des gays qui s'exhibent... sans aucun problème, etc. Et c'est marrant de voir comment c'est toléré à cette période de l'année [*rires*] parce que c'est tourné aussi dans la dérision [*sic*], et pour tout le reste... ben après on n'en entend plus parler, quoi ! C'est : « restez dans votre coin, cachez-vous, si on vous entend pas, tant mieux ».

Originaire de Guadeloupe et sans emploi durant la période de l'enquête, Rodolphe, qui m'introduit au sein de son groupe d'amis, traduisait la conception créole de l'homosexualité en langage de France hexagonale en se référant à la figure de la « folle » à laquelle l'homosexualité reste, selon lui, essentiellement rattachée aux Antilles. Il fait ainsi de la « folle » un équivalent, sur le plan de l'imaginaire, du *makonmè*. Exubérants et ridicules, aucun des deux ne constituaient à ses yeux un modèle d'identification positif, mais fonctionnaient davantage comme repoussoir ou censeur qui l'encourageait à gommer toute expression de féminité et tout penchant homosexuel.

Au début... je refoulais un peu [mon homosexualité] ! [rires] Par rapport aux Antilles et tout ça. [...] Je percevais l'homosexualité] comme les Antillais : le gars folle...

Dans l'usage contemporain, *makonmè* est avant tout une insulte. Tout comme « pédé », son équivalent français, il déshonore symboliquement l'homme en le féminisant, sans relation nécessaire avec la sexualité de celui qu'il vise. L'autre usage de l'insulte vise aussi à sanctionner toute transgression des normes genrées chez l'homme et le jeune garçon, comme me le décrivait Louis-Georges Tin lors de notre entretien :

Je jouais avec les filles, alors forcément on appelle ce genre de personnes *makoumè* mais ça n'a pas duré énormément [...] l'insulte était commune : *makoumè*, mais je ne savais pas exactement à quoi ça référait.

Parmi ceux des autres hommes interviewés à qui cette insulte était adressée, l'agression verbale s'accompagnait d'une forme particulière de violence physique : le jet de pierres. C'est l'expérience que me décrivait Magalie, une chargée d'accueil de 26 ans (la seule femme incluse dans le groupe d'amis de Rodolphe), à propos de Yann, un ancien camarade issu de la même commune :

Tout le monde savait que Yann était homosexuel. [...] On lui envoyait des pierres quand il passait. On le traitait de pédé, on lui disait : *makonmè* ! et tout, et on lui balançait des pierres.

Rodolphe se souvenait avoir lui-même subi une telle agression :

Là-bas [en Guadeloupe], en fait, ils avaient quand même un peu des doutes sur moi, vu que je fréquentais pas vraiment beaucoup de meufs donc [...]. Et c'est vrai qu'une fois j'ai été chez une copine avec un ami et les mecs ils se sont mis à balancer des pierres en fait [...] En disant : [...] *Sé makonmè-la! Fouté malkan la!* (« Les pédés ! Cassez-vous d'ici ! ») ».

William et Larry, deux amis de Rodolphe, me rapportèrent deux épisodes d'agression et de tentative d'intimidation les concernant, tout en soulignant la résistance qu'ils opposèrent.

En dernière analyse, et n'en déplaise à Fanon, le déshonneur qui entache le *makonmè* et l'efficacité symbolique de son utilisation comme insulte tiennent à son association explicite à l'homosexualité qui se retrouve dans le langage même ; *fè makonmè avè* désigne explicitement les relations homosexuelles entre hommes. L'expression a ceci d'intéressant qu'elle désigne un acte et pas nécessairement une identité sociale⁹. Syntaxiquement très proche, *fè zanmi avè* (« faire amie avec »), aujourd'hui quelque peu vieilli, est à ma connaissance la seule référence explicite à l'homosexualité féminine qui existe dans la langue créole autre que « lesbienne », directement emprunté au français. Contrairement au terme créole haïtien *madivin(ez)*, l'expression martiniquaise et guadeloupéenne *fè zanmi avè* ne se réfère néanmoins qu'à l'acte sexuel ou peut-être davantage à une relation conjugale entre femmes ; aucun substantif ne permet de nommer une identité ou figure féminine homosexuelle et, encore moins d'insulter. Il n'existe donc pas de pendant féminin du *makonmè*, caractérisé par le transvestisme ou une attitude jugée masculine chez la femme. Il n'en demeure pas moins que, à travers les discours, un tabou frappe également, certes moins systématiquement, l'homosexualité féminine. Cette tolérance toute relative et apparente envers l'homosexualité féminine rappelle les analyses de Florence Tamagne pour ce qui concerne le continent européen de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle (Tamagne, 2000 : 379). Arnaud Lerch et Sébastien Chauvin mettent d'ailleurs en garde contre la tendance à considérer que l'absence de discours stigmatisant aussi systématiquement et sévèrement les lesbiennes ait nécessairement pour corollaire une plus grande acceptation sociale (Chauvin & Lerch, 2013 : 26-27).

En tout état de cause, la confusion entre identité de genre féminine et homosexualité masculine qu'incarne la figure du *makonmè* se retrouve dans bien des aires culturelles. Le *makonmè* correspond au modèle homosexuel transgenre de la typologie de David Greenberg (1988). Il renvoie également aux analyses de Nicole-Claude Matthieu qui théorise l'idée d'une réintroduction, dans la majorité des représentations de l'homosexualité recensées dans la

⁹ Des plaisanteries scatologiques concernant le *makonmè* viennent confirmer cette dimension sexuelle qui lui attribue le rôle du passif, problématisant ainsi l'identité de celui avec qui le *makonmè* a des relations sexuelles, notamment si ce dernier n'est pas perçu comme féminin.

littérature anthropologique, d'une différenciation hétérosexuelle sur le plan social, le plus souvent à travers la féminisation (habillement, tâches et rôles sociaux), d'un des deux membres du couple homosexuel masculin (Matthieu, 1991). En outre, S. Chauvin et A. Lerch montrent que bien qu'utile pour concevoir les différentes manières de catégoriser les rapports entre personnes de même sexe dans l'histoire et les différentes sociétés humaines, la typologie de Greenberg produit des idéaux types (Chauvin & Lerch, 2013 : 19). Au sein d'une même société, un modèle peu très bien cohabiter avec au moins l'un des deux autres modèles de rapport homosexuel (transgénérationnelle et égalitaire) de cette typologie.

En tant que seul substantif créole servant à désigner l'homosexuel, *makonmè* est également l'équivalent des termes français qui n'ont pas de connotation négative (« gay » ou « homo »). Cependant, bien que d'autres représentations, parfois beaucoup plus tolérantes, de l'homosexualité existent aux Antilles, l'absence de distinction de valeur entre l'insulte et le terme descriptif montre à quel point la langue porte potentiellement en elle-même la désapprobation, voire la violence.

Résistance et agtivité : la création d'une sociabilité gaie aux Antilles

Les différents entretiens et conversations informelles glanés durant l'enquête montrent que, en raison du tabou qui frappe l'homosexualité et de l'absence de références culturelle visible, la compréhension du sentiment amoureux et du désir homosexuel s'accompagnait d'une sensation d'anormalité et d'isolement¹⁰. La construction d'une identité homosexuelle commençait donc à la suite de rencontres fortuites avec des pairs dont l'homosexualité avait été devinée, mais davantage encore lors de la découverte des lieux de sociabilité gais souterrains et cachés.

Les anecdotes qui m'étaient livrées révélaient ainsi que, aussi compliqué qu'il pût être de rencontrer d'autres gays, au sein même des sociétés guadeloupéenne et martiniquaise, s'étaient malgré tout développées des stratégies visant à fonder une sociabilité homosexuelle dans des lieux sûrs (Murray, 2002 : 114-116). C'est ce que découvrit Fabrice, un médecin originaire de France hexagonale intégré, par le biais de son conjoint, dans un réseau de connaissances antillo-guyanais, lorsqu'il exerçait en Guadeloupe dans les années 1990. Lors d'une soirée organisée dans son appartement parisien, il mentionnait qu'à cette période, dans l'archipel, certains espaces

¹⁰ Les écrits de nombre d'auteur·e·s homosexuel·le·s sur leur propre expérience montrent à quel point ce sentiment est partagé (Éribon, 2010 [1999] : 149-150).

urbains isolés, tels que les marinas, pouvaient se transformer en lieux de drague nocturnes, tandis que des événements réservés à une clientèle gaie et parfois lesbienne étaient ponctuellement organisés au sein de restaurants, d'hôtels et de boîtes de nuit. Ces descriptions des hommes que j'ai interviewés rejoignent celle de Murray (2002 : 114-116), notamment pour ce qui concerne la diffusion de longues sessions de musique *zouk* au tempo lent et aux paroles romantiques, indissociables de la danse sensuelle qui l'accompagne, pratiquée en couple¹¹. Au gré des rencontres, il était ainsi possible d'être introduits dans ces réseaux et d'accéder à cette subculture homosexuelle antillaise aussi discrète que dynamique.

De nombreux rassemblements étaient également le fait d'initiatives privées et avaient lieu au domicile des organisateurs, dans une salle louée régulièrement ou à titre exceptionnel, ou encore dans un espace public reclus telle qu'un coin de plage excentré. L'adjectif « branché » était utilisé comme mot codé pour qualifier ce réseau et ceux qui le fréquentaient. Les échanges par téléphone portable représentaient le seul moyen d'être informé des différents événements. Rodolphe estimait avoir découvert « le vrai visage des Antilles » lorsqu'il fut invité à sa première soirée « branchée » en Guadeloupe.

J'ai fréquenté [...] des amis et qui m'ont fait vraiment découvrir en fait... le vrai visage [...] des Antilles, quoi... [...] Parce que déjà, les soirées, c'est organisé, donc si tu n'as pas les connaissances, tu peux pas savoir qu'y a une soirée qui se fait à tel endroit. Donc en gros, si t'as pas de connaissances, que tu fréquentes que des hétéros donc... impossible.

La plupart n'imaginaient absolument pas que de tels lieux pussent exister aux Antilles avant d'avoir été eux-mêmes introduits au sein du réseau. De plus, les couples de femmes et surtout d'hommes dansant le *zouk* enlacés signalaient

¹¹ Dansé dans nombre de rassemblements festifs antillais, africains et autres, le *zouk* consiste en un piétinement sur deux temps, coordonné avec un mouvement rotatif du bassin. Le déplacement des cavaliers peut être rotatif ou s'effectuer sur une distance très courte. Peuvent être ajoutées des inclinaisons et ondulations du buste et des plis de genoux. La coordination, la souplesse et la fluidité distinguent un bon danseur d'un piètre cavalier. La distance laissée entre les cavaliers et l'isolation des mouvements de bassin peuvent changer du tout au tout selon la nature de la danse. Lorsque le piétinement cesse pour ne laisser place qu'à la rotation des pubis accolés, le mouvement mime l'acte sexuel. Ce prélude amoureux acceptable dans une soirée entre pairs sera généralement jugé obscène dans une fête de famille. Je n'ai pas noté de différence dans la manière dont couples hétérosexuels et homosexuels dansaient, si ce n'est que les couples d'hommes tendaient à s'enlacer tous les deux au niveau des omoplates tandis que l'homme tient généralement la femme au niveau des hanches alors que celle-ci place ses mains autour de son cou.

immédiatement qu'il s'agissait d'un rassemblement homosexuel. Nombre de mes interlocuteurs se rappellent encore le malaise et le choc ressentis lorsqu'ils virent pour la première fois un tel spectacle, comme l'explique Larry, un restaurateur saint-martinois âgé de 26 ans qui s'est lié d'amitié avec Rodolphe.

[J]e suis resté sur, sur... je ne comprenais pas parce que je voyais un tas de... un tas de mecs qui s'embrassaient, des nanas. Je me suis dit : « Ah ! mais ça existe, ce genre de trucs ? ! Parce que j'étais pas au courant, en fait ! » Après je suis resté dans mon coin, quoi, j'étais toujours choqué, quoi...

Du fait du caractère extrêmement secret et souterrain de ce milieu, d'autres jeunes hommes rencontrés à Paris n'avaient jamais eu l'occasion de le côtoyer bien qu'ils en eussent entendu parler. Rémi, steward âgé de 32 ans, ne prit connaissance d'un réseau gai en Martinique qu'après y être retourné en vacances.

La petitesse de ce réseau est décrite comme ayant pour corollaire une forme d'enfermement, d'autant plus qu'il s'agit de territoires insulaires ou archipélagiques où il existe une forme de surveillance sociale décrite par Christiane Bougerol (1998 : 27-29). Durant notre entretien, Louis-Georges Tin estimait que cette insularité était la principale caractéristique qui différencie les villages de France hexagonale, où peuvent exister des situations tout à fait analogues, des Antilles, où il semble impossible d'échapper au voisinage, aux réseaux de parenté élargis et à la surveillance. Murray notait, part ailleurs, que l'importance accordée aux relations familiales aux Antilles et le lien établi entre le nom de famille, la parenté et la réputation expliquaient en quoi le fait d'être publiquement traité de *makonmè* n'était pas perçu comme une affaire uniquement personnelle (Murray, 2002 : 114). Au sein même des soirées « branchées », il en résulte une crainte de rencontrer une connaissance qui pourrait révéler son homosexualité à la famille – crainte exprimée respectivement par Larry et Rodolphe.

J'ai entendu parler des soirées organisées, mais j'y allais pas. Parce que j'avais peur de rencontrer des amis, des camarades, en fait, qui soient là. – *Larry*

J'étais un peu... pas trop bien [à la première soirée branchée à laquelle j'ai assisté] parce que... vu que j'avais peur de tomber sur quelqu'un que je connaissais bien qui [...] aille dire à ma famille ou [...] que voilà... qu'ils m'ont vu... voilà... – *Rodolphe*

Aussi cette menace de délation et la hantise d'une médisance instaurent-elles un climat de crainte au sein de ces seuls espaces de liberté créés par les acteurs eux-mêmes. Cela était d'autant plus vrai qu'au moins trois exemples de délation par appel téléphonique ou par le biais du voisinage m'ont alors été rapportés. William, une connaissance de Rodolphe âgée de 25 ans, se souvenait en avoir personnellement fait les frais en Guadeloupe.

Par rapport à lui [son conjoint de l'époque] aussi j'ai eu des problèmes avec ma famille. [...] On a appelé ma mère, on lui a dit que j'étais gai et tout. Donc [...] on était obligés de se quitter. [...] Donc on s'appelait en cachette, on se voyait en cachette. On a dit à ma mère qu'on se voit [sic], qu'il rentrait chez moi et tout, des choses comme ça.

En dehors du climat social répressif et des représentations du genre et de la sexualité conduisant à une stigmatisation et à une condamnation de l'homosexualité, c'est en partie une quête d'anonymat et de liberté qui animait les jeunes hommes gais qui se rendaient en France hexagonale. Compte tenu du nombre d'Antillais amenés à partir étudier et travailler en France hexagonale, il serait néanmoins abusif d'interpréter cela comme un exil motivé par le désir de fuir une « homophobie antillaise ». Il faut également y voir une opportunité saisie pour fuir temporairement ou définitivement l'insularité et ses effets jugés trop pesants, désir qui est loin d'être réservé aux Antillais homosexuels et qui, même pour ces hommes gais, n'était pas forcément lié au climat de répression. C'est ce qu'évoque Anthony, un chef de projet martiniquais âgé de 30 ans.

Je suis pas venu à Paris parce que j'étais pédé et que je me sentais oppressé à la Martinique ; je suis venu à Paris parce que j'en avais marre de la Martinique, que, j'étais un peu gêné par... l'idée d'insularité et que donc j'envisageais d'aller en Europe, j'avais envie d'aller à Paris parce que... je sens que je suis fait pour vivre là et... Enfin bon... Depuis douze ans, j'ai pas encore changé d'avis.

En tout état de cause, ce départ entraîne une reconfiguration partielle des pratiques et des processus d'identification individuels et collectifs en tant que gays, dans un contexte culturel et social urbain en bien des points différents et où se pose notamment de manière beaucoup plus prégnante la question de la noirceur et de l'antillanité.

Devenir gais blacks antillais à Paris : l'impact de la racisation sur l'auto-définition

*D'un régime de racialisation à un autre :
condition noire et consciences communautaires*

Le déplacement des hommes antillais interviewés à Paris fut l'occasion pour beaucoup de découvrir une scène gaie beaucoup plus accessible et variée. Outre le fait que cette scène fût, nous le verrons, racialement ségréguée, plus généralement la France hexagonale et plus spécifiquement la région parisienne représentaient un espace où une identité de « Noirs », différente de celle qui a été construite en Guadeloupe ou en Martinique, était assignée à ces hommes. Pour reprendre l'analyse de Pap Ndiaye, ils étaient considérés comme noirs de manière totalement indépendante de leur volonté (Ndiaye, 2008 : 46). À ce niveau, peu importaient en effet le caractère construit socialement de cette catégorie, la grande diversité des expériences communautaires et individuelles des populations et personnes censées y appartenir, ou encore leurs « bricolages identitaires » (Ndiaye, 2008 : 46).

L'expérience qu'avait faite Fr. Fanon, qui s'était compris « nègre » à travers le regard effrayé d'un enfant qui l'avait ainsi nommé, représente la forme stéréotypée de cette assignation (Fanon, 1971 [1952] : 90-116). Commentant ce phénomène, Leiris constatait que c'était souvent en France hexagonale que la prise de conscience de la noirceur s'opérait. Des représentations coloniales associaient les personnes noires à une forme de sauvagerie (Leiris, 1955 : 170-171). La présence noire est aujourd'hui beaucoup plus forte du fait des évolutions démographiques liées à l'immigration (Blanchard, Deroo & Manceron, 2001). Depuis, la présence noire en est venue à constituer, surtout en région parisienne, une réalité sociologique connue et habituelle, en dépit des tensions et rapports de domination raciaux. La familiarité n'annule pas les logiques d'altérisation et de racisation, tant il est vrai que la noirceur continuait, au moment de l'enquête menée à Paris (et jusqu'à ce jour), à être rattachée à l'extranéité, voire à une forme d'exotisme. Reprenant l'analyse radicale des leaders du mouvement états-unien du *Black Power*, Trawalé définit pour sa part l'asymétrie des rapports entre Blancs, se percevant comme autochtones, et Noirs, assimilés à un ailleurs et souvent sommés de détailler leur généalogie, comme l'expression d'un racisme institutionnel routinier. Cela reflèterait ainsi non pas les intentions des individus, mais des mécanismes sociaux qui créent des rapports inégalitaires sur la base de la race (Trawalé, 2016 : 62).

Quelle que soit la prégnance de ces mécanismes, il existe des formes d'identification en tant que Noir qui ne se limitent pas à l'assignation de cette identité dans une société majoritairement blanche. Les modalités de racisation sont généalogiquement rattachées à l'histoire coloniale, ce qui transparaît beaucoup plus nettement en contextes antillais. Comme l'avait analysé M. Leiris, les rapports sociaux découlent généalogiquement de l'histoire esclavagiste et post-esclavagiste et sont en cela structurellement marqués par la race (Leiris, 1955 : 5-6). À la Martinique notamment, la position de « minorité dominante » des Blancs créoles pèse jusqu'à nos jours sur la structure sociale (Kovàts-Beaudoux, 2002 [1970] ; Zander, 2013).

Leiris avait également analysé comment entre le sommet « blanc » et la base « noire » de la pyramide sociale hyper stratifiée, au sein même de la population dite « de couleur », s'étaient perpétuées des formes de distinctions sociale et phénotypique, en fonction du degré de métissage apparent. Poursuivant ces réflexions, Jean-Luc Bonniol a, par la suite, livré une archéologie des rapports de race aux Antilles afin d'étudier les cas des Saintes et de la Désirade, dépendances de la Guadeloupe (Bonniol, 1992). Enfin, la notion d'hypostase que propose Michel Giraud lui permet d'expliquer comment les rapports de classe sont systématiquement traduits en langage racial en Martinique (Giraud, 1979 : 11-12), alors même que, comme dans le reste de la Caraïbe, ils sont loin de se recouper parfaitement, tout en étant solidement articulés l'un à l'autre (Kuper, 1976 : 44). Comment alors expliquer que, dans les années 1950 comme de nos jours, la France hexagonale soit le lieu de prise de conscience raciale ?

Leiris remarquait que, paradoxalement, en dépit des inégalités raciales qui divisaient les Antilles, un peu plus d'un siècle après l'abolition de l'esclavage, le fait que la population fût majoritairement catégorisée comme noire minimisait la confrontation à des situations de vexations racistes (Leiris, 1955 : 170-173). Il faisait, en outre, valoir que l'augmentation du nombre de métropolitains installés aux Antilles à la suite de la départementalisation créait de nouvelles tensions raciales, tandis que la conscience d'une communauté de culture se renforçait au sein de la population noire majoritaire (Leiris, 1955 : 178, 182 et 186). Beaucoup plus récemment, en Guadeloupe, j'ai par ailleurs été amené à analyser dans ma thèse un implicite racial qui caractérise certaines affirmations identitaires portées par l'élite politique et culturelle noire (Gordien, 2015 : 310-313). Entre les années 1960 et 1980, les mouvements anticolonialistes antillais ont contribué à revaloriser des pratiques culturelles des descendants de captifs africains réduits en esclavage, que l'ordre colonial et postcolonial avait contribué à inférioriser. À l'instar de

ce qui s'est produit en Jamaïque (Thomas, 2004), l'idée de spécificité culturelle qui a été théorisée en réaction à cet eurocentrisme plaçait le paysan noir au centre de l'identité culturelle ainsi construite et politisée. Cette figure était censée incarner l'authenticité absolue.

En Jamaïque et dans le reste de la Caraïbe, l'influence du mouvement *Black Power* a entraîné une politisation explicite de la race, notamment par le truchement du panafricanisme (Quinn ed., 2014). Aux Antilles françaises, en revanche, c'est davantage un nationalisme soucieux de définir un particularisme culturel, distinguant une culture guadeloupéenne de la culture française afin de s'opposer à l'assimilationisme républicain qui a émergé (Blérald, 1988 :129). Au moins depuis les années 1970, les élus locaux et les institutions républicaines n'ont eu de cesse de chercher à récupérer les politiques identitaires anticolonialistes pour tâcher d'articuler un sentiment de spécificité culturelle régionale avec un attachement aux institutions et à la culture françaises (Blérald, 1988 : 141-142).

Du fait des influences musicales et intellectuelles états-unienne et jamaïcaine, et notamment de la diffusion de l'afrocentrisme aux Antilles depuis la fin des années 1990, la dimension raciale tend à s'explicitier à travers le langage utilisé, essentiellement dans les cercles politiques et militants. Autant de débats politiques qui, en Guadeloupe et en Martinique, contribuent à façonner des manières mouvantes et labiles de se représenter ce que signifie être antillais et noir en dehors de la sphère politique. En Guadeloupe, dans le langage utilisé par les personnes que j'ai interviewées et avec qui j'ai échangé de manière plus informelles, les termes « Guadeloupéen », « Antillais » et « Noirs » étaient souvent utilisés de manière interchangeable, ce qui problématise la place des Guadeloupéens qui ne sont pas noirs, notamment ceux d'ascendance indienne, tandis qu'un imago du blanc représentant le colon esclavagiste demeure vivace.

Au sein des cercles d'amis gais antillais installés à Paris, du fait de leur trajectoire de migration, les mécanismes de racisation et d'identification raciale se trouvent donc à la lisière de ces deux logiques d'assignation identitaire et d'auto-identification liées aux deux contextes qu'ils ont connus et entre lesquels ils continuaient parfois de vivre. Toutefois, le monde gai imposait également des catégories raciales rigides qui venaient à leur tour influencer sur ce jeu d'identifications.

*Mécanisme de segmentation raciale du monde gai parisien :
la fabrique des préjugés*

Dans les milieux gais antillais, la catégorisation et la ségrégation raciale ainsi que les processus de racisation qui leur sont liés s'avéraient être très explicites. Dans l'univers de la vie nocturne ainsi que sur les sites pornographiques et de rencontre gais, le rapport marchand (ou assimilé comme tel) entre, d'une part, consommateur et, d'autre part, entrepreneur ou fournisseur de services impliquait la mobilisation et la réification constante de la race afin de cibler directement la clientèle désirée. C'est ainsi que s'est imposée la catégorie de « black ». Comme beaucoup d'autres personnes noires avec qui j'ai eu l'occasion d'échanger dans les cercles privés et dans l'univers de la recherche, j'étais, à titre personnel, irrité par l'utilisation de cet anglicisme. Cela m'a conduit à l'analyser dans ma thèse comme un détour exprimant un malaise en France autour de la question raciale et plus précisément noire, nommée en empruntant un terme étranger (Gordien, 2015 : 46). La définition du *Dictionnaire historique de la langue française* dirigé par Alain Rey, va d'ailleurs dans le même sens, tout en documentant un emploi de l'expression « black, blanc, beur » près de dix ans avant la coupe du monde de 1998¹². Néanmoins, en réexaminant les données de l'enquête parisienne, je m'aperçus que les personnes interviewées reprenaient cette catégorie à leur compte. Ces hommes utilisaient cette épithète pour se nommer eux-mêmes, ainsi que pour qualifier les lieux qui les ciblaient (eux, ainsi que les autres populations noires) comme clientèle.

C'est sans doute d'abord à travers le langage créé par les concepteurs de sites de rencontre gais que l'acquisition de ces codes se fait. La plate-forme d'échange de l'association française Kelma étaient la plus connue et utilisée¹³. Elle présentait la particularité de compter majoritairement des utilisateurs racisés et notamment noirs, sa principale cible. L'autre public visé était celui des Blancs qui cherchaient des amants ou conjoints au sein de ces populations. Ainsi, un moteur de recherche a été conçu pour se conformer aux goûts des uns et des autres et permettait d'entrer des catégories raciales. Lors de la création du profil, les utilisateurs pouvaient sélectionner une des entrées prédéfinies dans le champ

¹² Il y est écrit le « mot s'est rapidement répandu en français, à partir des années 1980, parce qu'il répondait à la difficulté d'emploi que présentent les termes usuels, *noir*, *métis*, etc. et au désir d'éviter le mot *nègre** pour des locuteurs blancs. Adjectivement, dans un exemple de presse, en 1989, "des ados blacks, blancs, beurs". » (Rey dir., 2012 : 387).

¹³ Selon son ancien site internet, Kelma rassemblait initialement des hommes gais musulmans, majoritairement mais pas uniquement originaires d'Afrique du Nord. Les personnes noires étaient néanmoins de loin majoritaires.

« origines ethniques » : « asiatique », « black », « beur », « européen », « métis » et « autres ». Cette « origine » pouvait par la suite être précisée, mais uniquement pour les entrées « beur » (« algérien », « marocain » ou « tunisien ») et « black » (« africain » ou « antillais »). Les options « beur *only* » et « black *only* » permettaient de n'afficher que les utilisateurs généralement catégorisés comme noirs et arabes. Revanche ou simple désir de se conformer à la demande des utilisateurs, ce dispositif contraste avec celui qui est utilisé sur des sites de rencontre gais présentés comme tout public, mais essentiellement fréquentés par des hommes blancs. À côté des entrées « nordique », « méridional », « méditerranéen » qui pouvaient être sélectionnées dans les champs « origine » ou « type », seules celles de « noir » ou d'« africain »¹⁴, d'« asiatique » et d'« arabe » étaient proposées aux Non-Blancs.

Au-delà des mots utilisés, ce sont les représentations qui leurs étaient associées et les relations et rapports sociaux qui leur étaient liés qui importent davantage encore. Comme pour toute classification ethnique et raciale, l'arbitraire qui conduit par exemple à distinguer « Méditerranéens » et « Arabes » ou à tantôt différencier tantôt amalgamer « Africains et « Antillais » reflète les manières jugées pertinentes de catégoriser dans un contexte national ou social donné. Ces catégories et les stéréotypes du sens commun mobilisés par les concepteurs de ces sites, en anticipant les goûts, représentations et réactions des utilisateurs, étaient explicités par la section pornographique du site de Kelma, segmentée en trois catégories : black, beur et latino¹⁵. Les textes et films promotionnels évoquaient différents imaginaires exotisants et altérisants : les métis indéterminés rattachés aux paysages idylliques de l'Amérique latine ou de la Caraïbe, et les « Blacks » et « Beurs » des quartiers sensibles, parfois opposés à des « Céfran », souvent passifs. La figure de la « racaille » ou du « lascar » violent était plus systématiquement associée au « beur », tandis que la sexualité débordante des « Blacks » était commentée dans un langage qui mobilisait un imaginaire plus directement colonial¹⁶.

¹⁴ Durant l'enquête, un internaute africain américain avec qui j'ai brièvement échangé s'étonnait que la plupart des Antillais choisissent par défaut la catégorie « autres » plutôt que de se définir comme « africains ».

¹⁵ Voir les analyses plus nuancées que proposent Chauvin & Lerch (2013 : 54-55) du rôle de la pornographie et la construction de fantasme sexuel, ainsi que le décryptage de Maxime Cervulle (2006).

¹⁶ En réaction à une publicité qui utilisait ce cliché, Pascal Blanchard a proposé une déconstruction dans une tribune sur le site internet *Africultures* (Blanchard, 2002).

La présence de cette section pornographique et du forum de rencontre sur le même site semblait faciliter un passage de l'imaginaire au réel consolidant les représentations racialisées. Cela était renforcé par le fait que Kelma promouvait également des événements ciblant les mêmes populations. Les soirées Black Blanc Beur, organisées par l'association dans le quartier de Pigalle les dimanches soirs (Lestrade, 2012 ; Chamont, 2012) étaient très régulièrement fréquentées par la bande d'amis que j'ai suivie. L'originalité de cet événement était censée tenir à la diversité de sa clientèle. Afin de représenter les différentes catégories de population ciblées, la sélection musicale y était très éclectique, quoique les musiques dites « blacks » fussent de loin surreprésentées, du fait de la surreprésentation des personnes originaires d'Afrique et des Antilles¹⁷. Entraient dans la catégorie de « musique black » le *soukous* congolais, le coupé décalé ivoirien, le *kuduro* angolais et le hip-hop états-unien. Le *dancehall* faisait office de marqueur d'une antillanité contemporaine. Les paroles des chansons de Krys ou d'Admiral T étaient connues par cœur et chantées en chœur par les créolophones, y compris lorsqu'elles s'en prenaient violemment et explicitement aux homosexuels. Cela ne faisait l'objet d'aucun commentaire, tout se passait comme si l'expression à ces moments-là d'une ethnicité antillaise par le biais de la musique prenait le dessus.

La piste de danse se vidait lorsque débutait le quart d'heure de *rai* pour céder la place auxdits « Beurs », qui quittaient alors l'espace bar situé en périphérie et accouraient au centre de la salle. Si la diffusion des succès des hits parades (qu'il s'agisse de musique électronique, de *rhythm and blues* contemporain ou de variété internationale) garantissait une mixité totale sur la piste de danse, aucun style de musique ne visait à cibler les « Blancs », point aveugle de ce processus de racialisation.

La seconde soirée la plus connue se tenait le samedi soir dans une boîte de nuit du I^{er} arrondissement, et ne ciblait que les gays et les lesbiennes noirs, largement majoritaires en dépit de la présence d'une clientèle blanche. Outre à sa longévité, le succès de cette soirée tenait notamment à la diffusion de la musique *zouk*. Rappelant l'ambiance des soirées homosexuelles antillaises, le *zouk* était considéré comme l'autre principal marqueur d'antillanité présentant la particularité d'être transgénérationnel, contrairement au *dancehall*, surtout écouté par les jeunes adultes et adolescents. Bien que le *zouk* soit associé aux

¹⁷ Un échange avec Marc Strazel me révéla que les populations ressortissantes d'Afrique du Nord ou qui en sont originaires ne se rendent plus du tout aux soirées BBB, aujourd'hui quasiment exclusivement fréquentées par des Noirs.

Antillais, il est issu de différentes influences caribéennes et africaines. Ce style a, de plus, connu un succès planétaire, tout particulièrement en Afrique (Koskoff, 2013 : 291-292). Africains, Antillais et personnes de toutes origines le dansaient d'ailleurs lors de ces soirées.

S'opère par le biais de la segmentation raciale marketing une ségrégation entre les soirées dites « ethniques » et celles dites « tout public », fréquentées très majoritairement par des Blancs et d'ailleurs qualifiée de « blanches » par nombre de personnes interviewées. Magalie, Rodolphe et Samuel m'invitèrent un soir à les rejoindre à l'une d'entre elles, située non loin du Jardin des Tuileries. Ils semblaient s'y rendre très occasionnellement, comme pour assouvir un désir ponctuel de changement. Cette exception semblait confirmer la règle : le plus souvent, à mesure qu'ils découvraient le monde gai parisien, Rodolphe et ses amis prenaient l'habitude d'utiliser les sites internet et de fréquenter les lieux de sociabilité conçus pour les populations non blanches. L'expérience de William l'illustre parfaitement.

En fait, comme je suis arrivé chez un ami d'abord, ils avaient passé des vacances chez moi, j'ai été chez eux en collocation, donc c'est lui qui m'a emmené au *Club*, à la *BBB*, à Châtelet, au Marais [...] Après quand je connaissais déjà, j'y allais seul et tout, c'est comme ça que j'ai rencontré Alex [un ami guyanais] et puis comme ça... depuis on se connaît... on sort tout le temps, tous les deux et tout ça.

Après avoir découvert le « milieu blanc » avec un ancien amant blanc rencontré sur Internet et avec qui il a, par la suite, sympathisé, Samuel, un infirmier de 28 ans, qui était un ami proche de Rodolphe, a découvert ce qu'il nomme le « milieu black ».

Le milieu black [...] proprement dit, ça a été avec Rodolphe, je crois, c'était un site sur Internet [...] Je sais plus, ça doit être *Kelma*. En fait y'a eu la fête [d'un ami commun]. Donc c'est là qu'on est allés. À partir du moment où on s'est rencontrés, on a parlé comme si on se connaissait depuis toujours. [...] Donc la rencontre s'est faite amicale, plutôt que... [...] Tous les jours on se voyait, les week-ends je venais chez lui, donc on allait [...] au *Club*, à la *BBB* ou à la *Brooklyn*¹⁸, d'autre part on allait à Châtelet zoner un peu partout, quoi...

¹⁸ Soirée gaie ciblant une population essentiellement noire, amatrice de musique hip-hop et R&B qui se tenait le mercredi soir au *Queen* puis le samedi aux *Bains Douches*, en première partie de soirée. Une connaissance commune de Rodolphe et de Samuel que j'avais rencontrée par le biais d'un site internet y avait organisé son anniversaire.

Ce groupe s'appropriait ainsi ces lieux réels et espaces virtuels ainsi que leurs codes et vocabulaire pour vivre une sociabilité gaie construite et définie par les lois du marché. Ces hommes se voyaient par ce biais assigner une identité « black » stéréotypée. Toutefois, dans le même temps, ils s'identifiaient eux-mêmes comme « gais blacks antillais » négociant un espace de relative liberté où ils jouaient un rôle dans la redéfinition de l'identité raciale et des frontières ethniques.

Les ambivalences de la conscience raciale noire antillaise

Le réseau de connaissances dans lequel le groupe d'amis de Rodolphe était pris semblait avoir intégré une logique assimilant noirceur et antillanité analogue à celle qui existe aux Antilles. Cet amalgame s'imposait d'autant plus que l'entre soi qui était maintenu s'avérait être de fait noir parce que composé essentiellement d'Antillais d'ascendance africaine. Des distinctions « coloristes » étaient en revanche régulièrement effectuées ; les traces physiques d'un métissage révélant une ascendance européenne ou indienne plus ou moins lointaine (cheveux bouclés plutôt que crépus, teint et yeux plus clairs) pouvaient être valorisées (Ndiaye, 2009 [2006] : 37-54). En outre, comme pour tendre vers cet idéal métissé ou chabin¹⁹, plusieurs des hommes rencontrés durant l'enquête utilisaient des techniques capillaires visant à donner un aspect ondulé et gominé à leurs cheveux qui étaient naturellement crépus, tandis que d'autres portaient des lentilles de couleur.

L'affirmation de la noirceur n'avait en général aucune dimension politique explicite. Sans doute parce que la thématique centrale de l'enquête que je menais concernait l'homosexualité, les questions du racisme, des discriminations et des inégalités raciales aux Antilles ou en région parisienne n'étaient jamais évoquées. De plus, alors que l'enquête se déroulait en partie début 2009, au moment du mouvement de grève spectaculaire qui paralysait la Guadeloupe et la Martinique, seul Jonathan y fit spontanément référence en entretien pour se montrer extrêmement critique vis-à-vis du collectif anticolonialiste à l'origine de la grogne.

Cette absence de sensibilité au racisme s'explique sans doute en partie par le constat que fait Trawalé : contrairement aux gays noirs qui sont nés et qui ont grandi en France hexagonale, dans des environnements sociaux majoritairement blancs, ceux qui sont issus de la Caraïbe et d'Afrique ou qui

¹⁹ Terme désignant « des individus qui semblent présenter [...] une combinaison paradoxale de traits des races noire et blanche » (Leiris, 1955 : 161). Voir également les analyses de Stéphanie Mulot (2008).

vivent dans des quartiers où un entre-soi communautaire a pu être constitué et maintenu seraient moins frontalement confrontés au racisme (Trawalé, 2016 : 66). Outre la question du lieu de naissance, c'est néanmoins surtout la classe et le milieu sociaux qui influent sur la conscience raciale, le degré d'exposition et la sensibilité au racisme. Parmi les hommes nés aux Antilles au sein d'une famille de classes sociales plus élevées que celle de Rodolphe et de ses amis, tel que Louis-Georges Tin, ou qui, comme Anthony cité plus haut, ont connu une trajectoire sociale ascendante, certains se retrouvaient exactement dans la même situation que les gays noirs nés en France hexagonale interviewés par Trawalé (2016). Ils n'avaient jamais fréquenté la vie gaie antillaise, que ce soit en Guadeloupe, en Martinique ou en région parisienne, ou s'en étaient volontairement et graduellement écartés. C'est en tout cas au sein de ce sous-échantillon, composé d'hommes qui, sans constituer un réseau, partageaient ces caractéristiques sociologiques, qu'un intérêt pour le militantisme gai et noir était manifesté dans une logique analogue à celle que les féministes noires posèrent aux États-Unis. En Guadeloupe, j'ai par ailleurs constaté que les femmes noires lesbiennes de classe sociale relativement élevée étaient celles qui préconisaient le plus clairement la création d'un réseau militant LGBT. Le 17 août 2012, un groupe d'entre elles avaient d'ailleurs organisé un lâché de ballons à l'occasion de la célébration de la journée internationale contre l'homophobie, et certaines intervenaient, masquées ou à visage découvert, devant les caméras des journalistes venus couvrir cette manifestation inédite.

Rodolphe, William, Samuel et leurs amis manifestaient un désintérêt total pour ces initiatives militantes, dussent-elles aborder la situation des personnes LGBT non blanches²⁰. L'identification en tant que « black » était moins mise en discours que performée. Tout comme je l'ai observé au sein de la jeunesse antillaise en Guadeloupe et en Île-de-France, dans l'univers de la vie nocturne gaie black, les vêtements, bijoux et manières de manipuler les cheveux apparaissaient comme autant de parures par le moyen desquelles était incarnée une figure de masculinité noire mondialisée essentiellement rattachée aux figures de gangsters et de rappeurs africains américains. Cette apparence était alors adaptée aux contextes locaux, antillais et noirs de France hexagonale. Ainsi, l'archétype de la racaille des banlieues françaises et celui du « rude boy » jamaïcain étaient également pris comme modèle, comme pour trouver un compromis antillais. Chevelure tressée ou plus

²⁰ L'association LGBT « noire et métisse » Tjenbé Red fondée par David Auerbach-Chiffrin était connue pour réaliser des distributions de tracts et de préservatifs au sein de certaines soirées.

rarement tournée en dreadlocks, casquette de baseball, survêtement et baskets de marque, pantalons et jeans larges, débardeurs en maille, boucle d'oreilles agrémentées de faux diamants et autres t-shirts et sweat-shirts à capuche larges représentaient autant d'accessoires permettant d'incarner ce modèle.

Ce phénomène de mode qui a gagné l'ensemble de la diaspora noire, mais a également influencé bien d'autres populations et aires géographiques revêtait une signification particulière et paradoxale pour ces hommes gais originaires de la Guadeloupe et de la Martinique. Vis-à-vis de la société antillaise et des Antillais d'Île-de-France, il s'agissait d'une stratégie de camouflage consistant à revêtir un costume qui accompagne une véritable performance (ou mascarade) de la virilité hétérosexuelle (Murray, 2002 : 112), qui engage tout le corps à travers la démarche et la mise en scène de ses talents de séducteurs. Magalie l'avait observé chez son ami Rodolphe, ainsi que chez Erwin, l'une de leurs connaissances communes.

Pour Rodolphe, je pense que les gens ont des doutes parce qu'il [...] s'est plus efféminé. [...] Il était déjà efféminé en Guadeloupe, mais il faisait tout pour montrer qu'il était pas efféminé. Il prenait une démarche, on adopte une démarche en Guadeloupe... comme ça, là... [elle bombe le torse et remue les épaules...]. Ça faisait plus mec [...] Y'a des mecs en fait qui ont le style racaille chez les Antillais. Comme Rodolphe. Rodolphe s'habille en racaille. Pantalon large, truc large et tout. Eux, ils passent inaperçus. Ils peuvent être bis ou gais, totalement gais, ils passent inaperçus, face aux hétéros.

[Au sujet d'Erwin] L'image qu'il avait, c'est très racaille devant ses frères [...] il a un frère, celui qui est marié, et il a un autre frère qui est en couple avec une copine, donc ils demandent toujours à Erwin : « Où est ta copine [...] ? » Et lui, il dit que : « [...] ouais, *an [té] ka séré yonn la, mè bon... bof cher-la foukan, manfou a-y an ké ranplase-i* » [« j'en tenais une, là, mais bon... bof... la meuf m'a quitté, tant pis pour elle, je la remplacerai »]

Peut-être davantage que la couleur de peau ou, du moins, en plus d'elle, cette panoplie permet d'affirmer une présence black dans cet univers gai, en utilisant le langage qui y a été forgé et qui est en vigueur en France hexagonale. Ce style vestimentaire donne à première vue l'impression d'une simple conformation aux stéréotypes raciaux ainsi véhiculés, alors qu'elle revêt des significations beaucoup plus équivoques pour les personnes concernées, dans les cadres des interactions en milieu gai.

En plus de l'habillement, c'est à travers une ségrégation dont la majorité s'accommode aisément, voire qu'elle revendique, que s'exprime une conscience noire. Concernant les soirées BBB, Jonathan ironisait : « C'est vraiment Black, Blanc, Beur : chacun de son côté ! ». La préférence pour le semblable, aussi bien pour ce qui concerne les relations d'amitiés que le choix des partenaires sexuels et les relations amoureuses, s'exprimait en termes raciaux. Le terme « black » transcendait dans certains cas la région ou le pays d'origine (le sien ou celui de ses parents ou grands-parents) pour inclure Africains et Antillais. C'est ce qu'illustrent les propos de Jérôme, une autre connaissance de Rodolphe, qui exprimait ses préférences de manières décomplexée tout en établissant une hiérarchie raciale.

– Jérôme : Ben... moi, je sors avec des Blacks, des Métis et c'est tout. Je vais pas plus loin... pas plus bas... [...] *An pa vlé Chinetoque, é... sel Zendyen an ka pran sé Zendyen Gwadeloup*. [Je ne veux pas de chinetoque, et... les seuls Indiens que je prends, ce sont ceux de Guadeloupe]. Pas de Blancs, pas d'Arabes.

– A.G. : *Neg antillais ou neg afriken ?* [Des Noirs antillais ou des Noirs africains ?]

– Jérôme : *Lè an di-w « black » sé Afriken é Antillais ! Tout black sé black !* [Quand je te dis « black », je veux dire Africain et Antillais ! Un Black, c'est un Black !]

En opposition aux « Blacks », le Blanc représentait une figure d'altérité absolue sur laquelle très peu de précisions étaient données. En revanche, d'autres populations non blanches étaient désignées par des termes très dépréciatifs. Une animosité était souvent exprimée à l'égard des personnes ressortissant du Maghreb ou qui en étaient originaires. Beaucoup de mes interlocuteurs affirmaient ne souhaiter les fréquenter pour rien au monde. D'une part, il leur était reproché un racisme anti-Noir atavique et, d'autre part, « Arabe » ou « Rebeu » semblait être synonyme de « brute » et de « sauvage » ayant « une drôle de mentalité ». Autant de représentations qui rejoignent celles qui sont communément partagées en France hexagonale au sujet des jeunes Français originaires d'Afrique du Nord (Hamel, 2006 : 43-45), comme l'attestent les propos de William.

Moi, je sors pas avec les Blancs, moi, je sors qu'avec les Blacks, les Métis. Les Rebeus, non ! Laisse tomber ! [...] On dit que les Rebeus sont très... violents. Ça peut être vrai d'après ce que j'ai entendu mais... [...] je pense pas que les Rebeus s'intéressent aux Noirs non plus... Surtout les Noirs antillais. C'est rare d'entendre les Noirs antillais qui sort[ent] avec un Rebeu [sic]. [...] Moi, je me dis... c'est pas mon style de mec non plus. Je suis black, je sors avec les Blacks, c'est peut-être raciste ce que je dis, hein, mais je me vois pas sortir avec ni un Blanc ni un Rebeu. Puis moi, j'aime bien être entouré de gens qui parle comme

moi, on va parler créole, on va... je préfère. Comme ça je sais qu'on se comprend dans tous les sens. Je préfère.

En plus de la dimension raciale, intervenaient également des considérations liées à l'ethnicité, au sens que lui a attribué Frédéric Barth et qu'ont explicité et mis à jour Philippe Poutignat et Jocelyn Streiff-Fénart (2008 [1995]) dans leur synthèse des débats théoriques autour de cette notion. À la suite de l'anthropologue Peter Wade (1997 : 19-21), j'utilise cette notion non pas comme simple euphémisme permettant de contourner celle de race, mais pour me référer à des formes d'altérisation, de catégorisation et d'autodéfinition qui se fondent avant tout sur des critères culturels, réels, revendiqués ou supposés, qui se recoupent d'ailleurs souvent avec des processus de racialisation. Des traits sont saisis comme marqueur pour établir symboliquement une différence, sur le plan cognitif, entre un « eux » et un « nous », processus souvent lié à des enjeux matériels.

Au sein de la population noire, des distinctions étaient ainsi le plus souvent établies entre Africains et Antillais. Lorsque mes différents interlocuteurs se référaient au réseau dont ils faisaient partie, à la couleur ou à la race s'ajoutaient comme critères d'appartenance au « nous » une certaine « mentalité antillaise » mal définie, dont la langue créole ainsi que d'autres critères culturels sont des marqueurs. À ce titre, dans l'extrait d'entretien cité plus haut, Jérôme mentionne les Guadeloupéens d'origine indienne comme exception lorsqu'il liste les amants ou conjoints qu'ils jugent indésirables. L'origine guadeloupéenne et la communauté de culture qu'elle est censée engendrer intervient également, voire prend le dessus sur des considérations purement raciales au sens plus biologique du terme. Les populations africaines continuaient parfois à être associées, conformément à ce qu'avait observé Frantz Fanon (1964 : 29-31), à une incarnation de la noirceur extrême sur les plans phénotypique et culturel, dont certains Antillais souhaitaient se distinguer²¹. Un seul jeune homme originaire d'Afrique côtoyait ponctuellement le groupe d'amis de Rodolphe, tandis qu'une ségrégation nette entre Africains et Antillais dans l'espace des boîtes de nuit étaient remarquée et commentée. Rodolphe reconnaissait que ses cercles de fréquentations étaient presque exclusivement antillais.

²¹ À l'annonce de la naissance de la fille de Vania, une connaissance commune de Rodolphe et de Yann, ce dernier conjecturait d'un ton très moqueur sur la chevelure crépue de l'enfant qu'il n'avait pourtant pas vue. Le fait que la mère soit une Guadeloupéenne au teint foncé et le père un Camerounais (donc un « Africain ») le conduisait ainsi à s'imaginer que leur progéniture amalgamerait nécessairement tous les traits phénotypiques, qu'il juge nécessairement disgracieux, de la noirceur.

J'ai plus fréquenté des Antillais mais pas vraiment... d'autres origines. Parce que je pense qu'on se mélange pas, en gros, quoi. On se mélange que [...] quand il s'agit de s'amuser [...] mais se mélanger même [vraiment], non. Je crois pas. C'est... chacun... ses origines en fait, on va dire. Et y'en a d'autres qui se mélangent mais... c'est un peu rare quand même.

Néanmoins, l'entre-soi et la ségrégation subis et en partie souhaités et instaurés créent un microcosme qui reproduit une forme d'insularité antillaise à Paris, mieux protégée du réseau de parenté et du regard du voisinage, mais non exempt de conflits et de surveillance. Aussi les parents de Jordan, un ami de Rodolphe et de Magalie, auraient-ils reçu en Guadeloupe un appel téléphonique anonyme leur révélant que leur fils fréquentait des « soirées à *makonmè* » à Paris. Y compris dans cet espace occupé et négocié peut donc ressurgir l'ordre répressif antillais. Ainsi se combinent finalement toutes les institutions qui compliquent l'affirmation d'une homosexualité antillaise : véritable police des mœurs, la surveillance antillaise qui reflète les tensions postcoloniales en vigueur en Guadeloupe et en Martinique, s'exporte jusqu'au milieu gai francilien racialement ségrégué. S'il demeure néanmoins possible dans cet entremêlement d'échapper aux mailles du filet, les ruses utilisées semblent davantage une affaire individuelle que collective.

Conclusion

En partant de la notion de consubstantialité et de la méthode de Kergoat, j'ai en partie retracé la généalogie des mécanismes qui, il y a dix ans, conduisaient à l'altérisation et à la marginalisation des homosexuel·le·s en général, et des hommes en particulier, aux Antilles, et les racisaient en Île-de-France. J'ai pu analyser la manière dont toutes ces logiques se conjuguèrent pour influencer sur les trajectoires des individus au sein de cette population triplement minoritaire. Dans le même temps, il m'a été possible d'évaluer la marge de manœuvre qui était la leur pour constituer malgré tout des réseaux de sociabilité au sein desquels ils pouvaient choisir les manières de s'identifier en contournant tant que faire se pouvait la surveillance sociale antillaise, et en endossant et en redéfinissant tour à tour l'identité raciale qui leur était assignée.

Cette réflexion a révélé davantage des relations sociales que des rapports sociaux à proprement parler. Pour Kergoat, les premières concernent les individus et les seconds, les groupes. Toutefois, comment et selon quels critères (objectifs et/ou subjectifs) définir ces groupes ? Si, par groupe, on doit entendre un ensemble de personnes qui se considère comme tel et qui aspire à fonder un mouvement d'action politique explicite et institutionnalisé pour

défendre des intérêts idéels et matériels précis dans un rapport de production, ce n'est clairement pas ce dont il s'agit. Antillanité, condition noire et gaie relèvent de processus d'altérisation différents et complexes liés à des rapports sociaux tout aussi divers et difficiles à saisir. C'est par une logique réticulaire que des hommes antillais noirs et gais en sont venus à constituer de manière extrêmement ponctuelle un collectif extrêmement labile, rendant par conséquent l'application de son injonction matérialiste difficile à suivre.

Les travaux de Trawalé et de Strazel révèlent qu'en dix ans, des évolutions notables sont survenues dans les mondes gais et lesbiens noirs. Outre une évaluation des continuités et changements, une étude de plus grande ampleur, qui étudierait systématiquement les trajectoires sociales des individus, pourrait à proprement parler révéler plus clairement des rapports sociaux. S'intéresser aux cas des lesbiennes non blanches, que ma propre recherche contribue en partie à occulter, contribuerait en plus à penser la manière dont les rapports de sexes viennent se greffer à ceux de classe, de sexualité et de « race ».

Références bibliographiques

- AGARD JONES Vanessa, 2009. « Le Jeu de Qui ? Sexual Politics at Play in the French Caribbean », *Caribbean Review of Gender Studies* [En ligne], 3.
<https://sta.uwi.edu/crgs/november2009/journals/Agard-Jones.pdf>
- ANDRÉ Jacques, 1987. *L'Inceste focal : dans la famille noire antillaise. Crimes, conflits, structure*, sous la dir. de J. Laplanche, Paris, PUF (Voix nouvelles en psychanalyse 9).
- BENOÎT Catherine, 2000. *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, CNRS Éditions – Éd. de la MSH.
- BLANCHARD Pascal, 2002. « Les Blacks ont un grand sexe ? », *Africultures* [En ligne]. Mis en ligne le 30/11/2002 (consulté le 01/12/2018).
 URL : <http://africultures.com/les-blacks-ont-un-grand-sexe-2721/>
- BLANCHARD Pascal, DEROO Éric, MANCERON Gilles, 2001. *Le Paris noir*, Paris, Hazan.
- BLÉRALD Alain-Philippe, 1988. *La Question nationale en Guadeloupe et en Martinique*, L'Harmattan.
- BONNIOL Jean-Luc, 1992. *La Couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel.
- BORRILLO Daniel, 2000. *L'Homophobie*, Paris, PUF (Que Sais-je ? 3563).

- BOUGEROL Christiane, 1998 [1997]. *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF.
- BRUBAKER Rogers, 2001. « Au-delà de l'«identité», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139 (4), p. 66-85. DOI : 10.3917/arss.139.0066.
- CERVILLE Maxime, 2006. « De l'articulation entre classe, race, genre et sexualité dans la pornographie «ethnique» », *MEI*, 24-25, p. 221-228.
- CHAMONT Franck, 2012. *Homo-ghetto. Gays et lesbiennes dans les cités : les clandestins de la République*, Paris, Le cherche midi.
- CHAUVIN Sébastien, LERCH Arnaud, 2013. *Sociologie de l'homosexualité*, Paris, La Découverte (Repères. Sociologie 618).
- CRENSHAW Kimberlé, 1991. « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, 43 (6), p. 1241-1299. DOI : 10.2307/1229039.
- DELGADO Richard, STEFANCIC Jean, 2001. *Critical Race Theory: An Introduction*, New York, New York University Press.
- DORLIN Elsa, 2009. « Introduction », in E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, actes du 5^e Congrès Marx international (Paris-Nanterre, 2007), Paris, PUF, p. 5-18.
- EQUY Laure, 2013. « Les députés d'outre-mer boudent le mariage pour tous », *Libération* [En ligne]. Mis en ligne le 31/01/2013 (consulté le 02/04/2015). URL : https://www.liberation.fr/france/2013/01/31/les-deputes-d-outre-mer-boudent-le-mariage-pour-tous_878268
- ERIBON Didier, 2012 [1999]. *Réflexion sur la question gay*, Paris, Flammarion (Champs 1063).
- FANON Frantz, 1964. *Pour la révolution africaine, écrits politiques*, Paris, François Maspero (Cahiers libres 53-54).
- , 1971 [1952]. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éd. du Seuil.
- GADET Steve, 2016. *Les Cultures urbaines dans la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan.
- GIRAUD Michel, 1979. *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris, Éd. Anthropos.
- GLISSANT Édouard, 1996. *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- GORDIEN Ary, 2008. *Les Milieux homosexuels antillais à Paris : sexualité, genre, ethnicité et processus identitaires*, mémoire de Master 1, sous la dir. de Fr. Affergan, Université Paris Descartes.
- , 2015. *Nationalisme, race et ethnicité en Guadeloupe, constructions identitaires ambivalentes en situation de dépendance*, thèse de doctorat, sous la dir. de Fr. Affergan, Université Paris Descartes.
- GRACCHUS Fritz, 1980. *Les Lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines. Pour une généalogie du concept de matrifocalité*, Paris, Éditions caribéennes.

- GREENBERG David F., 1988. *The Construction of Homosexuality*, Chicago – London, Chicago University Press.
- HAMEL Christelle, 2006. « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), p. 41-58. DOI : 10.3917/nqf.251.0041.
- JAUNAIT Alexandre, CHAUVIN Sébastien, 2013. « Intersectionnalité », in C. Achin & L. Bereni (dir.), *Dictionnaire genre & science politique : concepts, objets, problèmes*, Paris, Sciences Po Les Presses, p. 286-297.
- KERGOAT Danièle, 2009. « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in E. Dorlin (éd.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination* actes du 5^e Congrès Marx international (Paris-Nanterre, 2007), Paris, PUF, p. 111-125.
- , 2010. « Une sociologie à la croisée de trois mouvements sociaux », *L’Homme & la Société*, 176-177 (2-3), p. 27-42.
- KOVÀTS-BEAUDOUX Édith, 2002 [1970]. *Les Blancs créoles de la Martinique : une minorité dominante*, Paris, L’Harmattan.
- KOSKOFF Ellen (éd.), 2013 [2008]. *The Concise Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 1, London, Routledge.
- KUPER Adam, 1976. *Changing Jamaica*, London – Boston, Routledge – Kegan Paul.
- LEIRIS Michel, 1955. *Contacts de civilisations en Guadeloupe et Martinique*, Paris, Gallimard (UNESCO).
- LESTRADE Didier, 2012. *Pourquoi les gays sont passés à droite*, Éd. du Seuil.
- MASSAD Joseph Andoni, 2002. « Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World », *Public Culture*, 14 (2), p. 361-385.
- , 2007. *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press.
- MATTHIEU Nicole-Claude, 1991. « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques », in M.-Cl. Hurtig, M. Kail & H. Rouch (éd.), *Sexe et genre, de la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éd. du CNRS, p. 68-80.
- MOHANTY Chandra Talpade, 2009. « Sous le regard de l’Occident : recherche féministe et discours colonial », in E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, actes du 5^e Congrès Marx international (Paris-Nanterre, 2007), Paris, PUF, p. 145-182.
- MULOT Stéphanie, 2000. « *Je suis la mère, je suis le père !* » : l’énigme matrifocale. *Relations familiales et rapports de sexe en Guadeloupe*, thèse de doctorat, sous la dir. de M. Godelier, Paris, EHESS.
- , 2008. « Chabines et métisses dans l’univers antillais », *Clio*, 27 (1), p. 115-134. DOI : 10.4000/clio.7447
- MURRAY David A.B., 2002. *Opacity: Gender, Sexuality, Race, and the “Problem” of Identity in Martinique*, New York, P. Lang (Gender, Sexuality & Culture 2).

- NDIAYE Pap, 2008. *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy.
- , 2009 [2006]. « Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du collorisme », in D. Fassin & Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*, Paris, la Découverte, p. 37-54.
- PALOMARES Élise, TESTENOIRE Armelle, 2010. « Indissociables et irréductibles : les rapports sociaux de genre, ethniques et de classe », *L'Homme & la Société*, 176-177 (2-3), p. 15-26.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FÉNART Jocelyne, BARTH Fredrik, 2008 [1995]. *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF.
- QUINN Kate (ed.), 2014. *Black Power in the Caribbean*, Gainesville, University Press of Florida.
- RENAULT Matthieu, 2011. *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éd. Amsterdam.
- REY Alain (éd.), 2012. *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine...*, Paris, Le Robert.
- SMITH Raymond Th., 1996. *The Matrifocal Family: Power, Pluralism, and Politics*, New York, Routledge.
- STRAZEL Marc, 2018. *Comment les gays non-blancs et leur entourage gèrent la norme de non-racisme*, mémoire de Master 2, sous la dir. de S. Chauvin, EHESS, Paris.
- TAMAGNE Florence, 2000. *Histoire de l'homosexualité en Europe : Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, Paris, Éd. du Seuil.
- THOMAS Deborah A., 2004. *Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica*, Durham – London, Duke University Press.
- TRAWALÉ Damien, 2016. « La reproduction sans encombre des rapports de race : le cas des gays noirs », *Migrations Sociétés*, 163 (1), p. 61-74.
- , 2018. *L'Articulation du racisme et de l'homophobie en contexte français. Marginalité multidimensionnelle, subjectivations et mobilisations associatives gays noires*, thèse de doctorat, sous la dir. de Chr. Poirer et J. Pasquet, Université Paris Diderot.
- WADE Peter, 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press.
- WILSON Peter J., 1969. « Reputation and Respectability: Suggestion for Caribbean Ethnology », *Man*, 4 (1), p. 70-84.
- ZANDER Ulrike, 2013. « La hiérarchie « socio-raciale » en Martinique. Entre persistance postcoloniales et évolution vers un désir de vivre ensemble », *Revue Asylon(s)* [En ligne], 11. URL : <http://www.reseau-terra.eu/article1288.html>