

Université de Montréal

Hip-hop, africanité, mixité
Les représentations identitaires multiples chez les jeunes
Guadeloupéens urbains

Par
Charlotte Guerlotté

Département d'anthropologie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès sciences en anthropologie

Août 2016

© Charlotte Guerlotté, 2016

Résumé

La Guadeloupe s'est construite avec la colonisation européenne à partir de la traite négrière, aux dépens des populations africaines, et de multiples vagues de travailleurs migrants (Indiens, Syriens, etc.). Certains auteurs conceptualisent les dynamiques identitaires et ethniques de ces populations soit par une construction identitaire mixte, la créolisation, en rupture avec « l'Ancien Monde » (Glissant, 1997 ; Bonniol, 2006, etc.), soit par une conception essentialiste, l'afrocentricité, en continuité avec l'Afrique, où l'aliénation des anciens empires coloniaux est dénoncée (Asante, 2007; Mazama, 1997). Comment les jeunes Guadeloupéens urbains d'aujourd'hui se représentent-ils leurs identités ? Participent-ils à ce débat idéologique ? Cette étude analyse treize entretiens semi-dirigés de jeunes d'une vingtaine d'années, résidant à Pointe-à-Pitre et ses périphéries urbaines et majoritairement issus de la culture hip-hop, ainsi qu'une série d'observations participantes réalisées dans les studios d'enregistrement de certains répondants (été 2014).

À travers leurs discours, l'ethnicité guadeloupéenne est représentée par une vision pluriethnique et parfois mixte, à une vision d'ascendance africaine. Les représentations créoles ou afrocentriques sont rares. Certains jeunes mettent en avant leur africanité et d'autres s'en éloignent en s'identifiant à des ancêtres esclaves ou à une mixité ethnique. La culture hip-hop a également une place importante dans leurs représentations identitaires. Finalement, il est difficile de faire ressortir une tendance générale dans leurs discours, tant leurs dynamiques identitaires sont variées. Ce mémoire démontre l'intérêt de mettre en valeur la diversité des représentations identitaires et l'importance de considérer les discours identitaires individuels plutôt que ceux collectifs présents notamment dans la créolisation ou l'afrocentricité.

Mots-clés : Identification, identités multiples, mixité ethnique, hip-hop, créolisation, afrocentricité, africanité, jeunes, Guadeloupe, Caraïbe.

Abstract

Guadeloupe was built around the slave trade of African people, European colonization, and multiple waves of migrant workers (Indians, Syrians, etc.). Some scholars conceptualize the ethnicities and identities of these populations as mixed and “new”; Creolization, where a link to the "Old World" is no longer relevant (Glissant, 1997; Bonniol 2006, etc.). Others see an essentialist notion of African identity, Afrocentricity, while old colonial empires’ cultural alienations are denounced (Asante, 2007; Mazama, 1997). How do young urban Guadeloupeans represent their own identities today ? Do they participate in this ideological debate through their identifications? This thesis is based on thirteen semi-structured interviews of youths in their twenties living in Pointe-à-Pitre and peripheral urban areas who mainly associate themselves with hip-hop culture, and a series of participant observations made in the recording studios of the project participants (summer 2014).

Based on this research, I have concluded that Guadeloupe's collective identity can be represented as multiethnic, sometime comprised of a notion of mixed ethnicity, and often of African ancestry. However, representation of creole or afrocentric is rare. Moreover, some young people put forward their africanity, while others identify themselves with slave ancestors or mixed ethnicity. Hip-hop culture is also an important part of their identity representations. It is difficult to point out speech patterns because their identity dynamics are diversified. This study highlights the diversity of identity representations and the importance of considering individual identity dynamics rather than collective identity discourses present in particular in Creolisation or Afrocentricity.

Keywords : Identification, multiple identities, ethnic mixedness, hip-hop, Creolization, Afrocentricity, Africanity, youths, Guadeloupe, Caribbean

Table des matières

RÉSUMÉ.....	I
ABSTRACT.....	II
TABLE DES MATIÈRES	III
LISTE DES SIGLES.....	VIII
REMERCIEMENTS.....	X
AVANT-PROPOS : GENÈSE DU PROJET DE RECHERCHE.....	XI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - CONTEXTE GUADELOUPÉEN	7
I. INTRODUCTION	7
II. CONTEXTE HISTORIQUE	8
1. <i>Les premiers habitants de la Guadeloupe</i>	9
2. <i>La colonisation française</i>	9
3. <i>Le point de vue des esclaves</i>	11
4. <i>Le point de vue africain</i>	12
5. <i>La construction de l'idéologie coloriste</i>	13
III. CONTEXTE IDÉOLOGIQUE ET IDENTITAIRE	16
1. <i>En rupture avec l'Afrique : vers une perspective créole</i>	16
a) Le concept de créolisation	16
b) Créolité et revendication identitaire.....	18
c) Mémoire de l'esclavage en Guadeloupe.....	19
2. <i>En continuité avec l'Afrique</i>	22
a) Paradigme afrocentrique	23
b) Afrocentricité et identité ?.....	24
c) L'afrocentricité en Guadeloupe	25
IV. CONTEXTES SOCIAUX ET URBAINS DES JEUNES.....	27
1. <i>Les problèmes liés au chômage</i>	28
2. <i>Les problèmes liés à la délinquance</i>	29
3. <i>La ville et les quartiers : les lieux de vie des jeunes</i>	31
V. CONCLUSION	32

CHAPITRE 2 - CADRE CONCEPTUEL	34
I. INTRODUCTION	34
II. CONSTRUCTION DES GROUPES ETHNIQUES ET DE L'ETHNICITÉ	34
1. <i>Assise conceptuelle</i>	34
2. <i>Frontières ethniques</i>	36
3. <i>Reconnaissance</i>	38
4. <i>Identité ethnique et ethnicité</i>	40
5. <i>Représentation identitaire</i>	41
6. <i>Mixité ethnique</i>	42
III. DYNAMIQUES IDENTITAIRES	45
1. <i>Limites du concept d'identité</i>	45
2. <i>Identification</i>	47
a) <i>Identifications par références communautaires</i>	48
b) <i>Identifications d'appartenances</i>	49
3. <i>Retour sur les critiques conceptuels de l'identité</i>	49
4. <i>Identités multiples</i>	51
5. <i>Catégorie « jeune »</i>	52
IV. CONCLUSION	54
CHAPITRE 3 - CADRE MÉTHODOLOGIQUE.....	55
I. RÉFLEXIVITÉ.....	55
II. COLLECTE DE DONNÉES.....	56
1. <i>Description du déroulement du terrain et recrutement</i>	56
2. <i>Entrevues et profils des répondants</i>	59
a) <i>Profils sociodémographiques</i>	59
b) <i>Grille d'entretien</i>	60
3. <i>Observations participantes</i>	62
III. ANALYSE ET ORGANISATION DES DONNÉES.....	63
1. <i>Analyse des données</i>	63
2. <i>Organisation des données et échelles d'observation</i>	64
V. CONCLUSION	64

CHAPITRE 4 - IDENTIFICATIONS PAR RÉFÉRENCES COMMUNAUTAIRES : LES NATIONS	67
I. INTRODUCTION	67
II. ÉCHELLE ÉTATIQUE : L'IDENTIFICATION À L'ÉTAT FRANÇAIS	68
1. « Je suis Guadeloupéen avant d'être Français »	68
2. « Je ne me sens pas Français »	71
3. « Je suis Français »	71
III. ÉCHELLE INTERRÉGIONALE : L'IDENTIFICATION À LA CARAÏBE	72
1. <i>Frontières ethniques caribéennes qui rassemblent</i>	73
2. <i>Identification caribéenne et afrocentricité</i>	75
3. <i>Frontières ethniques caribéennes qui séparent</i>	77
IV. ÉCHELLE RÉGIONALE : LA NATION GUADELOUPÉENNE	77
1. <i>Représentations pluriethniques de la société guadeloupéenne</i>	78
a) Frontières ethniques « larges »	78
b) Frontières ethniques « floues »	80
2. <i>Représentations d'une seule ethnicité guadeloupéenne</i>	84
3. <i>Représentations de la mixité ethnique</i>	85
4. <i>Entre une représentation afrocentrique et créole</i>	88
V. CONCLUSION	89
CHAPITRE 5 - IDENTIFICATIONS PAR RÉFÉRENCES COMMUNAUTAIRES : LES INDIVIDUS	92
I. INTRODUCTION	92
II. L'IDENTITÉ GÉNÉALOGIQUE	93
1. <i>Représentations des ancêtres pluriethniques</i>	94
2. <i>Représentation des ancêtres esclaves ou africains</i>	97
3. <i>Non-identification à des ancêtres</i>	99
III. MÉMOIRE SOCIALE DE LA GUADELOUPE CHEZ LES JEUNES	101
1. <i>Connaissance et intérêt à connaître l'histoire de la Guadeloupe</i>	102
2. <i>Transmission de l'histoire de la Guadeloupe</i>	103
a) L'histoire transmise par les parents	103
b) L'histoire transmise par l'école	104
IV. CONCLUSION	106

CHAPITRE 6 - IDENTIFICATIONS D'APPARTENANCES : LES GROUPES.....	108
I. INTRODUCTION	108
II. LES GROUPES SOCIAUX.....	109
1. <i>Les studios : lieu de regroupement.....</i>	<i>109</i>
2. <i>Association ou regroupement de jeunes</i>	<i>110</i>
III. LES LIEUX DANS LES ESPACES URBAINS.....	113
1. <i>Le quartier</i>	<i>114</i>
2. <i>La ville.....</i>	<i>117</i>
IV. UNE CATÉGORIE « JEUNE ».....	118
1. <i>Représentation de la catégorie « jeune ».....</i>	<i>119</i>
2. <i>Contexte socio-économique</i>	<i>122</i>
V. LA MUSIQUE ET LA CULTURE HIP-HOP	124
1. <i>La culture hip-hop à travers son genre musical.....</i>	<i>126</i>
2. <i>L'« américanisation » à travers le hip-hop.....</i>	<i>129</i>
3. <i>L'afrocentricité de la culture hip-hop</i>	<i>130</i>
4. <i>Appropriation culturelle</i>	<i>131</i>
V. CONCLUSION	134
 CONCLUSION	 135
1. LA MULTIPLICITÉ DES IDENTIFICATIONS PAR RÉFÉRENCES COMMUNAUTAIRES	135
2. REPRÉSENTATIONS CRÉOLES OU AFROCENTRIQUES : UNE RÉALITÉ ?	139
3. IDENTIFICATION D'APPARTENANCE : LA PLACE IMPORTANTE DU HIP-HOP	142
 BIBLIOGRAPHIE	 145
 ANNEXE 1 – CARTES.....	 I
1.1. SITUER LA GUADELOUPE DANS LE MONDE ET DANS LA CARAÏBE	I
1.2 L'ARCHIPEL DE GUADELOUPE – SITUER LA VILLE DE POINTE-À-PITRE	II
 ANNEXE 2 – CARTES DE POINTE-À-PITRE, DES VILLES VOISINES ET DES QUARTIERS	 III
2.1. SITUER LA VILLE DE POINTE-À-PITRE, DES ABYMES ET DE BAIE-MAHAULT	III
2.2. PLAN DÉTAILLÉ DE POINTE-À-PITRE ET SES ENVIRONS	IV
 ANNEXE 3 – GRILLE D'ENTRETIEN	 VI

ANNEXE 4 – PROFILS DES RÉPONDANTS	X
SYNTHÈSE DES PROFILS.....	X
ANNEXE 5 – LA CULTURE DANCEHALL À TRAVERS SON GENRE MUSICAL.....	XXIV
ANNEXE 6 – DISCOURS SUR LES JEUNES DÉLINQUANTS.....	XXVI
ANNEXE 7 – IDENTIFICATION À UNE RELIGION	XXIX
1. LEUR ÉDUCATION RELIGIEUSE ET LEURS CROYANCES ACTUELLES	XXIX
2. L’IDENTIFICATION À UNE RELIGION.....	XXX
ANNEXE 8 – PHOTOGRAPHIE DE POINTE-À-PITRE ET SES PÉRIPHÉRIES	XXXIII
8.1. CENTRE-VILLE HISTORIQUE ET COMMERCIAL	XXXIII
8.2. « NOUVELLE VILLE », IMMEUBLES ET LOGEMENTS SOCIAUX.....	XXXV
8.3. ANCIENS BIDONVILLES OU GHETTOS	XLI
8.4. VUE D’ENSEMBLE DE LA VILLE	XLII
ANNEXE 9 – PHOTOGRAPHIE DU STUDIO D’ENREGISTREMENT 142 DÉSIBÈL	XLIII

Liste des sigles

BIT : Bureau international du travail

BTS : Brevet de technicien supérieur

CEETUM : Centre d'études ethniques des universités montréalaises

DOM : Département d'outre-mer

DROM : Départements et régions d'outre-mer

EP : *Extended Play* (format musical)

INSEE : Institut national de la statistique et des études économiques

INA : Institut national de l'audiovisuel

INRS : Institut national de recherche scientifique

LKP : *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (Collectif contre l'exploitation outrancière)

MACTe : Mémorial ACTe, aussi appelé, Centre caribéen d'expressions et de mémoire de la traite et de l'esclavage

MFR : Maison familiale et rurale

MC : Maître de cérémonie

RSA : Revenu de solidarité active

À ma grand-mère Alice Thomas

Remerciements

Je souhaite en premier lieu exprimer toute ma gratitude à ma directrice de maîtrise, Madame Deirdre Meintel qui m'a accueillie dans son groupe de recherche, a su me guider et m'encourager tout au long de mon parcours universitaire, a été d'un soutien essentiel pour la rédaction de ce mémoire et a su également orienter mes études au-delà de la sphère académique.

Je tiens à remercier tout particulièrement Joseph Clyde, plus connu sous le nom de Jc, qui m'a fait découvrir, il y a plusieurs années, l'univers des jeunes issus de la culture hip-hop et *underground* de Pointe-à-Pitre. Sans lui, ce mémoire aurait pris une tournure très différente et il aurait manqué toute la dimension hip-hop, centrale dans la vie de nombreux jeunes Guadeloupéens urbains. De plus, son aide lors du terrain ethnographique a été indispensable pour la réalisation de ce projet.

J'aimerais remercier également tous les participants à cette étude et notamment les membres du studio *142 Désibèl* qui m'ont accueillie dans leur quotidien avec une sympathie remarquable. Leur enthousiasme et leur intérêt au projet de recherche ont porté ce travail vers une forme inédite.

Je porte également une profonde reconnaissance à certaines personnes en Guadeloupe qui m'ont mise sur la voie et ont ouvert ma réflexion, Steve Gadet, professeur à l'université des Antilles et artiste de la scène hip-hop, Marie-Josée Tirolien-Pharaon, présidente de l'association *Racines* et Brother Jimmy, présentateur du magazine culturel *B. World Connection*.

Je tiens également à remercier le CEETUM qui a été un espace et un cadre de travail indispensable, mais surtout une source d'inspiration générée par de nombreuses rencontres. Je remercie aussi le CEETUM pour la bourse de rédaction octroyée.

Enfin, un grand merci à mes chers parents qui ont toujours cru en moi, qui m'ont toujours encouragée à donner le meilleur de moi-même et qui m'ont soutenue tout au long de mes études et de ma rédaction. Un remerciement spécial est adressé à mon père pour ses révisions linguistiques.

Avant-propos : genèse du projet de recherche

Ce travail s'inscrit dans un long processus et un cheminement personnel. Tout a commencé en 2002, lorsque ma famille d'origine française a décidé de s'installer en Guadeloupe. À un âge où les notions d'altérité sont encore très abstraites, sinon complètement absentes, j'ai été confrontée à une autre culture et une population différente de celle dans laquelle j'avais grandi. J'ai passé mon adolescence avec une majorité de personnes d'ascendance africaine et la différence de couleur de peau, noire ou blanche, était peu significative à mes yeux. Je me souviens avoir été davantage surprise de ce contraste en regardant les photos avec mes camarades de classe, qu'en les côtoyant au quotidien. Ainsi, selon ma perception, la différence notable entre moi et les autres Guadeloupéens relevait davantage de l'accent et de la langue créole que de la pigmentation de la peau. J'ai alors découvert « l'altérité » tout en construisant des relations interethniques au quotidien sans vraiment en être consciente. Néanmoins, je réalisais que, par moment et pour certaines personnes en Guadeloupe, la différence de culture et de pigmentation était souvent nommée explicitement. Cette constatation a été à l'origine de ma réflexion sur les questions identitaires et les relations ethniques.

Plus tard, j'ai voyagé dans plusieurs îles anglophones de la Caraïbe, notamment à Trinidad et Tobago. Lors de ces séjours, j'ai réalisé que les relations interethniques que j'entretenais avec certaines personnes de Trinidad n'étaient pas construites sur une notion d'altérité excluant l'autre, comme j'avais pu le vivre parfois en Guadeloupe. Ces voyages ont éveillé ma curiosité sur la population guadeloupéenne, et je me suis demandée dans un premier temps, pourquoi les frontières ethniques entre les Guadeloupéens et les non Guadeloupéens étaient si nettement tracées ? Pourquoi cette nécessité d'exclure l'autre et de marquer cette différence ? Quel est le sens de cette exclusion ? Comment ceux qui se sentent Guadeloupéens, en délimitant des frontières ethniques fermées, définissent-ils l'identité guadeloupéenne ?

Puis, en 2011, j'ai découvert une autre Guadeloupe, celle des jeunes de la culture *underground* et hip-hop, celle d'une jeunesse marginalisée dans des quartiers et cités de Pointe-à-Pitre et des environs. Cet univers qui me paraissait complètement effacé du reste de la société guadeloupéenne m'a passionné. Par le biais de rencontres, j'ai littéralement été plongée dans

leur monde et je vivais presque au quotidien une partie de leur réalité. Cette année-là, j'ai profité de mon activité professionnelle dans la presse pour écrire des articles et faire connaître et reconnaître cette jeunesse brillante et pleine de talents. Ainsi, entraînée par des questionnements identitaires en lien avec la Guadeloupe et les Guadeloupéens, ouverte sur la Caraïbe et ayant découvert la réalité d'une jeunesse artistique, hip-hop et souvent marginalisée, j'ai alors décidé de me concentrer sur toutes ces questions dans le cadre d'un travail de recherche en anthropologie. Ce mémoire est à la fois une synthèse et un aboutissement de ce cheminement, mais aussi, une contribution que j'aimerais offrir aux personnes intéressées en Guadeloupe, mais surtout aux jeunes Guadeloupéens que j'ai rencontrés et qui s'attèlent à la lourde tâche de faire reconnaître cette jeunesse talentueuse des quartiers de Pointe-à-Pitre, des Abymes, de Basse-Terre, etc.

Introduction

La Guadeloupe est une île de la Caraïbe d'environ quatre cent mille habitants, située au cœur de l'arc antillais entre Haïti et Trinidad et Tobago (voir Annexe 1.1. cartes). Initialement peuplée par les Kalinagos, cette ancienne colonie française s'est développée au profit de l'esclavage sur les plantations de canne à sucre pour devenir aujourd'hui une région monodépartementale de l'outre-mer français.

Pour introduire notre mémoire, nous laissons la parole aux treize jeunes Guadeloupéens qui ont participé au projet de recherche durant l'été 2014¹. Les réponses à une simple question posée en début d'entretien : « quand on dit “Guadeloupe”, tu penses à quoi ? », nous en dit long sur leurs représentations multiples de la société guadeloupéenne et leurs dynamiques identitaires et ethniques qui constituent le cœur de notre travail. Certains répondants commencent par évoquer les grands stéréotypes de cartes postales, « je pense à papillon², chaleur, plage, fraîcheur, rivière, beau paysage » (Yann), « un paradis, ouais mine de rien, on est bien ici » (Ludovic). D'autres pensent aux traditions et aux ancêtres esclaves, « je dirais, les racines de la Guadeloupe : le *gwoka*³, la biguine⁴, la musique, tout ce qui sort des souches en fait. Le *gwoka*, d'où ça sort ? C'était les esclaves qui jouaient cette musique *lasa* » (Yann). Manuel pense à la langue créole. D'autres se représentent « la diversité culturelle : le mélange de toutes ces ethnies arrivées en Guadeloupe et qui ont créé la Guadeloupe de maintenant » (Matthieu) et Dylan explique, « la Guadeloupe, ce n'est pas juste des Noirs, il y a des Indiens, des Blancs, des Espagnols, etc., c'est tout ça la Guadeloupe ». Pour Jason, la Guadeloupe évoque une « petite Amérique, petite

¹ Noter que les prénoms des participants utilisés dans ce mémoire sont des pseudonymes afin de respecter la confidentialité des répondants.

² La forme de l'île de Guadeloupe évoque l'image d'un papillon qui en est devenu presque un symbole.

³ Le *gwoka* est un genre musical traditionnel et emblématique de la Guadeloupe qui se joue avec des percussions appelées *ka*.

⁴ La biguine est une danse originaire des Antilles françaises.

France, mélange Amérique-France. Un peu la Caraïbe, ouais franchement la Caraïbe ». Lionel pense à « une chaleur humaine, tellement que c'est chaud que l'amour peut partir vite, comme la haine peut partir vite, je vois la Guadeloupe extrême, tout ce qu'elle fait, c'est à fond ». Autant que pour Jonathan, « quand tu dis "Guadeloupe", je te dis violence parce que ces temps-ci c'est ce qui arrive, il y a eu les braquages, j'ai eu un pote à moi qui s'est fait assassiner à Carénage⁵ » et Maël pense à la « misère » et à la « drogue ». Stevens parle d'« aliéné, un peuple qui a été un petit peu dénaturé de ce qu'il était ». Enfin, Maël « pense aussi à révolution, soulèvement, prise de conscience, ouverture d'esprit, en fait ça, c'est ce que je veux pour la Guadeloupe ». Autant dire dès à présent que les représentations identitaires et ethniques des jeunes guadeloupéens et de leur société sont caractérisées par l'adjectif « multiple » et la notion de diversité. L'objectif de notre mémoire est justement de décrire la diversité de représentations identitaires et d'identifications d'un petit groupe de jeunes Guadeloupéens urbains ayant un profil plus ou moins similaire. Nous analyserons ces représentations dans leurs discours avec un cadre théorique qui repose sur une perspective constructiviste des identités et des ethnicités. Nous utiliserons les concepts de frontière ethnique (Juteau, 1996 ; Barth, 1995 [1969]), d'identité ethnique (Meintel, 1992 ; Isajiw, 1993) et celui d'identification (Gallissot, 1987 ; Brubaker 2001), pour ne citer que les principaux.

Les participants de cette étude vivent ou ont grandi à Pointe-à-Pitre ou dans ses périphéries (Abymes et Baie-Mahault), le plus gros centre urbain de Guadeloupe (voir Annexe 1.2 et 2.1, cartes). Ils sont en majorité d'ascendance africaine. Ce sont de jeunes hommes, de 19 à 28 ans, et la majorité d'entre eux ont autour de 21 ans. Ils sont issus de la classe moyenne ou défavorisée et ils résident dans des quartiers populaires, cités ou logements sociaux. Enfin, ils ont presque tous un pied dans le milieu musical hip-hop et underground de Pointe-à-Pitre et ses quartiers.

Le choix de se concentrer uniquement sur le genre masculin s'explique par la réalité de notre terrain et par l'objectif de regrouper des participants de même profil. En effet, dans notre réseau social initial à Pointe-à-Pitre, nous avons davantage d'hommes que de femmes, de plus, les

⁵ Quartier périphérique de Pointe-à-Pitre mal fréquenté.

studios musicaux hip-hop sont majoritairement fréquentés ou utilisés par des hommes. Toutefois les femmes n'y sont pas absentes pour autant et certaines sont également actives dans ce milieu.

Nous pensons qu'il est très pertinent de s'intéresser à une population « jeune », car dans un premier temps, celle-ci est peu étudiée par les spécialistes en science sociale des Antilles françaises. Qui plus est, c'est une génération qui a grandi dans l'aire de la globalisation (Eriksen, 2007) avec internet, une circulation internationale de biens et d'informations et une mobilité de plus en plus répandue. Sur une échelle de générations, ils ont vécu dans une Guadeloupe très différente de celle de leurs parents, où dans les années 60 et 70, après que ce pays soit devenu un département français d'outre-mer (depuis 1946), la majorité des Guadeloupéens vivait encore dans une situation peu différente de celle qui a suivi l'abolition de l'esclavage en 1848. Ainsi, le décalage est réellement très grand entre la génération des jeunes d'aujourd'hui et celle de leurs parents, selon nos observations et les témoignages recueillis lors de notre terrain. De plus, les jeunes représentent la Guadeloupe de demain, étudier cette génération nous apporte des éléments et certaines tendances en termes de représentations identitaires et ethniques du pays pour les années futures⁶. Notre étude repose ainsi sur l'analyse de discours de treize jeunes Guadeloupéens urbains, complétés par des observations dans leur studio d'enregistrement et dans la ville de Pointe-à-Pitre, et par de nombreux témoignages (voir Annexe 9, photographie).

La Guadeloupe s'est construite autour d'un passé colonialiste et esclavagiste, soumise aux idéologies de couleurs entre une minorité numérique européenne blanche, au statut supérieur, et une majorité numérique africaine noire, associée à un statut inférieur et esclave. Comme beaucoup d'îles de la Caraïbe et d'une certaine manière, l'ensemble des Amériques, la Guadeloupe s'est également construite à partir de populations multiethniques, depuis ses premiers habitants autochtones, les Kalinagos, puis les Européens (Espagnols, Français, Anglais, Hollandais), par la suite, de nombreuses ethnies africaines qui constituent aujourd'hui

⁶ Nicole Gallant, spécialiste de la jeunesse, de l'immigration et des identités au Centre Urbanisation Culture Société de l'INRS (Institut national de recherche scientifique) au Québec, prononçait un discours similaire au sujet des jeunes au Canada, lors du Colloque du CEETUM (Centre d'études ethniques des universités montréalaises) le 17 mai 2016.

la majorité de la population, ainsi que des Indiens, quelques populations chinoises, syriennes et libanaises, et plus récemment, une nouvelle migration de Français métropolitains, d'Haïtiens, de Dominicains et de populations venant d'îles voisines de la Dominique⁷. Aujourd'hui, cette ancienne colonie dépend toujours politiquement, économiquement, administrativement et aussi culturellement de la France puisque cette île des Antilles fait partie des départements français d'outre-mer (DOM)⁸, au même titre que la Martinique, la Guyane ou la Réunion. Ce contexte historique et social est si complexe, que de nombreux auteurs et universitaires se sont intéressés à ces sociétés afin de mieux comprendre leurs dynamiques culturelles, identitaires et ethniques. Leurs travaux nous donnent une première impression de la diversité des représentations identitaires qui pourraient être celles des jeunes rencontrés.

D'un côté, certains auteurs, tels que Édouard Glissant, Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, etc., ont une perspective constructiviste de l'identité où les populations caribéennes d'aujourd'hui seraient le résultat de contacts interethniques créant un nouveau peuple en rupture avec leurs cultures d'origines (origines africaines, européennes, indiennes, etc.). Ils nomment ce processus, la créolisation. Les auteurs qui développent ce concept refusent l'idée d'origine ethnique unique des peuples des pays de la Caraïbe. Ils concentrent également leur analyse sur le contexte spécifique de la colonie et des plantations.

D'autres auteurs ont une perspective essentialiste des dynamiques identitaires des peuples noirs des Amériques où la rupture radicale avec l'Afrique n'est pas concevable. Molefi Asante et Ama Mazama ont développé le paradigme d'afrocentricité. Celui-ci considère les Africains comme des acteurs plutôt que des objets en marge de la périphérie eurocentrique. Il a pour objectif de « recentrer » les Africains afin qu'ils se conçoivent au centre de toutes leurs actions et de leur

⁷ En 2009, la Guadeloupe comptait environ 100 000 migrants, soit un quart de sa population. Plus de la moitié de cette migration provient de la France métropolitaine, de plus, environ 23 000 personnes issues de l'immigration sont nées en Haïti et environ 8000 en Dominique. Référence : BÉGOT, Monique. "Les migrations intra-caribéennes". Projet de recherche: Rapprochement et Intégration Caraïbes par le biais de l'Atlas électronique (AREC, Association de Recherches et d'Études de la Caraïbe): Consulté le 29 décembre 2016. <https://atlas-caraibe.certic.unicaen.fr/fr/page-189.html>.)

⁸ Depuis la réforme constitutionnelle de 2003, le terme DOM a été remplacé par celui de DROM, Département et région d'outre-mer. Toutefois, le terme DOM est encore le plus souvent utilisé aujourd'hui dans le discours commun et les médias notamment et pour cette raison, nous avons préféré l'employer dans notre travail.

"Les outre-mer. Les Collectivités." Consulté le 6 août 2016. <http://www.outre-mer.gouv.fr/?les-collectivites.html>.

LECLERC, Jacques. "Les DOM-TOM français." 15 décembre 2015. Consulté le 6 août 2016. <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/francophonie/dom-tom.htm>.

histoire. Ces auteurs conçoivent les peuples noirs des Amériques en continuité culturelle et identitaire avec l'Afrique qu'ils démontrent avec des analyses en sociolinguistique, en anthropologie et en histoire. Ils offrent un tout autre discours sur les dynamiques culturelles, historiques, politiques et sociales des populations et des sociétés caribéennes et africaines-américaines.

Ainsi, notre objectif secondaire de recherche est de savoir si ces deux représentations, créole ou afrocentrique, se reflètent dans les discours des jeunes rencontrés. Pour se faire, nous analyserons l'importance accordée par les jeunes à l'histoire de la Guadeloupe, à son passé, à la référence aux ancêtres réels ou imaginés et à la mémoire sociale. Nous étudierons également la place accordée à la mixité ethnique et celle accordée à l'Afrique dans les référents identitaires à l'échelle individuelle et nationale (régionale). Enfin, nous nous interrogerons sur la pertinence de ces concepts en fonction de la réalité des jeunes rencontrés. De manière générale, nous chercherons également à mettre en évidence l'intérêt qu'il peut y avoir à formuler un discours identitaire et ethnique destiné à toute une population, comme c'est le cas à travers les notions de créolisation ou d'afrocentricité.

Par ailleurs, il ressort également des discours des jeunes rencontrés, que leurs dynamiques identitaires peuvent se construire par l'identification à un quartier, à un groupe ou à un collectif d'artistes souvent organisés autour d'un studio d'enregistrement et à une catégorie sociale « jeune » en opposition avec celle des adultes. Enfin, l'univers de la musique imprégné par la culture hip-hop est central dans la majorité des dynamiques identitaires des jeunes rencontrés. Ainsi, présenter l'importance de la culture hip-hop, dans la construction identitaire des jeunes, fait également partie de nos objectifs de recherche.

Notre premier chapitre dresse un bref portrait historique, idéologique et identitaire de la Guadeloupe qui nous permet de situer les jeunes dans un ensemble plus vaste, puis nous présenterons le contexte spécifique qui les entoure. Notre deuxième chapitre présente le contexte conceptuel de notre mémoire structuré par nos objectifs de recherches, ainsi que notre méthodologie de collecte de données, notre terrain ethnographique et notre méthode d'analyse de données. Les trois chapitres suivants présentent l'analyse et l'interprétation des différentes identifications et représentations identitaires des répondants. Pour cela, nous avons regroupé les

« identifications par références communautaires » (Gallissot, 1987) à une échelle nationale d'un côté (chapitre 3), et individuelle de l'autre (chapitre 4), puis les « identifications d'appartenances » (Gallissot, 1987) à une échelle du groupe (chapitre 5). En conclusion, nous analyserons de manière transversale ces différents niveaux d'identification afin de répondre à nos objectifs de recherche.

CHAPITRE 1 - Contexte guadeloupéen

I. Introduction

Dans ce chapitre, nous dresserons un portrait sélectif de la Guadeloupe afin de mieux comprendre le contexte dans lequel les jeunes répondants se situent. Nous présenterons d'abord l'histoire de l'île pour mieux saisir la construction des dynamiques interraciales construites dans un rapport de pouvoir très polarisé. À travers cette histoire, nous présenterons également les différentes vagues d'immigrations pluriethniques — immigration forcée le plus souvent — qui composent toujours aujourd'hui le portrait démographique pluriethnique de l'île. Cette histoire a une place indispensable dans notre travail. En effet, nous nous intéressons aux représentations des identités ethniques (Meintel, 2012 ; Isajiw, 1993) des jeunes et celles des frontières ethniques (Juteau, 1996; Barth, 1995 [1969]) du groupe « Guadeloupéen », où les références aux ancêtres réelles ou imaginées sont sollicitées.⁹ Nous verrons également que cette référence aux origines ethniques n'intéresse pas systématiquement les jeunes. Nous nous sommes aussi intéressés à l'intérêt que ces jeunes portent à connaître leur histoire et aux connaissances qu'ils ont de celle-ci.

Dans cette section, nous développerons plusieurs points de vue de l'histoire de la Guadeloupe sur lesquels se sont construites différentes représentations idéologiques et identitaires de l'ethnicité guadeloupéenne. Ces différents angles de perception sont présents aussi bien dans la littérature spécialisée sur les îles de la Caraïbe que dans la société guadeloupéenne d'aujourd'hui. Nous allons présenter les deux perspectives créole et afrocentrique qui nous donnent une première impression des dynamiques identitaires et ethniques potentielles en Guadeloupe et nous verrons tout au long de cette étude, si ces perspectives reflètent les représentations identitaires des jeunes rencontrés.

⁹ Les notions de frontières et d'identité ethnique sont développées dans le chapitre suivant.

Toutefois, ces deux visions du monde caribéen sont profondément ancrées dans l’histoire et le passé, alors que les jeunes rencontrés sont également confrontés à une réalité qui les ramène constamment au présent : le chômage, les discriminations sur le marché de l’emploi, la délinquance et la violence dans leurs quartiers. Ils ont également grandi dans un univers urbain et certains sont très attachés à leur quartier d’origine. Nous allons aussi présenter dans ce chapitre, ce contexte social et urbain des jeunes.

II. Contexte historique

Parler de l’histoire de la Guadeloupe, c’est parler des histoires au pluriel. Du point de vue colonial, celle-ci commence par la découverte de l’île en 1493. Elle continue par une suite de dates relatant l’apogée de l’empire colonial et ses productions sucrières abondantes, le système de plantation, puis l’industrialisation et enfin, la départementalisation. Mais l’histoire de la Guadeloupe, c’est aussi celle des différents peuples autochtones qui habitaient l’île depuis plusieurs milliers d’années, et surtout celle de millions d’Africains déportés et réduits à l’esclavage. Enfin, l’histoire des esclaves est également indissociable de celle des différents empires africains d’où ils ont été capturés. Ces quatre points de vue de l’histoire pourraient s’imbriquer puisqu’ils sont tous liés l’un à l’autre. Pourtant, cela ne va pas de soi dans la construction des faits historiques. Ces différents points de vue de l’histoire, présentés dans cette section¹⁰, nous permettront de mieux comprendre comment se sont construites les différentes idéologies identitaires créole et afrocentrique présentées dans la section suivante.

¹⁰ Pour ce faire, nous avons sélectionné quatre ouvrages. Petitjean Roget (1996) fait une synthèse des différentes études archéologiques sur les premiers habitants de Guadeloupe ; Paul Butel (2007), relate l’histoire d’un point de vue colonial ; Josette Fallope (1992) met l’accent sur l’histoire des esclaves africains au XIX^e siècle et des nouveaux libres après l’abolition ; enfin, Abou Haydara (2007) présente l’histoire de la colonisation portugaise d’un point de vue africain. Même si nous nous intéressons à la colonisation française, ces différentes colonisations sont très semblables et liées entre elles.

1. Les premiers habitants de la Guadeloupe

Les îles de la Caraïbe sont peuplées depuis plusieurs millénaires. Les études en archéologies démontrent que les premières « traces » humaines présentes sur ces îles datent environ de 5000 à 4000 avant Jésus-Christ (Petitjean Roget, 1996). En Guadeloupe, les premières traces humaines retrouvées commencent à partir de 500 avant Jésus-Christ. Par la suite, un plus grand nombre d'éléments archéologiques démontre la présence du peuple Saladoïde jusqu'en 800 après Jésus-Christ. Ces premiers habitants de l'île sont appelés Arawaks dans le langage courant. À partir de 650 après Jésus-Christ, les Kalinagos leur ont succédé, communément appelés, Caraïbes. C'est ce peuple que les Européens rencontrèrent en arrivant en Guadeloupe à partir de 1493, mais cette date marqua la fin des premières populations caribéennes installées successivement en Guadeloupe depuis au moins 2000 ans. Les Européens ont décimé la majorité des Kalinagos par des guerres et par le contact avec de nouveaux microbes apportés d'Europe. Ceux qui survécurent ont été exploités par les Européens et certains d'entre eux étaient encore présents lors des débuts de l'esclavage. Ils ont pu alors transmettre aux Africains déportés « une certaine manière d'exploiter le milieu naturel et d'en tirer une certaine nourriture » (Fallope, 1992 : 36). Les traces de cette transmission culturelle des Kalinagos sont toujours présentes de nos jours (« jardin créole », culture et préparation du manioc, igname, etc.).

2. La colonisation française

Le point de vue colonial est présenté par l'historien français Paul Butel.¹¹ Il commence son ouvrage par ces lignes, « les Antilles françaises sont des lieux chargés d'histoire, depuis leurs fondations à l'époque de Richelieu, jusqu'à leur complète intégration dans la nation par la loi de départementalisation de 1946 » (Butel, 2007 : 9). De ce point de vue, l'histoire de Guadeloupe commence à partir de la découverte de la Guadeloupe en 1493 par Christophe Colomb, navigateur italien au service de l'Espagne. Il faut attendre 1635 pour que les Français posent leur première stèle colonisatrice par la création de la Compagnie des Îles d'Amérique.

¹¹ Nous avons élaboré cette section en référence à son ouvrage (Butel, 2007).

Sans ressource minérale à exploiter et après quelques essais infructueux pour produire de façon rentable du tabac, de l'indigo, du coton, de la vanille ou du cacao, la colonisation française décida d'instaurer une production de sucre sur l'île. La colonie a alors fait appel à des engagés européens pour exploiter les terres. En plus du coût élevé de cette main-d'œuvre, ces engagés résistaient difficilement au climat tropical et aux diverses épidémies. Ainsi, « l'emploi de l'esclave africain dans l'habitation de la sucrerie » s'est avéré indispensable¹² pour le développement économique des productions sucrières (93). Un immense commerce d'esclaves africains se mit en place très rapidement après le début de la colonisation française, dans un seul objectif mercantiliste. Des captifs africains sont arrivés par centaines de milliers jusqu'en 1848¹³. La Guadeloupe s'organisait alors autour de plantations sucrières dirigées par quelques colons français qui employaient des milliers d'esclaves africains. Le Code noir français promulgué en 1685 par Louis XIV et aboli en 1848 avec la fin de l'esclavage exprimait les droits et devoirs des planteurs et des esclaves. Ce code définissait sans état d'âme le statut servile des esclaves. À cette époque, la société de plantation connut un essor économique et politique fulgurant.

L'abolition de l'esclavage en 1848 marqua la fin de cet essor économique sans pour autant changer le système déjà en place. Malgré l'acquisition de la liberté et de la citoyenneté française, les « nouveaux libres » continuaient à travailler pour les planteurs, et ce, dans le cadre d'un régime autoritaire « contrôlé étroitement par un système de surveillance policière réprimant tout vagabondage des nouveaux libres refusant le travail » (386).

En dépit du régime autoritaire, de nombreux « nouveaux libres » refusaient de travailler aux champs et le conseil colonial dut avoir recours à une nouvelle immigration, indienne et chinoise (Butel, 2007 : 402). Le traité franco-britannique du 9 juillet 1861 autorisa « les Français à puiser des travailleurs dans les territoires britanniques de l'Inde » (Fallope, 1992 : 368). Sous le couvert d'un contrat d'engagement et d'une rémunération moindre, des milliers d'engagés indiens ont alors remplacé les anciens esclaves dans les travaux des champs. Certains immigrants chinois sont également arrivés durant cette période, mais en nombre très restreint, et s'occupaient de

¹² Ce sont les termes de Jean-Baptiste Colbert notamment, Contrôleur général des finances du royaume de France (1616-1683).

¹³ Et même après cette date selon l'historienne Josette Fallope (1992).

certaines activités commerciales (371). Quelques immigrants en provenance des îles voisines sont également venus s'installer en Guadeloupe à la recherche de travail. Petit à petit, les usines sucrières ont vu le jour occupant la main mise économique face aux plantations (Butel, 2007). Au début du XX^e siècle, la production de sucre a été remplacée par une production de rhum et de banane (Butel, 2007). À cette même époque, la Guadeloupe connut également l'arrivée, en petit nombre, de marchands syriens et libanais.

En 1946, à la demande de certaines élites noires, dont le célèbre poète et politicien Aimé Césaire, mais également « afin de faciliter le rattrapage de l'économie de la métropole par les économies insulaires » au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la Guadeloupe est devenue un département français d'outre-mer (DOM). La loi du 19 mars 1946 promulgua l'assimilation totale de l'organisation publique et administrative à celle de la métropole, ainsi que les mêmes droits et devoirs que les Français pour tous les Guadeloupéens. À partir de cette date, tous se décident en Métropole.

3. Le point de vue des esclaves

Même si la Guadeloupe d'aujourd'hui est indissociable de son passé colonial, il est toutefois réducteur de ne s'en tenir qu'à ce point de vue. En effet, les populations africaines réduites en esclavages et déportées sur cette île ont joué un rôle indispensable dans la construction de cette histoire, relatée avec minutie par l'historienne guadeloupéenne Josette Fallope (1992). Décrits comme une main d'œuvre presque passive dans la section précédente, les esclaves étaient au contraire, selon l'historienne, indissociables de la notion de résistance. Cela s'observait « dès leur état de captif africain et s'exprimait sur la plantation sous des angles divers : préservation, agression, rupture, accommodement ponctuel » (1992 : 555). L'historienne définit la notion de résistance comme « toutes les formes d'attitude possibles devant l'agression et l'exclusion, allant de la résistance mécanique qui oppose une force à une autre, jusqu'à la résistance psychologique qui se réfugie dans l'instance idéologique » (184). L'esclave entretenait une véritable culture qui le préservait de la dégradation (198). Cette forme de résistance « est en relation avec le processus de reconstruction de l'identité de l'esclave » (191). L'une des formes de résistance active la plus importante se résumait par la fuite de l'esclave hors de plantation, appelée le « marronnage » (207), qui constituait également « une opposition culturelle au

système » (Bébel-Gisler, 1989 : 140). Enfin, l'objectif suprême était d'aboutir à une situation d'homme libre. (Fallope, 1992 : 556). Toutefois, avant l'abolition de l'esclavage, la liberté octroyée officiellement à certaines personnes « de couleurs » n'était pas un terme (556).

L'historienne souligne également une période d'ébullition sociale des populations noires en quête de liberté lors de la première abolition de l'esclavage en 1794, rétablie quelques années plus tard en 1802. Cette même époque est marquée par la révolution haïtienne qui a conduit à la libération et à la création de la première république noire. La Guadeloupe a également connu en mai 1802, une violente révolution contre le retour de l'ordre esclavagiste, soutenue par les militaires de couleur, Delgrès et Ignace. Sans avoir pu empêcher le rétablissement de l'esclavage, la révolte de Delgrès tient une place très importante « dans l'histoire du peuple guadeloupéen », car elle symbolise l'opposition à l'oppression et à la tyrannie et représente l'un des premiers indices du nationalisme guadeloupéen (201). Josette Fallope apporte des éléments indispensables dans la construction de l'histoire guadeloupéenne et redonne une humanité aux peuples asservis qui ont trop souvent été mis sous silence dans les livres d'histoire. L'auteure exprime bien cette volonté en critiquant le Code noir :

Ce texte qui réussit cette performance théorique à dire sur la même ligne esclavage et droit, esclavage et code, traduit selon Louis Sala-Molins (1987), « la façon dont la pensée officielle a ruminé le génocide afro-antillais ou s'en est désintéressée ». (11)

4. Le point de vue africain

Si Josette Fallope développe un travail minutieux sur l'histoire de la Guadeloupe, elle affirme sans apporter de précision que « ce sont les noirs eux-mêmes (en Afrique) qui ont vendu leurs congénères aux négriers » (11). Construire l'histoire sur cette affirmation peut grandement affecter les relations actuelles entre la Caraïbe et l'Afrique, mais également les représentations identitaires et identifications individuelles des Guadeloupéens. Ainsi, l'historien Abou Haydara apporte des précisions sur ce sujet qui a longtemps fait débat (toujours aujourd'hui) en étudiant des documents portugais qui apportent davantage d'informations sur la colonisation en Afrique (Haydara, 2007 : 19). En effet, l'auteur précise l'intérêt d'étudier ces documents, qui sont plus anciens que les documents de la colonisation française ou britannique, de plus, il ajoute qu'en

raison de la barrière de la langue, les historiens français, notamment, ont eu tendance à omettre cette documentation historique.¹⁴

L'historien présente d'abord la résistance presque systématique des différents royaumes africains face à l'invasion des Européens : « les relations entre Européens et Africains furent très souvent conditionnées par une violence perpétuelle, surtout pendant la période de l'esclavage ». Lors des captures d'esclaves, sur les lieux d'embarquements et parfois sur les négriers, de violentes rébellions se produisaient régulièrement. De plus, certains souverains africains s'exprimaient contre les captures d'esclaves, par exemple, le roi du Congo « avait dénoncé la pratique de l'esclavage auprès du roi du Portugal » (88). Toutefois, l'auteur ne néglige pas entièrement la part de responsabilité de certains « roitelets africains » qui étaient entrés dans l'engrenage de la traite pour profiter des biens de prestige et des armes afin de « consolider davantage leur autorité politique ou religieuse » (91). En effet, de nombreuses guerres intertribales étaient déjà présentes avant l'arrivée des Européens. Ces derniers exploitèrent systématiquement ces divisions politiques et n'hésitèrent pas à en créer de nouvelles afin de « diviser pour mieux régner » (93) :

[...] Malgré les mouvements d'opposition dirigés dans ce sens contre les Européens, les Africains n'ont pas su créer un front uni. [...]. C'est cela qui leur permit véritablement d'asseoir et de consolider leur pouvoir de domination coloniale. (90)

Les travaux de Haydara démontrent que le rôle des Africains dans le commerce de la traite négrière est largement à déconstruire et à nuancer. Même si les « collaborations » africaines existaient, la résistance des royaumes africains dominait les relations avec les Européens.

5. La construction de l'idéologie coloriste

Ces différents éléments de l'histoire de la Guadeloupe permettent de mieux comprendre en quoi la couleur était l'un des fondements de l'ordre social dans les sociétés antillaises (Bonniol,

¹⁴ Notons également que le choix d'utiliser les travaux de l'historien Abou Haydara nous a été éclairée par un article intitulé, *Les Africains ont-ils vendu leurs frères* (édition numéro 27) du magazine de l'Association *Racines, Conscience et Culture Nègre*. Cette association guadeloupéenne met en avant les idées afrocentriques et offre, par l'intermédiaire de son magazine notamment, une étude accessible et riche sur des textes de nombreux auteurs africains ou penseurs afrocentriques, souvent peu étudiés. Nous en donnerons plus de détails dans la section précédente.

1992 : 47). Même si aujourd'hui, cela ne s'observe plus systématiquement, il existerait toujours une « corrélation entre les différences de couleur et les disparités des niveaux sociaux » ainsi qu'une « hypersensibilité » à la question des ressentiments raciaux (47). Selon Bonniol, la société antillaise française est régie par une idéologie coloriste (ou de préjugés de couleur) qui hiérarchise la société. À la différence du racisme qui rejette l'autre hors des frontières du groupe, l'idéologie coloriste organise le corps social (1990 : 410). La période coloniale établit un rapport de pouvoir entre le colonisateur et le colonisé qui place ce dernier dans une position inférieure. Mais c'est avant tout avec l'esclavage et la traite des Noirs que le préjugé de couleur se constitue. Durant cette période, l'idéologie coloriste est à son plus haut niveau, les Blancs ont une position de supériorité envers tous les « non-Blancs », et ce, avec l'appui de la loi. Ensuite, ce préjugé est intériorisé par les gens de couleur qui expriment entre eux ce que Bonniol nomme le « racisme dérivé ». En effet, tout ce qui a trait au « Blanc » est valorisé, alors que tout ce qui vient du « Noir » est déprécié, que ce soit la couleur de la peau, ou bien le comportement, la culture, etc. De plus, il faut noter que l'arrivée des engagés indiens a modifié légèrement cette hiérarchisation sociale entre les Blancs européens et les Noirs africains. En effet, cette nouvelle population s'est retrouvée en bas de la hiérarchie sociale, à savoir celle qu'occupaient les esclaves avant 1848 (Fallope, 1992). Dans les années 30, la couleur noire est revalorisée, notamment avec le concept de « négritude » d'Aimé Césaire, de Léopold Sédar Senghor et de Léon-Gontran Damas. Mais cette revalorisation reproduit, selon Bonniol, le schéma coloriste traditionnel en inversant les termes (1990). Enfin, avec la départementalisation et l'arrivée en grand nombre de métropolitains blancs, « la couleur est devenue une marque d'autochtonie [...] et a eu tendance à être utilisée comme emblème identitaire » (412).

Le fait que cette société se soit construite pendant si longtemps sur une idéologie de couleur de peau ne peut inévitablement que laisser des traces dans la société actuelle. Selon Bonniol, « la couleur n'a pas cessé d'alimenter les phénomènes d'identification, la marque raciale pouvant resurgir à tout instant, en particulier lors de toutes crises politiques graves » (412). Récemment par exemple, en 2009, un mouvement de grève générale avait paralysé toute l'île pendant 44 jours. Il a été initié par le Collectif *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) ou « Collectif contre l'exploitation outrancière », qui a regroupé une cinquantaine d'organisations syndicales, associatives, politiques et culturelles guadeloupéennes. La principale revendication était portée

sur le coût trop élevé de la vie dans les Antilles françaises. Ce mouvement était dû au fait que le monopole de l'importation et de l'exportation des denrées aux Antilles françaises est essentiellement placé entre les mains d'un petit groupe de personnes issues des premiers colons, les Békés ou Blancs-pays, qui avait le contrôle quasi absolu sur les prix. Cependant, selon certains auteurs et des témoignages que nous avons recueillis lors de notre terrain et durant nos différents séjours en Guadeloupe, un amalgame se serait produit à ce moment-là au sein de la population qui a eu tendance à associer tous les Blancs à la minorité exploitante et tous les Noirs à la majorité exploitée (Bonniol, 2011; Ganem, 2010). Or le mouvement à l'origine n'avait pas cette portée identitaire. Ce conflit a démontré, entre autres, qu'il existe toujours des tensions entre les personnes de couleurs différentes et il a fait resurgir un problème complexe ancré dans un héritage colonial qui semble toujours aujourd'hui compromettre les relations sociales, les dynamiques identitaires et le système économique (Monza, 2009).

En somme, le contexte historique dont nous venons de présenter les grands traits, permet de mieux comprendre l'idéologie coloriste qui organisait, et organise encore aujourd'hui, la société guadeloupéenne. Toutefois est-ce que les jeunes guadeloupéens rencontrés se représentent les dynamiques identitaires et ethniques de leur société par le biais de cette idéologie ? S'ils représentent différents groupes ethniques, est-ce qu'ils sont également représentés dans une hiérarchie sociale définie par la couleur ? De plus, les différents éléments de l'histoire nous permettent de resituer certaines représentations des identités et des ethnicités qui ressortent dans leurs discours. Avant de présenter leurs propos à ce sujet, ce qui constitue l'objet de notre mémoire, nous allons voir comment les dynamiques identitaires et ethniques sont représentées et analysées dans la littérature spécialisée sur les populations des Antilles françaises, de la Caraïbe et celles des peuples noirs des Amériques.

III. Contexte idéologique et identitaire

À travers la littérature que nous avons étudiée et recensée de manière non exhaustive, nous avons retenu deux grands courants de pensée, la perspective créole et la vision afrocentrique. Ces deux orientations idéologiques sont construites à partir des différents points de vue de l'histoire que nous avons présentés et aboutissent chacune à des représentations identitaires et ethniques singulières. La perspective créole s'inspire du point de vue de l'histoire coloniale et de celle des esclaves. Elle met l'accent sur la construction d'une nouvelle ethnicité à partir des sociétés de plantations et au moment où les déportés africains sont réduits à l'état d'esclave. Au contact du « Nouveau Monde » et de différents groupes ethniques, ces derniers ont créé une ethnicité inédite, en rupture avec l'Afrique. Le mouvement afrocentrique en revanche, s'appuie sur le point de vue africain de l'histoire et conçoit l'ethnicité guadeloupéenne au même titre que celle des peuples de la Caraïbe ou celle des peuples noirs des Amériques, en continuité culturelle et identitaire avec l'Afrique. Est-ce que ces différents courants de pensée ont imprégné les discours des jeunes rencontrés ? Autrement dit, est-ce que les discours théoriques animés dans les sphères universitaires ont un impact dans la construction identitaire des répondants, comme l'avait remarqué Ghasarian (2012), par exemple, au sujet de l'identité créole d'une partie de la population réunionnaise (très souvent mixte) ? Enfin, est-ce que la créolisation ou l'afrocentricité reflètent les réalités identitaires et ethniques présentées par les jeunes guadeloupéens rencontrés ? Ce questionnement constitue l'un de nos objectifs de recherche. Avant de répondre à ces questions, nous allons voir comment la perspective créole et la vision afrocentrique sont définies dans la littérature et comment elles sont représentées dans la société en général, selon la presse locale et les témoignages relevés lors de notre travail sur le terrain.

1. En rupture avec l'Afrique : vers une perspective créole

a) Le concept de créolisation

Ce concept dérive du terme « créole » qui à travers l'histoire a revêtu plusieurs sens. Le mot créole vient du portugais *criar* qui signifie « élever » (Bonniol, 2006). Lors de la colonisation et de la traite négrière dans les Amériques, le terme créole avait une valeur catégorielle et

désignait ceux qui étaient nés dans les colonies — à l'exception des autochtones — en opposition à ceux qui venaient d'Afrique ou d'Europe (6). Par « extension sémantique », il désignait une dimension culturelle (6). Le terme créole n'évoquait pas l'idée de mélange et de mixité ethnique jusqu'au XIX^e siècle alors que le mot « créolisation », qui apparaît en 1880, commence à intégrer ces notions (Boniol, 2013). Le terme créolisation est ensuite repris par les études de linguistique qui lui donne véritablement un sens conceptuel décrivant des situations de contact en ce qui concerne les langues. Le parcours étymologique des notions de créole et ces dérivés nous permettent de mieux saisir la polysémie du concept de créolisation.

Édouard Glissant, un des pères du concept de créolisation, et l'un des auteurs les plus influents dans ce domaine d'étude, définit la créolisation comme un processus où la notion de mixité ethnique et de nouveauté est centrale¹⁵. Le contact entre plusieurs « éléments de cultures » dans un milieu donné produirait un élément nouveau (1997 : 37). « L'endroit du monde » ou le contexte où se produit ce mélange est très important également. Enfin, la particularité de la pensée de Glissant est la caractéristique « imprévisible » du résultat de ces contacts (1997 : 37). Il fonde en cette idée toute la différence avec le concept de métissage qui serait une simple synthèse selon l'auteur. Nous avons construit cette section autour de la définition de Glissant.

Le concept de créolisation explique que le contexte d'extrême violence et déshumanisant du système esclavagiste aurait contraint les millions d'Africains déportés à se défaire de leur culture d'origine. L'individu déporté est considéré comme un « migrant nu » pour reprendre l'expression de Glissant (2007). Benoist et Bonniol expliquent que « la machinerie de la Traite » ne permettait pas aux populations déportées de force de reproduire leurs différentes cultures africaines « car il ne retrouverait plus jamais les bases écologiques, économiques et sociales qu'elles intégraient ». (Benoist et Bonniol, 1997 : 13) Ces cultures africaines auraient été « pulvérisées » en ne laissant que des éléments immatériels comme des « gestuelles, rythmes, croyances, représentations, valeurs, etc. » (13). Selon Benoist, le retour au passé et aux sources

¹⁵ « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. On prévoirait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation » (Glissant, 1997 : 37)

africaines serait néfaste pour ces populations serviles dans un tel contexte de conflit et de racisme extrême. La solution était de se tourner vers le futur et de se reconstruire avec les éléments nouveaux sur place. Dans le même ordre d'idées, les anthropologues américains, Sidney Mintz et Richard Price ont développé le « *encounter model* (le modèle de la rencontre) » (1992 : 7) où, le processus démarre sur le nouveau continent, telles une « naissance » ou une création nouvelle. Ces auteurs refusent l'idée d'une continuité des formes institutionnelles des cultures africaines dans les Amériques, car ces populations déportées étaient plus des « *heterogeneous crowds* (foules hétérogènes) » que des « *groups* » (18).

Le concept de créolisation s'est forgé dans le contexte des colonisations européennes de la Caraïbe, de la traite négrière des peuples africains et celui des plantations. Ce contexte prend sa source dans « le projet colonial » caractérisé par « l'économie de plantation » ou « d'habitation » et la motivation externe de ce projet centralisé pour les besoins de la métropole uniquement (Bonniol, 2006 ; L'Étang, 2012). Selon L'Étang, l'habitation est l'entité structurante principale de la société martiniquaise et c'est elle qui créolisa (2012 : 55).

La notion de contact culturel et de mixité est au cœur du concept de créolisation pour rendre compte des populations caribéennes postcoloniales. Selon Glissant, la créolisation est « la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures » (1997 : 37). L'auteur précise que ces éléments sont « distincts et hétérogènes les uns par rapport aux autres » et « mis en fusion dans un lieu et un temps donné » ce qui évoque la notion de mixité (38). Benoist définit les Antilles françaises comme « des lieux-carrefours où se croisent et s'unissent les courants culturels les plus divers » (2012 : 19) et il évoque la multiplicité d'origines de ces populations (19). Enfin, L'Étang définit la créolisation comme un « processus d'interaction et d'hybridation de traits culturels déterritorialisés, adoptés/adaptés, hérité et inventé en contexte plantationnaire » (2004 : 1).

b) Créolité et revendication identitaire

Pour certains, la créolisation a abouti à une revendication identitaire : la créolité. À la fin des années 80, trois auteurs martiniquais, Jean Bernabé, linguiste, Patrick Chamoiseau, écrivain, et

Raphaël Confiant, docteur en langues et cultures régionales, ont réuni leurs convictions dans un ouvrage intitulé, *Éloge de la créolité* où pour la première fois, le concept de créolisation prenait réellement la forme d'une manifestation identitaire. « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 13), ainsi commence leur manifeste. La créolité fait écho au concept de créolisation que nous venons de décrire. En effet, la construction de l'identité créole, selon ces auteurs, commence dans les plantations et les colonies, et s'éloigne des cultures d'origines de chacun des peuples « que le joug de l'histoire a réunis sur le même sol » (26). L'esthétique et l'originalité de cette identité créole sont nées « de ce formidable “*migan*” » (26) ou mélange défini comme un « agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels, caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins » (26). Les auteurs de la créolité évoquent une véritable création, « une forgerie d'une humanité nouvelle » (26). À cause de leur brutale déterritorialisation et leur transplantation dans un environnement nouveau, ces peuples nouvellement arrivés ont dû « réinventer la vie » (27). Les penseurs de la créolité reconnaissent une pluralité ethnique et culturelle, tout en s'éloignant de ces différentes ethnicités. La coupure avec « l'Ancien Monde » est nette dans leur écrit, « la créolité nous libère du monde ancien » (52), dans le but de mieux se construire dans une réalité ici et maintenant, « l'homme de nos pays » (29). Cette réalité et ce nouvel être n'ont pas de définition précise. Il semble que la revendication identitaire créole soit aussi floue que complexe et tente de rassembler un sentiment d'appartenance à un territoire « ici », à une histoire pluriethnique, un « partage des ancêtres » (Bernabé, 2012), à une « ouverture » et une création esthétique (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 26-27). La créolité s'inscrit, comme l'explique Benoist, dans une « proposition d'arracialité » (Benoist, 2012). Les penseurs de la créolité conçoivent cette proposition comme une urgence et suggèrent de « désigner l'homme de nos pays » par l'identification « créole » en faisant table rase des distinctions raciales qui organisaient jusque-là ces sociétés (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 29).

c) Mémoire de l'esclavage en Guadeloupe

Cette mémoire est de plus en plus valorisée en Guadeloupe. Nous avons remarqué que l'accent mis sur cette mémoire et sur le statut et les conditions serviles des ancêtres des Guadeloupéens semblent faire écho aux concepts de créolisation et de créolité en ce qui concerne la notion de

rupture avec l’Afrique. En effet, les discours de valorisation de la mémoire de l’esclavage se concentrent très peu sur les différents éléments culturels africains. Toutefois, cette valorisation mémorielle n’est pas l’équivalent du concept de créolisation dans le sens où elle ne fait pas référence à des origines pluriethniques ni à une mixité, au contraire elle fait référence à un seul groupe imaginé comme homogène.

Cette mémoire prend notamment une place conséquente dans la culture populaire et dans la littérature antillaise. La littérature orale (contes, proverbes) puise son inspiration dans le passé servile (Bonniol, 2007 : 16). Les écrivains des Antilles françaises se sont également réappropriés ces mémoires de l’esclavage pour alimenter leurs romans et leurs essais afin de « commencer à panser le traumatisme » (Giraud, 2010 : 677).

Dans l’actualité de ces dernières années, la mémoire de l’esclavage était souvent mise en avant et pouvait faire l’objet de vifs débats. Par exemple, en 2015, une partie de la population s’est indignée contre l’inactivité des autorités autour de la protection de l’ancien cimetière d’esclaves sur la plage des Raisins-Clares de la commune de Saint-François. Officiellement, la présence de ce cimetière a été divulguée en 2013 par un diagnostic archéologique qui estimait l’existence des vestiges d’environ un millier de sépultures, toutefois la population des alentours témoigne avoir toujours connu la présence de ce cimetière. Pourtant, cette plage est encore accessible aux visiteurs et aucune indication sur les lieux ne mentionne la présence d’un site funéraire historique. Cette non-protection du patrimoine guadeloupéen en lien avec la mémoire de l’esclavage a suscité de nombreux débats¹⁶. Un autre exemple est celui de « l’affaire Jean-François Niort »¹⁷. En 2015, ce professeur de Droit juridique de l’Université des Antilles publie

¹⁶ E. LEFEVRE, E. Stimfling, R. Defrance, R. Malety. « Il faut sauver le cimetière d’esclaves de Saint François. » *Guadeloupe 1ère*, 12 novembre 2015. Consulté le 6 juin 2016. <http://la1ere.francetvinfo.fr/guadeloupe/2015/11/12/il-faut-sauver-le-cimetiere-d-exclaves-de-saint-francois-305237.html>.

¹⁷ Philippe VERDOL. « Le débat de Pâques sur le négationnisme. » *Rêver autrement* (blog), Pointe-à-Pitre. 29 avril 2015. Consulté le 13 juin 2016. <http://joelle-philippe-verdol.com/wordpress/wp-content/uploads/2015/04/Le-D%C3%A9bat-de-P%C3%A2ques-sur-le-n%C3%A9gationnisme.pdf>.

un ouvrage intitulé *Le Code noir : idées reçues sur le Code noir* qui propose une relecture juridique du Code noir et démêle certaines confusions très souvent avancées à son propos. Toutefois, ce Code est l’emblème des traitements inhumains infligés aux esclaves lors de la période de la traite négrière. S’y intéresser de près et remettre en question certains dires à son sujet a été très mal perçu par de nombreux Guadeloupéens. L’origine métropolitaine et la couleur de peau blanche du professeur en question ont également amplifié le débat.

La mémoire de l’esclavage commence à resurgir au niveau national français au moment où la juridiction s’empare du problème et juge l’esclavage comme crime contre l’humanité avec la loi Taubira de 2001. À partir des années 90 et 2000, des commémorations de l’abolition de l’esclavage sont organisées en France et dans les DOM. Une commémoration « est ce mouvement par lequel une communauté assure son identité ; elle sollicite figures et mises en scène d’évènements fondateurs » (Ory, 1993, cité par Pulvar, 2006 : 3), elle met « en avant une dimension symbolique » (3). Cependant, la commémoration de l’abolition de l’esclavage, le 27 mai en Guadeloupe et le 10 mai en France, renforce la symbolique libératrice et héroïque de l’État français envers les Antilles. Toutefois, bien que l’abolition de l’esclavage commençait à être commémorée, la mémoire même des esclaves n’était pas encore constituée (Pulvar, 2006; Chivallon, 2005; Giraud, 2010). Chivallon (2005) remarque cependant l’apparition de marqueurs mémoriels dans l’espace public, à savoir certains monuments, statut, désignation de rues, fresques, etc. L’auteur observe également une grande place portée sur la période de l’esclavage dans les musées en France, comme à Bordeaux et Bristol, et dans les îles antillaises. D’ailleurs, depuis 2015 en Guadeloupe, le Mémorial ACTe (MACTe), aussi appelé, *Centre caribéen d’expressions et de mémoire de la traite et de l’esclavage*, a ouvert ses portes. Malgré de nombreuses polémiques autour de sa construction (trop chère), de son inauguration par le

« Esclavage et Réparations : Jean-François Niort répond à Danik I. Zandwonis. » *Creoleways, le magazine des dynamiques créoles* (webmagazine), 4 avril 2015. Consulté le 12 juin 2016. <https://creoleways.com/2015/04/04/esclavage-et-reparations-jean-francois-niort-repond-a-danik-i-zandwonis/>.

« Guadeloupe. JF Niort “historien” français, révisionniste et négationniste doit impérativement s’en aller ! » *Caraïb Creole News* (Site Web d’information spécialisé sur la Caraïbe), 3 avril 2015. Consulté le 12 juin 2016. <http://www.caraibcreolenews.com/index.php/focus/item/1900-guadeloupe-jf-niort-historien-francais-revisionniste-et-negationniste-doit-imperativement-s-en-aller>.

Président français François Hollande, et de son contenu historique¹⁸, ce centre d'expression culturelle et d'histoire est sûrement aujourd'hui le plus grand mémorial sur la traite négrière et sur l'esclavage au monde.

2. En continuité avec l'Afrique

La perspective créole décrite ci-dessus, en tant que processus (créolisation) ou revendication identitaire (créolité) suggère que les individus des Amériques d'origine africaine seraient en rupture avec l'Afrique. Cette perspective n'est pas acceptée par tous et a reçu de virulentes critiques notamment par la philosophe et sociolinguiste guadeloupéenne, Ama Mazama, par l'historien américain Molefi Kete Asante, et par le sociolinguiste trinitadien Mervyn Alleyne. En effet, se définir en tant que Créole ou Américain et espérer « exorciser la présence de l'Afrique » est la conséquence de la propagande occidentale selon Mazama (1997 : 15). Le rejet des normes et valeurs africaines s'est fait en faveur de celles de l'Europe (Alleyne, 2003). Ce rejet serait la conséquence des rapports de pouvoir extrêmement violents et inégaux du système esclavagiste et colonial (2003). Ainsi, selon ces auteurs, la créolité et le concept de créolisation seraient construits en continuité avec le système colonial qui plaçait constamment les populations africaines inférieures à celles des pays colonisateurs.

Alleyne propose une compréhension des sociétés caribéennes dans un « continuum de variation » avec les cultures africaines dont la majorité de ces peuples sont originaires (2003). La notion de « continuum » est expliquée par les nombreuses similarités culturelles présentes

¹⁸ MONGIN, Olivia. « MÉMORIAL ACTE À POINTE-À-PITRE : Retour sur la création de ce centre caribéen d'expressions et de mémoire de la traite et de l'esclavage. » *Africultures*. (Le site et la revue de référence des cultures africaines), 6 mai 2015. Consulté le 13 juin 2016.

<http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=12946#>.

« L'association racine interpelle les initiateurs du Mémorial Acte. » *Caraib Creole News* (Site d'information spécialisé sur la Caraïbe), 25 juin 2014. Consulté le 30 juin 2014. http://www.caraibcreolenews.com/news_guadeloupe_1,4568_25-06-2014—guadeloupe-l-association-racines-interpelle-les-initiateurs-du-m-emorial-acte.html.

LEVISALLES, Natalie. « Esclavage : en Guadeloupe, une mémoire troublée. » *Libération* (en ligne), 8 mai 2015. Consulté le 13 juin. http://www.liberation.fr/societe/2015/05/08/esclavage-en-guadeloupe-une-memoire-troublée_1299781.

dans différents pays caribéens et sud-américains où des populations africaines ont été déportées. Que ce soit les différentes langues créoles, les danses, les rythmes, les religions, ces similarités s'expliquent par leurs origines africaines communes. Toutefois, des « variations » sont observées entre les éléments culturels de ces pays dus à leurs contextes spécifiques respectifs. Mazama et Asante sont également de cet avis et conçoivent les dynamiques culturelles caribéennes et Africaines-américaines par un « soubassement africain, sur lequel sont venus se greffer d'autres éléments » (Mazama, 1995 : 97). Cette africanité est peu acceptée ou reconnue par ces populations et selon Mazama, « ce n'est que lorsque nous aurons fait notre paix avec l'Afrique que nous acquerrons force intérieure et sérénité » (1995 : 98). Dans cette optique, Asante, puis Mazama ont développé le paradigme d'afrocentricité.¹⁹

a) Paradigme afrocentrique

Les deux auteurs définissent l'afrocentricité comme un paradigme intellectuel en mettant en première ligne, l'agentivité des Africains dans la construction de leur propre histoire, culture, philosophie et spiritualité, « *Afrocentricity is a paradigmatic intellectual perspective that privileges African agency within the context of African history and culture transcontinentally and trans-generationally* » (Asante, 2007 : 2). Ce paradigme a pour objectif de « recentrer » les Africains afin qu'ils se conçoivent au centre de toutes leurs actions et de leur histoire. Ils conçoivent donc les Africains comme des acteurs, de véritables participants, plutôt que des objets à la marge de la périphérie eurocentrique (16).

L'afrocentricité est une prise de conscience, une qualité de pensée et un processus analytique ayant pour objectif la mise en pratique de cette prise de conscience au sein de la société afin de combattre par une démarche intellectuelle, l'aliénation culturelle des pays européens colonisateurs et leur mainmise toujours actuelle sur l'Afrique et la Caraïbe (Asante, 2007). Les penseurs de l'afrocentricité remettent constamment en question les termes, le langage et les concepts utilisés afin de s'assurer qu'ils demeurent leur « propre source épistémologique » (Mazama, 1997 : 14). Selon ces auteurs, les peuples colonisés adoptent très souvent et de

¹⁹ Ce paradigme est initié par Molefi Kete Asante, par la publication de son ouvrage intitulé, *Afrocentricity, the theory of social change* (1980).

manière inconsciente, une vision du monde européen (Mazama, 1997; Asante, 2007). Ils analysent cette aliénation comme un « décentrage, ou encore une substitution d'un centre à un autre » (11). De manière générale, l'une des critiques centrales de l'eurocentrisme est le caractère universel développé pour chacune de leurs idées, et notamment en ce qui concerne les paradigmes scientifiques, comme le postmodernisme, le féminisme, le marxisme, etc. (Asante, 2007 : 8). L'afrocentricité met en avant la diversité de vision du monde. Enfin, l'objectif de cette prise de conscience afrocentrique est également de combattre la discrimination raciale des Noirs dans le monde, trop longtemps considérés comme inférieurs et en marge des anciens empires coloniaux.

Si les penseurs de l'afrocentricité développent une analyse critique de l'aliénation culturelle des anciens empires coloniaux européens, ce paradigme n'est pas construit en opposition à l'eurocentrisme et n'est pas non plus son contraire (Asante, 2007 : 6). Il existerait une vision afrocentrique, même si l'eurocentrisme n'existait pas, car les Africains avaient déjà leurs visions du monde et leur capacité d'agir (agentivité) avant les colonisations (6).

Ce paradigme s'inscrit dans la lignée des travaux de l'historien et anthropologue sénégalais, Cheikh Anta Diop, qui a été le premier à révéler la falsification de l'histoire de l'Afrique « par l'impérialisme occidental, dans le but de mener à bien l'entreprise coloniale » (Omotunde, 2005 : 59). Diop a affirmé qu'il existe un lien fondamental entre l'Égypte antique (Kamite) et le reste de l'Afrique noire (Mazama, 1997). Cela permet d'élaborer une conscience historique pour toute personne d'origine africaine, c'est-à-dire, « le sentiment intime et collectif de partager la même histoire et le même destin depuis l'aube de l'humanité et non depuis l'époque esclavagiste » (Omotunde, 2005 : 68).

b) Afrocentricité et identité ?

La question identitaire sous-jacente au paradigme afrocentrique se positionne dans une perspective essentialiste selon Mazama, mais ce point de vue est plus nuancé par Asante. Tout d'abord, selon les deux auteurs, tous les individus d'origine africaine des Amériques ou d'ailleurs, déportés durant la période de la traite négrière ou qui ont immigré par la suite, sont des Africains de la diaspora. Mazama précise qu'il est « particulièrement important d'instaurer

un sens de continuité et de permanence historique chez les Africains de la Diaspora », « de restaurer le lien qui nous unit à l’Afrique » (Mazama, 1997 : 15).

Cette perspective essentialiste est plus nuancée selon Asante²⁰. L’auteur explique que l’afrocentricité n’est pas synonyme d’identification avec l’être noir ou le *blackness* (2007 : 5). Le cœur de l’afrocentricité n’est pas centré sur la couleur de la peau, ni sur un sentiment d’appartenance à une communauté noire, mais sur une vision du monde et une culture en lien avec l’Afrique. Les idées afrocentriques ne cherchent pas à développer une identification ethnique, elles développent des connaissances scientifiques qui peuvent être enseignées à tous ceux qui s’intéressent à une vision du monde centrée sur l’Afrique (22). En ce sens, le paradigme afrocentrique n’est pas l’équivalent de l’africanité. Ce dernier fait référence aux coutumes, aux traditions, et aux référents identitaires spécifiques des populations africaines du continent et de la diaspora (109). Une personne peut s’identifier à une certaine africanité sans être afrocentrique. À l’inverse, ceux qui se disent afrocentriques ont très souvent une part d’africanité (d’origine ou construite par la suite). Les penseurs de l’afrocentricité vont à la source de ce qui définit une vision du monde africaine, sans intermédiaire occidentale.

c) L’afrocentricité en Guadeloupe

En Guadeloupe, le paradigme afrocentrique est notamment développé par les membres de l’association *Racines* comme nous l’a expliqué Marie-Josée Tirolien-Pharaon, présidente de l’association, rencontrée lors de notre terrain. L’un de ces objectifs est de dénoncer l’aliénation culturelle européenne issue de l’empire colonial qui tend à déprécier tout ce qui vient d’Afrique, « l’identité guadeloupéenne est tronquée, parce qu’elle ne peut pas s’exprimer pleinement, comme elle devrait le faire avec ses vraies valeurs, et elle est toujours en lutte perpétuelle pour pouvoir s’exprimer ». L’association vise également à valoriser l’africanité de chacun des Guadeloupéens qui ont des origines africaines, « être soi-même c’est accepter sa part d’africanité, c’est accepter son cheveu crépu, sa peau noire, ses valeurs ancestrales ». Elle

²⁰ Notons ici qu’Asante (2007), développe le paradigme pour un public large, alors que les propos de Mazama (1997) sont plus spécifiquement adressés au Guadeloupéen, voire aux Caribéennes.

explique qu'il devrait être possible de vivre dans la diversité, sans qu'un système de valeur en domine un autre. La présidente de l'association argumente également contre le mouvement de la créolité :

C'est plutôt une négation de l'Afrique, « On n'était rien avant, nous sommes des hommes nouveaux », ce n'est pas du tout ma manière de voir, on a des racines, on ne vient pas de nulle part, on n'est pas nés avec l'abolition de l'esclavage. Avant l'esclavage, il y avait des Africains qui ont été arrachés à leur terre, qui ont été transplantés, et tout ce qui était avant, c'est utile à savoir, ça fait partie de ce que nous sommes. Avant d'être arrachés à leur terre, ils existaient, ils avaient des métiers, des civilisations, une manière de fonctionner qu'ils nous ont légués, qu'on le veuille ou non, dans notre manière de pratiquer la médecine, dans notre manière de concevoir la vie, de chanter, dans notre manière d'être.

Enfin, la présidente de l'association différencie la notion de patrimoine et celle d'identité. Le patrimoine « qui est né de notre histoire commune, de notre vie ensemble » semble être créolisé, dans le sens où la culture guadeloupéenne est composée d'éléments culturels composites, comme la langue créole, le carnaval, certains plats culinaires, certaines danses ou certains vêtements dits « traditionnels », etc. Toutefois, ce patrimoine commun mixte ne permet pas d'affirmer une revendication identitaire commune à tous les différents groupes ethniques présents en Guadeloupe, « on a un patrimoine commun, mais on a des spécificités, chacun des peuples qui constitue la Guadeloupe a ses spécificités, par exemple, les divinités indiennes, les légendes africaines, etc. ». Elle affirme, en tant que Guadeloupéenne d'origine africaine, qu'elle ne peut pas avoir la même identité qu'un Guadeloupéen d'origine syrienne ou d'origine française et colon :

On peut avoir la même histoire, parce qu'on s'est côtoyés, mais je suis totalement différente d'une personne qui est sortie de Bordeaux, qui a acheté des terres qui m'ont mis en esclavage, je ne peux pas avoir la même identité que lui, ce n'est pas possible. On peut vivre dans le même territoire. On peut savoir qu'on a une histoire commune, qu'on peut vivre ensemble, mais je ne peux pas « identitairement » être semblable à cette personne, ce n'est pas possible.

L'association *Racines* qui œuvre depuis les années 2000 organise chaque année en Guadeloupe, le « Mois de l'Afrique » ainsi que d'autres événements et publie un magazine trimestriel dans lequel sont développées des informations en lien avec le paradigme afrocentrique et ses objectifs.

En somme, les perspectives créole et afrocentrique définies dans la littérature permettent de nous donner une première impression des dynamiques identitaires potentielles des jeunes répondants. De plus, nous avons remarqué que ces perspectives semblent être présentes dans la société guadeloupéenne dans certains cas. En effet, l'accent mis sur la mémoire de l'esclavage, où les ancêtres des Guadeloupéens sont représentés par leur statut servile et non par leur ethnicité africaine, semble faire une coupure avec l'Afrique comme le conçoit la créolisation. De plus, l'Association *Racines* démontre que certaines personnes en Guadeloupe développent leurs idées autour du paradigme afrocentrique. Est-ce que cela pourrait avoir influencé les représentations identitaires et ethniques des jeunes rencontrés ? Toutefois, il est important de garder à l'esprit que les perspectives créole et afrocentrique sont également teintées d'idéologie. Malgré leurs différentes démonstrations argumentées qui se fondent sur des éléments historiques et sociolinguistiques, ces perspectives sont avant tout des systèmes d'idées qui permettent d'interpréter la réalité. Il est possible que les jeunes utilisent ces idées pour interpréter leur réalité, mais celle-ci, qui est également de l'ordre du sensible et du ressenti, peut être perçue tout autrement par les jeunes Guadeloupéens rencontrés.

IV. Contextes sociaux et urbains des jeunes

Le contexte actuel et quotidien des jeunes résidant à Pointe-à-Pitre et ses périphéries urbaines semble peu propice à des interprétations identitaires et ethniques de leur réalité ancrée dans des éléments du passé. Les jeunes sont confrontés à des problèmes d'accessibilité à l'emploi, vivent dans un voisinage où la délinquance s'accroît et ils évoluent dans des lieux de résidence parfois peu adaptés aux conditions tropicales, mais surtout peu confortables (logement sociaux, tours de bétons, etc.). Comment s'intéresser au passé quand le présent prend toute la place ? Il est également important de saisir cette réalité sociale et urbaine des jeunes au présent pour mieux comprendre la complexité des dynamiques identitaires des jeunes rencontrés.

1. Les problèmes liés au chômage

En Guadeloupe, le chômage est un véritable problème. L'INSEE²¹ recensait en 2015 un taux de chômage²² de 23,7 % sur l'ensemble de la population en âge de travailler au sens du Bureau international du travail (BIT)²³, par rapport à 9,9 % en France métropolitaine (INSEE, 2016a, b). Les jeunes de 15 à 24 ans sont les plus touchés, soit un taux de 55,2 % en Guadeloupe, contre 23,9 en métropole (INSEE, 2016a, b).

Au-delà des chiffres, notre terrain nous a apporté des informations complémentaires qui nous permettent de mieux comprendre la complexité liée au marché du travail et à ce qui l'entoure. Plusieurs témoignages sur notre terrain ont révélé la difficulté, pour les jeunes, de trouver un emploi et quand bien même ils en trouvent, ce sont très souvent des emplois précaires, rémunérés aux salaires minimums avec peu de perspective de gravir les échelons de la courbe salariale. De nombreux jeunes seraient alors plus tentés de gagner leur vie autrement en cumulant les différentes aides sociales et les petits « jobs » non déclarés, en restant vivre chez leurs parents et parfois en s'immiscant dans le commerce de stupéfiants²⁴. Le découragement d'affronter le milieu du travail ou de persister à rechercher un emploi a été souvent mentionné. Une personne rencontrée qui travaille dans une association de réinsertion sociale explique que certains jeunes n'essaient même plus de chercher un emploi, car ils ont trop souvent été témoin des échecs de leur entourage.

Plusieurs personnes ont témoigné de différents phénomènes de discriminations lors de recherche d'emploi. Certains ont vécu de la discrimination raciale et affirment que les personnes de couleurs plus foncées ont toujours plus de difficultés à trouver un emploi par rapport à ceux plus clairs. Aussi, certaines coiffures de cheveux peuvent être éliminatoires. Les *dreadlocks*, très

²¹ Institut national de la statistique et des études économiques (France).

²² « Le taux de chômage est le rapport entre le nombre de chômeurs et le nombre de personnes actives (en emploi ou au chômage) parmi les personnes âgées de 15 ans ou plus. » (INSEE, 2016b)

²³ « Un chômeur, au sens du Bureau international du travail (BIT), est une personne en âge de travailler (conventionnellement 15 ans ou plus) qui n'a pas travaillé, ne serait-ce qu'une heure, au cours d'une semaine de référence, qui est disponible pour travailler dans les deux semaines et qui a entrepris des démarches actives de recherche d'emploi dans le mois précédent, ou a trouvé un emploi qui commence dans les 3 mois. » (INSEE, 2016b)

²⁴ En référence à des témoignages lors de notre terrain et un article de presse : ELIAC, Lovely. « Kevin : "Je profite du système, et alors ?" ». » *France-Antilles*, 18 juillet 2014.

prisées chez les jeunes, sont très peu appréciées des employeurs qui associent cette coiffure aux jeunes délinquants. Pour avoir l'emploi, ils devront alors couper leurs cheveux. Cependant, pour certains jeunes, la coiffure *dreadlocks* fait partie intégrante de leur identité et ils préfèrent alors trouver un employeur qui les acceptera tels qu'ils sont. De plus, les coiffures afros pour les femmes, ou celles qui mettent en valeur le cheveu crépu sont parfois mal vues pour certains emplois. Selon un témoignage, cela ne serait pas directement affirmé lors de l'entretien d'embauche, toutefois, une personne aux cheveux lissés aurait plus de chance de décrocher un emploi que celle qui garde ses cheveux crépus.

Certaines personnes préfèrent alors cumuler les aides sociales. En effet, le système français met à disposition des personnes dans le besoin de nombreuses aides, comme les Allocations familiales, les aides aux logements, les prestations d'accueil du jeune enfant, le Revenu de solidarité active (RSA, l'équivalent de l'aide sociale au Québec) et la couverture maladie universelle complémentaire, pour ne citer que les principales. En 2014, l'INSEE a présenté une comparaison départementale des prestations et aides sociales et nous remarquons que le taux de prestations déversé en Guadeloupe est bien supérieur à la moyenne métropolitaine (INSEE, 2014). Par exemple, 326 ménages sur 1000 bénéficiaient des Allocations familiales en Guadeloupe, contre 172 en métropole. Cependant, ces aides ne permettent pas d'accéder à une situation économique très glorieuse, mais selon les témoignages recueillis, elles sont souvent plus avantageuses qu'un emploi précaire. Toutefois, chez les jeunes, cette situation peut engendrer des conséquences négatives. Par exemple, il nous a été souvent rapporté que l'oisiveté chez les jeunes des quartiers défavorisés peut entraîner une augmentation de la délinquance. De plus, cela peut les inciter à se tourner vers le trafic de drogues qui peut engendrer la formation de gangs de rue ou de bandes, la vente d'armes illégales et la violence.

2. Les problèmes liés à la délinquance

Des actes de violence ou des meurtres, principalement dans les zones urbaines et les quartiers défavorisés, font régulièrement l'actualité en Guadeloupe. Peu de temps avant mon terrain, l'État français avait décidé de déployer des militaires dans les rues de Pointe-à-Pitre pour s'assurer de la sécurité, car l'année 2013 avait battu des records de violence. Cela n'était pas

nouveau, déjà en 2008 de nombreux crimes et actes de violence ont été recensés²⁵ et plus récemment, en 2015, la Guadeloupe avait connu 46 homicides²⁶. Dans un intervalle de deux mois lors de notre terrain en 2014, nous avons nous-même été témoins, de près, comme de loin, de trois actes de violences verbales et d'altercations agressives. De plus, la presse locale a rapporté plusieurs meurtres dans la région de Pointe-à-Pitre lors de cette même période (trois meurtres, dont l'un d'une grande violence). En effet, les homicides volontaires semblent être devenus monnaie courante sur cette île, voire parfois banalisés selon les témoignages recueillis sur le terrain. Afin d'expliquer la source de ces problèmes, un de nos informateurs a dressé une liste non exhaustive de différents facteurs qui peuvent amener un jeune vers la délinquance et l'entraîner dans l'engrenage de la violence : les parents d'abord, qui laissent leurs enfants sortir très jeunes et qui prennent peu en mains leur éducation, l'école ensuite qui décourage ceux qui sont hors du « moule des bons élèves » et entraîne l'échec scolaire, l'insertion professionnelle enfin, avec une suite d'échecs consécutifs qui amènent le désespoir. La liste des facteurs est longue et souvent, la responsabilité des parents est mise en avant dans ce processus. Cependant, il ne faut pas attribuer cette situation qu'à la faute des parents, car le contexte social qui entoure certains jeunes est également un facteur déterminant²⁷. Il était important pour notre travail de décrire ce contexte de violence, car il fait partie de la réalité qui entoure les jeunes, toutefois, tous ceux rencontrés lors de notre terrain sont extérieurs à cette délinquance. Néanmoins, ils sont touchés par ce phénomène, car souvent ils ont été associés à cette jeunesse délinquante à cause de leurs lieux de résidence, certains quartiers défavorisés, et parfois à cause de leur apparence vestimentaire ou de leur coiffure *dreadlocks*.

²⁵ TRÉSOR, Georges. « Quels modèles pour quelle(s) jeunesse(s), Violence et crise du lien social. » Le Mika Déchaîné, 1er décembre 2008. Consulté le 13 juin 2016. <http://www.lemikadechaine.com/Violence-et-crise-du-lien-social.html>.

²⁶ " Violences en Guadeloupe : renfort de policiers. » Le Figaro.fr. FLASH ACTU, 31 mai 2016. Consulté le 13 juin 2016. <http://www.lefigaro.fr/flashactu/2016/05/31/9700120160531FILWWW00350violencesenguadelouperenfortdepoliciers.php?print=true>.

²⁷ Pour aller plus loin, consulter le documentaire, *Karukera*. Karukera. Réalisé par MARKA : (2015). Produit par MARKAFILMS & IRINA PRODUCTION. Visionné le 21 octobre 2016.

3. La ville et les quartiers : les lieux de vie des jeunes

La majorité des jeunes interrogés résident à Pointe-à-Pitre et ses quartiers périphériques appartenant à la ville des Abymes. Certains n'y résident plus aujourd'hui, mais y habitaient plus jeunes et continuent à fréquenter régulièrement ce centre urbain et ses quartiers. Le paysage urbain de Pointe-à-Pitre se divise en trois univers : le centre-ville historique et commercial; la « nouvelle ville » et les différents immeubles et logements sociaux; ainsi que les anciens bidonvilles ou « ghettos » (voir Annexe 8, photographies).²⁸

Le centre-ville historique, construit sur des marécages existe depuis 1763. L'emplacement de la ville était stratégique pour abriter les bateaux. Cette ville est vite devenue le port principal de l'île et son centre économique. Aujourd'hui, ce centre-ville est encore composé de bâtisses datant de l'époque coloniale et de rues commerciales, mais il a perdu son attractivité depuis 1980 (déplacement du port économique, centres commerciaux à l'extérieur de la ville, nouvelle zone industrielle, etc.). (Voir Annexe 8.1. photographies). Ce centre historique contraste avec la « nouvelle ville » faite d'immeubles en béton construits en longueur ou en verticale d'une 20^e d'étages. Cette partie de la ville est relativement récente, le premier immeuble a été érigé en 1965. Avant cela, elle était composée de petites cases installées tant bien que mal entre la mangrove et les marécages. Afin de lutter contre l'insalubrité de ces logements précaires sans eau ni électricité, la ville a mis sur pied de grands travaux de rénovations urbaines depuis les années 60 pour reloger ces populations dans des logements sociaux, le plus souvent. Si au début des rénovations, ces immeubles paraissaient modernes et confortables par rapport aux petites

²⁸ Références de cette section : "Ville de Pointe-à-Pitre. Histoire et Patrimoine." Consulté le 20 juin 2016. <http://www.ville-pointeapitre.fr/index.php/histoire-et-patrimoine>.

"Ville de Pointe-à-Pitre. Rénovation urbaine, Grands travaux." Consulté le 21 juin 2016. <http://www.ville-pointeapitre.fr/index.php/renovation-urbaine>.

"Ville des Abymes. Rénovation urbaine des Abymes (RUZAB). Note synthétique de présentation du projet." 1er juin 2009. Consulté le 21 juin 2016. http://www.ville-abymes.fr/IMG/pdf/synthese_de_la_presentation.pdf.

Lors de notre terrain, nous avons participé à des visites thématiques et historiques de la ville, organisées par le service du patrimoine Pointe-à-Pitre et animées par une guide-conférencière agréée par le ministère de la Culture et de la Communication : « Architecture du XX^e siècle : le quartier de l'Assainissement », « La ville des bords de quais » <http://www.ville-pointeapitre.fr/visites-decouvertes>

Observations et témoignages.

cases en tôle (selon des témoignages), aujourd'hui ils sont dégradés et peu accueillants. De nouvelles rénovations urbaines sont alors en cours depuis 2006 pour démolir de nombreux immeubles et reconstruire des logements plus confortables. Les quartiers de cette nouvelle ville sont les quartiers de l'Assainissement, de Bergevin et de Lauricisque (voir Annexe 2.2. et 2.3. cartes). En périphérie de ces quartiers se trouve celui de Grand-Camp, du Raizet et du Morne Vergain qui appartiennent à la commune des Abymes et qui ont une histoire semblable. Les jeunes rencontrés habitent principalement dans ces différents quartiers de la « nouvelle ville » de Pointe-à-Pitre et ceux des Abymes. Ils vivent le plus souvent avec leurs parents (leur mère et frère et sœur le plus souvent, le père est généralement absent) et certains vivent seuls, dans les immeubles décrits plus haut, composés de logements sociaux principalement. Les rénovations urbaines sont parfois mal vécues pour certains répondants qui témoignent de la perte d'animation de leur quartier entre les démolitions et les reconstructions tardives (voir Annexe 8.2. photographies). Enfin, les anciens bidonvilles ou « ghettos » que l'on retrouve dans certains quartiers des deux villes (Fonds Laugier, Cour Zamia, Carénage ou Vieux-Bourg) sont des lieux qui n'ont pas encore connu de rénovation urbaine et qui sont parsemés de petites cases dans un labyrinthe de ruelles. Deux de nos répondants ont grandi dans ces quartiers, mais aucun d'entre eux n'y réside aujourd'hui (voir Annexe 8.3. photographies).

V. Conclusion

Nous avons vu en quoi l'histoire de la Guadeloupe permet de mieux comprendre comment les relations intergroupes se sont construites autour des dynamiques interraciales et discriminantes. Ces dynamiques peuvent encore subsister aujourd'hui. De plus, nous avons mis en valeur différents points de vue de l'histoire sur lesquels se sont construites des idéologies identitaires. D'un côté celle de la créolisation qui met en avant l'histoire coloniale et celle de l'esclave, et de l'autre, celle de l'afrocentricité qui est construite autour du point de vue africain de l'histoire. Il est important de resituer les différents discours des jeunes, que nous allons développer dans les chapitres suivants, à travers ce contexte historique, idéologique et identitaire. Toutefois, ces contextes font souvent référence au passé et cela n'est pas suffisant pour comprendre le contexte

quotidien des jeunes. En effet, ils évoluent dans une société où le taux de chômage est très élevé et nous avons vu les difficultés rencontrées dans la recherche d'emploi (discrimination, emploi précaire, etc.). Ils peuvent avoir recours à des aides sociales, nombreuses dans le système français, qui est parfois plus avantageux qu'un emploi difficile au salaire minimum, mais cela peut engendrer des conséquences néfastes. Si ce phénomène nous a souvent été rapporté lors de notre terrain, les jeunes rencontrés ne l'ont pas mentionné dans leur entretien. Enfin, le contexte de la ville et de ses quartiers fait partie intégrante de leur réalité quotidienne.

CHAPITRE 2 - Cadre conceptuel

I. Introduction

Dans ce contexte historique, idéologique, identitaire et social si complexe, nous cherchons à savoir et comprendre comment les jeunes Guadeloupéens urbains s'identifient-ils ? Comment se représentent-ils leurs identités et celles des Guadeloupéens ?

La question est large afin d'inclure le plus fidèlement possible leurs identifications et les différentes représentations identitaires, sans déduire de catégories prédéfinies. Les dynamiques identitaires des jeunes sont présentées de manière inductive tout au long de ce mémoire. De plus, les différentes tendances des représentations identitaires dans leurs discours sont analysées et structurées par un cadre conceptuel présenté dans ce chapitre. Nous discutons ici des concepts centraux de notre analyse sur la thématique des dynamiques identitaires dans une perspective constructiviste, soit celui des frontières ethniques (Juteau, 1996 ; Barth, 1995 [1969]), des identités ethniques (Meintel, 1992 ; Isajiw, 1993) et celui d'identification (Gallissot, 1987 ; Brubaker 2001), pour ne citer que les principaux.

II. Construction des groupes ethniques et de l'ethnicité

1. Assise conceptuelle

Notre assise conceptuelle repose sur une perspective constructiviste des dynamiques identitaires et ethniques. Cette perspective, initiée par le sociologue Max Wéber au début du XX^e siècle, propose que les groupes ethniques et l'ethnicité soient des constructions subjectives imbriquées dans des relations sociales, politiques et historiques. Cette perspective vient contrebalancer la perspective primordialiste. Cette dernière conçoit l'ethnicité par un caractère essentialiste et biologique et fixe les identités dans des données naturalisées (voir Juteau-Lee, 1983 pour la

critique). La perspective essentialiste ne semble plus pertinente en sciences sociales, et ce, depuis déjà plusieurs décennies²⁹. Toutefois, les analyses essentialistes peuvent être décelées dans certaines études, notamment celles qui interprètent les identités des immigrants de deuxièmes générations comme un problème, voire une pathologie, faisant référence à une double identité contradictoire (voir Meintel, 1992 pour la critique).

Max Weber, au début du XX^e siècle, maintes fois cité et repris par les chercheurs en sciences sociales, pose les fondations de la perspective constructiviste et se détache totalement de la perspective essentialiste. Il affirme que l'importance très souvent accordée dans le discours commun au sujet des différences dites « raciales » serait en fait des différences subjectives socialement construites, acceptées et ressenties « comme une caractéristique commune » par les membres du groupe ethnique (Weber, 1971 [1921-1922] : 413). Il insiste sur le fait que la répulsion d'un groupe envers un autre « n'est nullement déterminée par le degré de parenté anthropologique et surtout que cette répulsion ne se rattache nullement aux seules différences héréditaires » (413). Ces différences propres à un groupe n'existent qu'en relation avec d'autres groupes se formant autour « d'une façon d'agir commune (politique, le plus souvent) » ou des « différences apparentes de l'habitus extérieur » (411).

Pour définir un groupe ethnique, Weber met en avant le lien de communalisation entre les membres d'un groupe fondé sur la « croyance subjective à une communauté d'origine » (416). Cette croyance subjective est construite par « des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration » (416). La notion de croyance en une « vie en commun » est centrale dans les travaux de Weber. Cette définition du groupe ethnique est toujours d'actualité et Juteau et Meintel (et bien d'autres auteurs) s'en inspirent dans leurs travaux.

La notion de construction des groupes ethniques en relation avec d'autres est largement reprise par le célèbre anthropologue Frédéric Barth, lui aussi maintes fois cité. Pour analyser les groupes ethniques, l'auteur s'intéresse davantage à l'aspect relationnel qu'aux éléments culturels propres

²⁹ Meintel, en 1992, dans son article intitulé, *Nouvelle approche constructiviste de l'ethnicité*, faisait déjà cette remarque.

à un groupe : « la frontière ethnique définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme » (1995 [1969] : 213). Son objectif est de démontrer la non-pertinence de la démarche de l'anthropologie classique qui consistait à considérer le maintien des cultures des tribus ou des peuples grâce à leur isolement.

Enfin, nous considérerons également l'apport théorique de la sociologue canadienne Danielle Juteau dans la construction de notre assise conceptuelle. Son point de départ est l'affirmation de l'existence de l'ethnicité (2009 ; 1996 ; 1983). Elle s'inspire largement des notions wébériennes du groupe ethnique et s'éloigne de l'approche marxiste dans laquelle toutes les dimensions sociales prendraient leur source dans les différentes classes de la société. Elle retrace le parcours de la notion d'ethnicité à travers la littérature en passant à la fois par les approches objectives (trait biologique, culturel matériel, fait observable) et subjectives (représentation, croyance, conscience). Juteau décrit également la perspective mettant en avant la construction des groupes dans des rapports de pouvoir économique et politique, où l'un domine l'autre, sans prendre en compte les spécificités culturelles et historiques propres à chacun (1983). En s'inspirant de ces différentes approches de l'ethnicité, elle compose une autre définition du groupe ethnique, compris comme un « fait social », composé d'une part « objective » et d'une part « subjective » dans un contexte de rapport intergroupe où, du côté interne de la frontière ethnique, « se mobilisent des agents ethniques, possesseurs d'une ethnicité qui se manifeste au niveau du comportement, de l'identité et de la mémoire collective » (1983 : 45) et, du côté externe de la frontière, il existe un rapport de domination politique et économique (1996). Le groupe ethnique est alors compris dans un rapport de double frontière interdépendante. En somme, ces trois auteurs constituent la fondation de notre approche conceptuelle sur l'ethnicité et les rapports intergroupes sur laquelle nous apportons d'autres éléments théoriques plus récents.

2. Frontières ethniques

La notion de frontière ethnique, conceptualisée par Frédéric Barth, désigne l'interaction particulière qui se produit quand deux groupes de cultures différentes se rencontrent (1995 [1969]). Si cette interaction peut en théorie aboutir à un mélange interculturel pour former un

tout homogène, la thèse de l'auteur démontre, au contraire, que chacun des groupes en contact maintient son ethnicité propre. Ainsi, les frontières ethniques sont mises en évidence par un ensemble de critères qui détermine l'appartenance à un groupe et qui exclue l'autre groupe (213). De plus, le contenu ethnoculturel propre à un groupe peut varier et être modifié au fil de l'histoire sans que les frontières ethniques soient perturbées : « le groupe a une existence organisationnelle sans interruption, avec des frontières (des critères d'appartenance) qui, malgré des modifications, n'ont cessé de délimiter une unité continue » (249). Les frontières ethniques sont analysées comme un contenant formant une unité stable à travers le temps, c'est le contenu qui est variable.

Le maintien des frontières ethniques à travers le temps ne fait plus l'unanimité dans les travaux des études ethniques. Malgré la variabilité du contenu à l'intérieur des frontières (Barth, 1995 [1969]), les frontières ethniques peuvent également être floues (Meintel, 2008), négociées, remises en question, voir complètement absentes pour certains (Pilote et Magnan, 2012)³⁰. Les groupes ethniques ne sont pas immuables, explique Juteau, ils « se transforment, les critères utilisés pour définir l'appartenance ethnique et les attributs du groupe se modifiant constamment ». En d'autres termes, elle précise que les « frontières fluctuent sans cesse » (1983 : 42). Tout en considérant l'apport de Barth sur les relations intergroupes, nous considérerons également la dimension mouvante des frontières ethniques représentées dans le discours des répondants.

La notion de frontière ethnique est centrale dans notre analyse où nous utilisons davantage les travaux de Juteau que ceux de Barth, qui fait ressortir la notion de double frontière en considérant une face interne et externe des frontières (1996). La face interne des frontières est constituée des spécificités culturelles et historiques de chacun des groupes (culture matérielle et non matérielle, histoire et mémoire historique, représentations, etc.). La face externe est construite, « dans le contexte des relations sociales qui résultent de la colonisation et de la

³⁰ Dans leur étude sur la construction identitaire des jeunes francophones en situation minoritaire au Canada, Pilote et Magnan démontrent en quoi certains jeunes (étudiants à l'université) remettent en question la frontière hermétique « opposant les Francophones québécois aux Francophones minoritaires » qui est en général très marquée. L'auteure remarque également que certains étudiants se détachent complètement de toutes frontières ethniques et linguistiques dans leur discours identitaire.

migration, qu'elle soit de type involontaire comme dans l'esclavage ou "volontaire" » (1996 : 99). Ces relations sont indissociables et interdépendantes de l'impérialisme et de la constitution du système monde (99). Ce sont « les pratiques d'appropriation, d'exploitation et d'exclusion » du quotidien qui peuvent contribuer à la construction de groupes distincts en « traçant de nouvelles frontières » (101). Cela s'explique par la monopolisation des ressources et de leurs distributions par un groupe majoritaire qui très souvent prive les groupes minoritaires de « leurs droits juridiques, politiques, linguistiques, économiques, culturels, etc. » (99). Le groupe majoritaire contrôle et répartit alors, directement ou indirectement, les biens économiques et sociaux, l'honneur, le prestige, la culture nationale et les représentations (99). Toutefois, la dimension externe des frontières ne permet pas l'existence d'un groupe à elle seule, car celle-ci est « définie à partir de ce qui se trouve du côté interne de la frontière » (101).

Dans notre analyse (chapitre 3), nous utiliserons le concept de frontière ethnique qui permet de faire ressortir, dans le discours des répondants, les représentations identitaires qui incluent ou excluent un groupe ethnique. En effet, nous chercherons à saisir comment ils représentent l'ethnicité guadeloupéenne, autrement dit, qui sont les individus représentés quand ils mentionnent « nous les Guadeloupéens » ? De plus, nous chercherons à comprendre s'ils représentent différents groupes ethniques dans la société guadeloupéenne ou si tous les individus en Guadeloupe sont représentés comme appartenant à une même ethnicité. Enfin, l'analyse plus approfondie des frontières en considérant la face interne et externe nous permettra une meilleure compréhension des représentations des différentes ethnicités, quand celles-ci sont mentionnées, notamment, lorsque ces frontières sont représentées de manières floues et mouvantes.

3. Reconnaissance

En interaction, chacun des groupes instaure des « critères d'évaluation » et « de jugement » (Barth, 1995 [1969] : 213) afin de définir l'appartenance propre au groupe et exclure l'autre groupe. Reconnaître une différence de critère contribue en partie à « une dichotomisation des autres comme étrangers, comme membres d'un autre groupe ethnique » (213). Barth ajoute à cette dichotomisation, la reconnaissance des limites de la « compréhension commune » (213), ce qui rappelle ce que Weber entendait par « le sens subjectif de la coutume » spécifique pour

chacun des groupes (1971 [1921-1922] : 414). La différence entre deux groupes est marquée par le fait que l'autre groupe ne possède pas les éléments subjectifs de compréhension de leur coutume. Barth spécifie également que la reconnaissance de l'autre comme étranger implique une « restriction de l'interaction » où des membres des différents groupes ethniques pourraient se rencontrer en partageant une compréhension et des intérêts communs (Barth, 1995 [1969] : 213). Ainsi, est-ce que la reconnaissance de critères et de jugement est mobilisée dans le discours des jeunes pour déterminer les frontières ethniques entre deux groupes représentés comme différents ?

La notion de reconnaissance soulevée ici est importante dans la construction des groupes ethniques, toutefois, les travaux de Meintel (2008) en référence à ceux de Fabian (2001), Ricœur (1991) et Appiah (1994), pour ne citer que les principaux, stipulent que cette reconnaissance « n'aboutit pas nécessairement à une communauté, une homogénéisation des concepts ou des valeurs [...], ni même des identités, qui correspondent toujours à des collectivités bien définies (comme l'État-nation) » (Meintel, 2008 : 14). En effet, cette notion, comprise comme un processus dialogique et intersubjectif, est davantage analysée à une échelle interpersonnelle où les deux acteurs ont une capacité d'agir qu'ils leur sont propres, une agentivité, « et ce, malgré les contraintes et les déterminants » de l'identité collective ou nationale (Fabian, 2001 ; Ricœur, 1991, cités par Meintel, 2008 : 11). Ainsi, l'identité collective, comme l'entend Appiah (1994) est contraignante et peut nuire aux identités individuelles et « renforcer les clivages sociaux » (Meintel 2008 : 6).

De plus, la reconnaissance est comprise dans une relation de réciprocité (Ricœur, 1991, cité par Meintel, 2008 : 6) où les deux parties ont ce rôle de « validation de l'autre ou d'appréciation juste de l'autre » (Fabien, 2001, cité par Meintel, 2008 : 6). Ce rôle n'est plus analysé comme un « processus à sens unique », qui ne serait réservé qu'aux groupes majoritaires ou aux institutions, renforçant ainsi les hiérarchies, voire les discriminations (Meintel, 2008). Meintel fait ressortir alors le « potentiel [de la reconnaissance] en terme de connectivité sociale, comme génératrice de liens et peut-être même de solidarité » (4). Toutefois, cette analyse plus positive du terme ne nie pas les discriminations réelles de certains groupes majoritaires sur d'autres minoritaires dans certains contextes (4).

Ainsi, la notion de reconnaissance définie dans cette section nous aide à mieux déceler les différents niveaux de dynamique des doubles frontières ethniques, à une échelle interpersonnelle (Meintel, 2008) et à celle du groupe ethnique (Barth, 1995 [1969]). Dans le discours des jeunes, la notion de reconnaissance semble-t-elle être davantage utilisée comme un processus dialogique et intersubjectif ou est-elle utilisée par le groupe majoritaire pour désigner le groupe minoritaire ? Dans ce cas, qui est représenté comme appartenir au groupe majoritaire et au groupe minoritaire ?

4. Identité ethnique et ethnicité

La notion d'identité ethnique est également importante dans notre étude. Nous utilisons la définition de Meintel qui met l'accent sur le caractère subjectif de cette identité et la référence aux ancêtres. L'identité ethnique est :

Le sentiment d'appartenance des individus à un groupe auquel leurs ancêtres, « réels ou symboliques » ont appartenu, ainsi qu'au sens d'unicité, d'unité et d'histoire et de devenir partagé d'une communauté (1992 : 73).

Plusieurs éléments sont ici essentiels, (1) l'identité est comprise comme un sentiment d'appartenance à un groupe, propre à chaque individu, (2) le lien qui unit chacun de ces individus à ce groupe fait référence à des ancêtres qui ont appartenu au groupe, (3) ces ancêtres peuvent être réels, c'est-à-dire qu'ils sont historiquement connus (référéncés dans les livres d'Histoires) ou symboliques, donc imaginés collectivement (mythes, contes populaires, croyances, etc.), (4) ce sentiment d'appartenance s'appuie également sur un sens d'unité et d'unicité de la communauté, (5) sur un sens d'histoire partagée, et enfin, (6) sur un sens d'avenir commun ou le sentiment que le groupe se dirige ensemble vers une même direction. On retrouve alors des éléments du passé (ancêtre, histoire) et d'avenir formant un sens d'unicité.

Meintel précise qu'elle adapte cette définition de Isajiw (1990 : 35). Ce dernier précise que l'identité ethnique est un phénomène social et psychologique parmi d'autres dans la construction des identités de chacun (Isajiw, 1992). Est-ce que les répondants font référence à des ancêtres dans leurs discours sur leurs représentations identitaires de l'ethnicité guadeloupéenne ? Est-ce qu'ils se représentent des ancêtres pour définir leurs propres identités ethniques ? Si c'est le cas,

comment se les représentent-ils ? Enfin, s'ils mentionnent des ancêtres dans leurs discours, est-ce qu'ils semblent s'identifier à eux ?

L'identité ethnique est comprise comme l'élément subjectif de l'ethnicité (Meintel, 1992). L'ethnicité conceptualisée comme « un phénomène plus large » englobe ainsi l'identité ethnique et « les modèles culturels qui caractérisent le groupe » (1992 : 74). En construisant cette définition avec celle de Breton et collab. (1990 : 10), Meintel précise que « les réseaux sociaux, institutions, organisations, activités partagées, ainsi que les intérêts politiques et économiques » peuvent servir à délimiter les frontières du groupe ethnique (1992 : 74). Aussi, il est intéressant d'ajouter un élément de la définition de l'identité ethnique de Breton et collab. (1990) qui spécifie que « *not all persons who locate themselves in the group of their ancestors do so in the same way* » (11). Nous verrons que cela reflète bien nos données.

Enfin, nous comprenons l'ethnicité et l'identité ethnique comme un caractère attribuable pour tous, et non réservé uniquement au groupe minoritaire. Juteau explicite ce point en affirmant que : « l'ethnicité renvoie à l'humanité et inversement, qu'être humain c'est être ethnique, et que par conséquent, l'humanisation et l'ethnisation ne constituent qu'un seul et même processus (1983 : 51). » En effet, l'ethnicité est acquise par le processus de socialisation lors de l'enfance, mais également tout au long de la vie. Juteau explique, « on ne naît pas ethnique, on le devient » (45).

5. Représentation identitaire

Afin de déceler ces différentes dynamiques de l'ethnicité et des identités, nous analyserons les différentes « représentations » identitaires et ethniques dans le discours des jeunes interrogés, dans le sens donné par Dubar (2000). L'auteur explique que « c'est par l'analyse des “mondes” construits mentalement par les individus à partir de leurs expériences sociales que le sociologue peut, le mieux, reconstruire les identités typiques pertinentes dans un champ social spécifique » (104). Dubar nomme ces constructions mentales « des représentations actives » qui structurent les discours des individus (104). Cette analyse se fait à partir des « représentations individuelles et subjectives des acteurs eux-mêmes » (104), qui se construisent conjointement avec autrui, impliquant la reconnaissance ou la non-reconnaissance de l'autre (104), comme le précisent Juteau et Barth en mettant l'accent sur la construction interrelationnelle des groupes ethniques.

6. Mixité ethnique

En se référant aux contextes historiques, démographiques et sociaux de la Guadeloupe, décrits dans le chapitre 1, la diversité ethnoculturelle est une réalité de l'île. Certains auteurs³¹ en développant le concept de créolisation avancent que les contacts entre les différents groupes ethniques au cours de l'histoire auraient pour résultat la création d'une nouvelle ethnicité tout en explicitant la complexité et la spécificité du contexte dans lequel ces contacts auraient été produits. Nous nous demandons si un tel processus de créolisation ou une identification à une créolité est conscient et présent dans le discours des jeunes. Aussi, dans la mesure où ces notions sont teintées de discours politique, de relations de pouvoir et d'une certaine idéologie identitaire, nous préférons utiliser la notion de mixité pour analyser ces dynamiques identitaires dans le discours des jeunes.

La notion de mixité est ancrée dans une perspective constructiviste de l'ethnicité, comme nous le décrivons dans ce chapitre, elle n'est pas une donnée généalogique en terme biologique (Meintel, 2002 : 102). Elle s'éloigne alors des notions où ces connotations biologiques sont trop ancrées, telles que l'hybridité ou le métissage (102). En effet, la problématique ou la métaphore du métissage repose inévitablement sur la notion de polygénisme qui affirme l'existence de différentes races humaines et l'étude du métissage en sciences sociales n'échappe guère à cette contrainte sémantique (Mensah et Amselle, 2005). D'ailleurs, le métissage dans un contexte postcolonial peut également être associé à un héritage de violence sexuelle entre colons et esclaves ou au « mythe du viol fondateur », évoqué par certains écrivains de la littérature antillaise (Mulot, 2007). Ainsi, se construire une identité autour de la notion de métissage dans ce contexte, peut sous-entendre l'existence de ce traumatisme originel et « incite les enfants de la créolisation à faire un choix tranché en construisant une frontière qui se voudrait étanche entre Blancs et Noirs (Mulot, 2007, 522).

La notion de mixité permettrait alors de rendre compte plus fidèlement de « la variabilité des modalités selon lesquelles les acteurs vivent » (Meintel et Khan, 2005 : 7) alors que les notions d'hybridité, de métissage « tendent à occulter la diversité des formes de mixités possibles en supposant une uniformité synthétique » (7). Il en va de même pour la notion de créolisation.

³¹ Voir chapitre 1.

Enfin, il est important de spécifier que ce qui est considéré comme mixte dans un contexte sociohistorique donné peut ne pas l'être dans un autre contexte (Meintel, 2002 : 102 ; Rodríguez-García, 2012). Rodríguez-García explique :

[...] plus le contexte est segmenté, que ce soit en termes économiques, sociaux, ethnoraciaux ou religieux, plus les mélanges entre les individus qui représenteront les différents groupes ou catégories socialement distinctes ou séparées seront visibles et significatifs. (46)

Ce même auteur spécifie l'importance de mentionner les « variables catégorielles et sous-catégorielles » (45) auxquelles le chercheur se réfère dans son analyse de la mixité pour « distinguer les individus/groupes d'appartenance impliquée » (45). Que cela soit ethnique, religieux, ou linguistique voir nationale. Meintel ajoute que les composants identitaires mixtes peuvent être articulés de toutes sortes de manières qu'il soit (Meintel, 2002 : 102).

Dans notre étude, la mixité fait référence en partie aux origines ethniques. Aussi, Meintel souligne le caractère « individualisé » de ces constructions identitaires mixtes (2008 : 5). Les auteurs présentés dans cette section utilisent la notion de mixité pour analyser la pluralité identitaire et culturelle des enfants issus d'unions mixtes ou d'origine immigrante dans un contexte montréalais (1992). Cela n'est pas le cas pour notre étude, mais nous déplaçons ce concept à une union mixte antérieure (grands-parents, arrière-grands-parents), s'il y a lieu, ou au sentiment d'appartenance à des ancêtres imaginés de différentes origines ethniques, si existant, dans le discours des jeunes répondants.

Pour conclure, l'ethnicité caractérise un groupe d'individus définis par leur subjectivité et par la spécificité culturelle, institutionnelle, etc. du groupe. La part subjective de l'ethnicité, ce qui se trouve du côté interne de la frontière ethnique, est propre à chaque individu composant le groupe. Ces dernières se rejoignent, en partie, par la croyance en des ancêtres réels ou imaginés qui anime le sentiment d'appartenance de chacun au groupe (l'identité ethnique). Ce groupe se construit en relation avec d'autres groupes dans un rapport de double frontière ethnique, où le rapport de pouvoir entre deux groupes influence la constitution de celui-ci (frontière externe), cela dans une interdépendance avec le contenu culturel, historique et subjectif de chacun des

groupes (frontière interne). Nous allons voir comment les répondants se représentent l'ethnicité à laquelle ils appartiennent. Pour ce faire, nous analyserons la représentation des frontières ethniques dans leurs discours à une échelle d'analyse macrosociale (chapitre 3), puis nous analyserons la dimension subjective de l'ethnicité, c'est-à-dire la représentation de leur identité ethnique à une échelle microsociale (chapitre 4). En conclusion de ce mémoire, nous mettrons en perspective ces deux échelles d'analyse qui nous permettra d'avoir une compréhension transversale de l'ethnicité guadeloupéenne représentée de manières différentes dans les discours des répondants.

Bien entendu, tout cela est le résultat conceptuel des analyses et interprétations d'une réalité empirique bien plus complexe. Toutefois, cette démarche conceptuelle nous aidera, en tant que chercheuse, à mieux saisir certaines réalités, mais elle ne sera jamais le reflet parfait du vécu, des expériences et des sentiments des personnes sur le terrain. D'ailleurs, la notion d'ethnicité, de frontières et d'identité ethnique n'est pas suffisante, même si elle est très importante, pour déceler la complexité des dynamiques identitaires des individus.

L'humanisation, c'est l'ethnisation, comme le précise Juteau, le processus qui fait de nous ce que nous sommes, tout en nous rattachant aux autres et en définissant des groupes de toutes tailles aux frontières variables et fluctuantes. Néanmoins, l'ethnisation est ancrée dans un processus qui nous lie à l'histoire, à la mémoire et au passé, que ce soit pour définir un groupe familial (généalogie), un groupe en rapport avec des ancêtres réels ou imaginés, un groupe national ou un groupe religieux. Qu'en est-il des groupes qui se forment en rapport à des intérêts communs, à une relation de voisinage ou de proximité ? Autrement dit, est-ce que les représentations en lien avec l'ethnicité sont les marqueurs identitaires principaux dans le discours des jeunes répondants ? Quelle est la place des représentations de l'ethnicité dans leurs discours ? Quelles sont les autres identifications qui ressortent de leurs propos ? En effet, nous sommes tous ethniques, certes, mais tout ce qui nous définit ne prend pas sa source dans l'ethnicité. Ainsi, pour notre étude, nous utilisons également des notions en lien avec les dynamiques identitaires, en nous éloignant quelque peu du concept d'identité pour aller vers celui d'identification.

III. Dynamiques identitaires

1. Limites du concept d'identité

La notion d'identité a été maintes fois utilisée dans la littérature et critiquée par les penseurs de la perspective constructiviste, voulant s'éloigner de l'identité fixe et immuable développée dans une perspective primordialiste et dans le discours commun ou politique. Toutefois, la perspective constructiviste a également reçu des critiques et nous trouvons intéressant d'en prendre quelques-unes en considération, afin de mieux comprendre les différents éléments qui sous-tendent le concept d'identité, pour s'éloigner de certaines confusions et de présenter une autre terminologie conceptuelle complémentaire à l'ethnicité, ses frontières et l'identité ethnique.

Brubaker (2001) et Avanza et Lafarté³² (2005) critiquent de manière virulente l'utilisation du concept d'identité en expliquant que celui-ci est utilisé comme un concept « pêle-mêle » qui ne permettrait pas de déceler toutes les dynamiques identitaires :

On le voit, le terme « identité » est appelé à remplir un grand nombre de fonctions. On l'emploie pour : souligner les modes d'action non instrumentaux ; pour fixer l'attention sur l'autocompréhension plutôt que sur l'intérêt individuel ; pour désigner la similitude entre les personnes ou la similitude à travers le temps ; pour saisir les aspects prétendument essentiels et fondamentaux du « moi » ; pour nier que de tels aspects essentiels et fondamentaux existent ; pour souligner le développement progressif et interactif de la solidarité et de l'autocompréhension collectives [...]. (Brubaker, 2001 : 72)

Ces auteurs démontrent que cette perspective pousse parfois à son paroxysme la notion de construction, « puisque tout est “socialement construit”, rien n'est essentiel, inévitable, tout est déconstructible, révisable » Avanza et Lafarté (2005 : 137). Ils soulignent l'importance de considérer le point de vue subjectif des répondants qui peuvent percevoir certains éléments sociaux et culturels comme « un ordre naturel, cristallisé » (139). Ainsi, ils rappellent l'importance cruciale de considérer la façon dont les répondants ressentent leurs appartenances et celles qu'ils privilégient. Comme le déclare Maalouf, « les appartenances qui comptent dans la vie de chacun, ne sont d'ailleurs pas toujours celles réputées majeures » (1998 : 20). Il y aurait, selon ce dernier, « une certaine hiérarchie » (20) parmi tous les éléments qui constituent

³² Ces auteurs s'inspirent en partie de la pensée de Brubaker (2001).

l'identité (les sentiments d'appartenance) de chacun. Nous pensons que ces notions sont centrales dans l'analyse des dynamiques identitaires des individus et nous avons pris soin de repérer ces hiérarchies identitaires dans les discours des répondants. De plus, ces dynamiques identitaires varient au cours du temps, en fonction du contexte (nationale, politique, religieux, etc.) et des personnes présentes lors de l'interaction. Tous ces éléments sont intrinsèquement liés et l'individu se voit alors contraint, ou alors, choisit de son plein gré, une appartenance qu'il souhaite mettre en haut de sa hiérarchie identitaire (Maalouf, 1998). Parfois, les répondants représentent explicitement ou implicitement des situations d'interaction dans leur discours qui nous permettent d'utiliser cet outil d'analyse. Nous avons également été conscientes du contexte des interactions lors de nos observations qui sont complémentaires aux discours recueillis durant les entretiens. Enfin, l'interaction principale lors de ces entretiens est celle entre le répondant et la chercheuse et nous sommes conscientes que cela peut provoquer des biais d'analyse. Nous verrons cela plus en détail dans la conclusion de ce chapitre.

Notre étude repose alors précisément sur la perception subjective des dynamiques identitaires des personnes interrogées à un moment précis. De plus, nous prenons en considération que le processus de construction identitaire d'un individu est sans cesse mouvant et que nous étudions des « moments identitaires » (Gallant et Pilote, 2013 : 6), inscrits dans une continuité non linéaire, mais cyclique et fluide. Gallant et Pilote expliquent « qu'il est possible de cerner l'identité à un moment donné, de la qualifier, d'en saisir les balises et les rouages, en bref, de la “photographier” » (6).

Enfin, parmi ses critiques sur la théorisation du concept d'identité, Brubaker démontre qu'il est essentiel de différencier les « catégories de pratiques sociales » qui s'apparentent à « des catégories de l'expérience sociale quotidienne, développées et déployées par les acteurs sociaux ordinaires », des « catégories d'analyse sociales »³³ utilisées par les chercheurs « qui se construisent à distance de l'expérience » empirique³⁴ (Brubaker, 2001 : 69). L'auteur explique

³³ Anthias (2002 : 493) développe la même idée dans son texte qui pousse encore plus loin la critique de la notion d'identité. Nous trouvons toutefois son positionnement intéressant, mais trop poussé à l'extrême et peu adapté pour notre étude.

³⁴ Brubaker propose ces notions à partir de celles de Pierre Bourdieu, Heinz Kohut (cité par Clifford Geertz, 1983) et Émile Durkheim (1895).

que les termes utilisés par les répondants d'une étude peuvent être réutilisés à condition que leur usage analytique soit considéré avec un recul et une réflexion plus poussée, prenant en compte tous les éléments intrinsèques à cette notion. Ce positionnement d'analyse permet d'éviter le problème de « réification » qui sous-tend très souvent les termes d'« identité », de « nations » ou de « race » (70).

2. Identification

Afin de démêler tous les sens enchevêtrés dans une notion unique et floue – ou la construction d'un discours identitaire par les élites d'une part, et de l'autre, l'autoaffirmation identitaire (Avanza et Lafarté, 2005) – Brubaker propose alors trois groupes conceptuels : « Identification et catégorisation » ; « Autoappréhension et localisation sociale » et « Communalité, connexité et groupalité » (2001). Nous lui empruntons le concept d'identification que nous mettons en lumière avec les travaux de l'historien René Gallissot (1987). De plus, nous retenons l'idée que l'utilisation d'un concept unique pour faire transparaître toute la complexité identitaire des individus est à proscrire. Nous n'utiliserons pas sa trilogie conceptuelle puisque certaines de ses idées se retrouvent dans les travaux déjà cités dans la première section sur l'ethnicité.

Selon Brubaker, l'identification est un processus et une activité, qui sembleraient « dépourvu des connotations réifiantes » (2001 : 75) de la notion d'identité qui est considérée comme un état (77). L'identification permet de déceler « les agents qui procèdent à l'identification » tels que l'État (75). Toutefois, cela est un acte fini que dans la mesure où les individus identifiés ont un pouvoir d'action sur leurs propres identifications. En effet, ce concept met en lumière le fait que l'individu peut s'identifier lui-même, « se caractériser, se localiser vis-à-vis d'autres personnes connues, se situer dans un récit, se ranger dans une catégorie » (75). De plus, cela se produit dans un contexte précis à prendre en considération. En fait, l'identification « est intrinsèque à la vie sociale » (75). Le concept d'identification, comme l'entend Brubaker, où l'individu s'identifie lui-même en lien avec un contexte donné, est central dans l'ensemble de notre analyse. De plus, afin d'organiser les différentes identifications qui ressortent dans le discours des répondants, nous utiliserons la conceptualisation de Gallissot (1987) qui place d'un côté, les identifications par références communautaires, et de l'autre, les identifications d'appartenance.

a) Identifications par références communautaires

Avanza et Lafarté en critiquant l'identité comme une construction où tout serait construit et inventé, posent alors la question « comment une nation, région ou ethnie, tout “inventée” soit-elle, a pu s'affirmer comme principe de définition de soi pour un groupe d'individus ? » (2005 :139). Gallissot (1987) répond pertinemment bien à ce problème. En rappelant que la notion d'identité est définie par son caractère multiple et sa « formidable plasticité » (16), les référents identitaires disponibles à l'échelle personnelle pourraient être alors indéfinis. Cependant, ils sont soumis « à des expressions dominantes » (16) ou des « modes d'identification majeure » (19) faisant référence à une collectivité. Il conceptualise ces modes dominants par la notion d'identification par références communautaires qui est englobante, voire inévitable, et qui « projette l'individualité dans une collectivité » structurée par une idéologie et un système politique. L'auteur divise ce mode d'identification majeure par trois axes ou « ordres historiques ».

Le premier est celui de l'identité généalogique ou de la « représentation par la parenté » (1987 : 19) qui amène à une « mystification des origines » (19). Cette dernière a un caractère imaginaire qui se nourrit de la représentation des ancêtres et de la descendance. Ce mode d'identification se situe au niveau des identités individuelles et constitue l'analyse de notre chapitre 4. Le second ordre historique est la religion qui a une fonction communautaire et rassemble des personnes autour d'une communauté mystique (20). Elle a une visée « plus globale et englobante » qui situe l'individu dans « un macrocosme mondial ». Dans notre étude, nous avons choisi de ne pas développer cet ordre historique, car nous avons remarqué que la religion n'a pas une place importante dans le discours des jeunes. Nous avons donc placé cette section en annexe (voir Annexe 7). De plus, nous préférons concentrer notre analyse des identifications par références communautaires sur les frontières et les identités ethniques en lien avec les représentations des ancêtres réels ou imaginés. Enfin, le troisième ordre historique est celui de l'identité nationale qui est le plus important et le plus imposant selon Gallissot. Ce mode d'identification constitue l'analyse de notre chapitre 3. Comment les jeunes interviewés représentent-ils ces différents modes dominants d'identification à travers leurs discours sur les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne et celles sur leurs identités ethniques ?

b) Identifications d'appartenances

Enfin, ces identifications par références communautaires ne sont pas suffisantes afin de déceler une vision plus complète des dynamiques identitaires des individus. Gallissot précise l'importance de considérer les identifications d'appartenance, situées « dans le cercle même des relations sociales de hautes fréquences, celles de l'espace social immédiat » (Gallissot 1987 : 17). Ces relations sont empruntées d'un qualificatif solidaire qui « sont aussi de premiers secours, à l'affirmation collective, à la perpétuation de signes de reconnaissance dans le repli communautaire ou l'ostentation du groupe ». En effet, l'identification d'appartenance peut être aussi importante et imposante que la référence communautaire (17), il est alors essentiel de ne pas négliger ce mode d'identification. Toutefois, nous avons remarqué que les spécialistes de la région des Antilles et de la Caraïbe,³⁵ qui traitent des questions identitaires et ethniques, ne s'intéressent pas beaucoup à ce mode d'identification. Ils semblent concentrer davantage leur analyse sur l'identification par références communautaires, en rapport aux origines ethniques ou culturelles. Cette division théorique entre les identifications par référence communautaire et celle d'appartenance nous permet de mettre en évidence l'importance accordée par les jeunes pour leurs identifications d'appartenances. Ces concepts d'identifications ont structuré l'analyse de nos données et les différents chapitres qui vont suivre. Nous discuterons plus bas de l'organisation et de l'analyse de nos données.

3. Retour sur les critiques conceptuels de l'identité

Ainsi, nous remarquons que les auteurs de la perspective constructivistes que nous avons étudiés (Weber, Barth, Meintel, Juteau, Dubar, etc.) et ceux qui la critiquent (Brubaker, Avanza et Lafarté) se rejoignent généralement sur certains points. L'ensemble de ces auteurs privilégie les parts subjectives des représentations identitaires mises en avant par les individus eux-mêmes. Ils différencient l'identification assignée par autrui ou celle assignée par les institutions

³⁵ Édouard Glissant, Jean-Luc Bonniol, Jean Bernabé, Gerry l'Étang, Sidney W. Mintz, Richard Price, Jean Benoist, Robin Cohen, etc.

officielles, des identifications que l'individu se représente lui-même. Ils prennent en considération la réception de ces identifications officielles dans le discours des répondants. Enfin, ils considèrent que les dynamiques identitaires se construisent en interactions avec autrui. La définition de l'identité énoncée par Dubar résume bien cet enchevêtrement d'éléments :

[...] L'identité n'est autre que le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions. (2000 : 109)

De plus, nous considérons la thèse d'Oriol (1985) qui spécifie que les revendications identitaires peuvent s'avérer bénéfiques dans certains cas. En étudiant les jeunes Français d'origines immigrantes (seconde génération) qui ont vécu de près ou de loin des discriminations de la part du groupe majoritaire, l'auteur remarque que ces revendications d'appartenance ou les « mobilisations de ressources culturelles » (172) sont utilisées pour « faire face à ce qui, à leurs yeux, apparaît comme un désordre » (172). Cela leur permet de maintenir des solidarités avec des personnes avec qui ils ressentent un sentiment d'appartenance à un groupe commun. Reconnaître le caractère bénéfique des revendications identitaires permet une compréhension plus ouverte des discours identitaires des jeunes Guadeloupéens rencontrés. En effet, ces revendications n'ont pas systématiquement pour objectif d'exclure l'autre, mais plutôt de construire des repères dans la vie de chacun.

En somme, les critiques apportées à la perspective constructiviste nous amènent à penser que l'importance n'est pas tant, les termes utilisés dans la nomenclature conceptuelle, que le sens (ou les sens) accordé et défini par le chercheur. Tout en expliquant les limites des termes analytiques, imbriqués dans une construction sociale et historique, Rodriguez-Garcia (2012) démontre le caractère fondamental de la création de concepts à condition de leur donner une définition précise et contextuelle. Toutefois, nous préférons les termes de représentations identitaires et d'identification à celui d'identité afin d'éviter certaines confusions mises en avant par Brubaker (2001) et Avanza et Lafarté (2005), tout en ayant conscience de la polysémie qui sous-tend la notion d'identité, à la fois par les chercheurs qui l'utilisent, mais également par les répondants (si tel est le cas). En effet, nous pensons que les notions de représentations identitaires (Dubard, 2000) et d'identifications (Brubaker, 2001 ; Gallissot, 1987) permettent

d'intégrer plus d'éléments mis de l'avant par les répondants dans leurs définitions identitaires. De plus, ces notions rappellent que les discours identitaires relevés pour notre étude ne sont pas les identités permanentes des individus, mais bien des représentations conditionnelles à un contexte précis ou des « moments identitaires » (Gallant et Pilote, 2013 : 6), telles des photographies prises par un chercheur.

4. Identités multiples

Les différentes notions présentées dans ce chapitre nous permettent de mettre en évidence le caractère multiple des identités. La « multiplicité des identités » comprises comme un « enchevêtrement de plusieurs appartenances » ou une « constellation identitaire » (Gallant et Pilote 2013 : 5) sont des phénomènes généralisés chez tout individu (Maalouf, 1998 : 10), aussi bien appelés « cumul d'identification » (Meintel, 2008) ou « multiples facettes des représentations identitaires » (Dahlet, 2003). L'accent peut être mis sur la « multivocalité » des identités ethniques (Meintel, 2008), comme c'est le cas chez les jeunes Montréalais d'origine immigrante (deuxième génération) ou les enfants issus d'unions mixtes (Meintel, 1992, 2001, 2008), mais la liste des appartenances est « virtuellement illimitée » (Maalouf, 1998 : 17 ; Gallissot, 1987).

Cette multivocalité a une certaine cohérence, car « l'identité demeure toutefois un construit unique dans lequel peuvent se réunir plusieurs appartenances » (Gallant et Pilote, 2013 : 5). En effet, tout individu porte en lui une « unicité » identitaire dans le sens où personne n'est totalement identique à un autre (Deveureux, 1972 ; Mallouf, 1998). L'accumulation des éléments identitaires de chacun est « irréproductible » (Deveureux, 1972). Cette combinaison identitaire fait justement « la richesse de chacun, sa valeur propre » (Maalouf, 1998). La modulation multidimensionnelle est interne à chaque individu et il est important de spécifier de sa « variance » plus que de ses variations, dans le sens où les identifications passent « des relations immédiates à une vision communautaire flottante sinon purement mythique » (Gallissot, 1987 : 15).

Toutefois, la multiplicité des appartenances peut parfois être source de conflits si certaines appartenances s'opposent entre elles en fonction du contexte social, politique, ethnique ou

religieux où se trouve l'individu (Maalouf, 1998). Cette personne sera alors « sommée » de choisir parmi l'une d'entre elles. Maalouf est indigné devant ces « habitudes de pensée et d'expression si ancrée en nous tous, à cause de cette conception étroite, exclusive, bigote, simpliste et qui réduisent l'identité entière à une seule appartenance, proclamée avec rage ». (11). Cette réduction identitaire unique est comprise comme une « revendication d'appartenance majeure » (Dahlet, 2003 : 64) qui n'est rien d'autre qu'une « sélection d'une catégorie d'appartenance pertinente dans le cours actuel d'une biographie et d'une activité » (64). Du point de vue de Maalouf, il semble que cela soit le contexte extérieur qui nous contraint de choisir à revendiquer une identité, mais cela peut également être un choix de l'individu.

En somme, il est important de reconnaître que chaque fois qu'un discours identitaire semble privilégier une identification majeure, cela cache une multiplicité d'appartenances et que cette revendication peut être contrainte ou choisie. Il est alors important pour l'analyse de reconnaître et de mettre en évidence toutes ces dimensions. Ainsi, démontrer le caractère multiple des dynamiques identitaires représentées par les jeunes Guadeloupéens rencontrés est l'objectif principal de notre travail. Nous allons voir comment les répondants jonglent d'une identification à une autre, identifications parfois contradictoires, si on se fie à la littérature sur la créolisation et l'afrocentricité présentées dans le premier chapitre. Comprendre le caractère multiple des identités permet alors de dépasser certaines idéologies identitaires tout en essayant de se rapprocher le plus fidèlement possible des définitions identitaires et ethniques représentées par chacun des répondants au moment de l'entretien.

5. Catégorie « jeune »

Enfin, nous situons la notion de jeune au-delà de son caractère biologique qui définit un jeune en fonction de son âge, mais plutôt comme une construction sociale et culturelle (Bibeau et Perreault, 2003 ; Auzanneau, Leclère-Messebel et Juillard, 2012 ; Wyn et White, 1997 ; Pogliani Milet et Ischer, 2012 ; Singy et Bourquin, 2012). La notion de jeune selon Bibeau « correspond davantage à une perception idéologique qui varie selon les institutions » (Bibeau et Perreault, 2003 : 28) et celle-ci est à :

[...] contextualiser, à la fois d'un point de vue global, la culture, l'organisation sociale, les enjeux sociaux, le contexte socio-économique, les conditions de vie, les pratiques sociales, etc. – et d'un point de vue local – la construction discursive de significations sociales telles que le positionnement interpersonnel, l'identification ou la différenciation. (Auzanneau Leclère-Messebel et Juillard, 2012 : 12)

Cette dernière fait référence au phénomène relationnel et interactionnel, indispensable selon Wyn et White (1997) dans l'étude d'une population jeune. En effet, cette interaction se situe à la fois entre les jeunes et les adultes, et à la fois entre groupes de jeunes garçons ou de filles, issus de différentes classes sociales, origines ethniques ou autres. La notion de « jeune » existerait en opposition à celle d'« adulte ». Les auteurs analysent la notion de jeune utilisée par de nombreux auteurs comme un état « non adulte » : « *If youth is a state of "becoming" adult, adulthood is the arrival* » (11). Cette notion est critiquée par l'auteur qui explicite l'aspect réducteur de considérer la jeunesse en opposition à l'âge adulte.

Le caractère de transition revient souvent dans les études sur les jeunes ou sur la « catégorie » jeune. La jeunesse est vue comme un état liminal (Singy et Bourquin, 2012) qui le place en marge de la société comme le soulignent Bibeau et Perreault, « la jeunesse existe comme une catégorie sociale particulière, elle a une connotation marginale en raison de son statut liminal et incertain. » (2003 : 44). Cependant, dans nos sociétés occidentales où les traditions se perdent par le capitalisme et le libéralisme, les rites de passage qui conduisaient un enfant vers son âge ou son statut adulte ne sont plus aussi clairs, ce « qui rend les contours de la jeunesse encore plus flous » (Poglia Mileti et Ischer, 2012 : 13). La notion d'une jeunesse en marge expliquée par son caractère transitif est critiquée par Wyn et White qui explicitent le fait de ne pas réduire la notion de jeunes à la notion de transition, mais de prendre en compte le contexte dans lesquels les jeunes vivent et se développent (1997). Selon les auteurs, l'âge est secondaire par rapport au contexte économique, politique, culturel, ethnique. Il explique que les différences générées par ces caractéristiques contextuelles multiples sont bien plus importantes que les différences dues à l'âge. Nous allons donc analyser la notion de jeunes comme une construction sociale et culturelle, construite en relation avec les adultes et d'autres « jeunes », qui évolue dans un contexte donné, et où les marqueurs identitaires « jeunes » si existants font partie d'une construction identitaire.

IV. Conclusion

Le concept d'identifications par références communautaires permet une compréhension à la fois ouverte des représentations identitaires tout en considérant les différents « ordres historiques » ou pressions hégémoniques qui viennent circonscrire les référents identitaires pouvant être illimités (Gallissot, 1987). Cela rappelle les frontières ethniques externes (Juteau, 1996) qui apportent à cela, la notion de relation entre deux groupes ou deux personnes, teintées de rapport de pouvoir, qui délimitent également l'ethnicité. Les frontières ethniques internes rappellent que tout groupe n'est pas pure construction, ses caractères historiques et culturels sont essentiels dans la définition du groupe. Comment les répondants représentent-ils les frontières ethniques ? L'identité ethnique en référence aux ancêtres (Meintel, 1992 ; Isajiw, 1992 ; Breton 1990) permet au sujet de se situer dans un groupe ethnique auquel des ancêtres réels ou imaginés ont appartenu (Meintel, 1992). De par son caractère subjectif, les identités ethniques nous guident vers là où les répondants veulent nous emmener. D'ailleurs, le désintérêt de s'identifier aux ancêtres est également très pertinent. De plus, la notion d'identité multiple permet de mettre en valeur la multivocalité identitaire de chacun des individus (Gallant et Pilote 2013 ; Meintel, 2008 ; Maalouf 1998). Malgré le caractère d'unicité de l'identité (Devereux, 1972), nous pensons que le rôle du chercheur n'est pas de trouver cette unité, mais au contraire de présenter l'éventail identitaire des répondants tout en décelant les dynamiques en lien avec ces représentations identitaires (contexte historique et culturel, rapport de pouvoir, dynamique de groupe, etc.). Enfin, le concept d'identification d'appartenance permet de mettre en évidence les identifications construites autour des relations sociales quotidiennes et des espaces sociaux de proximité.

CHAPITRE 3 - Cadre méthodologique

Dans ce chapitre, nous élaborerons la méthodologie de collecte et d'analyse des données. Nous avons réalisé notre terrain de juin à août 2014 à Pointe-à-Pitre et dans ses périphéries urbaines. Nous commencerons par commenter le rapport du chercheur avec son terrain, puis nous présenterons comment s'est déroulée notre collecte de données et quels outils ethnographiques nous avons utilisés (l'entretien individuel et l'observation participante). Enfin, nous présenterons comment nous avons analysé et organisé nos données, et finalement, nous donnerons quelques éléments sur les limites de notre étude. Dans ce chapitre exclusivement, nous utiliserons le pronom « je », car nous pensons que la présentation de la méthodologie est davantage une affaire personnelle que l'analyse des données et la présentation du cadre conceptuel où l'emploi du « nous » symbolise une discussion entre les répondants, les auteurs et le point de vue du chercheur. L'emploi du « nous » dans ce chapitre méthodologique me semblait alors inadapté.

I. Réflexivité

Faire de l'ethnographie chez soi tout en se sentant étrangère dans le regard des autres : cela résume bien le dilemme omniprésent lors de ma collecte de données pour cette étude. Comme décrit en avant-propos, la Guadeloupe est mon pays d'adoption, le lieu où j'ai vécu ma période de socialisation de l'adolescence vers l'âge adulte. Pourtant, lorsque je retourne « chez moi », les gens que je rencontre ou les passants dans la rue m'interpellent comme une touriste en visite. Ces interpellations n'étaient pas vécues quand j'étais plus jeune, par contre elles étaient omniprésentes plus tard, quand je suis retournée vivre en Guadeloupe après un bref séjour en France ainsi qu'à l'occasion de mon terrain, et plus particulièrement, dans les villes (Pointe-à-Pitre et Basse-Terre). À titre d'exemple, lors de mon terrain, j'ai eu l'occasion de traverser une partie de la ville de Pointe-à-Pitre seule, à la tombée de la nuit, j'avais l'impression que tous les regards étaient braqués sur moi, et les passants me souhaitaient un bon séjour sur leur île. C'est

cette remarque constante de la différence et sa désignation récurrente de leur part qui ont commencé à attirer mon attention. Ces interpellations me font me sentir étrangère dans le pays où je me sens le plus chez moi. En somme, j'entretiens un rapport émotionnel avec tout ce qui a trait à la Guadeloupe et lors de mon terrain les émotions ont été très fortes. Pour contrer cela, j'ai dû prendre un certain recul à mon retour de terrain en cherchant à prendre une distance temporelle (de plusieurs mois) avec mes données de terrain. Cette expérience m'a démontré à quel point il est difficile de faire de l'anthropologie chez soi. Ma méthode pour surmonter cette difficulté a été de retrouver, d'une certaine manière, la distance d'une anthropologie chez l'autre. Il est en effet très difficile « d'étudier » ou « d'analyser » un corpus d'entretien en entretenant une relation amicale avec les personnes « étudiées » et en personnifiant les données retranscrites. Sans dire que cela est la meilleure méthode, j'ai dû, pour ce travail, en quelque sorte, « dépersonnaliser » les entretiens et me concentrer sur le sens des mots, plus que sur la personne qui les avait prononcés. Ainsi, je n'étudiais plus des amis, mais le sens de leur propos. J'étais alors de nouveau en accord avec ma morale. Pourtant, il est intéressant de noter qu'à mon arrivée sur l'île, j'ai perçu un sentiment de nouveauté ou d'exotisme pendant plusieurs jours. Je n'étais pas revenue en Guadeloupe après deux ans et demi d'absence et je n'avais pas gardé beaucoup de contact avec la Guadeloupe, et ce, de manière volontaire. C'est grâce à cette coupure que j'ai pu ressentir ce sentiment d'exotisme, néanmoins, après une semaine, je ne le ressentais plus, et ce qui aurait pu m'aider pour prendre du recul sur mes données n'a pas été de très grande utilité.

II. Collecte de données

1. Description du déroulement du terrain et recrutement

Le recrutement a été une des parties les plus compliquées du terrain et il a fallu que je change de méthode de recrutement après plus d'un mois. Mon terrain peut alors se diviser en deux grandes phases. Lors de la première phase, j'essayais de m'approprier la ville, le centre-ville et je parlais aux jeunes de mon projet de recherche comme d'une étude en anthropologie. Je leur

expliquais que l'anthropologie ressemble à la sociologie et que je m'intéressais à la culture guadeloupéenne, leur rapport à l'histoire et à la question « qui est Guadeloupéen ». Cette description du projet était beaucoup trop vague pour certains jeunes rencontrés qui ne montraient pas d'intérêt à participer. De plus, lors de cette première phase, une amie m'a accueillie chez elle à Grand-Camp. J'étais plus ou moins plongée dans sa propre réalité de jeune mère monoparentale et dans la réalité des cités et des logements sociaux. Immersion somme toute très intéressante qui m'a permis de mieux comprendre le quotidien de certaines Guadeloupéennes à Pointe-à-Pitre. Néanmoins, d'un point de vue méthodologique, j'ai réalisé qu'il était difficile de partager notre quotidien avec l'un de nos informateurs clés. Cela peut compliquer la prise de recul par rapport à des contraintes rencontrées sur le terrain, notamment le problème de recrutement. Cette première phase de terrain a été une expérience assez difficile à tous niveaux (problèmes de transport, de logement, d'argent, d'épidémie d'une maladie tropicale, problèmes relationnels, etc.).

Lors de la deuxième phase de terrain, j'ai changé de méthode de recrutement. Au lieu d'aller parcourir les rues de Pointe-à-Pitre, j'ai parcouru les profils sur Facebook. En effet, je me suis rappelé que j'avais déjà quelques contacts de jeunes de Pointe-à-Pitre dans mon réseau en ligne. En 2011, j'avais approché des studios de musique et quelques groupes de danseurs hip-hop dans le cadre d'un projet journalistique. J'ai donc revisité mes contacts et envoyé des courriels à tous les jeunes de Pointe-à-Pitre que je connaissais, ce qui m'a permis de réaliser trois entretiens. L'un d'eux est membre du collectif *142 Désibèl* (collectif d'artistes-chanteurs) et il m'a invitée à venir rencontrer son groupe. J'ai pu faire la moitié de mes entretiens (sept) et la majeure partie de mes observations participantes avec ce collectif. Je passais également beaucoup de temps avec un ami chanteur de Pointe-à-Pitre qui m'a accompagnée dans des studios et dans certains quartiers de Pointe-à-Pitre où je n'aurais pas pu aller sans lui. Ce même ami m'a référée à ses amis sur Facebook, ce qui m'a permis de réaliser trois autres entretiens. J'ai remarqué que les personnes que je contactais sur Facebook avaient plusieurs amis Facebook en commun avec les miens et très souvent, nos amis communs étaient également issus du milieu musical de Pointe-à-Pitre. Ainsi, j'ai supposé que cela aidait à faciliter la première approche avec les répondants que je ne connaissais pas directement et d'établir une meilleure relation de confiance, car chacune des personnes a accepté de me rencontrer sans hésiter.

Aussi, j'ai dû changer d'approche pour parler de mon projet de recherche. Comme la notion d'« anthropologie » était mal comprise, j'ai choisi de parler de « documentaire » écrit. De plus, étant donné que tous mes contacts provenaient du milieu de la musique *underground*, j'ai décidé de me concentrer uniquement sur cette catégorie de jeunes. Certains de ces jeunes ont en commun une expérience marginalisée par rapport à leur société et une passion pour la musique ou l'art en général. En effet, les jeunes de Pointe-à-Pitre sont très mal vus par les autres, et souvent associés à une jeunesse délinquante. Cependant, quand on s'intéresse à leur réalité, on découvre à quel point ce sont des jeunes créatifs, ambitieux et autodidactes. J'ai donc décidé, sur le terrain, de faire de l'anthropologie plus engagée et de m'intéresser à leur cause, sans vraiment savoir quelle forme cela prendrait par la suite. Je présentais alors mon projet de recherche comme un documentaire sur la réalité des jeunes de Pointe-à-Pitre ayant pour but de démystifier les stéréotypes de cette jeunesse marginalisée. Cette approche était beaucoup plus accrocheuse que la première qui parlait de culture et d'histoire. Est-ce que je devais changer de sujet ? Pas pour autant, mais j'ai décidé d'ajouter une section dans mes entretiens sur le quotidien des jeunes et leur passion pour la musique. Je leur posais également des questions sur leur point de vue des jeunes délinquants des cités qui, d'une certaine manière, dégradent leur image de jeunes de quartier. En effet, un répondant affirmait : « qui veut s'intéresser aux jeunes Guadeloupéens doit aussi s'intéresser aux problèmes de violence et de délinquance en Guadeloupe » qui font régulièrement l'actualité. De retour à Montréal, la restructuration du projet a été d'autant plus compliquée et les données plus vastes et complexes à analyser que si je m'étais concentrée uniquement sur leur rapport à l'histoire et à la culture. Néanmoins, ces données font ressortir des dynamiques identitaires beaucoup plus intéressantes et inattendues, ce que je vais détailler dans les chapitres suivants.

2. Entrevues et profils des répondants

J'ai réalisé treize entretiens³⁶ de deux ou trois heures pour les plus longs. Chaque participant signait un formulaire de consentement avant ou après son entretien³⁷. Les treize entretiens, enregistrés en format audio, ont minutieusement été retranscrits. J'ai interrogé sept membres du collectif *142 Désibèl*. Les six autres sont mon informateur clé, trois de ses amis et deux de mes amis. Les entretiens des membres du collectif ont été réalisés dans leur studio de Grand-Camp dans la banlieue de Pointe-à-Pitre. Les autres ont été faits dans différents lieux : chez eux, dans la rue, dans une cage d'escalier d'une cité ou chez un ami. Plusieurs entretiens des membres du collectif ont été enregistrés en présence de certains amis de l'interviewé qui manifestaient leur accord au préalable. Ils précisaient ne rien avoir à cacher à leurs amis de longue date qu'ils connaissent déjà tout sur eux. Ces entretiens étaient organisés dans le salon du studio, lieu de rencontre par excellence, d'où la présence d'autres personnes lors des entretiens. Par ailleurs, un des membres du collectif ayant participé au projet de recherche, Lionel, alors qu'il avait été présent lors de plusieurs entretiens de ses amis, m'a fait remarquer le jour de mon départ que ma présence et le projet l'avaient changé. Il a précisé que cela avait changé son rapport avec ses amis dans le sens où il en a appris davantage sur eux et que cela les avait rapprochés. De plus, les questions identitaires sur les Guadeloupéens l'ont amené à élargir sa réflexion sur ce sujet.

a) Profils sociodémographiques

Par choix méthodologique, les répondants ont tous un profil sociodémographique plus ou moins similaire. Ils sont tous de jeunes hommes âgés entre 19 et 28 ans (moyenne de 22 ans). Ils sont majoritairement étudiants (études postsecondaires après le baccalauréat français). Certains ont arrêté leurs études en cours de route, d'autres ont choisi de travailler après leur baccalauréat.

³⁶ Initialement, j'ai réalisé quinze entretiens, toutefois j'ai retiré deux entretiens de l'analyse. Le premier comportait principalement des réponses très peu développées qui rendaient l'analyse du discours presque impossible, et le second s'éloignait constamment du sujet de ma question de recherche.

³⁷ Ce formulaire a, au préalable, été évalué et accepté par le Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences (CERFAS) de l'Université de Montréal.

Enfin, deux répondants possèdent un diplôme postsecondaire et un autre a dû arrêter sa scolarité avant le lycée.

La moitié d'entre eux vivent dans des cités ou logements sociaux qui se trouvent dans certains quartiers « difficiles », en périphérie de Pointe-à-Pitre. Certains vivent dans une maison en périphérie également ou dans une autre ville à proximité. Un répondant vit en appartement et un autre dans une petite maison urbaine. En grande majorité, ils vivent avec leurs parents, dont trois d'entre eux qui reviennent chez leurs parents lors des congés scolaires, car ils font leurs études en France. Les autres vivent seuls (en minorité), et l'un d'entre eux vit en couple avec son fils de quatre ans. Certains répondants ont un emploi fixe, dont un étudiant ; d'autres font de petits « jobs » et deux autres sont dans une phase de transition en recherche d'emploi. Aucun des jeunes rencontrés n'était inactif au moment de l'entretien. Les profils sociodémographiques des treizes répondants sont résumés en annexe (Voir Annexe 4). Notez que les prénoms des répondants ont été remplacés par des pseudonymes tout au long de ce mémoire par souci d'anonymat.

b) Grille d'entretien

Les entretiens commençaient par des questions descriptives de la personne interrogée (occupations actuelles, expériences professionnelles, expériences scolaires, niveau d'éducation). Puis, je leur posais une question générale sur la Guadeloupe (« Quand on dit “Guadeloupe” tu penses à quoi ? »), afin de déceler des impressions sans direction précise. Je continuais avec une série de questions sur la ville de Pointe-à-Pitre et leur quartier de résidence et sur leurs relations sociales et les lieux fréquentés entre amis. L'entretien se poursuivait au sujet de leurs centres d'intérêt, puis je m'intéressais aux genres musicaux écoutés et à leurs impressions au sujet de certains chanteurs guadeloupéens (underground ou commerciaux) qui commentent, à travers leur musique, la réalité des jeunes de quartiers ou des thématiques sociales plus larges en lien avec la Guadeloupe. Cela permettait parfois d'ouvrir une discussion. Je m'intéressais aussi à l'usage des langues et à certaines perceptions autour de la langue créole. Quelques questions étaient posées sur leurs croyances religieuses avant de s'intéresser à leur famille : parents, frères et sœurs, grands-parents et, si connu, arrière-grands-parents. C'est là

que j'ai amené certaines questions sur les origines ethniques, si ce n'était pas précisé, et sur leurs rapports aux « ancêtres » connus (généalogie), si c'était le cas. Parfois, ils engageaient la discussion par eux-mêmes au sujet des représentations imaginées de leurs ancêtres, bien que ce ne fût pas le cas pour tout le monde). L'entretien continuait sur des questions liées à l'Histoire de la Guadeloupe et à leurs connaissances à ce sujet (si enseignée à l'école ou par les parents) et leur intérêt à connaître celle-ci.

Enfin, je leur posais des questions ouvertes sur la France et leurs représentations des Français. Je continuais avec des questions plus précises sur leurs représentations des Guadeloupéens, « qui est, ou qui sont les Guadeloupéens selon toi », afin d'engager la discussion à ce sujet. Puis, si cela n'était pas discuté, j'ai volontairement amené la discussion au sujet des différents groupes ethniques qui composent la Guadeloupe. Conscients que les frontières et les marqueurs ethniques ne peuvent pas être tenus pour acquis (Meintel, 2002), j'ai toutefois jugé intéressant d'amener le jeune à parler des différences ethniques qui sont très souvent présentes dans le discours commun, d'après mes observations. Si le jeune ne parlait pas de lui-même de ces différences, je posais la question telle que : « et les Syriens qui sont en Guadeloupe depuis longtemps, tu les considères comment ? ». Si une différence ethnique était soulevée dans l'entretien, je demandais des précisions, par exemple : « Justement, quand tu parlais de tes grands-parents, tu disais que ton grand-père était indien et tu parlais de ta grand-mère qui était Guadeloupéenne, tu entends quoi par "Guadeloupéenne" dans ce cas ? » La notion d'ancêtres ressortait parfois lors de ces conversations. Parfois, je posais la question plus précisément, mais souvent les répondants qui ne parlaient pas d'eux-mêmes de leurs ancêtres ne savaient tout simplement pas qui ils étaient ou ne démontraient pas d'intérêt à le savoir. Enfin, l'entretien se finissait sur quelques questions d'actualité au sujet de la délinquance et de la violence chez les jeunes. Cette grille d'entretien est également disponible en annexe (voir Annexe 3). Celle-ci était avant tout un support pour les entretiens, car souvent l'enchaînement des questions ne suivait pas cette même linéarité et la forme des questions était souvent modifiée. D'ailleurs, l'entretien prenait parfois plus la forme d'une discussion que d'un enchaînement de questions/réponses.

3. Observations participantes

J'ai réalisé plusieurs séries d'observations participantes dans différents contextes. La première s'est déroulée lors d'un emploi temporaire dans une boulangerie au centre-ville de Pointe-à-Pitre qui m'a permis de prendre le « pouls » de la ville, d'observer les interactions à la fois entre les passants et les clients et aussi de me faire connaître. En effet, grâce à cet emploi, certaines personnes de la ville me reconnaissaient, et je n'étais plus à leurs yeux une touriste, mais la vendeuse de baguettes de pain. De plus, il est possible que cet emploi, entouré de collègues locaux et non-métropolitains, ait pu faciliter mon intégration parmi la population de Pointe-à-Pitre. Notons que si cela n'avait pas systématiquement d'importance pour l'opinion des autres, cela en avait pour moi. En plus de parcourir la ville à pied seule et de faire des rencontres improvisées, j'ai visité des zones plus reculées avec des amis natifs de ces quartiers, guides indispensables, car il m'était déconseillé de les visiter seule. Ces visites m'ont permis d'avoir un autre regard sur la ville et d'avoir une vision d'ensemble en prenant en compte différentes réalités : la ville commerciale, celle des cités et celle des ghettos. J'ai également parcouru la ville plusieurs fois à vélo, seule pendant la journée et accompagnée le soir, ce qui m'a donné une vision plus globale de la ville et plus accessible.

Avec ces mêmes amis, je suis allée dans plusieurs studios d'enregistrement qui sont des lieux de regroupement de jeunes, idéaux pour mon terrain. Puis, j'ai réalisé une série d'observations dans le studio *142 Désibèl*, où j'ai interviewé la moitié de mes répondants. La majorité de mes visites étaient organisées pour un entretien, mais j'avais du temps avant ou après celui-ci pour les observations. J'ai également participé à des regroupements de jeunes hors des studios, à la résidence universitaire (proche de la ville) et à la plage. C'étaient des moments informels où les interactions entre les jeunes ne sont pas motivées par une fonction précise comme c'était le cas dans les studios d'enregistrement. Enfin, j'ai participé à un événement organisé par l'un des jeunes répondants, un « *beach party* », qui m'a permis d'observer des jeunes en contexte de fête et en contexte d'organisation événementielle. Ces jeunes s'occupaient eux-mêmes de toutes les différentes tâches de gestion d'évènement (animation, bar, sécurité, etc.). Lors de ces différentes observations, j'ai eu de nombreuses occasions de discuter avec des personnes sur place. Ces discussions font également partie de mon corpus de données.

Enfin, tout au long de mon terrain et pendant la rédaction de ce mémoire, j'ai regardé beaucoup de vidéoclips des chanteurs guadeloupéens célèbres écoutés par les jeunes, mais aussi ceux issus de la culture underground : à la fois, des vidéoclips des répondants eux-mêmes, mais aussi ceux de chanteurs de différents quartiers de Pointe-à-Pitre ou de différentes villes de Guadeloupe (notamment Baie-Mahault et Basse-Terre).

III. Analyse et organisation des données

1. Analyse des données

Mon étude repose avant tout sur l'analyse de discours et je la compléterai par les observations de terrain. Après avoir retranscrit l'intégrale des treize entretiens, j'ai procédé à deux types d'analyses de données. Une analyse thématique qui reprenait les grandes lignes de ma grille d'entretien et une analyse de l'utilisation du « nous » dans le discours retranscrit des jeunes. Le pronominal « nous » donne des indices sur l'identification des répondants, autrement dit, à qui et à quoi ils s'identifient. Cela me permet également de comprendre où ils se situent en fonction des différentes frontières ethniques qu'ils construisent. L'utilisation de ce pronom joue entre une opposition et une similitude à d'autres (Meintel, 2008). Il est intéressant de remarquer que dans un même entretien, par exemple, le « nous » peut être utilisé pour désigner l'appartenance à un groupe de jeunes, l'appartenance à la société Guadeloupéenne, celle à la famille, etc. J'ai remarqué également qu'il peut être utilisé pour s'identifier à un groupe auquel cette même personne précise, par la suite, ne pas appartenir. Toutefois, j'ai conscience des limites de cette analyse pronominale où « selon les contextes, le `nous´ peut prendre un grand nombre de sens, presque autant que l'individu a d'appartenances conscientes, sans que cela relève de véritables stratégies identitaires » (Gallant, 2008 : 42). De plus, l'identification peut également s'opérer à la troisième personne ou par un discours rapporté (42). Ainsi, l'analyse du « nous » a permis de brosser un premier portrait des différentes identifications tout en faisant ressortir de grandes tendances identitaires, mais cela n'est pas exclusif à mon étude.

2. Organisation des données et échelles d'observation

Afin d'organiser les différentes identifications et représentations identitaires des répondants, j'ai eu recours aux différentes identifications de Gallissot (1987), l'identification par références communautaires d'un côté et l'identification d'appartenance de l'autre. J'ai superposé à cela les différentes échelles d'observations conceptualisées par l'anthropologue Desjeux (2004). Ce découpage par échelle permet de rendre visibles certains éléments qui « disparaissent quand on change d'échelle d'observation » laissant alors apparaître de nouveaux phénomènes invisibles à l'échelle précédente (14). En m'inspirant du découpage macrosocial (représentations sociales, visions du monde, etc.) au microsocial (les acteurs en interactions, le sens, l'identité, les émotions, etc.) en passant par le mésosocial (organisation, stratégies entre acteurs et rapports de pouvoirs) (15-16), je propose un autre découpage plus adapté à mes données.

Je commence par analyser les identifications par références communautaires, que j'ai divisées en deux échelles. Je regroupe d'abord les identifications et représentations identitaires qui semblent les plus éloignées de l'individu, soit celles en lien avec le sentiment d'appartenance nationale à une échelle macrosociale (chapitre 3). Puis, je me rapproche des identifications individuelles, celles en lien avec les identités généalogiques que je regroupe à une échelle microsociale (chapitre 4). Enfin, j'analyse les identifications d'appartenance à une échelle mésosociale qui intègre l'identification à un quartier, à un groupe d'amis ou d'intérêt, à une génération de jeunes et à un mouvement culturel musical, le hip-hop (chapitre 5). Ce jeu d'échelle permettra de comprendre avec plus de précision la complexité des dynamiques identitaires des jeunes Guadeloupéens.

V. Conclusion

Finalement, je tiens à préciser les différentes limites d'une telle recherche. Tout d'abord, l'analyse du discours, bien que très utile pour une étude approfondie sur le sens, comporte certaines limites, car le discours est mouvant (Beaud et Florence, 2003). En effet, les réponses de la personne interviewée ont été faites dans un contexte donné et stimulées par des questions

précises ou ouvertes. Je me suis interrogée sur la conformité du contenu de l'entretien analysé en fonction de ce que pense vraiment cette même personne dans un contexte spatio-temporel identique et différent. Néanmoins, la constance des questions et parfois du lieu de l'entretien permet une certaine crédibilité de recherche où l'objectif ne serait pas de représenter le plus fidèlement possible la pensée de treize personnes, mais de faire ressortir certaines tendances associées à un contexte donné.

Pour aller plus loin dans cette réflexion, l'origine et le genre du chercheur peuvent être également des éléments qui influencent les répondants (Meintel, 1992). Ce phénomène est nommé « interaction d'enquête » (Beaud et Weber, 2003) où « chacun s'adapte sans cesse au cadre de l'interaction et aux caractéristiques de son interlocuteur » (297). En ce sens, sur mon terrain mon identité de « femme », « française, blanche » et « d'étudiante au Canada » a peut-être influencé les répondants qui n'auraient pas donné les mêmes réponses à un chercheur « homme », « Guadeloupéen, noir » et « chanteur de rap ou de dancehall ». Néanmoins, même si tout cela a un impact, j'avais l'avantage de connaître déjà certaines personnes avant mon terrain, et certains d'entre eux sont des amis. Pour les personnes que je ne connaissais pas, le fait d'être l'« ami de » ou d'être « référé par » a permis d'instaurer une certaine confiance pendant les entretiens. D'ailleurs, j'ai remarqué qu'une relation de confiance s'installait dans les discussions, pendant lesquelles mon identité d'étrangère blanche semblait prendre moins de place, et lorsque je discutais avec eux de sujets très locaux ou d'anecdotes spécifiques à la Guadeloupe (les artistes, les noms de quartier avec anecdote, etc.).

En somme, le but de cette étude n'est pas d'être entièrement objectif envers les répondants, puisque nous venons de le voir, tous ces éléments se mettent en travers du chemin vers une objectivité de la recherche. Néanmoins, il est bon de connaître et d'être conscient de ces limites afin d'avoir une lecture aguerrie des données analysées et interprétées dans ce travail.

Je tiens à préciser également qu'une telle étude sur les dynamiques identitaires de jeunes aurait été très pertinente si elle avait pu être comparée avec le discours identitaire de personnes de différentes générations (leurs parents et leurs grands-parents). Toutefois, dans le cadre d'une recherche de maîtrise et d'un terrain ethnographique limité dans le temps et éloigné géographiquement de mon lieu de résidence, cela aurait été particulièrement difficile à mettre

en place. Le déroulement de mon terrain et les difficultés de recrutement que j'ai rencontrées influencent énormément les résultats de cette étude.

Noter que l'emploi du « nous » est réutilisé dans les chapitres suivants.

CHAPITRE 4 - Identifications par références communautaires : les nations

I. Introduction

L'analyse des représentations identitaires et des identifications à l'échelle nationale est l'échelle d'analyse la plus complexe dans le discours des jeunes rencontrés. Nous avons regroupé ici, les discours en lien avec l'identité nationale, le troisième ordre historique d'identification par références communautaires conceptualisé par Gallissot (1987). Ce mode d'identification est le plus important et le plus imposant selon l'auteur. Du sentiment de nationalité à l'institution d'identification officielle reléguée à un système administratif universalisé (passeport, carte d'identité), l'identité nationale « est devenue l'idéologie constitutive des États-nations » (19), jusqu'à substituer la nationalité dans la citoyenneté. Cette identité tient également du registre mythologique, voire celui du religieux (19). En considérant le contexte politique, historique et géographique de la Guadeloupe, un département français d'outre-mer dans la Caraïbe et une ancienne colonie, à quelles nations les jeunes guadeloupéens s'identifient-ils ? Comment définissent-ils leurs sentiments d'appartenance nationaux ?

Pour mieux déceler ces dynamiques, nous avons procédé à une subdivision de l'échelle nationale en trois volets : l'échelle étatique (l'État-nation français), l'échelle interrégionale (l'espace caribéen) et l'échelle régionale (la Guadeloupe). Une nation est « un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle » (Renan, 1990 [1882] : 41), comprenant une dimension passée ou « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » et une dimension présente ou « le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis » (41). En référence à cette définition, la Guadeloupe peut être également comprise comme une nation. Est-ce que les jeunes ont le sentiment d'appartenir à une nation guadeloupéenne ? Enfin, comment articulent-ils ces trois niveaux d'identification nationale ?

Dans un premier temps, l'analyse du « nous » dans leurs discours démontre que l'ensemble des répondants s'identifie à la nation guadeloupéenne, et ce, de manière fréquente dans leur entretien. Quelques répondants s'identifient à l'espace caribéen et seulement deux répondants s'identifient à la France. Dans ce chapitre, nous analysons plus en détail comment les répondants se représentent chacune de ces identifications nationales et nous verrons en quoi les représentations du « nous guadeloupéens » et celles du « nous caribéens » sont très variables dans leurs discours. Nous commençons l'analyse par les identifications les plus extérieures à leurs représentations identitaires nationales, soit l'État français, puis la Caraïbe, pour finir par la plus complexe, la nation guadeloupéenne.

II. Échelle étatique : l'identification à l'État français

Les Guadeloupéens ont la citoyenneté française. L'enseignement scolaire est également presque identique à celui de la métropole, ainsi que de nombreuses autres institutions. Cela influence-t-il les dynamiques identitaires des jeunes Guadeloupéens ? Est-ce qu'ils expriment un sentiment d'appartenance à la nation française ? Comment articulent-ils les frontières qui délimitent les appartenances à une identité française ? Nous allons voir que les répondants se considèrent en majorité Guadeloupéens avant d'être Français, cependant, l'identification à la France n'est pas absente pour certains, bien que beaucoup plus rare, alors que d'autres s'éloignent totalement du sentiment d'appartenance française.

1. « Je suis Guadeloupéen avant d'être Français »

La majorité des répondants se sentent Guadeloupéens avant d'être Français. Ces derniers représentent les Français comme des personnes résidant en France métropolitaine, comme l'explique Yann : « Quand on me dit : “un Français”, je vois quelqu'un qui sort de France, un métropolitain ». Ils ne nomment pas directement d'ethnicité pour décrire l'identité ethnique des Français. Toutefois, le terme « métropolitain » ou son abréviation, « méro », revient souvent dans leurs propos. Dans le discours commun, ce terme fait référence à une personne blanche

venant de France métropolitaine. Dans leurs discours, les frontières ethniques se dessinent en séparant la France de la Guadeloupe où les différences entre ces deux groupes sont mises de l'avant par la face interne de ces frontières (Juteau, 1996). Par exemple, Ivan met l'accent sur l'usage du créole, la spécificité linguistique de la Guadeloupe notamment, et Dylan parle des différences culturelles :

[...] je suis un Guadeloupéen, parce que je n'ai pas la même culture que... même dans le plus profond des bois de la France, je n'ai pas la même culture que ces gens-là, j'ai une autre culture, donc du coup, je ne suis pas comme eux. Donc certes, on a la même, on est régi par les mêmes lois, mais je ne suis pas comme toi, on ne vit pas au même endroit, on ne voit pas les choses de la même façon en fait.

Toutefois, ces répondants ne rejettent pas totalement l'identification à une identité française, mais il la réserve à une appartenance civique définie par la citoyenneté ou le lieu de résidence (Gallant, 2008). Par exemple, Dylan se dit « Guadeloupéen de nationalité française » et Ivan ne ressent pas d'appartenance à la France et son identification à celle-ci est uniquement administrative :

Moi je dirais que je suis Français parce que je suis sur le département. [...]. Je ne dis pas que je représente les Français, je suis juste de nationalité française. Je sais que je suis né en Guadeloupe. [...] Donc, parler vraiment de nationalité française, c'est sur les papiers.

L'appartenance civique française est différenciée de celle ethnique guadeloupéenne qui renvoie à des caractéristiques obtenues « dès la naissance ou presque » (Gallant, 2008 : 44). Nous développons ces appartenances ethniques dans la troisième section de ce chapitre que nous analyserons avec une perspective constructiviste. Toutefois, le caractère essentialiste utilisé ici par Gallant permet de rendre compte d'une distinction entre l'ethnique et le civique afin d'apporter plus de nuances aux représentations identitaires des individus eux-mêmes (44). Ainsi, les représentations de l'identité nationale, pour ces répondants, ne sont pas celles où « la citoyenneté s'est résorbée dans la nationalité », comme l'avait analysé Gallissot (1987 : 21). Toutefois, l'auteur mentionnait les limites de cette conceptualisation nationalité/citoyenneté dans un contexte contemporain de globalisations (22).

Enfin, les répondants qui se sentent guadeloupéens avant d'être français font également mention de la face externe des frontières (Juteau, 1996) qui séparent la France de la Guadeloupe. En effet, la notion de dépendance politique et économique de la Guadeloupe envers la France

n'échappe pas à leur discours, comme le précise Ludovic, « la France ce n'est pas forcément mon pays, même si j'en dépends ». De plus, il précise qu'il souhaiterait plus d'autonomie politique pour la Guadeloupe, sans pour autant vouloir son indépendance. Ivan est plus critique vis-à-vis de la relation France-Guadeloupe. Il décrit une frontière plus marquée entre l'État français et l'ethnicité guadeloupéenne par sa dimension externe, où l'un, en position de domination, impose à l'autre, « Je pense que c'est une nationalité qu'on nous [Guadeloupéen] a donnée. Tout le monde n'est pas obligé d'être Français, c'est une nationalité qu'on donne ». Néanmoins, d'autres répondants, malgré l'extériorité qu'ils expriment face à l'identification française, se font une représentation positive de la France et du rapport politique France-Guadeloupe. Ils ne souhaiteraient pas l'indépendance de la Guadeloupe qu'ils considèrent comme impossible aujourd'hui, pour des raisons économiques et des raisons de « mentalités ». En effet, Yann explique que les nombreuses aides sociales de l'État français offertes aux Guadeloupéens créent un certain assistanat qui réduirait la volonté de la population à se prendre en main, « tant qu'on continue à l'aider comme ça, tant qu'on continue à être au-dessus d'elle [la Guadeloupe], les gens ne vont pas se presser ». Toutefois, Dylan va au-delà de cet argument d'assistanat qu'il ne présente pas comme un problème, mais comme une chance. Il donne une autre explication :

Ce n'est pas la France qui nous a donné le problème, je pense que c'est plein de petites choses qui en ont fait des grosses, la Guadeloupe, elle est petite, tout le monde se connaît, ensuite il y a la drogue qui est rentrée, ça commençait à créer des problèmes, etc. Même si on avait été indépendant, à la base, le problème n'aurait pas été différent, tant qu'on n'est pas nous-mêmes guéris de nos problèmes, on ne pourra pas s'émanciper de la France.

Les réflexions sur la question de l'indépendance semblent avoir été faites bien avant l'entretien et ne sont pas absentes des discussions chez les jeunes en dehors du contexte de notre étude. Toutefois, nous ne développerons pas plus ce sujet dans le cadre de ce mémoire, bien qu'il soit très intéressant et qu'il demanderait une étude à part entière.

2. « Je ne me sens pas Français »

Un répondant ne s'identifie pas à une identité nationale française, non pas en établissant des frontières ethniques clairement dessinées par des dimensions internes et externes comme nous venons de le voir, mais en faisant appel à des sentiments en lien avec des expériences vécues :

Si on me demandait si je me sens français, je vais dire non, car j'ai vu la différence en grandissant en Guadeloupe et en vivant en France, ce n'est pas la même chose, ce n'est pas la même situation, je ne me suis pas senti français en vivant ici [Guadeloupe]. (Manuel)

Il établit une distinction nette entre ceux qui vivent sur l'île de la Guadeloupe et ceux qui vivent sur le territoire hexagonal français, toutefois, cette distinction est construite autour du lieu de résidence et de l'expérience vécue sur le long terme dans un lieu donné et non sur l'ethnicité. En effet, il précise qu'un Français est une personne qui a grandi en métropole « peu importe la couleur de peau, l'ethnie ou la race ». De plus, il pense qu'il se sentirait français s'il s'installait en France sur le long terme. Ici, nous remarquons la pertinence de considérer le point de vue subjectif des répondants et les appartenances ressenties qu'ils privilégient, comme le suggéraient Avanza et Lafarté (2005) et Brubaker (2001), notamment. Enfin, il est intéressant de remarquer que malgré l'extériorité du sentiment d'appartenance à la France, ce même répondant a une image positive de la France et ne souhaite pas l'indépendance de la Guadeloupe.

3. « Je suis Français »

Pour certains répondants, le sentiment d'appartenance à la France n'est pas qu'une allégeance civique ni un sentiment conditionnel à une expérience vécue en France métropolitaine, cela fait partie intégrante de leurs propres identifications, comme l'exprime Matthieu :

Mais je suis français aussi, je suis de la Guadeloupe, ce sont des insularités, mais je suis de France, je suis français. Après on n'est pas *en* France, parce qu'on est sur une île [...]. Si tu viens de France et moi de Guadeloupe, on est tous les deux français.

Il semble que Matthieu exprime une certaine proximité avec la France, car de nombreux membres de sa famille y sont installés, « la plupart de ma famille du côté maternel, ils sont en France, je n'en ai pas beaucoup ici, sinon ce sont des cousins éloignés, je suis pratiquement tout seul ici. Dans les jeunes de ma famille, je suis le seul ici. » Il disait également y avoir été

régulièrement quand il était plus jeune. Si cela a sûrement contribué à renforcer son sentiment d'appartenance à la France, ce profil n'est pas décrit par Jonathan qui se « considère comme Français » également. De plus, selon leur discours, le territoire guadeloupéen fait partie de la France, comme le précise Jonathan : « pour moi, tu habites en Guadeloupe, certes, tu habites en France ». Ce même répondant est radicalement contre l'indépendance de la Guadeloupe :

Les gens ont beau dire, *blabla*, la Guadeloupe, il faut qu'on prenne l'indépendance, pour moi les gens qui disent ça, ce sont de gros ignorants, parce que pour moi, si on n'a pas la France, on est juste rien du tout. C'est juste mon avis. Pour moi la France, c'est ce qui nous maintient.

Les frontières ethniques représentées dans ces discours intègrent la Guadeloupe et la France dans un même ensemble.

III. Échelle interrégionale : l'identification à la Caraïbe

La Guadeloupe se situe entre différentes îles caribéennes, qui ont toutes en commun l'histoire coloniale, la traite des esclaves, des langues créoles ou un patois et de nombreux autres éléments culturels. Néanmoins, l'appartenance française de la Guadeloupe et de la Martinique crée une barrière économique, politique et même culturelle et langagière avec le reste de la Caraïbe, malgré les langues créoles présentes dans plusieurs îles. Rappelons également que la Guadeloupe compte environ 23 000 personnes issues de l'immigration nées en Haïti et environs, 8000 en Dominique³⁸ et les répondants mentionnent avoir des personnes d'origine haïtienne et dominiquaise dans leur réseau social. De plus, trois des répondants, sont également d'origine dominiquaise.

Est-ce que les jeunes rencontrés s'identifient à la Caraïbe ? Comment articulent-ils dans leurs discours, les ressemblances historiques, culturelles, voire ethniques avec les îles voisines à la Guadeloupe et cette « barrière » créée par l'appartenance française ?

³⁸ BÉGOT, Monique. "Les migrations intra-caribéennes". Projet de recherche: Rapprochement et Intégration Caraïbes par le biais de l'Atlas électronique (AREC, Association de Recherches et d'Études de la Caraïbe): Consulté le 29 décembre 2016. <https://atlas-caraibe.certic.unicaen.fr/fr/page-189.html>.)

Quelques répondants s'identifient à la Caraïbe ou à une identité antillaise et se représente la société guadeloupéenne comme faisant partie intégrante de la Caraïbe. Cette identification représente une tendance minoritaire par rapport à l'ensemble des répondants. Cependant, nous considérons leurs réponses comme significatives. Dans leurs discours, cette identité caribéenne est caractérisée entre autres par une culture commune, par une langue créole et par des origines ethniques africaines communes. Ces différents éléments représentent alors des frontières ethniques guadeloupéennes ouvertes à toute la Caraïbe tout en maintenant une connexion avec l'Afrique. Cette représentation ouverte des frontières n'est pas l'avis de tous, certains répondants décrivent des frontières ethniques de la Caraïbe pour se distancer de l'Afrique, notamment, ou de la France.

1. Frontières ethniques caribéennes qui rassemblent

Dans un premier temps, nous avons remarqué que certains répondants assimilent le terme « Antillais » à celui de « Guadeloupéen » où l'identification aux Antilles semble assez forte. Ivan est le plus éloquent à ce sujet : « je suis antillais, Guadeloupéen. [...]. Je suis de la Guadeloupe, je suis des Antilles ». De plus, il semble préférer le terme « Antillais » pour désigner les Guadeloupéens noirs de peau :

[...] franchement c'est quelqu'un qui... pas Guadeloupéen on va dire, Antillais. Un pur *neg*, c'est un Antillais, un vrai Antillais qui est né aux Antilles, ses ancêtres sortent des Antilles, c'est ça pour moi un vrai black.

Lionel semble également de cet avis, mais il utilise le terme « Caribéen », « je ne dirais pas que c'est une identité Guadeloupe, ce n'est pas Guadeloupéen. Dans le fond, je crois qu'il y a une identité caribéenne, il y a une identité guadeloupéenne ». Ainsi, selon plusieurs répondants, la Guadeloupe semble être intégrée dans des frontières ethniques plus larges, celles des îles de la Caraïbe. Ces frontières communes sont expliquées par la face interne des frontières ethniques où les éléments culturels, linguistiques et les origines ethniques sont mis de l'avant. Par exemple, Lionel met l'accent sur les ressemblances culturelles entre la Guadeloupe et les autres îles de la Caraïbe :

On a peut-être des mets, au niveau de la culture, au niveau de la musique tout ça, ça différencie. Ça c'est le poisson volant, ça c'est le *dombré*³⁹, OK, super, MAIS au final, je ne vais pas aller manger un *bookit*⁴⁰ à Saint-Martin, je vais aller manger un *dunkit*, ça sera plus petit, mais c'est la même farine, c'est le même truc. Ce n'est peut-être pas la même cuisine, mais c'est la même céréale qu'on nous servait, c'est le même poisson qu'on va nous servir, c'est le même poulet qui va arriver. Même pas qu'au niveau de la bouffe, mais il serait peut-être temps de se rendre compte, qu'on n'est pas Guadeloupe, on est Caraïbe.

Matthieu explique que la langue créole permet également d'ouvrir les frontières de la Guadeloupe à toute la Caraïbe :

Je ne vais pas forcément parler créole pour une personne inconnue, même si la personne parle en créole, à part une personne d'une autre île, où c'est vraiment le créole qui nous lie. Par exemple en Dominique, on va se parler en créole, c'est obligé si je ne parle pas anglais, et lui pas le français. Et moi, je vais parler mon créole avec mon accent français, et lui avec l'accent anglais. C'est comme ça, avec les Haïtiens aussi.

Enfin, Stevens met l'accent sur les origines ethniques africaines communes aux populations caribéennes. Il spécifie qu'il n'y a pas de grandes différences entre les Guadeloupéens et les habitants des autres îles, bien au contraire :

Ensuite c'est quoi un étranger entre les îles, on vient tous d'Afrique, on ne peut pas être étranger. On a juste été pris et mis sur des îles différentes. Alors il y a un mec qui me disait que les Haïtiens ont été pris en majorité d'une autre partie de l'Afrique, plus du Bénin, c'est pour ça que les faciès sont clairement différents... nous sommes tous plus ou moins pareils, on vient tous du même endroit.

Dans son discours, la reconnaissance d'une ethnicité africaine semble créer l'identité caribéenne. De plus, les propos de Stevens peuvent être mis en perspective avec la notion de « Pan-Afro-Américanisme » qui est un des éléments de la pensée afrocentrique développée par Mazama (1997). En effet, cette notion met en évidence un sentiment d'appartenance à une collectivité qui dépasse les frontières des différents pays des Amériques et les rattache aux origines ethniques africaines. Le discours de Stevens ressemble fortement au propos de Mazama sur ce sujet :

Il nous plait d'insister qu'être Saint-Lucien, Guadeloupéen, Dominicain, Brésilien ou Martiniquais, résulte du « hasard ». Nous entendons par là que le négrier aurait pu nous avoir débarqués ailleurs que là où nous sommes nés dans une île voisine, par exemple, sans que notre condition fondamentale en soit affectée. Insister par conséquent sur les différences plutôt que les similitudes entre les différents groupes d'Afro-Américains, c'est

³⁹ Boules de farines cuites dans une sauce.

⁴⁰ Petit sandwich préparé avec une pâte à pain et frit.

faire preuve d'ignorance de l'histoire. C'est aussi tomber dans le piège de l'occident que d'embrasser un micronationalisme qui nous divise et milite contre notre mieux-être collectif. (Mazama, 1997 : 15)

2. Identification caribéenne et afrocentricité

Pour certains répondants, il semble que le discours sur l'identification caribéenne fait alors ressortir un discours qui rappelle le paradigme d'afrocentricité. Par exemple, Ludovic remarque :

Je pense que le fait qu'on n'ait pas une identité, enfin, qu'on néglige un peu notre identité caribéenne, voire peut-être même africaine, il y a plein de portes qui se ferment. Il y a plein de métiers qui auraient pu se développer.

Puis, il explique cette négligence :

Étant donné qu'on est un territoire d'outre-mer, on appartient à la France, on a tendance à oublier qu'on est une petite île, qu'il y a plein de petites îles autour de nous. Que certes, on a la nationalité française, qu'avant tout on est une colonie, mais on est plus des frères d'Afrique, des descendants d'Afrique, et de ne pas oublier que toutes les petites îles qui sont autour de nous, c'est des îles sœurs. Ça aurait été bien de travailler avec elles, de développer la petite Caraïbe, développer nos pays à nous, avant de vouloir suivre des exemples nationaux, de suivre des modèles internationaux. Le modèle américain, on ne pourra jamais le suivre, c'est clair.

Il laisse entendre que reconnaître les origines africaines parmi les peuples caribéens permet davantage pour ces derniers de se regrouper et de sentir appartenir à une même communauté caribéenne. Il parle de lien fraternel entre les îles. De plus, il critique la volonté des Guadeloupéens de vouloir prendre l'exemple et imiter la France ou les États-Unis. Cette volonté d'imitation peut être la conséquence de l'aliénation culturelle des pays européens colonisateurs sur la Caraïbe qui est une des critiques principales du paradigme d'afrocentricité, dont l'un de ses objectifs est de combattre par une démarche intellectuelle les conséquences de la propagande occidentale (Mazama, 1997; Asante, 2007). En ce sens, les propos de Ludovic, rappelle la critique afrocentrique de Mazama (1997) à l'égard de la Guadeloupe au sujet de l'aliénation culturelle, aussi nommé « décentrement » :

Ceci apparaît encore on ne peut plus clairement et horriblement lorsque nous commençons à nous croire ailleurs que là où nous sommes, en d'autres termes, lorsque notre décentrage mental s'accompagne d'un décentrage physique symbolique. Comment, en effet, peut-il être question en Guadeloupe de « Soldes d'été » ou de « Vacances d'été », lorsque de toute évidence il n'y a pas, n'y a jamais eu, et n'y aura jamais d'été en Guadeloupe ? Une telle

aberration n'est possible que parce que notre cadre physique est redéfini en fonction et comme copie conforme de celui de la France. (1997 : 13)

Les exemples de l'aliénation culturelle française en Guadeloupe sont nombreux dans l'ouvrage de Mazama. La solution pour contrer cette aliénation, selon l'auteure, serait de « recentrer » les Guadeloupéens vers l'Afrique, « d'instaurer un sens de continuité et de permanence historique chez les Africains de la Diaspora » et « de restaurer le lien qui nous unit à l'Afrique » (Mazama, 1997 : 15). La critique de l'aliénation française est également éloquente dans le discours de Lionel au sujet des accents. Il donne l'exemple d'un Guadeloupéen qui change d'accent en présence d'un Français de métropole pour adopter le sien :

Tu vas changer ton accent, tu vas te forcer [à avoir plus l'accent « Français »]. Même moi je vais le faire, on se force à le faire, mais c'est inconscient, notre inconscient est choqué, il va se dire : « ah c'est un blanc, ce n'est pas un négro, bon *awa, fo té pé compwend* » [donc non, il faut qu'il puisse comprendre]. Pourquoi ? Ce sont les mêmes mots, tu vois on est capable de comprendre, mais là tu vas vouloir essayer de plaire à l'autre. Et souvent, le Guadeloupéen, il a tellement l'impression que le blanc lui est supérieur, alors que, dans sa tête, dans ses mots il va te dire que non, mais dans sa manière d'agir, il va encore avoir l'impression que c'est le morceau d'aluminium qu'on te montre devant pour avoir l'impression de : « ah tu as vu, ça brille ! », comme on a fait au colonisé africain, il est venu, il a montré une feuille de métal, ça brille, « tu veux ? Tiens, donne-moi ton or ». Le Guadeloupéen, je pense, il est en manque de cette identité-là, de sa place, parce qu'il a été trimbalé, assimilé, mais au final. Je ne dis pas que c'est une cause perdue, mais ouais.

Puis, Lionel explique que la solution pour contrer cette aliénation réside dans la reconnaissance d'une identité commune caribéenne et l'ouverture des frontières ethniques guadeloupéennes vers la Caraïbe. Ludovic semble également de cet avis. De plus, si les deux répondants apportent une place centrale aux origines africaines dans la définition de l'ethnicité guadeloupéenne (nous le verrons dans la section suivante) et caribéenne, ils ne semblent pas vouloir se « recentrer » particulièrement vers l'Afrique, mais plus vers la Caraïbe dans son ensemble. Ainsi, l'africanité et les critiques de l'aliénation culturelle française ressortent dans le discours de ces jeunes, ce qui rappelle largement le paradigme afrocentrique, toutefois, leurs propos n'y sont pas tout à fait identiques.

3. Frontières ethniques caribéennes qui séparent

Finalement, nous avons également remarqué que la représentation de frontières ethniques caribéennes peut également être utilisée pour différencier les Caribéens des Africains et des Français. Par exemple, Ivan fait une distinction entre les Antillais et les Africains :

Comme les Caribéens, c'est des Antillais, dès que tu vas voir une personne couleur de peau un peu châtain, ça dépend de l'origine. Car tu peux avoir des personnes d'Afrique. D'Afrique, ce n'est pas un Antillais un Africain. Il peut se marier avec une Métropolitaine, il va faire un petit Métis, on va le comparer comme un Antillais, mais ce n'est pas un Antillais, c'est un Métis, un mélange.

Par ailleurs, Matthieu fait une différenciation entre le peuple « noir africain » et « noir antillais » :

Il y a le peuple noir, enfin, noir métis, parce que maintenant on est plus Noir Africain, on est Noir Guadeloupéen, ou bien Noir Caribéen, Noir Antillais.

Enfin, selon Ivan, l'utilisation du créole lui permet de s'identifier aux autres îles caribéennes et à la Réunion et de se différencier de la France :

Si c'était pour garder les Antilles, *nou tout ka palé kréyol, nou ké pa palé fwansé* [nous, nous parlons créole, nous ne parlerons pas français]donc on s'en fout de la nationalité française. La plupart autour des îles, nous communiquons presque de la même manière. Réunion a le créole, Martinique a créole, Dominique *ni* créole. Partout il y a le créole.

IV. Échelle régionale : la nation guadeloupéenne

L'identification à la nation guadeloupéenne est mentionnée par tous les répondants, et celle-ci est souvent fréquente dans leurs discours. Elle semble être l'identité nationale qu'ils souhaitent placer en haut de leur hiérarchie identitaire (Maalouf, 1998). Toutefois, en concentrant l'analyse sur les représentations des identités ethniques (Meintel, 1992), des frontières ethniques (Juteau, 1996 ; Barth, 1995 [1969]) et de la mixité ethnique (Meintel et Khan, 2005) nous remarquons que les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne sont très variées. Nous allons voir que la majorité des répondants représentent la société guadeloupéenne de manière pluriethnique et certains la représentent avec une seule ethnicité. Nous verrons également que la représentation

de mixité ethnique est présente dans le discours de certains jeunes au sujet de l'ethnicité guadeloupéenne, mais que celle-ci n'est pas exprimée de la même manière par tous.

1. Représentations pluriethniques de la société guadeloupéenne

Les frontières ethniques du groupe « Guadeloupe » englobent pour certains, toutes les personnes résidant en Guadeloupe, et pour d'autres, marquent une différence entre les Guadeloupéens d'origines africaines ou esclaves et ceux d'autres origines ethniques (indiennes, européennes, syriennes, etc.). Toutefois, nous verrons que les représentations de ces différents groupes ethniques et de leurs frontières « fluctuent sans cesse » (Juteau, 1983 : 42).

a) Frontières ethniques « larges »

Dans le discours des quelques répondants, les frontières ethniques qui délimitent le groupe « Guadeloupe » sont définies par une pluralité d'origines ethniques et par l'expérience commune vécue en Guadeloupe. Matthieu le précise ainsi : « on n'a pas forcément d'ancêtre commun, mais les générations de maintenant, on est tous nés en Guadeloupe, et *OK* on a des origines d'un peu partout, on est chez nous ici. » Nous remarquons ici qu'il utilise les termes « d'ancêtre » et « d'origine » qui font référence à l'identité ethnique (Meintel, 1992). Ainsi, le lien qui unit chacun des individus au groupe « Guadeloupe » fait référence à des ancêtres pluriethniques selon Matthieu. Manuel qui est du même avis.

Il est également intéressant de noter que les différents groupes ethniques sont nommés dans leur discours. Par exemple, selon Manuel, les Guadeloupéens sont « tous ceux qui vivent en Guadeloupe, les Békés, les Noirs, les Indiens, les Métis, tout le monde, les Libanais, les Juifs, eux tous, ceux qui habitent en Guadeloupe. » Toutefois, le fait de nommer les différences ethniques n'est pas synonyme d'exclusion d'un groupe en faveur d'un autre, au contraire, selon ces deux répondants, la société guadeloupéenne est définie par une diversité ethnique. De plus, ils ont un point de vue critique envers ceux qui pensent que le groupe « Guadeloupe » n'est réservé qu'à une seule ethnicité :

Il y a eu divers vagues d'immigration, il n'y a pas que les Noirs en Guadeloupe. Donc il y a bien un moment qu'il faudra avancer, qu'il faudra arrêter de catégoriser chacun d'entre nous. Tu vois, parce qu'il y a les *Zindiens*, Blancs, *Negs*, Métis, Syriens, voilà OK ! Mais on est tous Guadeloupéens, on est tous nés ici. (Matthieu)

Dans le même ordre d'idée, Manuel revient sur le slogan emblématique du mouvement de grève générale contre la vie chère, en 2009, organisé par le collectif LKP (*Liyannaj Kont Pwofitasyon*) dont nous avons parlé dans le chapitre 1. Ce slogan mentionnait : « *la Gwadeloup sé tan nou, la Gwadeloup sé pa ta yo* » (la Guadeloupe c'est à nous, la Guadeloupe ce n'est pas à eux) et Manuel explique que cette phrase, qui était devenue un des messages principaux du mouvement, exclue une partie de la population :

Ceux qui chantent la Guadeloupe « sé tan nou », ils mettent une partie du peuple dans le nous, alors que c'est tout le monde quoi, même les Békés on peut dire tout ce qu'on veut, ils font partie de la société en Guadeloupe.

Pourtant, selon le leader du mouvement, Eli Domota, la dichotomie « nou/yo » ne faisait pas référence à l'ethnicité, mais exprimait la domination économique d'une minorité de personnes sur une majorité de la population⁴¹. Le « yo » symbolisait alors les exploitants ou les agents de la « *pwofitasyon* », et le « nou » les exploités. Néanmoins, la référence ethnique a très vite intégré les interprétations populaires du slogan selon des témoignages recueillis sur notre terrain, et cette interprétation est toujours d'actualité dans le discours de certains jeunes rencontrés. Cet aparté sur la manifestation de 2009 démontre que la question des représentations du « nous Guadeloupéens » a également été l'objet de nombreux débats et polémiques dans la société guadeloupéenne et la majorité des jeunes rencontrés élaborent leurs propres réflexions sur ce sujet. Conscients qu'une partie de la population représente les frontières ethniques du groupe « guadeloupéen » réservées à l'ethnicité d'ascendance africaine ou esclave, Matthieu et Manuel s'éloignent de ces représentations et ouvrent ces frontières ethniques à toutes les ethnicités présentes en Guadeloupe.

⁴¹ Guadeloupe, une colonie française ? Réalisé par John Paul Lepers (2009 : France 4).

<https://www.youtube.com/watch?v=z6LoyQw9T-k>

b) Frontières ethniques « floues »⁴²

D'autres jeunes représentent également leur société pluriethnique, mais les frontières ethniques du groupe « guadeloupéen » intègrent tantôt plusieurs ethnicités, tantôt marquent une différence entre les Guadeloupéens d'ascendance africaine et ceux d'une autre ascendance, et ce, dans le discours d'un même répondant. Cela se remarque notamment par leurs représentations des ancêtres guadeloupéens. Par exemple, dans une même phrase, Lionel affirme que les ancêtres des Guadeloupéens :

C'est tout le monde en fait, parce que moi aussi je suis Guadeloupéen dans le fond,⁴³ c'est *everybody* ! Mais c'est en particulier les *blacks*, je pense, c'est en particulier l'Afrique.

Plusieurs répondants sont de cet avis et cela est expliqué par le fait que la majorité des Guadeloupéens aujourd'hui est noire, comme l'explique Stevens :

Pourquoi les noirs ici, ils pensent qu'ils sont plus Guadeloupéens que les autres ? C'est à cause de la majorité, il y a beaucoup plus de Noirs que de Blancs, ou d'Indiens.

Certains répondants se réfèrent à l'identité ethnique (Meintel, 1992) d'un groupe afin de délimiter ses frontières ethniques où la référence aux ancêtres est utilisée explicitement. Par exemple, dans une discussion au sujet des Guadeloupéens d'origines syriennes, Willy précise :

Ils vivent en Guadeloupe, ils ont une partie guadeloupéenne, peut-être une grande partie guadeloupéenne, *mais* tes origines ! Tes ancêtres, ils ne sont pas de la Guadeloupe. Après, pour moi, la racine, c'est un truc qui est fort, la racine même, d'où tu viens même. Moi je viens de la Dominique, je ne parle pas anglais pour rien, par rapport à mon sang, la Dominique, rien que ça, ça me rattache beaucoup plus à la Dominique que n'importe quelle chose que j'ai vécue ici.

Il semble que l'identité ethnique soit tout particulièrement importante pour Willy qui a également des origines extérieures à la Guadeloupe (sa mère a immigré en Guadeloupe quand il avait 1 an). Il semble mettre l'usage d'une langue (ici l'anglais) au même niveau qu'une caractéristique innée (« mon sang »). Toutefois, il faut noter que l'usage courant de l'anglais le différencie le plus des autres Guadeloupéens. Ainsi, mettre en avant cette différence semble lui permettre de se rapprocher de ses origines dominiquaises.

⁴² Cette notion est utilisée dans les travaux de Meintel (2008) notamment.

⁴³ Il dit cela, car il décrit également des ancêtres pluriethniques à l'échelle individuelle. Nous le verrons dans le chapitre suivant.

Afin de définir son appartenance propre à un groupe et d'exclure l'autre groupe, chacun des groupes en interaction instaure des « critères d'évaluation » et « de jugement » (Barth, 1995 [1969] : 213). C'est la reconnaissance d'une différence de critère qui contribue en partie à représenter l'autre comme un étranger. Dans certains discours des jeunes, nous avons remarqué cette notion de reconnaissance, mais spécifiquement au sujet de critères d'évaluation culturelle. Par exemple, Willy pose la question : « Attends, le Syrien, à Noël il fait la même chose qu'un Guadeloupéen ? Tu ne penses pas qu'il retourne dans son pays ? » Ainsi en reconnaissant que le groupe ethnique syrien n'a pas les mêmes pratiques culturelles que le groupe guadeloupéen, celui-ci est représenté de manière extérieure au « nous Guadeloupéens », voire comme un étranger (« son pays »). Toutefois, cette reconnaissance « n'aboutit pas nécessairement à une communauté, une homogénéisation des concepts ou des valeurs [...] ni même des identités, qui correspondent toujours à des collectivités bien définies (comme l'État-nation) » (Meintel, 2008 : 14). En effet, dans le discours de Willy et d'autres répondants, reconnaître la différence du groupe ethnique syrien n'implique pas nécessairement de l'exclure entièrement des frontières ethniques guadeloupéennes. En cela, leurs propos peuvent sembler paradoxaux, puisque dans le discours d'un même répondant, le groupe ethnique syrien, pour reprendre leur exemple, est à la fois considéré comme étranger et à la fois comme guadeloupéen. Les propos de Stevens démontrent bien ce paradoxe. Il commence par affirmer que les ancêtres des Guadeloupéens sont :

Les Africains, les esclaves. Guadeloupéen [=]⁴⁴noir. C'est pour ça que Guadeloupéen c'est assez difficile de mettre un truc dans un sens, parce qu'un Blanc qui est là depuis des années est Guadeloupéen, les Indiens, Guadeloupéens, un Syrien qui est là depuis plusieurs générations, il sera toujours considéré comme un Guadeloupéen, il y aura toujours le petit sous-dossier Blanc, sous-dossier, Indien, sous-dossier Syrien, mais il sera toujours Guadeloupéen.

Selon Stevens, les groupes ethniques autres que ceux d'origines africaines sont également des Guadeloupéens, mais ils ont en plus un « petit sous-dossier ». Cela rappelle l'étude de Meintel (1992) au sujet des jeunes Montréalais d'origine immigrée (deuxièmes générations) qui démontrait que certains jeunes interrogés ne se considéraient ni extérieurs à la société d'accueil

⁴⁴ Lors de son entretien, cette notion d'égalité était exprimée par un geste de la main et l'intonation de sa voix mettant en parallèle le mot « guadeloupéen » et « noir ».

québécoise ni assimilés à elle, ces jeunes se définissaient plutôt comme des « Québécois plus ». Le sentiment d'appartenance à la société d'accueil est d'autant plus présent dans leurs discours, que la différence avec celle-ci est marquée, mais de manière positive. Ainsi, la notion de « petit sous-dossier » ajoutée à l'identité guadeloupéenne, nous rappelle celle de « Québécois plus ». Toutefois, dans l'étude de Meintel (1992), cette dernière notion est présente dans le discours des jeunes au sujet de leurs propres identifications, alors que dans notre cas, elle désigne les identifications que les jeunes se font des autres.

Stevens continue son propos sur le paradoxe des assignations identitaires guadeloupéennes en mettant également de l'avant l'importance du contexte et des personnes présentes lors d'une interaction. Selon Maalouf (1998), cela influence les choix d'un individu qui devra alors choisir malgré lui ou de son plein gré, une appartenance qu'il souhaite mettre en haut de sa hiérarchie identitaire.

Ensuite, il y a une question de considération. Si tu te retrouves dans une grande majorité de noirs Guadeloupéens venant d'Afrique, comme moi on va dire, ils vont dire : « ah *misié*⁴⁵ ce n'est pas un Guadeloupéen ». Mais moi, je ne vais pas dire ça, je ne vais pas dire que « ouais, ce n'est pas un Guadeloupéen, c'est un Blanc ou un Syrien ». Je parle bien que si ce gars-là se retrouve isolé dans un groupe, c'est ça le truc, l'homme il change quand il n'est pas dans un groupe. Mais c'est difficile du coup de connaître l'ancêtre du Guadeloupéen.

L'exemple proposé ici par Stevens démontre comment le contexte de dynamique de groupe peut également influencer l'assignation identitaire d'une personne si elle se trouve dans un groupe considéré ethniquement différent par la majorité du groupe.

D'autres répondants semblent davantage marquer la différence entre les Guadeloupéens d'origine africaine et les autres ethnicités, tout en représentant la Guadeloupe comme une société multiethnique. Ils semblent représenter l'identité ethnique des Guadeloupéens par des ancêtres africains ou esclaves. Cela est significatif dans les propos de Yann sur l'identification des Guadeloupéens :

Je dirais, c'est les descendants des esclaves qui ont fait plus que ceux qui sont passés en Guadeloupe et qui n'étaient pas forcément en Guadeloupe. En gros, la Guadeloupe ce n'est pas uniquement les Guadeloupéens, c'est un mélange d'Antilles aussi [il ne semble pas sûr de lui]. Tu as la France dedans, tu as peut-être une partie de l'Europe, une petite partie

⁴⁵ *Misié* signifie « Monsieur » en créole. Dans ce contexte, nous pouvons plus le traduire par « cet homme-là ».

quand même, tu as la Martinique, la Guyane, obligatoirement, tu as de l'Haïti, de la Dominique, obligatoirement un petit peu de Jamaïque, un petit peu du Venezuela, de la Colombie, tu as un petit peu de tout.

Toutefois, il marque une différence entre les diversités ethniques et nationales de la société guadeloupéenne et l'ethnicité guadeloupéenne :

Ceux qui viennent ici viennent également avec leurs traditions, mais ce n'est pas pour autant que les Guadeloupéens vont être adeptes de leurs traditions. Il y a peut-être certaines choses qui vont plaire, mais non, tu es Guadeloupéen, tu restes Guadeloupéen, tu gardes ta tradition [il dit cela d'un ton ferme]. Ce n'est pas pour dire que tu vas aller voir les traditions des autres.

Enfin, cette représentation segmentée entre l'ethnicité d'origine esclave ou africaine et les autres ethnicités semble être expliquée par le fait que selon lui ces différents groupes ethniques forment des groupes fermés, peu intégrés au groupe majoritaire guadeloupéen :

Je dirais qu'ils font partie du peuple guadeloupéen parce qu'il participe également à l'économie de la chose. Ils sont là, mais ils ne se mélangent pas tellement aux autres, tu remarques quand même que les Indiens restent avec les Indiens, tu as toujours des exceptions. Les Syriens restent avec les Syriens, voilà, ainsi de suite, les races restent ensemble quoi, elle reste toujours dans leur cercle en quelque sorte, mais ce n'est pas pour autant qu'il n'y ait pas de mélange. Il y a toujours des mélanges qui sont là, mais je ne dirais pas que ce soit un mélange permanent, quoi. Chaque personne à son cercle quelque part.

Finalement, les différents verbatim présentés dans cette section démontrent en quoi l'ethnicité guadeloupéenne est représentée par des frontières ethniques floues, pour reprendre l'expression utilisée par Meintel (2008) dans ses travaux sur les Capverdéens installés aux États-Unis notamment. D'ailleurs, Juteau précisait que les groupes ethniques ne sont pas immuables dans le sens où différents éléments qui définissent ce groupe et son appartenance à celui-ci sont constamment modifiés. Dans notre cas, ce sont les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne et ses frontières qui sont sans cesse en mouvement dans le discours des jeunes. De plus, il semble que les frontières ethniques soient davantage marquées entre l'ethnicité d'ascendance africaine et les autres quand l'accent est mis sur la face interne de cette frontière où les identités ethniques en référence aux ancêtres et aux traditions sont mobilisées dans leur discours. Par exemple, la différence entre les Guadeloupéens d'origine africaine et ceux d'origine indienne est marquée par le fait qu'ils ne partagent pas les mêmes ancêtres et par leurs différentes pratiques culturelles. Toutefois, quand l'accent est mis sur la face externe des frontières, ils semblent que ces différents groupes ethniques n'en forment plus qu'un. La frontière du groupe « Guadeloupe »

intègre alors toutes les différentes ethnicités. Ce qu'ils les relie est alors plus de l'ordre de la participation économique de l'île et du rapport politique et civique, que du rapport émotionnel en lien avec l'identité. Nous pensons que ce va-et-vient entre les différentes représentations de la face interne et externe des frontières ethniques est ce qui laisse transparaître une image floue des frontières du groupe « Guadeloupe » dans le discours des jeunes.

2. Représentations d'une seule ethnicité guadeloupéenne

La représentation multiethnique de la société guadeloupéenne n'est pas représentée par tous les jeunes rencontrés. Certains répondants représentent leur société par une seule ethnicité. Ils représentent les ancêtres des Guadeloupéens par leurs origines africaines ou esclaves. Les Guadeloupéens sont alors identifiés par leurs ascendances africaines ou esclaves et la frontière ethnique entre les Guadeloupéens d'origine africaine et nettement marqués avec ceux qui ont d'autres origines ethniques. Par exemple, selon plusieurs répondants, une personne d'origine syrienne vivant en Guadeloupe depuis plusieurs générations n'est pas identifiée comme étant un Guadeloupéen. Selon Malick, « il n'a pas les mêmes valeurs que nous ». Il en va de même pour les personnes d'origine indienne qu'ils considèrent comme des Indiens avant d'être Guadeloupéens. Selon Jason :

À la base se sont des Indiens, après on s'intègre dans la culture guadeloupéenne. Ils sont reconnus comme des Indiens. C'est des Indiens Guadeloupéens, ils vivent en Guadeloupe.

De plus, il est intéressant de constater que Yann parle d'ancêtres esclaves, sans parler de leur ethnicité. Il donne l'exemple du *gwoka* qui est selon lui un des éléments culturels les plus représentatifs de la Guadeloupe et qui aurait été créé pendant l'esclavage. Les ancêtres des Guadeloupéens sont également des personnages comme Ignace⁴⁶ qui se sont battus pour mettre un terme à l'esclavage. Selon lui, les Guadeloupéens « 100 % pure souche » seraient les « nègres » qu'il oppose à ceux qui ont des origines métissées. D'après ses dires, un « nègre » serait alors celui qui a uniquement des origines esclaves. En revanche, Willy précise que les

⁴⁶ Joseph Ignace était un officier et ancien esclave charpentier qui s'est battu avec Louis Delgrès contre le rétablissement de l'esclavage lors de la célèbre bataille et révolution entre le 10 et 28 mai 1802.

ancêtres des Guadeloupéens sont les premiers Africains qui ont été amenés en Guadeloupe. Et Ludovic fait la différence entre les ancêtres de la communauté guadeloupéenne qui sont Africains et les ancêtres de la terre de Guadeloupe qui sont Amérindiens (Kalinagos). Certains représentent les ancêtres des Guadeloupéens avec le statut d'esclave sans parler de l'ethnicité africaine alors que d'autres dressent un pont au-dessus de l'esclavage pour parler des origines ethniques africaines uniquement.

3. Représentations de la mixité ethnique

Dans un premier temps, nous avons remarqué que les points de vue divergent au sujet de la mixité ethnique dans les discours de ceux qui représentent des frontières ethniques « larges » et des ancêtres guadeloupéens multiethniques.

Matthieu semble représenter l'ensemble de la société guadeloupéenne par la notion de mélange, alors que Manuel parle de métissage pour une seule partie de la population. Effectivement, Matthieu décrit la Guadeloupe par « la diversité culturelle » qu'il définit par « le mélange de toutes ces ethnies qui sont arrivées en Guadeloupe et qui ont créé la Guadeloupe de maintenant ». Il explique que la Guadeloupe « est dans le Nouveau Monde, en Amérique, et c'est le mélange de tous ceux qui viennent du Vieux Continent et de l'Afrique ». Il parle également de « métissage de plusieurs cultures », de « melting-pot » et de « plusieurs cultures qui sont mélangées ». Il donne l'exemple du colombo, épice importée par les travailleurs migrants indiens, devenu emblématique de la tradition culinaire guadeloupéenne. Sans nommer le terme « créole » ou « créolisation », sa description fait explicitement le lien avec ces notions. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre 1, la créolisation fait en partie référence à la notion de mixité ethnique et culturelle, de nouveauté en rupture avec l'Ancien Monde et d'une particularité géographique. Rappelons la définition d'Édouard Glissant :

La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. On prévoirait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation. (Glissant, 1997 : 37)

Ainsi, tous les éléments caractéristiques de la créolisation semblent être présents dans le discours de Matthieu qui représente une créolisation de la population guadeloupéenne tant au

niveau culturel qu'ethnique. De plus, cela correspond également à ses représentations ouvertes des frontières ethniques du groupe « Guadeloupe » et à ses représentations pluriethniques des ancêtres des Guadeloupéens.

Comme nous l'avons vu, Manuel partage le même point de vue au sujet des représentations des frontières et des ancêtres, toutefois, le concept de créolisation est absent de son discours. Il parle de métissage pour désigner certaines personnes uniquement, en donnant l'exemple de la mulâtresse Solitude⁴⁷ :

C'était la fille d'un esclavagiste et d'une esclave, je crois, je pense que si c'est arrivé une fois, c'est arrivé plusieurs fois, donc ça a donné des générations de mulâtres, comme ça. Aujourd'hui, il y a des gens métis, ça vient de là.

Le métissage ne correspond pas au concept de créolisation, ce dernier est beaucoup plus complexe et imprévisible selon Glissant (1997). Cette différence de représentation dans leurs discours sur la mixité ethnique nous permet de suggérer que la représentation ouverte des frontières ethniques et celle pluriethnique des ancêtres ne semble pas être systématiquement synonyme d'une représentation mixte ou créole de la société guadeloupéenne.

De surcroît, comment la mixité ethnique est-elle représentée par les répondants qui ont une représentation floue des frontières ethniques guadeloupéennes ?

La mixité ethnique est également évoquée par ces répondants, toutefois la représentation de cette mixité semble se situer entre les concepts de créolisation et celui de métissage tout en représentant des frontières entre certains groupes ethniques. Examinons cela de plus près avec deux exemples.

Stevens évoque la notion de « créolité » et de « melting-pot » pour parler de métissage, mais cela ne semble pas refléter le reste de son propos, puisque selon lui, chaque groupe ethnique semble avoir des frontières bien marquées.

Alors voilà ce qui est encore difficile, c'est qu'il y a beaucoup de métissage en Guadeloupe, avec les blancs, avec les Indiens, c'est pour que, je sais plus dans quel livre, on parlait de créolité, c'est un grand melting-pot d'une certaine manière. C'est pour ça, quand tu me demandes ancêtres, c'est difficile, parce que chaque ethnie va retrouver son ancêtre direct, les Noirs, les Africains, les Indiens, alors les Indiens c'est difficile, car ils sont à 40 % mélangés aux Noirs, ils ont quand même leurs petites communautés séparées. Si tu regardes

⁴⁷ La mulâtresse Solitude est un personnage emblématique et historique de la résistance des esclaves en Guadeloupe

les communautés, ils sont séparés en Guadeloupe. Il y a des zones où tu trouves majoritairement des Noirs très Afros, Africains, tu verras d'autres parties avec des Indiens, et d'autres parties avec des Blancs.

S'il mentionne la notion de mixité ethnique entre les Indiens et les Africains, il revient sur le fait que l'ethnicité indienne prime sur celle africaine dans ce type d'union mixte : « si c'est un *Bata-zindien*⁴⁸, tu sens qu'il a du Noir en lui, mais il y a son côté Indien ». Son propos ne semble pas refléter, à proprement dit, la notion de créolité de Bernabé, Chamoiseau et Confiant (1993) qui met de l'avant une revendication identitaire créole en reconnaissant une pluralité ethnique et culturelle, tout en s'éloignant des différentes ethnicités européennes, africaines ou asiatiques.

Nous avons remarqué que cette notion de créolité semble davantage se rapprocher des propos de Dylan :

Je crois que c'est les Amérindiens qui sont arrivés avant, et après il y a les Indiens de l'Inde qui sont arrivés après les Africains, en tout cas, dans tout ça, il y a eu plein, plein de métissage en fait, donc au final on ne peut pas dire, « ouais on est tous des Africains, ouais on est tous des Indiens », non, on est des Guadeloupéens, c'est tout.

La revendication identitaire guadeloupéenne évoquée ici suggère la notion de créolité, sans que celle-ci soit nommée. De plus, il mentionne le terme de « métissage », pourtant son discours rappelle davantage le concept de créolisation. Or, il est intéressant de remarquer que Dylan fait une distinction entre les Guadeloupéens « métissés » qu'il semble décrire dans le sens de la créolité, et les Guadeloupéens authentiques « Békés »⁴⁹ :

Les Békés sont autant guadeloupéens que nous. Justement, ça me rappelle le gros débat de l'année dernière pour Miss Guadeloupe, parce que la Miss Guadeloupe c'était une Béké tu vois, et il y a des Guadeloupéens qui se sont levés : « Ouais, ce n'est pas une Guadeloupéenne, elle ne peut pas être Miss Guadeloupe ». Donc moi j'en ai dit à pas mal, « mais tu fermes ta bouche, si tu connais l'histoire de la Guadeloupe deux minutes, tu saurais que les békés, ils sont autant, voir plus Guadeloupéens que nous-mêmes ». Parce qu'au final, nous, on est tous métissés de gauche, droite, machin, alors que le béké ils sont restés comme ils étaient dès le départ, c'est eux qui étaient là, c'est même eux qui nous ont même fait venir ici. Donc voilà. Ils ont autant leur part de la Guadeloupe que nous.

⁴⁸ Terme utilisé dans le langage courant pour désigner une personne issue d'un couple mixte entre un parent d'origine africaine et l'autre d'origine indienne. Nous développons cette notion dans le chapitre suivant.

⁴⁹ Terme désignant une personne blanche d'origine européenne dont la famille est présente en Guadeloupe depuis l'époque coloniale.

Une frontière ethnique semble encore être représentée, cette fois entre les Guadeloupéens « métissés » pour reprendre ses termes, ou créoles, si on se fie au concept de créolisation, et les Guadeloupéens békés. Néanmoins, il est intéressant de remarquer que le Béké semble être un Guadeloupéen plus authentique que les autres dans ses propos.

Enfin, la notion de mixité ethnique n'est pas présente dans les discours de tous ceux qui représentent la société guadeloupéenne par une pluriethnicité, même si cela est le cas en majeure partie. Par exemple, nous avons remarqué que Jonathan ne semble représenter aucune mixité dans sa représentation pluriethnique de la société. Il ne fait jamais mention de notions de mélange, de métissage ou autres dans son entretien.

Finalement, les répondants qui représentent leur société par une seule ethnicité n'excluent pas entièrement la notion de mixité ethnique, mais elle reste très minoritaire dans leur discours et elle n'est pas représentative de l'ensemble de la société, selon eux. Ils sont conscients d'un certain métissage pour quelques personnes, mais cela n'est pas généralisé à toute la société.

4. Entre une représentation afrocentrique et créole

Plusieurs répondants mettent en avant l'africanité des Guadeloupéens et semblent se rapprocher du paradigme d'afrocentricité. En outre, ils font également allusion à une mixité ethnique et à la notion de création d'une nouvelle ethnicité qui rappellent le concept de créolisation. Par exemple, Lionel insiste sur la notion de mélange qu'il considère comme une force et qui devrait être davantage prise en compte par les Guadeloupéens et il donne une grande place à l'Afrique, qui semble être le fondement de l'identité guadeloupéenne :

Le Guadeloupéen, il était africain. Pour la plupart, ils avaient une identité, ils sont arrivés, ils ont été [silence], ce n'est pas de l'aliénation, acculturation non plus, le peuple, on leur a réappris à vivre avec une nouvelle mentalité.

Il parle d'assimilation ou d'aliénation. Ses propos ici rappellent directement les critiques sur l'empire colonial évoqué par les penseurs de l'afrocentricité (Asante, 2007; Mazama, 1997). Néanmoins, il évoque aussi le caractère nouveau de l'identité guadeloupéenne qui rappelle le concept de créolisation. Lionel semble représenter les dynamiques identitaires des Guadeloupéens en se situant entre une idéologie afrocentrique et créole. Willy met aussi l'accent

sur les ancêtres africains tout en amenant la notion de création d'une nouvelle ethnicité qui constitue en partie le concept de créolisation :

Quand je te dis construire... quand les Africains sont venus là, ils sont venus parce que les colons les ont emmenés, c'était pour le business. Après ça, ceux qui sont restés là et tout, et qui sont repartie de zéro, qui ont reconstruit la chose, les enfants des Africains, je ne sais pas, qui ont fait une civilisation [...] C'est à partir de là qu'il y a commencé à avoir le Guadeloupéen, que le premier Guadeloupéen est apparu.

Si plusieurs répondants mettent en avant l'africanité des Guadeloupéens, la dimension afrocentrique est critiquée par Matthieu :

C'est justement certaines personnes comme je te disais qui sont toujours à leur recherche des ancêtres africains, qui sont toujours dans une sorte de matrice africaine, et que c'est notre peuple et qu'on va y retourner un jour [soupir], voilà quoi, il faut arrêter, voilà chacun à sa place dans la société.

Il préfère parler de « Noir métis » pour désigner les Noirs guadeloupéens : « parce que maintenant on est plus Noir africain, on est Noir guadeloupéen, ou bien Noir caribéen, Noir antillais ». Le discours de Matthieu semble être le seul qui reflète le concept de créolisation. Il semble participer aux débats hermétiques des idéologies identitaires présents dans la littérature entre le concept de créolisation et le paradigme d'afrocentricité, dans le sens où son discours se place uniquement du côté du concept de créolisation et critique la perspective afrocentrique. Alors que certains répondants représentent les dynamiques identitaires des Guadeloupéens à la fois par leur afrocentricité et leur caractère créole. En cela, il est intéressant de constater que ces deux idéologies identitaires ne semblent pas être contradictoires selon certains jeunes répondants.

V. Conclusion

La subdivision de l'identité nationale en trois échelles permet de mieux comprendre la complexité de leurs discours et de mettre en valeur la diversité des représentations identitaires. À l'échelle étatique (l'État français), les discours identitaires au sujet de la France semblent, en majorité, renforcer les frontières ethniques guadeloupéennes dans le sens où une frontière

ethnique est bien marquée entre la Guadeloupe et la France. La citoyenneté ou l'identité civique française est souvent bien différenciée de l'ethnicité guadeloupéenne.

À l'échelle interrégionale (la Caraïbe), certains répondants regroupent la Guadeloupe avec le reste de la Caraïbe par le fait qu'ils partagent une culture semblable, une langue créole, et des origines ethniques africaines. Pour certains, le discours sur l'identification caribéenne fait ressortir des notions en lien avec le paradigme afrocentrique, sans pour autant reproduire tous les éléments de l'afrocentricité dans leur propos. Toutefois, cela n'est pas l'avis de tous, puisque certaines personnes à cette échelle marquent une différence ethnique et identitaire entre l'Afrique et la Caraïbe.

Puis, à l'échelle régionale, le groupe « Guadeloupe » est bien plus complexe qu'il ne le paraissait à l'échelle étatique ou caribéenne où nous observions certaines cohésions identitaires. Tout d'abord, l'identification à une nation guadeloupéenne est l'identification la plus importante chez la majorité des répondants. Il s'agit de la collectivité dans laquelle les jeunes projettent leur individualité, pour reprendre les termes de Gallissot (1987). Les frontières ethniques qui regroupent le groupe « Guadeloupe » englobent, soit tous ceux résidant en Guadeloupe, sans privilégier d'ethnicité précise, mais en reconnaissant une diversité ethnique, ou alors, elles englobent uniquement l'ethnicité d'ascendance africaine ou esclave. De plus, parmi certaines représentations pluriethniques de la société guadeloupéenne, nous avons également remarqué la présence de frontières ethniques floues qui varient entre une pluriethnicité et une ethnicité unique du groupe « Guadeloupe », et ce, dans le discours d'un même répondant.

À cette échelle, l'africanité des Guadeloupéens ressort dans de nombreux discours. Si quelques répondants semblent se rapprocher des notions du paradigme afrocentrique, d'autres discours les évoquent en les ajoutant à des notions en lien avec la créolisation. Quelques répondants représentent la notion de mixité ethnique pour désigner certains groupes de personnes, et non la société guadeloupéenne en général. Toutefois, cette mixité n'est pas présente dans tous les discours. Finalement, la notion de créolisation est présente dans le discours d'un seul répondant.

Pour finir, il est important de considérer que pour identifier les Guadeloupéens, certains répondants mentionnent également ne pas faire référence à des critères ethniques. Ludovic le précise : « peu importe l'ethnique, du moment que tu as une expérience, que tu as grandi ici, que tu connais le système ici, peu importe l'ethnique, ce serait un plus ». D'ailleurs, Jonathan

est mal à l'aise pour décrire l'ethnicité des Guadeloupéens, car il précise ne pas aimer faire des catégories. Enfin, certains répondants spécifient également que le plus important pour identifier une personne en tant que Guadeloupéenne, c'est de savoir si cette personne se considère comme telle. Ainsi, la reconnaissance des identifications guadeloupéennes est également comprise comme un processus dialogique et intersubjectif à une échelle interpersonnelle, où les deux acteurs ont une agentivité (Fabien, 2001 ; Ricœur, 1991, cités par Meintel, 2008) qui n'est pas systématiquement déterminée par « des expressions dominantes » ou des « modes d'identification majeure » pour reprendre l'expression de Gallissot (1987 : 19). Toutefois, dans l'analyse de l'ensemble de leurs entretiens, nous avons remarqué que les caractéristiques non ethniques et la reconnaissance intersubjective sont additionnelles à leurs différents discours que nous venons de décrire dans ce chapitre.

CHAPITRE 5 - Identifications par références communautaires : les individus

I. Introduction

Nous venons de voir les différentes identifications à l'échelle nationale dans le discours des jeunes où l'identification à la nation guadeloupéenne ressort en grande majorité. De plus, l'analyse des frontières ethniques dans leurs discours sur l'ethnicité guadeloupéenne, autrement dit, les représentations des frontières du « nous Guadeloupéens », varient entre une représentation pluriethnique et une ethnicité unique, où les frontières ethniques peuvent se déplacer entre ces deux représentations.

Dans ce chapitre, nous poursuivons l'analyse des identifications par références communautaires (Gallissot, 1987), en déplaçant l'échelle au niveau individuel. Nous restons alors dans la thématique des représentations de l'ethnicité, mais cette fois-ci, nous plongeons au cœur des représentations de l'identité ethnique (Meintel, 1992) de chacun des répondants. Dans un premier temps, nous décrivons les représentations de leurs identités généalogiques, le premier ordre historique d'identification par références communautaires selon Gallissot (1987). Celui-ci est défini comme une « représentation par la parenté » (1987 : 19) qui amène à une « mystification des origines » (19). L'identité généalogique serait alors construite autour de la représentation des ancêtres, des origines et de la descendance. Cette notion de descendance soulève selon Gallissot la notion de « pureté originelle de l'ascendance identitaire » qui recouvre une certaine essentialisation de l'identité. L'auteur démontre son caractère constructiviste et son utilisation essentialiste. La référence aux ancêtres imaginés ou réels fait partie intégrante de la constitution d'une identité ethnique qui selon Meintel est :

Un sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres « véritables et/ou symboliques » appartenaient, un sentiment d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté. (1993 : 10)

Ainsi, est-ce que nos répondants font référence à des ancêtres ? Si oui, qui sont-ils ? Comment se les représentent-ils et s'identifient-ils à eux ? Nous allons alors mettre en évidence le lien entre les descriptions ethniques de leurs familles et de leurs ascendances connues (grands-parents ou arrière-grands-parents) avec les représentations et l'identification à des ancêtres imaginés. En effet, plus que de connaître la constitution réelle de leur généalogie, ce qui est intéressant de comprendre, c'est comment les jeunes se représentent-ils leur généalogie et comment donnent-ils « un sens à leur trajectoire généalogique » (Baussant, 2007). De plus, nous verrons si les répondants qui s'identifient à des ancêtres pluriethniques s'identifient à une mixité ethnique (Meintel et Kahn, 2005), comme le laisse entendre le concept de créolisation. Nous verrons également si les répondants qui décrivent des ancêtres africains s'identifient à une africanité et se rapprochent du paradigme afrocentrique. Dans un second temps, nous examinerons le rapport entre les connaissances de l'histoire de la Guadeloupe et l'intérêt à connaître ce passé et l'utilisation de la représentation des ancêtres dans leurs propres identifications. Enfin, nous terminerons ce chapitre en mettant en évidence les différents éléments qui constituent et influencent la construction de l'identité ethnique des répondants à l'échelle individuelle.

II. L'identité généalogique

Parmi tous les répondants de notre étude, les membres de leur famille d'origine africaine constituent la majorité de leur composition familiale. En plus de cette description d'ascendance africaine, la majorité des répondants mentionnent également avoir un ou plusieurs membres de leur famille d'origine indienne, européenne, amérindienne (kalinago) ou asiatique. Ces membres de leurs familles sont des grands-parents ou des arrière-grands-parents. Parmi ces répondants, certains parlent de plusieurs personnes de leur famille de différentes origines, alors que d'autres ne mentionnent qu'un membre de leur famille d'une origine ethnique autre qu'africaine. Nous pouvons dire qu'ils sont issus de familles pluriethniques. Toutefois, certains répondants (en minorité) ont uniquement des membres de leurs familles d'ascendance africaines. Qu'en est-il de représentations de leurs ancêtres au-delà de leur lignée familiale et comment s'identifient-ils

à eux ? Nous avons remarqué que les répondants issus d'une famille pluriethnique ne s'identifient pas tous à des ancêtres pluriethniques et l'identification à une mixité ethnique est encore plus rare. Voyons cela de plus près.

1. Représentations des ancêtres pluriethniques

Parmi la grande majorité des répondants issue de famille pluriethnique, la moitié d'entre eux s'identifient également à des ancêtres pluriethniques. Le discours de Lionel à ce sujet est le plus éloquent. Il explique que dans sa famille maternelle, les hommes étaient des voyageurs d'origines ethniques différentes, « c'est souvent des origines assez différentes en fait, ça, c'est du côté de ma grand-mère (maternelle), de son côté, il n'y a pas beaucoup d'Africains, mais c'est pas mal Océanie, des trucs comme ça, des Indiens... » Il mentionne connaître les ancêtres de sa lignée familiale sur cinq à six générations grâce à un arbre généalogique qui se trouve chez sa grand-mère. Il explique également que du côté paternel, « c'est totalement différent, c'est des Africains, je pense qu'ils sont arrivés là depuis le début, quand ils ont apporté des gens en Martinique ». Enfin, nous remarquons qu'il s'identifie à cette pluralité ethnique d'origine, car il se dit être issu d'un « mélange » :

Après niveau de mon identité même, qu'est-ce qui s'est passé ? Je sais justement que je ne suis pas issu d'un peuple *africain*, Centre Afrique, Sud, là, je suis un mélange de trop de trucs pour me dire je suis *ça* ! Non, je refuse. Je suis fils de roi, celui qui a régné, cette force-là [DIEU ?], je suis issu de ça. C'est super ce que je suis devenu, et ce que mon fils sera, ça sera encore super, ma fille, qu'importe. Cette évolution-là, ouais, je suis en fait pour l'évolution.

La description de l'identité ethnique de Lionel ou de son sentiment d'appartenance ne se réfère pas à un groupe précis « auquel leurs ancêtres, “réels ou symboliques” ont appartenu » (Meintel, 1992 : 73), mais à une pluralité de groupes et d'ancêtre d'origines ethniques différentes. Il semble également s'identifier à une mixité ethnique en utilisant le terme de « mélange », tout en faisant une coupure avec l'Afrique et en s'identifiant à une « évolution ». Tous ces éléments rappellent fortement le concept de créolisation. Toutefois, Lionel semble aller au-delà d'une identification créole :

Je me considère comme un citoyen de ce monde-là, je n'ai pas d'identité, je ne cherche justement pas à avoir d'identité précise, justement c'est peut-être ça l'identité. C'est-à-dire que j'estime que tout est à moi.

Les propos d'une identification à une dimension universelle se retrouvent également parmi les discours de certains répondants dans plusieurs études sur les dynamiques identitaires des jeunes Québécois ou Canadiens issus de l'immigration (Pilote et Magnan, 2012 ; Gallant, 2008 ; Meintel, 1992). En effet, Lionel semble aller au-delà de toute frontière ethnique, comme le présentaient Pilote et Magnan dans leur étude :

Ce dernier type de parcours identitaire illustre comment le jeune peut utiliser sa marge de manœuvre pour bricoler à sa manière son identité individuelle, et ce, sans se sentir contraint par les frontières dichotomiques entre les groupes linguistiques. (2012 : 189)

Lionel préfère alors s'identifier à cette ouverture de frontière ethnique qui correspond mieux à sa description plurielle d'origine ethnique. Toutefois, comme le faisait remarquer Gallant, il ne semble pas non plus exclure toute forme d'appartenance identitaire puisqu'il exprime également de l'intérêt à connaître ses ancêtres, « j'aime bien savoir où je suis, qui son été mes ancêtres, je suis curieux ». Nous avons également remarqué une certaine fierté dans sa description pluriethnique d'ancêtres. Si Lionel s'intéresse explicitement à ses origines, ce n'est pas tout à fait le cas de Matthieu. Pourtant, il fait référence à son arrière-grand-père colon et ses connaissances sur l'histoire de la Guadeloupe et il semble s'identifier à la fois à des ancêtres esclaves et colons :

Je ne sais pas du tout. Je me suis toujours posé la question, mais je n'ai jamais pris le temps de réfléchir. Si déjà mon grand-père est métis, mon arrière-grand-père était un colon, et je pense que c'était au temps de l'esclavage, je pense que c'était peut-être une femme cachée, comme c'était une négresse. Après je dis ça par rapport au documentaire que j'ai déjà vu sur l'esclavage, des articles que j'ai lus sur l'esclavage. Par rapport aux mulâtres qui étaient reniés. Et mes origines non plus, je ne sais pas du tout, je ne sais pas si mes ancêtres sont Sénégalais, du Congo, je ne sais pas du tout, je ne me suis jamais posé la question, en fait. Je pense que je le saurai un jour, mais pour l'instant, ce n'est pas que ça ne m'intéresse pas, mais je préfère avancer et voir ça après. [...] Le passé, c'est le passé, je verrai bien qui sont mes ancêtres un jour. Mais pour l'instant, ce n'est pas ma priorité, moi je veux avancer avec le métissage, parce que j'ai grandi dans ça, mais c'est quand même bien de savoir d'où on vient. Pour l'instant, ça ne me servirait à rien, de toute façon les esclaves, quand ils sont partis d'Afrique, ils n'y retournent pas, donc ils sont en Guadeloupe, je suis Guadeloupéen pour l'instant, après je verrais bien un jour, ça m'intéresse. Mais je me fais à l'idée, je suis Guadeloupéen, j'ai des ancêtres esclaves, j'ai des ancêtres colons, je ne suis pas mulâtre par la peau, mais voilà. Je n'ai pas forcément envie de savoir pour l'instant.

Il est intéressant de voir que Matthieu répète plusieurs fois ne pas s'intéresser à connaître ses ancêtres, tout en ayant une idée sur la question. De plus, il préfère faire référence à un « métissage » ou « un *melting-pot* », pour reprendre ses termes, qui rappelle la notion de mixité

ethnique, « je suis métissé en fait, mon grand-père il est comme toi [blanc], ma grand-mère est noire comme Manuel. J'ai grandi dans le *melting-pot* familial ». Il dit avoir des oncles et des cousins de différentes origines ethniques. Matthieu semble s'identifier à une notion plus complexe que le métissage, tout en faisant une coupure avec l'Afrique, ce qui rappelle fortement le processus de créolisation.

Le processus de créolisation ne semble pas explicite dans le discours Ludovic alors qu'il représente également des ancêtres pluriethniques et s'identifie à une mixité ethnique :

Peut-être que du côté de ma maman, je sais que son père était indien. Même moi je suis sorti « *bata-zindien* ». Mais cela n'a jamais été poussé au maximum [la rencontre avec la culture indienne]. Je ne sais pas si tu connais quand ils font leur cérémonie, j'ai eu le temps de faire ça, mais ce n'était pas rapport à un ami de ma maman qui est indien. Mais dans ma famille même, ils n'ont pas gardé ça. Mais je ne pense pas que mon grand-père vivait de cette religion-là aussi. Ma famille a toujours été plus dans le catholicisme.

L'identification à ses origines indiennes semble être représentée comme un plus. Cela fait écho à l'explication faite par Ivan de la notion de « *bata-zindien* » :

C'est d'une femme pure Guadeloupéenne, nègre, c'est-à-dire née en Guadeloupe, son sang c'est Guadeloupe, elle n'a pas d'ancêtres sortis d'ailleurs, c'est Guadeloupe, avec un mari qui sort d'une famille par exemple indienne, amérindienne, qui a vécu en Guadeloupe, ils ont fait des enfants, mais ils (les enfants) ont toujours le sang indien dans le corps. Donc le mélange entre l'Antillais avec l'Indien, ça va faire un *bata-zindien*.

Ici, la caractéristique indienne dans ce métissage semble s'ajouter à celle de « nègre », dans le sens où un « *Bata-zindien* » semble être un « nègre » qui a en plus un apport indien. En effet, à plusieurs reprises dans le discours de Ludovic, il semble que l'identification à une africanité soit importante pour lui.

Finalement, certains répondants issus de familles pluriethniques qui représentent également leurs ancêtres par cette pluriethnicité ne semblent pas s'identifier à une mixité ethnique. Par exemple, Dylan parle de son grand-père Indien et de son arrière-grand-père colon, mais il ne s'identifie pas à un mélange entre ces derniers, ou si c'est le cas, il ne l'a pas mentionné lors de l'entretien. Le cas de Dylan est intéressant puisqu'il semble marquer une différence entre cette pluralité ethnique d'ancêtres et son identification.

En somme, parmi ces différents discours, nous remarquons que l'identification à des ancêtres pluriethniques est en lien avec la description d'une famille pluriethnique, toutefois, cela ne

correspond pas systématiquement à une identification à une mixité ethnique. De plus, cette identification mixte peut prendre la forme d'une identification aux frontières ouvertes ou universelles ou rappelle le processus de créolisation.

2. Représentation des ancêtres esclaves ou africains

D'autres répondants sont issus de familles pluriethniques, mais ils ne s'identifient pas à des ancêtres pluriethniques ni à une mixité ethnique. Leurs discours reflètent une identification à des ancêtres esclaves ou africains. Par exemple, certains répondants s'identifient à des ancêtres africains alors qu'ils ont un arrière-grand-père blanc ou une grand-mère amérindienne (Kalinago). D'ailleurs, il est intéressant de remarquer que certains s'identifient uniquement à des ancêtres esclaves, où le terme « Afrique » est absent de l'ensemble de leur entretien, alors que d'autres parlent d'ancêtres africains et esclaves. Le premier cas semble mettre uniquement l'accent sur le statut servile de ses ancêtres, en omettant la caractéristique ethnique, alors que les seconds mentionnent les deux. Enfin, d'autres répondants ne parlent pas d'esclavage, mais d'ancêtres africains uniquement, Stevens l'exprime ici, « Si tu te retrouves dans une grande majorité de Noirs guadeloupéens venant d'Afrique, comme moi ». Stevens semble apporter une certaine importance à une africanité et cela revient plusieurs fois dans son discours. De plus, nous avons remarqué qu'il s'est intéressé directement au paradigme afrocentrique et qu'il a fait des recherches sur ce sujet :

Pour te faire appeler Kamite, pour prétendre être Kamite, et être aussi accepté parmi eux, en tant que Kamite, il y a certaines choses qu'il faut faire : faut être un Noir qui s'éduque, qui cherche à comprendre la société ou l'être humain, il faut être un Noir qui cherche à apprendre, faut être un Noir qui ne soit pas raciste et qui veut partager son savoir avec le reste, et chercher activement à connaître son histoire des Noirs, la *vraie* histoire des Noirs, et la remettre en valeur, et apprendre aux autres. Dans ces cas-là, tu peux te faire appeler un Kamite. Ils sont partout dans le monde, en France, aux USA, en Afrique. [...]. J'ai fait des recherches sur Cheik Anta Diop, lui par exemple il parle de l'origine de l'Afrique. Savais-tu par exemple, c'est un gars qui m'a raconté ça, il me disait qu'« Europe » n'est autre que le nom d'une princesse africaine... les Noirs ont toujours partagé leur savoir avec les autres, c'est ça leurs trucs, ils partagent, mais ils n'ont jamais développé leur truc de guerre et de défense. Ils se sont fait tuer.

La recherche de la « vraie histoire des Noirs », la notion de « Kamite »⁵⁰ et la place centrale accordée aux recherches de l'historien et anthropologue sénégalais Cheik Anta Diop sont tous des éléments définis et mis en avant par les penseurs de l'afrocentricité (Mazama, 1997; Asante, 2007; Omotunde, 2005). Reste à savoir si les recherches de Stevens sur ce mouvement l'auraient poussé à aller vers une dimension africaine dans la définition de son identification ou alors, si son sentiment d'appartenance à l'Afrique l'aurait poussé à faire des recherches sur l'afrocentricité. La question reste ouverte, toutefois, nous retenons qu'aujourd'hui, l'africanité fait partie intégrante de son identification et qu'il a fait des recherches sur le mouvement afrocentrique. Aussi, il est intéressant de constater qu'à un autre moment dans son discours, ils semblent mettre l'accent sur le statut esclave de ses ancêtres :

Nous sommes des esclaves importés, des descendants d'esclaves importés, et *malheureusement, une fois qu'on a traversé la mer, c'est difficile de se retrouver. Déjà, il fallait qu'il y ait des archives, je ne suis pas sûr qu'il y avait ça. Dernièrement, j'ai vu qu'en Guadeloupe, il y avait des archives, ils ont réussi à retrouver des parents africains, ils réussissaient à retracer, mais il fallait des conditions bien précises pour pouvoir retracer, je m'en souviens plus des conditions. C'était très difficile de savoir, les noms ont été changés, ensuite, on mélangeait les ethnies.

Ainsi, dans le discours de certains répondants, nous avons noté trois différentes représentations des ancêtres africains, soit la représentation qui imagine les ancêtres uniquement une fois arrivés aux Antilles ou une fois réduits à l'esclavage, celle qui les représente à la fois avec un statut servile et une ethnicité africaine, et celle qui représente des ancêtres en Afrique, avant ou pendant l'esclavage, mais qui garde la spécificité ethnique africaine. Cette distinction était également présente à l'échelle nationale. De plus, un répondant semble préférer s'identifier aux esclaves qui ont contribué à l'abolition de l'esclavage. En effet, Yann dit s'identifier à :

Ignace, et tous les esclaves, tu as Ignace, des gens comme Aimé Césaire, les personnages qui ont marqué le temps. Pourquoi surtout Ignace, c'est lui qui a appuyé sur le bouton « *stop* » dans l'esclavage, même si maintenant on n'est pas tenu en chaîne et on dirait que dans un certain angle de vue l'esclavage est toujours présent en Guadeloupe, d'un certain angle de vue je dirais, mais je considérais (mes ancêtres) comme Ignace, ceux qui ont sauvé la Guadeloupe, ce qui ont libéré les esclaves et tous ceux qui sont peut-être restés des esclaves qui sont restés en Guadeloupe, qui ont fait que c'est la Guadeloupe, qui ont fait, qui sont partis, venus, tout ce mélange *lása*.

⁵⁰ Le terme « Kamit » désigne les anciens Égyptiens de la période pharaonique. Aujourd'hui, il a été repris pour désigner « des hommes et des femmes kamites désireux de combattre l'aliénation culturelle, de renforcer intellectuellement le peuple kamit global, de jeter les bases de notre liberté et de notre unité autour d'un même idéal social, économique, philosophique et religieux ». (Omotunde, 2005 : 68)

Enfin, nous remarquons que Stevens, en plus d'accorder une place importante à une africanité, préfère aussi s'identifier à une dimension universelle et s'affranchir des frontières ethniques, comme nous l'avons vu dans le discours de Lionel :

Je ne me considère ni Guadeloupéen ni Dominiquais. C'est ça le truc, ça fait comme une espèce, pas un bug, mais je pense plus à une universalité, parce que du coup, tu penses différemment.

Ainsi, il est intéressant de remarquer que cette identification universelle est également présente chez un répondant qui s'identifie uniquement à des ancêtres africains. Cette caractéristique ne semble pas être expliquée uniquement par la référence à des ancêtres pluriethniques. Toutefois, il faut noter que Stevens est d'origine dominiquaise (il est arrivé en Guadeloupe avec sa mère quand il était très jeune), et dans son cas, cette référence à une universalité peut s'expliquer par le fait qu'il ne se sent ni vraiment Guadeloupéen ni Dominiquais.

Tout compte fait, le fait d'être issu d'une famille pluriethnique n'est pas synonyme d'une identification à des ancêtres pluriethniques et encore moins à une mixité ethnique. De plus, nous avons remarqué que l'identification à une africanité ressort dans le discours de quelques jeunes où le paradigme afrocentrique est mobilisé chez un répondant, néanmoins, cette africanité est parfois absente et le statut servile domine alors la représentation des ancêtres selon un répondant.

3. Non-identification à des ancêtres

Enfin, certains répondants issus de familles pluriethniques et d'autres, issus de familles d'ascendance africaine ou esclave, mentionnent ne pas avoir d'information sur leurs ancêtres. Par exemple, Malick précise qu'il ne connaît pas ses ancêtres, mais il suppose ou imagine avoir un membre de sa famille d'origine indienne pour expliquer la texture de ses cheveux et la couleur de ses yeux, qui n'est pas habituelle chez les Guadeloupéens d'ascendance africaine qu'il côtoie :

Ma mère c'est une négresse. Mais j'ai des cheveux *bata-zindiens*, je ne sais pas d'où j'ai pris ça... Ouais côté *zindien*, *en pa sav* (je ne sais pas). Sincèrement, mes ancêtres je ne les connais pas.

Malick ne connaît pas ses ancêtres, mais il semble s'identifier à un métissage, « *Bata-zindien* » qu'il reconnaît par la texture de ses cheveux. En outre, le type de cheveux est également utilisé

par d'autres répondants pour faire référence à une origine ethnique. De plus, lors de nos observations, nous avons souvent entendu parler des caractéristiques capillaires pour identifier l'origine ethnique d'une personne. Par exemple, Matthieu explique que ses cheveux crépus poussent plus vite que la normale, car son arrière-grand-père était blanc. Il mentionne que les cheveux crépus poussent lentement contrairement aux cheveux lisses. C'est en cela qu'il a conscience de son métissage :

Je suis noir maintenant, ouais, mais je suis métissé de base, si je ne le dis pas, on verra jamais. Ça se voit sur mes cheveux, pas à la texture, mais mes cheveux ils poussent vite, chez vous vos cheveux ils poussent vite, les cheveux des noirs ils ne poussent pas vite, moi j'ai des cheveux de noirs qui poussent vite. C'est de là que je vois mon métissage, ça ne se voit pas forcément dans ma couleur de peau, sur mon visage, quand on voit je suis noir, mais moi, j'ai mes réflexions à moi, j'ai pris ça de là, j'ai pris du côté blanc, si tu veux, je dis blanc, mais ce n'est pas méchant, j'ai pris sa du côté blanc, du côté noir. Le métissage c'est la vie, c'est l'avenir.

Cette référence ethnique en lien avec les cheveux est également importante dans le discours de Ivan :

À part mon grand-père, lui il était, il avait les cheveux fins, cheveux *zindiens*, des cheveux comme les métropolitains. Moi je suis né avec des cheveux vraiment crépus. Tout ça, ça fait la différence.

Enfin, l'identification en lien avec des ancêtres n'est pas explicitement utilisée par plusieurs répondants qui mentionnent peu d'intérêt à connaître leurs passés généalogiques et préfèrent se concentrer sur le présent et l'avenir. Ivan est clair sur ce point :

Non, c'est quelque chose que j'ai pensé [faire son arbre généalogique], mais je n'ai jamais encore pris mon temps sur ça. Tu sais pour moi la vie, c'est bien de savoir, mais quand tu n'as pas la tête à ça, moi je suis constamment actif. J'aime être actif. Je n'aime pas rester posé, réfléchir... être actif toujours dans le bon sens pour avancer. Je ne vais pas aller regarder les ancêtres explorer... tu vois, c'est une vie de famille, je sors d'où je sors, je sais d'où je viens, je sais certaines choses que mes parents m'ont apprises, j'écoute, le lie, je regarde la télévision, j'essaie de suivre les trucs quand même. Mais je ne m'arrête pas trop sur l'histoire de vie de famille.

Ainsi, à l'échelle individuelle, la représentation des ancêtres n'est pas utilisée pour définir l'identité ethnique propre à chacun. Toutefois, à l'échelle nationale, chacun des répondants a une représentation ethnique de la nation guadeloupéenne. Nous pensons alors que certains répondants n'ont pas d'idée précise sur leurs propres ancêtres à l'échelle individuelle, mais ils peuvent se référer aux représentations plus générales qu'ils se font de l'ethnicité guadeloupéenne afin de définir leurs identités ethniques. Ceci étant dit, il est également

important de prendre en considération le peu d'intérêt de certains répondants à connaître leurs ancêtres, ce qui démontre également que les référents identitaires qu'ils privilégient ne sont pas systématiquement liés à l'ethnicité, mais à d'autres référents. Cette dimension de leurs identifications est l'objet de notre prochain chapitre.

III. Mémoire sociale de la Guadeloupe chez les jeunes

Dans le sens où le passé commun et la constitution d'une mémoire sociale commune peuvent être indispensables pour créer un sentiment d'appartenance à un groupe, dans cette section, nous chercherons à comprendre le lien entre la construction de leurs identités ethniques dont nous venons de présenter et leurs connaissances de l'histoire et de la mémoire sociale guadeloupéenne, ainsi que leur intérêt à connaître ce passé. De plus, nous nous sommes penchés sur les sources d'informations de cette transmission de l'histoire et de la mémoire, à savoir, les parents et l'école. Tout d'abord, qu'entendons-nous par mémoire sociale ?

La mémoire est émotionnelle et subjective, elle est en quelque sorte « la sacralisation du passé, la volonté de sauver ce passé dans un souci de justice, de réparation, de revendication », (Tutiaux-Guillon, 2008 : 7) alors que l'histoire consiste en la connaissance et la compréhension du passé, elle a un souci de véracité et de mise en distance du passé (7). La mémoire active a pour fonction de lien social (Chivallon, 2005 : 77), alors que l'histoire a pour fonction de constituer une connaissance scientifique qui peut être remise en question. La mémoire sociale serait alors indispensable pour « fabriquer une cohérence sociale » (Chivallon, 2005 : 77) afin de « construire l'identité d'un groupe » (77). Ainsi, les individus d'un groupe se rassemblent autour d'une mémoire commune et d'ancêtres communs, ce qui constitue leur identité. Pulvar le précise, « qu'il s'agisse d'une famille, d'un groupe partisan, voire d'une société, la mémoire instaure la communauté, elle la fonde sur une unité et sur une légitimité, elle lui donne sens dans l'espace et dans le temps » (2006 : 3). La création de liens sociaux entre les individus est indispensable pour la majorité des êtres humains qui a « besoin de ressentir leur appartenance à un groupe » (Todorov, 1995 : 52) afin « d'obtenir la reconnaissance de leur existence,

indispensable à tout un chacun » (53). Cette reconnaissance s'acquiert en « constituant un passé commun » (53). Todorov fait un lien entre la culture d'aujourd'hui et celle des ancêtres en affirmant qu'« un être déculture est celui qui n'a jamais acquis la culture de ses ancêtres, ou qui l'a oubliée et perdue » (21). Ainsi, il exprime l'importance qui régit le lien entre la culture passée et la culture présente où la première est indispensable pour constituer la deuxième. Le passé devrait alors être connu et reconnu pour qui veut revendiquer son appartenance à un groupe. Est-ce que les jeunes rencontrés connaissent le passé de la Guadeloupe ?

1. Connaissance et intérêt à connaître l'histoire de la Guadeloupe

La moitié des répondants a de bonnes connaissances sur l'histoire de la Guadeloupe et manifeste l'intérêt à en connaître davantage. L'autre moitié a des connaissances moindres sur cette histoire et ne s'y intéresse pas. En effet, Lionel, Stevens et Matthieu ont le plus de connaissance sur l'histoire par rapport aux autres. Ils semblent détenir des connaissances plus approfondies que celles que l'on trouve dans les manuels scolaires. Ils montrent un intérêt profond pour la question et ils ont un regard critique sur certains faits historiques. Manuel et Ludovic connaissent les grandes lignes, alors que Willy et Dylan ne connaissent que quelques éléments généraux, mais chacun d'eux témoigne de l'intérêt à en savoir davantage. Enfin, Yann, Jonathan et Maël connaissent les grandes lignes de l'histoire, parfois de manière sommaire, mais ils ne sont pas vraiment intéressés à en savoir plus, comme le démontre Yann :

Je ne dirais pas que ça ne m'intéresse pas, mais on est arrivé à un stade là, en même temps, la Guadeloupe est arrivée d'un genre, la génération qui est là actuellement, c'est devant qu'on regarde, on ne regarde pas derrière. On regarde derrière pour dire « ah, le franc c'était mieux ».

Ils sont plusieurs à mentionner qu'ils préfèrent se concentrer sur le présent et l'avenir, car selon eux, se plonger dans le passé ne leur apporte rien d'utile pour l'avenir. Par exemple, Ivan explique :

Je ne veux pas dire que je ne m'intéresse pas à la Guadeloupe, mais comme je suis très poussé à être actif souvent, je ne suis pas poussé à me poser sur certains sujets. Ça va me tilter si je vois un monument, je veux savoir d'où ça sort, je vais me renseigner. Mais pour que j'aie vraiment me renseigner au fin fond, ce n'est pas que je ne veux pas, mais je n'ai pas le temps pour ça, peut-être plus tard, dans le futur. Par contre, un endroit que j'aimerais connaître c'est l'Afrique, qu'est-ce qu'elle a fait vraiment, parce qu'il y a beaucoup de personnes sorties d'Afrique quand même, que ça soit en Guadeloupe ou je ne sais pas.

J'aime bien la culture africaine, qui se rapproche beaucoup de la culture antillaise. Surtout sur leur culture et leur tradition. Donc j'aimerais bien aussi voir.

Il est intéressant de voir son intérêt pour l'Afrique plutôt que sur l'histoire de la Guadeloupe. Il semble vouloir en connaître plus sur l'africanité de l'ethnicité guadeloupéenne. Cette référence à une africanité semble davantage se faire à l'échelle nationale qu'individuelle. Enfin, Maël, qui connaît les grandes lignes de son histoire, présente une autre raison, de l'ordre émotionnel, qui le pousse à ne pas s'intéresser à ce passé :

J'ai l'impression de ressentir la souffrance d'un peuple, sentir la souffrance de tout le peuple qui a été esclave, je ne sais pas. Je n'ai pas besoin de connaître tous les détails de l'histoire, je préfère m'en détacher.

2. Transmission de l'histoire de la Guadeloupe

a) L'histoire transmise par les parents

De manière générale, les parents ne transmettent pas l'histoire dite officielle de la Guadeloupe selon les jeunes interviewés. Seuls deux répondants mentionnent avoir été informés de quelques éléments de l'histoire par leurs parents, mais de manière sommaire. Yann va jusqu'à dire que les parents ne connaissent pas cette histoire :

Si je leur demande, ouais comment ça s'est passé l'esclavage, je suis sûr que je vais leur poser une colle. C'est quelque chose qui n'a pas été enseigné, c'est quelque chose que tu dois aller chercher à savoir.

Néanmoins, les parents ne taisent pas leur passé à leurs enfants. La majorité des répondants se souviennent que leurs parents leur racontaient leur enfance ou ils leur parlaient de la Guadeloupe d'avant. Ils leur ont donné des informations sur la société guadeloupéenne de leur enfance, en comparaison avec la société actuelle. Par exemple, Maël parle de l'enfance de son père en mettant l'accent sur la notion de « débrouillardise » :

C'était sans tout ce qu'on avait. Ma grand-mère qui se démenait pour tous ses enfants, pains, huiles, ignames, avoir plein de blessures dans tes pieds pour pouvoir nourrir tes enfants. Mes oncles se sont eux-mêmes construits leur propre instrument de musique, « *débouya pa péché* » (débrouille-toi avec ce que tu as), ils ont fait ce qu'ils ont fait.

Ainsi, il semblerait que les parents transmettent des éléments de la culture populaire guadeloupéenne et de la mémoire sociale plutôt que l'histoire officielle. Enfin, Malick précise que parler du passé n'est pas une priorité pour lui ni pour ses parents et ceux qui l'entourent :

Même les gens ils ne parlent pas de ça, ceux qu'ils voient c'est demain. Parce que demain, ils savent qu'aujourd'hui il n'y a pas grand-chose, alors il faut qu'ils en gardent pour demain. Si c'est pour réfléchir à avant, ça va leur faire perdre plus de temps dans leur survie. En fait, c'est le problème qu'on a en Guadeloupe. On devrait tous se recueillir sur notre patrimoine, comme moi-même, mais le manque de moyen ça t'empêche de te cultiver, ça te pousse plus à te nourrir, pour fonctionner. Les parents n'ont pas de temps pour pouvoir parler de la vie d'avant, et même nous les jeunes on ne prend pas le temps pour aller voir les grands et leur parler.

b) L'histoire transmise par l'école

Les programmes scolaires des écoles en Guadeloupe sont les mêmes que ceux de la métropole, et il en va de même pour l'enseignement de l'histoire. Les jeunes Guadeloupéens connaîtraient donc aussi bien l'histoire de la France que les jeunes de leur âge en Métropole. Cependant, un espace dans le programme scolaire est réservé pour l'histoire régionale dans chacune des écoles qui se trouvent dans une région de la France construite autour d'une histoire spécifique. C'est le cas de la Bretagne ou de la Corse, et aussi des quatre départements français d'outre-mer. Un manuel d'histoire et de géographie régionale est disponible pour l'enseignant et ses élèves en plus du manuel d'histoire de la France. Les jeunes interviewés ont-ils reçu un enseignement sur l'histoire de leur région à l'école ?

La majorité des répondants mentionne avoir reçu très peu d'information sur l'histoire de la Guadeloupe et ils précisent ne pas avoir utilisé de manuel d'histoire des Antilles-Guyane. Par exemple, certains répondants se rappellent avoir vu quelques éléments historiques de leurs îles au collège et au lycée (école secondaire), en ce qui concerne l'esclavage et le colonialisme, mais cela été faible selon eux et ils se plaignent de n'avoir pas eu plus d'information. Tous les répondants se rendent compte de cette faiblesse de l'enseignement et critiquent ce manque dans l'éducation. Les propos de Yann illustrent bien cela :

Oui, sur l'esclavage, la commémoration, des trucs éducatifs, rapidement, mais pour te dire un cours d'histoire et de géographie qui te parlent de la Guadeloupe entièrement, tu n'as pas ça. Peut-être que ça été développé maintenant, mais moi au temps il fallait que je dise, les ancêtres c'est les Romains. Enfin ce n'est pas ce qu'il fallait que je dise, mais c'est ce qui avait marqué sur le livre. L'éducation que j'ai eue ici a été imposée par l'éducation

nationale, on t'impose quelque chose, mais ce n'est pas nécessairement quelque chose dont tu as besoin, certes ça te sert, mais connaître ta Guadeloupe, ça aurait été encore mieux ! Pourquoi ce n'est pas à l'école, pourquoi ça serait à toi d'aller le chercher ? C'est pour ça que je te dis dans un sens, ça ne reste pas de l'esclavage hein, ce n'est pas du lavage de cerveau, mais depuis la base on te fait comprendre que tes ancêtres c'est les Romains, on ne te dit pas, voilà il y a eu l'esclavage, on ne t'explique *pas* le déroulement de l'histoire dans l'école. Si on te l'expliquait, j'aurais pu te parler de ça sans soucis.

Seuls Lionel et Ludovic disent avoir eu des professeurs d'histoire motivés à leur enseigner l'histoire de la Guadeloupe. Lionel précise que sa curiosité à connaître l'histoire s'est développée grâce à ses enseignants enthousiastes. Ainsi, selon de nombreux répondants l'enseignement de l'histoire de la Guadeloupe à l'école correspond souvent à une volonté de l'enseignant. Ludovic s'exprime sur ce point :

Au lycée, j'avais une professeure assez axée sur ça, elle nous a fait comprendre elle-même, elle prend un peu sur nos heures de cours pour nous parler un peu de la Guadeloupe, parce qu'elle se rend compte que l'éducation nationale, ils nous parlent de la Première Guerre mondiale et tout c'est bien, mais on n'apprend rien sur notre pays. Donc d'elle-même, cette semaine-ci, on va voir que l'histoire de la Guadeloupe. On a parlé de l'esclavage, tout ce qui était maison des maîtres plantations, tout ça, et c'est tout.

En définitive, nous avons remarqué une certaine tendance entre le fait de connaître l'histoire et des éléments de la mémoire sociale guadeloupéenne et la référence aux ancêtres dans la construction des identités ethniques des jeunes répondants. En effet, les répondants qui semblent avoir de bonnes connaissances de l'histoire de la Guadeloupe et qui démontrent un intérêt à connaître leur passé et les éléments qui composent leur mémoire sociale sont ceux qui se représentent leurs ancêtres et qui s'identifient à eux. De plus, il semble qu'il y ait un lien entre le fait de connaître l'histoire de la Guadeloupe et l'intérêt du passé et l'identification à une mixité ethnique, comme nous l'avons vu chez Matthieu et Lionel. Les connaissances de l'histoire ont également un lien avec l'identification à une africanité et l'intérêt pour le mouvement afrocentrique, comme le présente Stevens. Il ressort également de leur discours que la majorité des répondants ne manifestant pas d'intérêt à connaître leurs ancêtres et qui ne savent pas non plus qui ils sont, semble également avoir des connaissances très limitées sur l'histoire de la Guadeloupe et ne voit pas non plus d'intérêt à la connaître davantage. Toutefois, ce lien entre connaissance de l'histoire et identification n'est pas systématique, dans le sens où certains répondants connaissent l'histoire de la Guadeloupe et s'intéressent à la mémoire sociale, mais ils ne s'identifient pas à des ancêtres et ne cherchent pas à les identifier.

IV. Conclusion

Il ressort de l'ensemble des discours des répondants, une variété de représentations et d'identifications en lien avec l'identité ethnique, comme nous l'avons également vu à l'échelle nationale. Certains répondants s'imaginent des ancêtres pluriethniques et s'identifient à eux. D'autres évoquent également des ancêtres pluriethniques, mais s'identifient à des ancêtres africains. Certains répondants indiquent des ancêtres africains et s'identifient à ces derniers. Enfin, d'autres répondants n'utilisent pas la référence aux ancêtres dans leurs identifications. Cela reflète bien ce que précisait Breton et collab. (1990) au sujet de l'identité ethnique, « *not all persons who locate themselves in the group of their ancestors do so in the same way* » (11). D'autre part, l'identification à une mixité ethnique n'est pas très présente dans leurs discours. Cela se remarque uniquement chez deux répondants où la notion de créolisation pourrait se remarquer dans le discours de Matthieu, et celle-ci reste floue dans le discours de Lionel. Enfin, la référence à une africanité est présente chez plusieurs répondants et un répondant semble vraiment faire le lien avec l'afrocentricité. En outre, quels pourraient être les différents éléments qui semblent influencer la construction de l'identité ethnique des répondants ?

L'origine ethnique des différents membres de leurs familles et l'ascendance connue (grands-parents, arrière-grands-parents) peut avoir avec un lien avec les représentations et les identifications à des ancêtres imaginés, mais cela n'est pas le cas pour plusieurs répondants. Il semble également important d'avoir des connaissances sur la culture du ou des membres de leurs familles d'une autre origine ethnique qu'africaine pour pouvoir s'y identifier. Par exemple, certains répondants mentionnent que leurs parents ou dans certains cas, leurs grands-parents ne parlaient jamais de leur propre famille, ce qui semble faire une coupure avec les générations précédentes. Ivan le précise ainsi, « franchement, mes grands-parents, je n'ai pas vraiment connu leurs ancêtres, ils m'ont parlé de ce qu'ils ont vécu, ils ne m'ont pas parlé de leurs parents ». De plus, Stevens précisait que sa grand-mère était amérindienne (Kalinago), mais qu'il ne s'identifie pas à cette culture, « mon métissage de ce que je connais c'est avec des Caraïbes. Je n'y pense pas en général, et je ne connais rien du tout de leur culture ». En plus de cela, nous avons remarqué qu'il peut y avoir un lien entre les connaissances de l'histoire de la

Guadeloupe et les différents éléments de la mémoire sociale et la référence à des ancêtres auxquels les répondants s'identifient. L'intérêt et la curiosité à connaître le passé de la Guadeloupe et son passé généalogique sont également des éléments qui contribuent à la construction des identités ethniques. Enfin, les traits physiologiques d'une personne sont également importants, sinon essentiels dans la définition des identités ethniques de chacun. En effet, les références à la couleur de la peau et au type de cheveux forment des éléments auxquels les répondants peuvent s'identifier. Ainsi, tous ces éléments sont interreliés et nous permettent de mieux comprendre les processus identitaires derrière les représentations des identités ethniques de chacun des répondants. Cependant, ces caractéristiques ne sont que de grandes tendances qui ressortent dans les discours des répondants aux moments de l'entretien. Les éléments qui influencent les identifications ethniques des jeunes rencontrés sont, sans aucun doute, bien plus vastes.

CHAPITRE 6 - Identifications d'appartenances : les groupes

I. Introduction

L'identification à la nation guadeloupéenne, les différentes représentations de l'ethnicité guadeloupéenne et les représentations de leurs identités ethniques sont loin d'être les seuls marqueurs identitaires des jeunes Guadeloupéens que nous avons rencontrés. À travers leur discours, les jeunes s'identifient à un groupe d'amis, à un quartier, à une catégorie sociale définie par l'âge, par leur activité autour de la musique, ou encore, par un intérêt commun qui les rassemble autour du mouvement hip-hop. Celui-ci, né dans le quartier du Bronx de la ville New York, est aujourd'hui internationalisé et les jeunes Guadeloupéens se sont approprié certains éléments de cette culture. Ces différents marqueurs identitaires correspondent au mode d'identification d'appartenance (Gallissot, 1987). Il est situé dans l'espace social immédiat, comme celui de l'habitat ou du travail (Gallissot, 1987 : 17). Ces réseaux de relations immédiates peuvent être issus de la famille, du travail, du quartier, de l'école, des amis, etc. (17). L'auteur précise le caractère continu et quotidien de ces relations, présent également dans les activités de loisir (17). Il fait part également du caractère solidaire qui régit les relations immédiates pouvant être déterminant dans la formation d'un groupe. Ainsi, nous avons construit ce chapitre en fonction de ce mode d'identification où nous présenterons les différents éléments d'appartenance des jeunes répondants.

Les observations que nous avons effectuées ont principalement été organisées dans des studios d'enregistrement, lieux de regroupement de jeunes par excellence (voir Annexe 9, photographie). En effet, ce choix de lieu a été motivé de manière à rencontrer les jeunes de Pointe-à-Pitre, puis de fil en aiguille, nous avons rencontré un collectif d'artistes qui se regroupaient quotidiennement dans leur studio. Ce groupe constitue le cœur de notre étude. Nous allons dans un premier temps présenter les différents types de studios observés, puis le collectif d'artistes. Dans un deuxième temps, nous décomposerons les trois éléments principaux

de leurs identifications, (i) les lieux urbains, tels que les studios d'enregistrement, ou le collectif d'artistes, (ii) la catégorie « jeune » et (iii) la musique et la culture hip-hop. À travers leur intérêt commun à cette culture urbaine, nous analyserons le phénomène « d'américanisation » vécu par les jeunes guadeloupéens qui se traduit très souvent par l'influence du rap produit par des Africains-Américains. Nous analyserons également l'appropriation culturelle de ce mouvement par les jeunes et le rapport entre l'afrocentricité et la culture hip-hop.

II. Les groupes sociaux

Nous décrirons dans un premier temps les studios d'enregistrement de la région pointoise qui sont des lieux urbains de rencontre et de travail très prisés par les jeunes citadins. Pointe-à-Pitre regorge de ces studios, néanmoins, ils ne sont pas tous visibles, car la plupart sont *underground*, c'est-à-dire que leurs membres n'ont pas officialisé leurs activités. Une communauté *underground* « *resides below the radar in location accessible only to those who know where to look for them* (Price, 2006 : 49). Ces studios sont des lieux à travers lesquels nous avons remarqué différents marqueurs identitaires au niveau de l'identification d'appartenance. Ce sont des lieux où les jeunes retrouvent leurs amis, autour desquels ils créent une identité de groupe et une identité de quartier.

1. Les studios : lieu de regroupement

Nous avons observé quatre types de studios à Pointe-à-Pitre et ses environs. Le studio privé, aussi appelé « *home studio* » est organisé par un particulier qui possède le matériel nécessaire. Il reçoit et enregistre généralement ses propres amis. Alors que le studio associatif possède un local dédié uniquement à la pratique de l'enregistrement, organisé par un président d'association et son comité. Le studio *Love Universal* est un bon exemple de studio associatif, il a la particularité d'être organisé autour d'un règlement qui prône les valeurs d'amour et de respect. Des titres qui mettent en valeur la haine ou la violence sont interdits d'enregistrement. Ses services sont payants, mais accessibles, cependant, ce studio se trouve dans une cité de Pointe-

à-Pitre, sa localisation en limite sûrement l'accès à un public plus large. Nous avons également observé un studio collectif organisé entre amis, le studio *142 Désibèl*. Au moment de notre terrain, il n'était pas encore constitué en association, mais cela était en projet. Pour cette raison, il n'était pas organisé autour d'un président et de son comité, même si l'on retrouvait des membres plus impliqués, ce studio fonctionnait en groupe pour le groupe. Ce studio était un groupe fermé dans le sens où les membres ne travaillaient que pour eux-mêmes, ils n'offraient pas encore de service pour des gens de l'extérieur, à moins d'une requête spéciale. Enfin, nous avons rencontré un studio professionnel, *J2MO PROD.*, organisé autour de l'offre et de la demande et dirigé par un entrepreneur.

Chaque studio est associé à un lieu. Cette identification est plus ou moins forte. Par exemple, le studio *142 Désibèl* est associé au quartier de Grand-Camp, d'où son nom.⁵¹ L'identification au quartier, par ses membres, est très forte. D'après nos observations, nous n'avons pas remarqué une telle identification dans les autres studios, cependant nous avons moins d'informations à leur sujet. Néanmoins, ces studios sont associés à leur ville, Pointe-à-Pitre. Nous avons entendu parler de studios à Baie-Mahault ou dans d'autres villes également. Enfin, un répondant (non membre du studio *142 Désibèl*) mentionne le caractère financier des studios qui le contraint à ne pas pouvoir les fréquenter.

2. Association ou regroupement de jeunes

Le studio de type collectif formé par un groupe de jeunes, le studio *142 Désibèl*, est celui où nous avons fait le plus d'observations et mené le plus d'entretiens. Il est situé dans un ancien appartement d'une cité-résidence à Grand-Camp. L'appartement appartient à la famille de l'un des jeunes répondants, Manuel, le fondateur du studio. Le studio a été construit en 2011 avec l'aide du père de Manuel, musicien également, qui soutient le projet de son fils.

Le groupe d'une vingtaine de jeunes, âgés de 19 à 26 ans, s'est constitué petit à petit. Précisons déjà que chacun des membres actuels a vécu à Grand-Camp et a été scolarisé plus ou moins en

⁵¹ 142 fait référence au code postal de Grand-Camp, 97142.

même temps, au collège du quartier. Certains répondants étaient déjà amis avant de former le groupe, d'autres habitaient à proximité du studio. Enfin, Manuel a sollicité Matthieu, plus âgé que lui, qui avait déjà un *crew*⁵² et un autre studio avant que les rénovations urbaines détruisent le bâtiment dans lequel il se trouvait. Matthieu et son acolyte, Ludovic, ont alors intégré le groupe. Ainsi, ils se définissent comme un collectif puisque le groupe est constitué par plusieurs *crews*. Au moment de notre terrain, le groupe rencontré était constitué depuis 2 ans et ses membres avaient eu l'occasion de travailler sur plusieurs *EP*⁵³ et des vidéoclips. La moitié des membres du groupe étant étudiants pendant l'année scolaire, et certains étudient en métropole, le groupe s'organise alors de manière à produire le plus possible de musique et de vidéo durant les mois de juillet et août. C'est lors d'une de ces périodes de grande production que nous les avons rencontrés.

Lors des entretiens, chacun a parlé du studio, et ils ont tous mentionné les valeurs autour desquelles le groupe s'organise. Ainsi, les valeurs d'amour, de famille, de fraternité, de respect et d'entraide sont très importantes aux yeux de chacun des membres. Selon Dylan : « c'est ici, c'est eux la famille, parce qu'au-delà de la famille il y a une entre-aide, il a de bonnes vibrations qui font qu'on se tire l'un l'autre » (Dylan). Matthieu précise :

Il n'y a plus vraiment de gens pour communiquer ce genre de fraternité, de positivité, de convivialité, il n'y a plus vraiment de famille, dans la cité il y a plus vraiment de soutien, de solidarité, et nous, on le fait. On se considère comme une famille, et ça fait la différence.

Le terme « ensemble » revient souvent dans leur discours : ils travaillent ensemble, ils évoluent ensemble. En effet, nous avons observé une belle cohésion de groupe. Par exemple, un soir où Maël travaillait au studio, plusieurs personnes étaient autour de lui pour lui donner des conseils, donner leur avis et l'aider dans son travail. Les jeunes du studio le disent eux-mêmes et précisent que c'est un travail d'équipe, de groupe et un travail collectif où chacun apporte sa pierre.

Les notions de transmission et d'éducation sont également importantes. Les plus grands enseignent aux plus jeunes, « je suis le plus grand [du studio *142 Désibèl*], je suis un peu le mentor, Ludovic aussi » (Matthieu). Ceux qui ont plus d'expérience dans la musique ont ce rôle

⁵² Groupe de jeunes artistes ou amis formant une identité distincte par rapport aux autres *crew*.

⁵³ Un *Extended Play*, souvent appelé EP, est un format musical plus long que celui du *single*, mais plus court qu'un album.

de mentor à jouer : « je suis comme un intermédiaire, je n'ai rien inventé, je transmets juste » (Matthieu).

Cette entraide dépasse les frontières du studio, par exemple, elle a déjà été très utile à Jonathan, l'un des répondants, qui témoigne du soutien des membres du studio *142 Désibèl* dans son travail. Aujourd'hui, il travaille en collaboration avec eux. Matthieu résume bien l'esprit du studio :

La plupart des gens qui ont mis le pied ici, ils ont tout de suite aimé, ils sont restés. C'est la convivialité, on est ensemble. Nous, on est des mecs de rues positifs, on *check* tout le monde, mais tu sais qu'il y a des choses qu'il ne faut pas faire. On représente 97 142, c'est Grand-Camp.

Ils réunissent ces valeurs derrière un symbole, *H2L*, initié par Matthieu est intégré dans le groupe. *H2L* signifie originellement « Hors La Loi », mais chacun adapte sa propre définition. Certains disent que cela signifie : « *How To love* », « *Happy To live* », « *How to like* », ou « *Hungry To live* ». Ce symbole représente la philosophie du groupe et certains le représentent comme une famille ou comme leur identité « je suis *H2L* » (Maël). Il représente ce symbole par un signe de main qui voudrait dire « je t'aime » en langue des signes internationale et certains répondants se sont tatoués le symbole *H2L*. De manière générale, nous avons remarqué ces valeurs à travers l'ambiance qui règne au studio, en effet, nous nous sommes senties tout de suite à l'aise, dès notre première visite, sans aucun jugement de leur part, alors que cela n'a pas toujours été le cas dans d'autres studios à Pointe-à-Pitre, à cause de la différence de couleur et de style vestimentaire notamment.

En plus de l'identification au quartier dans lequel se trouve le studio, les jeunes s'identifient à leur studio. À travers leurs discours, tous les membres interviewés disaient « nous, le studio ». Nous avons remarqué alors une véritable identité de groupe. Ce phénomène semble être typique de la culture hip-hop comme le souligne Rose, spécialiste américaine de cette culture :

Identity in hip hop is deeply rooted in the specific, the local experience, and one's attachment to and status in a local group or alternative family. These crews are new kinds of families forged with intercultural bonds which, like the social formation of gangs, provide insulation and support in a complex and unyielding environment and may serve as the basis for new social movements. (1994: 34)

Nous verrons par la suite en quoi et comment ces jeunes s'identifient à la culture hip-hop.

Le studio semble prendre une place importante dans la vie des jeunes répondants, dans le sens où ils le fréquentent régulièrement. Les membres du studio *142 Désibèl* étaient présents dans leur local, tous les jours en fin d'après-midi. Néanmoins, cette fréquentation est spécifique à la période estivale, car la majorité d'entre eux étaient en congé (les étudiants) et certains, en recherche d'emploi. Nous avons constaté que l'espace du studio est un véritable lieu de travail, de socialisation et même de détente, et cela, pour chacun des types de studios. Enfin, nous nous sommes rendu compte que l'usage du créole est très fréquent lors des conversations, néanmoins, Matthieu précise qu'ils utilisent le français lors de leur travail d'enregistrement, car cela requiert un vocabulaire technique qui n'existe pas en créole.

Ce studio produit majoritairement de la musique hip-hop. Ludovic le précise :

Je pense qu'on est plus vers les États-Unis, au *142*, on est plus vers les États-Unis, nos modèles, nos idoles sont plus américaines, même la musique qu'on produit c'est plus influencé des États-Unis.

Néanmoins, Dylan ajoute que ce n'est pas que du hip-hop américain : « mais c'est du hip-hop de chez nous, de Guadeloupe. [...] Nous, au studio, on a notre hip-hop qui reste très local en fait ». Nous détaillerons ce phénomène par la suite. Enfin, les membres du studio sont contre le fait de véhiculer des images de drogue ou de violence dans leurs productions.

En somme, ces jeunes ont créé une identité de groupe autour de leur quartier de résidence, de leur passion commune pour la musique et le hip-hop et par les valeurs d'amour et de fraternité qu'ils respectent tous.

III. Les lieux dans les espaces urbains

Les différents quartiers et les villes où résident les jeunes répondants ont une place importante dans la vie de la majorité d'entre eux. Ils témoignent leur sentiment d'appartenance au quartier de manière directe ou par le biais de leur identification à un studio, à un collectif d'artiste ou à un *crew*. Ce sont des lieux qu'ils fréquentent le plus (en dehors de la maison) lors de leurs moments de loisir et lors des regroupements entre jeunes. La majorité des répondants a vécu, ou vit encore, dans le quartier de Grand-Camp où ils ont été scolarisés. Les autres répondants de

notre groupe d'étude ont des profils différents. Certains ont grandi et habitent toujours dans la ville de Pointe-à-Pitre. D'autres ont grandi ailleurs comme à Marie-Galante ou à Saint-Claude et ils vivent depuis plusieurs années dans différents quartiers des Aymes en périphérie de Pointe-à-Pitre. Enfin, un répondant a grandi et vit à Baie-Mahault (proche de Pointe-à-Pitre) et fréquente très souvent Pointe-à-Pitre (voir Annexe 2, cartes).

Nous allons analyser les représentations et les descriptions d'un quartier en particulier, Grand-Camp, et leurs identifications à celui-ci. Puis, nous verrons comment ils s'identifient à une ville. Enfin, nous verrons que ce ne sont pas tous les jeunes qui s'identifient à un espace urbain. Cette analyse repose sur le concept du lieu anthropologique explicité par Marc Augé et celui de la ville, étudié par l'école de Chicago et notamment par Robert Ezra Park. Le lieu ici est compris comme une « construction concrète et symbolique de l'espace », « investie de sens » (Augé, 1992 : 68) et définie par son caractère identitaire, relationnel et historique (1992). La ville, d'une perspective de l'écologie urbaine, « est plutôt un état d'esprit, un ensemble de coutumes et de traditions, d'attitudes et de sentiments organisés, inhérents à ces coutumes et transmis avec ces traditions » (Park, 1990 [1928] : 83). Elle « est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent, c'est un produit de la nature, et plus particulièrement, de la nature humaine » (83). La ville et ses habitants seraient de ce point de vue semblable à un tout cohérent. Nous allons ainsi analyser nos données ethnographiques en fonction de ces deux concepts.

1. Le quartier

Grand-Camp est un quartier presque autonome en termes de commerce et d'établissement scolaire (une école primaire et secondaire). Il est composé presque essentiellement de logements sociaux construits dans des immeubles assez bas et tout en longueur appelés « barres ». Les logements sociaux sont disponibles uniquement pour une population à faibles revenus. Originellement, ce quartier n'était qu'une « cité-dortoir » selon Lionel, qui accueillait les travailleurs des villes plus éloignées. En effet, plusieurs répondants ont évoqué l'histoire de leur quartier lors des entretiens. Ainsi, nous retrouvons le caractère historique du lieu anthropologique.

Le quartier de Grand-Camp est singulier, car selon certains répondants « c'est plus ou moins une ville entre les autres » (Yann). Il se situe en périphérie de la ville de Pointe-à-Pitre et de la

commune des Abymes à laquelle il appartient officiellement. Pour cela, certains répondants expliquent que ce quartier a sa propre identité. Les répondants expliquent qu'ils ne se sentent ni « Abymiens » ni « Pointois » et qu'ils sentent même un rejet identitaire de la part des habitants de ces deux communes :

Les gens de Pointe-à-Pitre ne nous considèrent pas de Pointe-à-Pitre, car on est des Abymes, et les gens des Abymes ne nous considèrent pas des Abymes, car on est de Pointe-à-Pitre. On est comme un mulâtre, que les Noirs renient parce qu'il est blanc et que les blancs renient parce qu'il a les cheveux crépus. C'est un peu la même histoire dans un sens. [...] et nous, on prend ça comme une force, ni l'un ni l'autre, et bah, nous sommes nous. (Matthieu)

Nous remarquons ici le caractère identitaire du lieu explicité par Augé. La majorité des répondants qui vivent ou ont vécu à Grand-Camp s'identifient pleinement à ce quartier, « je viens de Grand-Camp », « je suis de Grand-Camp », « je sors de Grand-Camp », cela revient très fréquemment et spontanément dans leur discours. Les jeunes sont fiers de leur quartier et ils disent le représenter. Certains développent également un amour pour leur quartier « Je suis amoureux de mon quartier » (Lionel), ou ils le considèrent comme : « le plus beau quartier » (Maël). Yann aurait même de la difficulté à quitter Grand-Camp : « je ne peux pas quitter le quartier comme ça parce que toutes mes connaissances sont là, toute ma vie est là, j'ai construit mes 21 ans là » et Dylan représente son retour au quartier comme un véritable « retour aux sources ». Nous remarquons ici que « le quartier est un espace (non exclusif) de construction identitaire » comme l'avaient analysé Faure et Garcia dans son étude sur les « jeunes des cités » en France (Faure et Garcia, 2005). Néanmoins, ces sociologues ont remarqué que les jeunes de leurs études ont tendance à s'identifier davantage à leurs groupes de danseurs hip-hop qu'à leur quartier, en raison de l'institutionnalisation du hip-hop par les politiques publiques afin d'encadrer les « jeunes des cités ». Cette récupération institutionnelle n'a pas eu lieu dans l'univers de la musique hip-hop en Guadeloupe, ainsi, les jeunes répondants ont pu garder cette « revendication territoriale » (167).

Les répondants qui n'habitent plus à Grand-Camp y reviennent malgré tout régulièrement, « ils continuent à s'identifier au quartier de leur enfance ou au quartier où ils ont grandi » comme l'avait analysé Bibeau et Perreault au sujet des jeunes Québécois d'origine haïtienne (2003). Tout comme les jeunes répondants du studio *142 Désibèl*, pour la majorité des jeunes de l'étude de Bibeau, « le quartier d'appartenance est le quartier où ils ont bâti leur première amitié » (119). Rose avait également analysé ce phénomène à travers le rap et ses vidéoclips :

Rap video themes have repeatedly converged around the depiction of the local neighborhood and the local posse, crew or support system. Nothing is more central to rap's music video narratives than situating the rappers in his or her milieu and among one's crew or posse ». (Rose, 1994 : 21)

Ces groupes de jeunes « réinventent en quelque sorte sur le territoire de la citoyenneté urbaine une nouvelle manière de vivre et d'exprimer son identité d'appartenance » (Bibeau et Perreault, 2003) en constituant un « style » qui leur est propre. Nous notons également dans le discours de Matthieu, père d'un enfant, la volonté de transmission de son identité de quartier. Enfin, le studio *142 Désibèl* a une véritable mission de représentation identitaire du quartier :

On représente 97 142,⁵⁴ c'est Grand-Camp. On fait de la musique, on la diffuse sur les réseaux sociaux, les gens écoutent, et quand ils nous demandent ça veut dire quoi *142*, on leur raconte l'histoire du quartier, et les gens aiment ça.

La relation fraternelle semble être centrale dans les relations entre les jeunes du quartier. Par exemple, Manuel considérait les « grands du quartier », ses voisins d'immeuble, comme ses « grands frères » quand il était plus jeune. Matthieu définit ses amis du quartier comme ses « frères de galères » ou ses « frères de cœurs » selon Lionel. Matthieu explique :

Quand tu sors de chez toi, tu as déjà une famille, ta famille de sang, mais quand tu descends dans le quartier, tu es avec certaines personnes, avec tes voisins, ou bien avec les amis de tes amis, tu grandis avec eux, tu n'appelles plus ça des amis, ce n'est plus des amis, quand ça fait 15, 20 ans qu'on se connaît.

Cet élément correspond au caractère relationnel du lieu anthropologique. De ce fait, les discours des répondants autour de leur quartier décrivent bien le lieu anthropologique de Marc Augé, où « la marque sociale » est imprégnée dans le sol du quartier (1992 : 58). Il est également représenté comme un repère pour ces jeunes (71). Leurs descriptions correspondent également à la notion de « voisinage » de Park :

La proximité et les contacts de voisinage sont la base des formes les plus simples et les plus élémentaires d'association auxquelles nous avons affaire dans l'organisation de la vie urbaine. Les intérêts locaux et les associations entretiennent un attachement local. (Park, 1990 [1928] : 89)

En effet, dans le discours des jeunes répondants la notion de proximité revient constamment, ils se connaissent tous, au moins de vue et ils ont grandi ensemble. Ils ont également un intérêt spécifique envers le quartier comme une forme de fierté et d'attachement et le regroupement au

⁵⁴ 97142 est le code postal du quartier de Grand-Camp, d'où le nom du studio, *142 Désibèl*.

studio *142 Désibèl* renforce ce sentiment. Le voisinage selon Park « fonctionne comme un état d'esprit collectif, tant est claire la définition de son contour » (90). L'esprit collectif est clair à travers le rapport familial qu'ils entretiennent entre « frères de galère ». Nous remarquons ici la notion du tout cohérent organique explicité par les penseurs de l'écologie urbaine de l'École de Chicago où :

Chaque partie de la ville prend inévitablement la couleur que lui impriment les sentiments particuliers de sa population, de sorte que ce qui était une simple expression géographique se transforme en un voisinage. (92)

Les jeunes font le quartier et le quartier influence les jeunes, comme le précise Yann, « ce qui m'a marqué, c'est les grands frères [de quartier], l'équipe de Matthieu avant, mon quartier a aussi agi sur moi-même ».

2. La ville

Quelques répondants se considèrent pointois⁵⁵ et ils le disent ainsi, « je suis pointois ». Il est intéressant de voir que pour un des répondants qui s'identifient ainsi, l'identité de quartier était également présente, ces deux identités en rapport à un lieu semblent se superposer ou se combiner. Certains répondants se considèrent uniquement pointois, sans parler de quartier précisément ou juste de manière secondaire. On note également d'autres identifications en fonction de la ville de résidence des jeunes, Baie-Mahault ou les Abymes. Par exemple, Jason se considère de Baie-Mahault en fonction de son réseau social, « tout le monde me connaît [à Baie-Mahault] ».

Néanmoins, ce n'est pas tous les répondants qui s'identifient à une ville ou à un quartier, dans le sens où ils n'estiment pas appartenir à un quartier en particulier, « je n'ai pas de quartier ici, j'ai vécu à certains endroits » (Ivan) ou « ce n'est pas vraiment mon quartier, c'est là où je vis. Ce n'est pas là où je suis né » (Malick) ni à une ville : « j'habite Pointe-à-Pitre, mais chez moi c'est un grand mot. Si moi je dois dire chez moi, je dis la Dominique. » (Willy) Notons cependant que ces répondants sont tous originaires d'un autre lieu que celui de leur résidence

⁵⁵ De Pointe-à-Pitre

actuelle. Nous pouvons supposer que cela a un lien avec leur identification à un quartier ou une ville.

IV. Une catégorie « jeune »

À travers leur discours, les jeunes répondants s'identifient directement ou indirectement à une catégorie « jeune » qu'ils construisent eux-mêmes et à travers le regard des adultes. En plus d'être composée généralement de leurs amis, cette catégorie « jeune » est caractérisée par les solidarités qui se développent entre jeunes où l'appartenance à cette dernière est d'autant plus forte. Le caractère relationnel de la notion de jeune (Wyn et White, 1997 ; Auzanneau, Leclère-Messebel et Juillard, 2012) est pointé du doigt par les répondants conscients de ce phénomène. En effet, c'est dans l'interaction entre deux groupes d'âge différents que la notion de jeune et d'adulte se construit.

Les répondants qui s'identifient directement à cette catégorie précisent dans leur discours, « nous les jeunes », « en tant que jeune », ce qui représente leur génération, les jeunes Guadeloupéens (entre 15 et 30 ans environ). Ils semblent qu'ils construisent une véritable frontière entre les jeunes et les adultes, « nous les jeunes, c'est ce qu'on vit ». Certains répondants se définissent comme « jeune » et utilisent des marqueurs identitaires pour se différencier des adultes. Ainsi, selon Poglià Miletì et Ischer, « ces pratiques participent à la construction de leur identité, que ce soit dans une prise de distance à l'égard du monde des adultes ou dans le jeu des appartenances propres aux groupes de pairs » (Poglià Miletì et Ischer, 2012). Nous présenterons ici les différents marqueurs identitaires « jeunes » qui ressortent dans leurs discours au sujet de cette catégorie et qui font partie de leur construction identitaire.

De plus, le contexte socio-économique et politique est important pour comprendre les jeunes (Wyn et White, 1997). Ces auteurs précisent que l'idée d'analyser les jeunes uniquement comme une période de transition vers l'âge adulte et comme une population en marge n'est pas suffisante. Ainsi, nous donnerons quelques éléments du contexte dans lequel les jeunes répondants évoluent.

1. Représentation de la catégorie « jeune »

Les répondants précisent que les jeunes ont leur propre créole :

Il y a le créole des gens qui savent parler créole, des vrais, je veux dire les personnes âgées qui utilisent les vrais mots de créole, ensuite il y a le créole des jeunes, on rajoute des mots anglais, on tourne des mots français, etc. » (Dylan).

Le créole des personnes âgées serait plus authentique que celui des jeunes, ce qui rappelle l'analyse de Poggia et Ischer au sujet du « parler jeune », où « la langue des adultes reste la référence du “bien-parler” ». Il y aurait selon certains répondants, un « créole jeune » au même titre qu'un « parler jeune » qui a pour fonction de « marqueur identitaire fort au sein de l'espace juvénile » (Poggia Miletì et Ischer, 2012). Ce « parler jeune » est constitué, selon les linguistes, de procédés formels tels que la verlanisation, l'aphérèse et l'apocope (mots tronqués), la métaphore et l'emprunt aux langues de l'immigration. (10). Bien que nous n'ayons pas fait d'analyse qui permettrait de démontrer la présence de ces différents éléments dans le « parler créole jeune », nos répondants font une distinction entre la manière dont ils parlent créole et la manière dont leurs parents et leurs grands-parents parlent créole. Le « parler créole jeune » est donc un marqueur identitaire d'une catégorie « jeune ».

De plus, les enfants et les jeunes n'ont pas le droit de parler créole à leurs parents, ou à des adultes hiérarchiquement plus élevés, « parler créole pour certaines personnes c'était mal vu, par exemple si je parlais créole, pour ma mère, c'était mal vu » (Stevens). Nous retrouvons ce phénomène d'adaptations de langage entre jeunes et adultes dans l'étude de Poggia Miletì et Ischer, où les jeunes estiment « l'usage de cette variété linguistique comme inadéquat en présence des parents, des enseignants, des employeurs ou des collègues de travail » (2012 : 11). Bien que le parallèle ici n'est pas entièrement adéquat, puisqu'il s'agit de la langue créole dans le cas des répondants, et non d'un « parler jeune » ou un « parler créole jeune », néanmoins l'usage des langues adaptées en fonction de l'interlocuteur considéré comme « supérieurement hiérarchique » aux jeunes peut être également analysé comme un marqueur identitaire qui délimite les frontières des jeunes et celles des adultes.

Nous avons remarqué également que les jeunes se sentent délaissés par leur société, « surtout dans une cité où tu vois que les collectivités ne font pas grand-chose pour que les jeunes puissent

s'épanouir ». Lors de notre terrain, ce témoignage est revenu souvent et les personnes rencontrées semblaient faire de ce phénomène, un problème endémique de l'île. Pourtant, la jeunesse dans nos sociétés occidentales « a une connotation marginale en raison de son statut liminal et incertain » (Bibeau et Perreault, 2003) ou de « *lost generation* » (Wyn et White, 1997). Cela démontre que ce phénomène de marginalisation des jeunes par leur société est général dans les sociétés occidentales, entre autres. En effet, les jeunes australiens de l'étude de Daniel et Cornwall ont la sensation de ne pas appartenir à leur société malgré leurs efforts (Wyn et White, 1997). Wyn et White expliquent que ce ne sont pas les comportements ou leurs caractéristiques qui leur valent l'appellation de « *lost generation* », mais plutôt « *because they were the victims of changes to and developments in the economic and social organisation of Australian society, which marginalised them* » (23). Nous verrons par la suite, le contexte dans lequel les jeunes répondants évoluent et qui pourrait être une raison de cette marginalité.

Plusieurs répondants représentent la catégorie « jeune » en la différenciant de celle des adultes. Par exemple, il semble selon certains répondants que les jeunes aient « perdu énormément la tradition Guadeloupéenne », ils ne s'intéressent pas au *gwoka*⁵⁶ selon Ludovic, qui est considéré comme l'élément traditionnel guadeloupéen emblématique. Selon Ludovic, « nous, on a grandi avec la culture américaine, déjà l'approche sera différente ». Il en va de même pour la religion, Ludovic précise que les jeunes se détachent de la religion. La frontière entre les jeunes et les adultes est d'autant plus marquée selon certains répondants qui considèrent qu'il y a un véritable fossé générationnel en Guadeloupe, dans le sens où les adultes ne font pas confiance aux jeunes :

C'est un problème de génération, les anciens ne font pas forcément confiance aux jeunes, les anciens qui te voient avec des locks, ils vont tout de suite avoir des préjugés, ils ne vont pas forcément te faire confiance [le marché du travail par exemple]. (Ludovic)

Cet élément est revenu très souvent dans le discours des jeunes et lors de notre terrain. Ce fossé intergénérationnel est également analysé par Wyn et White qui expliquent que celui-ci est alimenté par des préjugés sur les jeunes diffusés par la conception populaire elle-même influencée par les médias (1997 : 18). En effet, lors de notre terrain, nous avons remarqué que les médias locaux dépeignent souvent l'image du « délinquant » à travers celle des jeunes,

⁵⁶ Percussion traditionnelle guadeloupéenne

surtout des jeunes de Pointe-à-Pitre et de ses quartiers. Nous avons développé quelques lignes sur le sujet de la délinquance en annexe (voir Annexe 6). Cette image semble être alimentée par l'idée que les jeunes sont « à risque » ou qu'ils sont « un problème » (23). Par exemple, la coiffure dreadlocks⁵⁷ en Guadeloupe, très prisée par les jeunes hommes à une connotation « délinquante ». Les employeurs déclinent souvent la candidature d'un jeune avec des dreadlocks. Ces préjugés et ces images sur les jeunes sont construits en interaction avec les jeunes et les adultes de manière interdépendante. Ainsi, comme le soulignent Poglia Mileti et Ischer :

Les « bandes de jeunes » se sont généralement constituées en opposition aux adultes et comme contrepoids à la culture scolaire. Les codes vestimentaires, les dispositions comportementales, mais aussi le langage adopté, apparaissent dès lors comme une prise de distance à l'égard des institutions, notamment scolaires. (2012)

Les jeunes se créent une image d'eux-mêmes en réaction à l'image que les adultes leur donnent.

Poglia Mileti et Ischer vont plus loin que l'analyse du conflit intergénérationnel :

Le constat qui prévaut ne semble plus seulement s'adosser à une dialectique conflictuelle entre générations opposant les adultes à des sous-cultures jeunes, mais se traduit par des modalités d'allégeance diversifiées, actualisées dans des structures relationnelles variées et associées à des normes sociales plus ou moins contraignantes. (2012)

Ce conflit serait, selon l'auteur, imprégné dans la société elle-même et normalisé par sa population. Pourtant les jeunes répondants ne cherchent pas à se mettre en marge du système. La majorité des jeunes rencontrés ont un emploi, ou alors ils sont étudiants ou ils travaillent bénévolement dans leur studio de musique. D'ailleurs, le studio *142 Désibèl* est organisé uniquement par des jeunes, et cela est souvent le cas dans d'autres studios selon nos observations. Dans le cas du studio *142*, la famille de Manuel a soutenu son projet, ce qui montre que lorsqu'il n'y a pas de fossé générationnel, les jeunes peuvent plus facilement s'épanouir. Nous avons remarqué également que la notion « autodidacte » fait partie de leur quotidien et de leur mode d'apprentissage. Nombreux sont ceux qui n'ont pas de diplôme, comme le souligne

⁵⁷ Les dreadlocks connotent une image de rebelle pour certains, de marginaux. Souvent, les jeunes qui commettent des actes délinquants portent des dreadlocks. Néanmoins, de plus en plus de jeunes en portent pour des raisons esthétiques uniquement. Mais l'image rebelle semble être restée dans les mémoires.

Ivan, pourtant ils ont acquis des compétences en audiovisuel, en enregistrement audio, etc., et ce, bien souvent par leur propre moyen. Ludovic le témoigne :

On a commencé à faire un *crew* dans le milieu underground, je travaillais constamment, je faisais des gens « poser »⁵⁸, moi-même, ça m'a donné de l'expérience, je n'ai pas fait d'école d'audiovisuel, et je savais régler des sons.

2. Contexte socio-économique

Il est essentiel de replacer dans son contexte cette catégorie « jeune » créée à la fois par les jeunes eux-mêmes, mais aussi par les adultes et les médias. En effet, Wyn et White précisent que l'idée d'une jeunesse marginale est renforcée par la représentation de celle-ci comme un « *separate status of life* », c'est-à-dire, une période de la vie destinée à préparer la vie réelle future des adultes, et cela met sous silence de nombreux éléments qui pourrait permettre de mieux comprendre les jeunes (Wyn et White, 1997 : 16). Cette marginalité vécue par certains répondants comme nous l'avons vu, n'est pas le simple fait de leur jeune âge, mais du contexte dans lequel ils habitent. Les jeunes répondants vivent dans des « cités », pour la majorité d'entre eux, en périphérie de la ville. Plusieurs décrivent la « vie de cité » de manière positive, « c'était joyeux dans un sens » (Matthieu), tout en ayant conscience des limites. Par exemple, Ludovic explique que l'entourage social n'est pas toujours bon :

Tu vas descendre en bas, tu vas pas tomber sur des gars super studieux qui vont te dire « ouais il ne faut pas faire ci, il ne faut pas faire ça », les gars vont te dire, ils vont te raconter la vie au quartier, qu'est-ce qu'ils ont vu, ils ont été dans tel mouvement, il y a eu tel souci, sinon ouais, il y a telle drogue, tu vois c'est des conversations qui ne sont pas plus enrichissantes que ça, après tu peux, il y a des soirs où ça va parler de politique, de choses concrètes, mais en général les gars sur un bloc, quand tu as plein de jeunes qui sont assis, qui sont postés quelque part, qui fument de la drogue, pour moi, ça ne mène à rien.

Puis il explique ce qu'il entend par « *bloc* » et il définit un véritable « phénomène de bloc » par « des amis qui se fréquentent entre eux, mais chacun de son côté, on n'emmerde pas les autres. ». Ce phénomène délimite une certaine territorialité pour chacun des groupes. Par groupes ici, nous entendons groupes d'amis, bandes et parfois gangs. En effet, les phénomènes de gangs de rue et la délinquance sont présents à Pointe-à-Pitre et dans les quartiers. Celle-ci

⁵⁸ Ici, ce terme fait référence à l'enregistrement audio d'un titre musical.

était présente dans le quartier de Grand-Camp et elle l'est toujours aujourd'hui. Les jeunes rencontrés en sont conscients, mais certains disent, « quand tu vis dans un quartier, tu ne vois pas forcément le degré de violence » (Matthieu).

Les répondants ont souvent parlé des rénovations urbaines qui sont en train de changer l'ambiance du quartier. De nombreux immeubles (cité) ont été détruits et une grande partie de la population du quartier a été déplacée. De plus, le lieu de vie principal du quartier, le parc et ses infrastructures sportives ont été démolis ou interdits à la fréquentation. Les activités de quartier se font rares aujourd'hui et la convivialité qui y régnait grâce aux sports notamment est en train de disparaître. Les répondants laissent entendre que ce manque d'animation est propice à une augmentation de la délinquance et perturbe grandement la socialisation entre résidents. En effet, Augé critique également certains projets d'urbanisme qui n'offrent pas « l'équivalent des lieux de vie produits par une histoire plus ancienne et plus lente, où les itinéraires singuliers se croisent et se mêlent, où les paroles s'échangent et les solitudes s'oublient un instant » (1992 : 86). En d'autres termes, les nouveaux projets ne tiendraient pas en compte les espaces de socialisation créés par les habitants des quartiers.

Enfin, la notion de « ghetto » est parfois associée à certains quartiers de Pointe-à-Pitre, mais ce n'est pas le cas de Grand-Camp. Stevens précise que ces « ghettos » sont souvent habités par des personnes pauvres et issues de l'immigration caribéenne. Nous avons visité ce qu'ils nomment « ghetto » dans un quartier des Abymes. Formés de petites cases ou de maisons organisées dans un labyrinthe de ruelles, ces endroits étaient originellement constitués de cases en tôle, presque insalubres, sans eau courante ni électricité. Aujourd'hui, la tôle a laissé place au béton, et les ruelles sont propres et recouvertes de goudrons :

Toutes les maisons du quartier sont barricadées derrière des barreaux. La première rue que j'ai empruntée avait une ambiance familiale. Une petite fille faisait la pause devant mon appareil photo. Une autre rue, un peu plus large, animée par des supérettes et des petits restaurants, était fréquentée par des *mecs* à scooter qui me regardaient étrangement, je n'y serais pas restée longtemps, l'ambiance était tout de suite moins agréable. La dernière ruelle était animée par un groupe d'hommes âgés, autour d'une table frappant le domino, et une mini boutique qui me rappelait l'ambiance de la Caraïbe anglophones. (Note de terrain)

Finalement, la classe sociale défavorisée des habitants des quartiers, la pauvreté, la vie en « cité », la délinquance dans certains quartiers et les ghettos urbains contribuent à alimenter une

image marginale des jeunes des quartiers de Pointe-à-Pitre. Même si cette image peut parfois porter préjudice aux jeunes répondants, nous avons vu qu'ils ne s'identifient pas vraiment à une identité marginale.

V. La musique et la culture hip-hop

Enfin, le dernier élément d'identification d'appartenance que nous avons analysé chez les jeunes est celui de l'intérêt commun pour la musique. Celle-ci a une place considérable dans leur vie. Rappelons toutefois que nous avons sélectionné nos répondants en fonction de leur activité musicale puisque notre réseau social en Guadeloupe est composé d'un nombre élevé d'amateurs de musique. Néanmoins, nous avons constaté que beaucoup de jeunes Guadeloupéens semblent avoir un intérêt particulier pour la musique.

Du rappeur au technicien du son, en passant par le cameraman de vidéoclips, chacun des répondants a un rôle bien précis dans l'entreprise musicale *underground*⁵⁹ que nous avons observée. Notons que seul Stevens ne fait pas de musique. La majorité des jeunes répondants sont chanteurs et certains sont rappeurs. Le rap, selon Tricia Rose, spécialiste américaine de la culture hip-hop, est une « *form or rhymed storytelling accompanied by highly rhythmic, electronically based music* » (Rose, 1994 : 4). Manuel explique pourquoi il fait du rap :

Pour l'instant, je fais du rap, car j'aime écrire, j'aime les rimes, cela était mon moyen d'expression quand j'étais plus jeune, j'écrivais et pour moi, le rap c'était la suite logique, quand j'écoutais la radio, c'est ça qui m'intéressait.

Matthieu explicite le contenu de sa musique, « je dis des choses que je vois, que je vis, donc c'est du rap : *Rythme and Poetry*, r. a. p. », tout comme le souligne Rose :

Rap music has articulated the pleasures and problems of black urban life in contemporary America. Rappers speak with voice of personal experience, taking on the identity of the observer or narrator. ». (1994 : 4)

⁵⁹ Les répondants utilisent eux-mêmes ce terme pour décrire leurs activités musicales. La musique underground est le contraire de la musique commerciale, la visée et le contenu de ces chansons sont alors très différents. Un studio underground n'a pas officialisé ses activités.

Cette définition est issue de son étude réalisée aux États-Unis, mais nous verrons en quoi le rap, un moyen d'expression artistique, est ancré dans un univers afrocentrique et dans un contexte urbain et marginalisé. Cela se reflète également à travers notre étude.

En plus des rappeurs, d'autres s'occupent également des prises de son en studio, travaillent sur la qualité sonore de l'enregistrement et aident les chanteurs dans l'écriture ou la production d'un titre. Certains se sont spécialisés dans l'audiovisuel pour réaliser les vidéoclips de leurs amis chanteurs ou même de leurs clients. Jonathan a créé sa propre production audiovisuelle *underground*. Si certains chanteurs occupent ces fonctions de manière soutenue, d'autres le font comme un loisir entre amis, c'est le cas de Malick qui expliquait que lorsqu'ils écoutent des musiques instrumentales avec ses amis, il arrive souvent que l'un d'eux commence à chanter et à improviser (*freestyle*). L'improvisation est un élément central dans la culture hip-hop. En effet, les premières MC (maître de cérémonie) qui animaient les *bloc parties* ou les soirées dans le Bronx au début du mouvement hip-hop improvisaient au microphone afin de garder l'ambiance de la soirée. Petit à petit, les MC partageaient la réalité du quartier et développaient des textes plus complexes (Price, 2006).

Lors d'une observation au studio *Love universal*, l'un des organisateurs expliquait l'impact que la musique a eu dans sa vie. Il disait avoir été sauvé par la musique dans le sens où chanter l'a fait sortir de la « rue »⁶⁰. Selon lui, chanter permet d'exprimer sa joie, sa haine ou sa colère, et cela lui a permis de s'instruire davantage afin d'enrichir ses textes. En effet, parmi les chanteurs et les rappeurs interrogés, la musique est pour eux une véritable passion. À travers leurs discours, les termes « amour » et « aimer » reviennent dans chacun de leurs propos au sujet de la musique. Steve Gadet, professeur à l'université des Antilles, spécialiste du mouvement hip-hop et rappeur lui-même, précise également le caractère émotif de la musique :

Elle permet de transmettre des émotions. C'est un facteur de motivation, positif ou négatif. Elle fait réfléchir, calme les douleurs, permet de parler de ses luttes et des désillusions. Elle participe totalement à la construction identitaire. (Gadet, 2010)

⁶⁰ Ici, la rue fait référence à la délinquance, la drogue ou les phénomènes de gang.

Enfin, les répondants ont fait la liste des genres musicaux qu'ils écoutent ou chantent. Le hip-hop (rap) et le dancehall⁶¹ sont les deux genres les plus populaires. Certains écoutent également les musiques locales guadeloupéennes comme le zouk,⁶² d'autres écoutent des chansons de variété française et quelques-uns du reggae. Mais ces genres musicaux sont écoutés de manière minoritaire. Nous avons remarqué également que la musique dancehall et la culture qui y est associée ne prennent pas autant de place, en termes d'intérêt et d'identification chez les répondants, que le hip-hop. Même si les répondants écoutent de ce genre musical, l'identification à la culture dancehall est peu présente dans leur discours. Ludovic explique qu'il était « vraiment plus ragga-dancehall » il y a quelques années, en 2008 ou 2009. En effet, cette information est revenue plusieurs fois sur le terrain lors de discussions et corrobore nos observations personnelles antérieures. En effet, le dancehall n'était pas aussi présent à la radio ni dans les clubs par rapport aux années précédentes, lorsque nous habitons nous même en Guadeloupe (2011). Pour cette raison, nous n'avons pas développé de paragraphe sur le dancehall, mais nous en avons écrit quelques lignes en annexe (voir Annexe 5). En fait, leur intérêt et leurs activités musicales sont très largement tournés autour de la culture hip-hop.

1. La culture hip-hop à travers son genre musical

Certains répondants ont discuté du genre hip-hop et de la culture qui y est associée. Selon Dylan, le hip-hop ne se limite pas au rap, toutefois, il y inclut tous les styles de musique urbaine sans en donner une définition précise. Il parle de la « *vibes* du hip-hop », d'autres parlent du « *feeling* hip-hop » ou d'une véritable philosophie en expliquant que le hip-hop n'est pas qu'un style de musique. Ce dernier définit ce « *feeling* » par la notion de partage et d'« *underground* » ou ce qui est organisé en dessous des règles officielles. Afin de mieux comprendre le « *feeling* hip-hop », il est pertinent de revenir sur les notions qui ont bâti ce mouvement, dont celles des valeurs, « *peace, love, unity and having fun* » institutionnalisées par Afrika Bambaatta, l'un des

⁶¹ Genre musical populaire d'origine jamaïcaine. Une variante du reggae.

⁶² Genre musical dansant très rythmé, originaire des Antilles

personnages clés du mouvement hip-hop (Price, 2006). Même si ces valeurs ne sont pas suivies par tous les adeptes du hip-hop, elles sont au cœur de ce mouvement :

Hip hop's greatest potential thought, is to be a catalyst for racial and social-class healing and reconciliation. As an expression catering to a variety of communities both around the country and around the world, hip hop is positioned to begin conversations addressing ways to mend both racial tensions and social-class disparities (Price, 2006: 18).

Le mouvement hip-hop s'est développé dans les rues du Bronx, quartier pauvre de New York, dans les années 1970, où les gangs de rue et la vente de stupéfiant étaient devenus monnaie courante. Il prend racine dans un contexte de lutte pour les droits civils des noirs américains, le Bronx était alors composé majoritairement de personnes Africaines-Américaines et Caribéennes :

As a product of urban neglect and a descendant of the civil rights, Black power and Black art movement, Hip Hop arose as a unifying force for young people of all races and ethnicities who had two major things in common: an experience with Black expressive culture (whether through birthright or adaptation) and an experience with the brutal clutches of poverty. (Price, 2006 : 19)

Durant cette période, les habitants du Bronx ressentent un besoin criant d'exprimer leur situation marginalisée par la société américaine, l'injustice vécue au quotidien à cause de leur ethnicité, l'inégalité des « races » et la violence entre gangs de rue (Rose, 1994).

De plus, le hip-hop est un « *catalyst of ethnicities, races, genders, ages* » (Price, 2006 : 49) et Gadet explique que c'est le fait de ne pas avoir rejeté la diversité qui a permis le succès de la culture hip-hop (2010 : 239). Par exemple, Lionel parle de « mélange culturel » à Pointe-à-Pitre qu'il associe au hip-hop :

Pointe-à-Pitre, le fait que ça soit bien divisé culturellement parlant, les gens ne sont pas aliénés, ils n'ont pas de problèmes avec les autres cultures, alors quand on va quitter Pointe-à-Pitre, les gens ont l'impression qu'on va chez eux, alors, « *pour ki biten an tel ka vin la, pour ki biten neg la ka vin la, zindien la ka y...* »⁶³ donc au final, tu ne vois pas le même côté underground hip-hop, on s'en fout de ta gueule, on s'en fout de qui tu es.

Enfin, l'univers *street* revient souvent dans leur propos autour de la culture hip-hop, Matthieu par exemple, parle de « rappeur *street* ». Willy évoque le « *street album* », à l'inverse de l'album officiel, celui-ci n'est pas déclaré par une maison de disque officielle, il est diffusé sur internet et le contenu est moins « commercial ». La notion *street* et *underground* semble être

⁶³ Traduction : « De quel droit un tel vient ici, de quel droit ce nègre vient ici, que cet Indien va. »

équivalente. Matthieu tient également à faire la différence entre un « mec de rue » et un « gangster » : « un gangster, il va foutre la merde un peu partout. Alors que le mec de rue, il est là, le gangster le connaît, il le respecte, parce qu'il fait certaines choses pour le quartier ». L'espace de la rue est central dans le mouvement hip-hop et pour les jeunes répondants. Elle peut être perçue de manière négative (délinquance, drogue ou phénomène de gang), mais elle est aussi l'espace d'expression et de création des artistes hip-hop. En effet, les différents éléments du hip-hop, *DJing*, le rap, la dance, et le graff sont indissociables de l'espace de la rue et de la ville (Price, 2006).

Si la musique et la culture hip-hop ont une place importante dans la vie des jeunes rencontrés, ils ne s'identifient pas tous de manière directe à cette culture, du moins, cela n'apparaît pas de manière majoritaire dans leur discours. Néanmoins, cette identification est présente pour certains, par exemple, Maël mentionne, « j'écoute du hip-hop parce que je suis un mec hip-hop. Enfin, je ne sais pas si je suis un mec hip-hop, mais j'aime le hip-hop ». Matthieu précise qu'il se définit comme un « mec de rue » et il explique :

J'ai grandi dans la rue, car mes parents n'ont eu les moyens que d'habiter à Grand-Camp. Je n'ai grandi qu'à Grand-Camp, j'ai trainé en région pontoise, je suis un mec de rue tout simplement, je rap ce que je vis.

Enfin, Lionel précise que le regroupement d'artistes dont il fait partie, le studio *142 Désibèl* a « une marque hip-hop », il semble que le membre de ce groupe s'identifie à la culture hip-hop. Tricia Rose explique le rapport entre les jeunes et la culture hip-hop :

Hip hop culture emerged as a source for youth of alternative identity formation and social status in a community whose older local support institutions had been all but demolished along with large sectors of its built environment. Alternative local identities were forged in fashion and language, street names, and most important, in establishing neighborhood crews or posses. (Rose, 1994 : 34)

Nous avons vu précédemment à quel point un groupe d'amis, organisé autour d'un studio, ainsi que le quartier, font partie intégrante de l'identification des jeunes répondants. Ces deux éléments sont ancrés dans la culture hip-hop que les jeunes se sont appropriée et qui permet à ces derniers de se construire des « identités locales alternatives » comme le souligne Rose.

2. L'« américanisation » à travers le hip-hop

La culture hip-hop est originellement américaine, néanmoins ce phénomène est aujourd'hui internationalisé. Ce mouvement hip-hop a répondu aux besoins d'expression d'un très grand nombre de jeunes qui vivaient une situation marginalisée au même titre que les jeunes du Bronx. La globalisation du hip-hop est également rendue possible, car ce mouvement, et plus particulièrement, la musique hip-hop sont devenus très vite une véritable « *entertainment industries* » de plusieurs millions de dollars (Price, 2006). De plus, comme le souligne Gadet, les États-Unis sont les plus grands diffuseurs de culture au monde et son impérialisme culturel et économique est généralisé (2010 : 112). La géographe culturelle martiniquaise, Corinne Plantin souligne également que la diffusion de la culture hip-hop à Fort-de-France, a été facilitée dans cette ville, grâce à son contexte urbain, semblable au foyer d'origine du hip-hop, à la présence de quartier populaire périphérique et à une américanisation culturelle déjà en processus avec les chaînes de restauration rapide états-uniennes, les films hollywoodiens, le style vestimentaire *sportswears*, etc. (2009). Ces éléments se retrouvent également dans le contexte étudié en Guadeloupe.

Ainsi, l'internationalisation du hip-hop n'a pas épargné la Guadeloupe et les jeunes répondants sont conscients des éléments Africains-Américains représentatifs du mouvement hip-hop qu'ils ont adoptés par le biais de cette culture. Les médias et notamment les vidéoclips de rap venant des États-Unis ont un rôle clé dans cette diffusion culturelle. Yann le dit en ces termes, « tu prends ton exemple sur les stars, quoi » en parlant des stars du rap majoritairement africaines-américaines comme Lil Wayne, qui a influencé de nombreux jeunes par rapport à la mode vestimentaire par exemple. Puis, il précise, « les jeunes ici veulent faire comme les Américains, ils ne veulent pas faire comme eux-mêmes, ils s'adaptent à un groupe ». Nous retrouvons cette situation dans l'étude de Bibeau et Perreault sur les jeunes Québécois d'origine haïtienne : « l'espace médiatique québécois est branché vers les États-Unis » (2003). Les auteurs expliquent que certains médias américains mettent en valeur les noirs en représentant une bourgeoisie noire et certains modèles de réussite sociale, comme les sportifs célèbres, mais aussi les « *gangsters-héros* ». Ainsi, les médias créent un modèle de réussite noir américain auquel les jeunes noirs peuvent s'identifier (82).

Dans un autre ordre d'idée, Ludovic explique l'influence du rap américain sur leur production musicale :

Bah, on est Guadeloupéen, on fait du rap créole, mais via l'influence américaine, nos intrus, c'est plus basé sur des intrus et techniques américains. Parce que de base, nous, on n'a pas inventé la musique.

Il parle de la musique assistée par ordinateur que l'on retrouve dans le rap. Il disait que s'ils avaient fait de la musique avec les couleurs locales, le « rap créole » serait très différent de ce qu'ils font, « on aurait fait du *gwoka*, guitare acoustique, de la flûte, un truc qui sonne vraiment *roots*. Donc déjà, vu que c'est numérique, numérique direct ça sera américain ». Enfin, Ludovic mentionne que leur groupe d'artiste, le studio *142 Désibèl*, s'oriente davantage vers le rap américain en ce qui concerne la musique qu'ils produisent.

Nous avons également remarqué cette influence venant des États-Unis par le biais des « *gangsters-héros* » produisant également du rap, et ce, à travers le discours des répondants sur les jeunes délinquants. En effet, ces derniers associent une couleur à leur quartier d'appartenance. À l'image des gangs américains divisés entre les *Bloods* (rouge) et les *Creeps* (bleu), les jeunes Guadeloupéens de Pointe-à-Pitre ont aussi établi leur propre code de couleurs, qui aurait renforcé les identités de quartier et creusé des frontières entre eux. Manuel explique que les habitants (souvent formés en *crew*) voulaient revendiquer leur couleur et « allait se battre pour représenter leur quartier ». Yann explique que certains jeunes de ces *crews* souhaitent « devenir les *boss* des *boss* de leur quartier » pour faire « comme les Américains ». Bibeau et Perrault explique que ce phénomène qui :

[...] s'inscrit au sein d'une dynamique interactive avec les modèles identitaires dominants qui ont cours à la fois à une scène régionale et sur la scène internationale. Non seulement les bandes des différents quartiers se démarquent entre elles par certains traits, mais elles empruntent la plupart de leurs marqueurs identitaires au même réservoir culturel transnational qui est surtout américain. (2003 : 75)

3. L'afrocentricité de la culture hip-hop

Nous pensons que l'adoption du rap par les jeunes Guadeloupéens n'a pas eu qu'un effet « américanisant », mais qu'elle a permis aux jeunes de se réappropriier des éléments afrocentriques. Même si cela reste une hypothèse, nous développons notre argument autour du

fait que l'identification à une origine ethnique africaine est souvent présente dans le discours des jeunes répondants et que le mouvement hip-hop est enraciné dans la diaspora africaine :

Hip hop is propelled by Afrodiasporic traditions. Stylistic continuities in dance, vocal articulations and instrumentation between rap, breakdancing, urban blues, be bop and rock'n'roll move within and between these historical junctions and larger social forces, creating Afrodiasporic narratives that manage and stabilize these transitions. (Rose, 1994 : 25)

Rose explique que le rap provient d'une certaine « *black cultural storytelling form, toasting and blues* » (1994 : 4) et Plantin mentionne que « les rappeurs ressemblent aux conteurs traditionnels, descendants des griots africains » (2009 : 251). Gadet précise que « l'Afrique demeure un point d'ancrage essentiel dans l'idéologie rastafari et dans le discours hip-hop » (2010 : 180). Elle serait « la terre des ancêtres, la terre à laquelle l'homme noir doit se référer s'il veut retrouver un équilibre culturel et psychologique » (180). Néanmoins, il ajoute que cette idée n'est pas partagée par tous les adeptes du mouvement hip-hop. De plus, le nationalisme noir américain fait partie intégrante de la culture hip-hop (Rose, 1994 ; Gadet, 2010 ; Perry, 2004). Ainsi, selon Perry, la musique hip-hop : « *it is nevertheless black American music* » (10). Ce dernier explique l'appartenance noire américaine de la musique hip-hop :

Its primary language is African American vernacular English (AAVE); its has a political location in society distinctly ascribed to black people, music and cultural forms; it is derived from black oral culture; it is derived from black American musical traditions. (Perry, 2004: 10)

Néanmoins, nous ne pouvons pas développer davantage notre argument autour de l'afrocentricité qui demanderait également une analyse des textes des jeunes rappeurs guadeloupéens.

4. Appropriation culturelle

Les jeunes Guadeloupéens n'ont pas juste adopté et imité le rap américain, ils se le sont approprié. Plusieurs jeunes rencontrés ont mentionné écouter et faire du rap ou du « hip-hop local », ou encore du « rap créole ». Il est intéressant de remarquer comment ils représentent une certaine créolisation d'un genre musical originaire des États-Unis. Il semble qu'ils se sont

complètement appropriés la musique et la culture hip-hop, pour créer quelque chose de nouveau qui se rapproche plus de leur réalité :

La musique qu'on fait ici, c'est du hip-hop oui, mais c'est du hip-hop de chez nous, de Guadeloupe. Parce qu'on ne peut pas se comparer à d'autres raps, parce qu'on a notre identité à nous. (Dylan)

Ils se semblent se créer leur propre identité à partir de la culture hip-hop et des éléments créoles. Ce phénomène peut être interprété à travers la notion d'appropriation culturelle développée par Proulx dans sa thèse au sujet de graffitis hip-hop à Montréal et São Paulo (Proulx, 2010). L'auteure définit cette notion comme un processus, « qui repose sur une logique de construction créatrice, où se mêlent imitation et création, et non sur une logique de réplique mécanique » (26). Elle explique que l'appropriation d'un élément culturel étranger ne peut pas être le résultat d'une imitation, car le sens donné à un objet est nécessairement contextuel « si l'on introduit comme prémices qu'il n'y a pas de qualité inhérente à un objet » (16). Elle donne l'image d'un « filtre » pour expliciter l'idée que chaque individu regarde le monde à travers celui-ci, teinté de son vécu personnel, de sa culture et de la société qui l'entoure (16). De plus, le processus de création est central pour comprendre l'appropriation culturelle. Cette définition de l'appropriation culturelle permet de mieux comprendre le phénomène du rap créole où les jeunes se sont approprié une culture d'origine américaine en créant un nouveau phénomène culturel puisqu'ils ont naturellement reçu et vécu cette dernière à travers un « filtre » culturel guadeloupéen. La géographe culturelle martiniquaise a également étudié ce processus dans l'agglomération foyale (Fort de France) :

Où les cultures ont été en partie réadaptées en subissant un processus « d'antillanisation ». Par exemple, certains rappers ne s'expriment qu'en créole et la musique hip-hop a été souvent adaptée à des rythmes antillais (zouk, reggae, dancehall, meringué, salsa, soca, bèlè ». (Plantin, 2009 : 251)

L'auteure explique également que le hip-hop a pu facilement être approprié par les Martiniquais par le fait que ces derniers ont reconnu certains éléments de leur culture dans le hip-hop :

Par exemple, les mouvements de la danse *hip-hop* se rapprochent considérablement de ceux de la danse des ascendants esclaves dite *bèlè* et de l'art martial du *danmié* qui demeure l'équivalent de la *capoeira* au Brésil (251).

Enfin, l'auteure démontre que la diffusion de la culture hip-hop serait d'abord passée par la France métropolitaine avant d'arriver dans les Antilles françaises (249). Elle explique que les éléments culturels du hip-hop auraient d'abord été compris et traduits par la métropole, ce qui a

facilité sa diffusion vers le début des années 1980 en Martinique. Puis grâce aux nouvelles technologies d'information et de communication dans les années 1990 et notamment internet et les chaînes satellites, les Martiniquais pouvaient avoir directement accès à la culture américaine sans avoir besoin de transiter par la France. Cet élément est intéressant puisqu'il permet de comprendre que l'appropriation culturelle du rap n'est pas seulement issue du rap américain, mais également du rap français. En effet, les répondants distinguent le rap français, du rap américain et du rap local. Dans leur discours, ces trois genres de rap sont écoutés par la majorité d'entre eux, néanmoins, en y regardant de plus près, on remarque une préférence pour le rap local, puis le rap français et enfin le rap américain. Pourtant, ils ne parlaient pas directement des influences françaises par le rap comme ils l'avaient souligné avec le rap américain (à part au sujet des influences musicales chez les rappeurs). Ainsi, comme le souligne Proulx dans son étude :

La mondialisation culturelle ne pouvait pas être réduite à un simple phénomène d'américanisation impliquant un seul pôle d'influence et une seule direction dans le contexte d'une relation binaire [cette mondialisation culturelle] fonctionnerait plutôt comme un réseau d'échange caractérisé par un flot d'informations circulant, de façon asymétrique, entre une localité et quelques pôles d'influence. (2010 : 10)

Dans notre cas, les pôles d'influence seraient les États-Unis, la France et la Jamaïque (faisant référence au dancehall). Dylan explique cela en parlant du hip-hop local, « c'est un milieu entre le rap et le dancehall et sur les instrumentales, il y a des rythmes un peu traditionnels ». Puis en essayant de classer un artiste local, il affirme :

Mais justement, c'est un truc très particulier parce que je ne serais pas donner de type à ça, si ce n'est le type guadeloupéen. Parce que, si tu veux, comment dire, ce n'est pas du rap, ce n'est pas de le dancehall, c'est Guadeloupéen.

Il semble également authentifier ce genre musical, « il n'y a qu'en Guadeloupe que tu vas entendre ce style de musique » ou alors, « par ce qu'on a un style de hip-hop quand même assez particulier, qui est à nous en fait ». L'usage de la langue créole dans leur rap est très important dans ce processus de créolisation du rap selon Ludovic, et il précise, « bah, on est Guadeloupéen, on fait du rap créole ». De plus, Dylan tend à comparer la manière dont ils font du rap et dont ils chantent avec la musique traditionnelle locale, le *gwoka* :

Je regardais une émission sur le *gwoka*, et puis je suis en train de voir, et puis je me suis dit, c'est nous ça, le gars qui arrive qui chante sur un coup de tête et tout le monde danse et tout, c'est génial.

V. Conclusion

L'analyse des différentes identifications d'appartenance chez les jeunes nous permet de mieux comprendre à quel point ils construisent leur identité à partir d'éléments de temps (*maintenant*), tels que la musique d'aujourd'hui et une catégorie sociale déterminée par leur âge, et des éléments de lieu (*ici*), tels que leur quartier ou leur ville. Gallissot met l'accent sur ce « système de relation et de démarcation hic et nunc » (1987 : 14) pour définir les dynamiques identitaires. En effet, il semble que l'identification à une nation guadeloupéenne et à ses différentes origines ethniques ne soit pas suffisante chez les jeunes répondants pour définir leurs représentations identitaires. Le quartier prend une place très importante pour certains répondants qui le présentent comme un lieu construit à travers leurs relations sociales, souvent très fraternelles. Le studio d'enregistrement, comme celui de Grand-Camp, permet également de renforcer cette identification au quartier par le biais du groupe d'amis ou du *crew*. Ces jeunes se regroupent également autour d'une passion commune, la musique qui est principalement issue de la culture hip-hop. En effet, la culture hip-hop d'origine africaine-américaine, notamment, a investi les quartiers de la région pointoise en Guadeloupe, et les jeunes s'identifient à celle-ci et imitent certains éléments de cette culture, influencés par les vidéoclips de rap en particulier. La culture hip-hop est le produit de la diaspora africaine créée dans les quartiers défavorisés de New York par des jeunes opprimés par leur société, dans un contexte de revendication de droit civil. Cette dernière puise alors certains éléments dans la culture africaine par le biais de sa diaspora. Même si ces éléments ne sont pas explicités dans le discours des jeunes au sujet du hip-hop, nous pensons que la culture hip-hop a permis implicitement aux jeunes Guadeloupéens de se familiariser avec une part de leur africanité. De plus, les stars de rap africaines-américaines sont souvent mises en avant dans leur discours ce qui nous permet de penser également qu'une certaine identification à « l'homme noir » dépasse les frontières de la Guadeloupe (Bibeau et Perreault, 2003). Enfin, nous avons également remarqué une appropriation culturelle de la culture hip-hop à une réalité locale guadeloupéenne. La création d'un nouveau genre, le « rap créole » ou le « rap de chez nous » semble renforcer l'identification « guadeloupéenne » des jeunes et l'identification à leur spécificité locale régionale.

CONCLUSION

Tout au long de ce mémoire, nous avons présenté et discuté des différentes représentations et identifications identitaires et ethniques des jeunes Guadeloupéens qui ont participé à notre projet de recherche. Avant l'analyse, nous pouvions penser que ces jeunes, au profil relativement similaire, pouvaient se représenter appartenir à une ethnicité semblable, tant du point de vue subjectif (identités ethniques) que du point de vue des spécificités culturelles, institutionnelles, etc. (Meintel, 1992). Toutefois, l'analyse démontre une tout autre réalité. Les représentations subjectives de l'ethnicité guadeloupéenne sont très diversifiées, aussi bien en ce qui concerne les représentations du « nous Guadeloupéens », que de la manière dont chacun des répondants s'identifie à ce « nous ». De plus, les spécificités culturelles, « les réseaux sociaux, institutions, organisations, activités partagées, ainsi que les intérêts politiques et économiques » pouvant servir à délimiter les frontières du groupe ethnique (1992 : 74), se réfèrent davantage à une certaine culture de quartier, au mouvement hip-hop, à une passion commune pour la musique et à une identification à une catégorie « jeune » souvent organisée en *crew* où l'identité de groupe est très forte, qu'à la culture dite « traditionnelle » représentant communément la Guadeloupe (*gwoka*, biguine, carnaval, etc.).

1. La multiplicité des identifications par références communautaires

Dans un premier temps, nous avons axé notre étude sur le caractère subjectif de l'ethnicité en nous référant aux représentations des ancêtres réels ou imaginés d'un groupe auquel les répondants se sentent appartenir (Meintel, 1992), et ce, à une échelle d'analyse nationale et individuelle. À l'échelle nationale, nous nous sommes intéressés aux représentations des identités nationales qui constituent un des ordres historiques des identifications par références communautaires (Gallissot, 1987). De plus, nous avons concentré notre analyse sur les frontières ethniques et leurs dimensions internes et externes (Juteau, 1996).

Très souvent, il ressort de leurs discours que la représentation de l'ethnicité guadeloupéenne n'intègre pas une identification à la France. Celle-ci est reléguée à une appartenance civique uniquement (Gallant, 2008). Face au pays de leur citoyenneté, les frontières ethniques exprimées par les dimensions internes et externes se referment sur la Guadeloupe. Toutefois, celles-ci semblent s'ouvrir, pour certains répondants, sur toute la Caraïbe où des ressemblances culturelles et ethniques sont mobilisées. Malgré cette ouverture des frontières ethniques, le sentiment d'appartenance nationale le plus important dans leurs discours est l'identification à la Guadeloupe.

Par contre, les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne varient. Pour certains, d'autres frontières ethniques sont représentées à l'intérieur du groupe « Guadeloupe » où la référence aux origines ethniques délimite les frontières (face interne) de chacun des groupes. Le groupe majoritaire est représenté par l'ascendance africaine ou esclave et les groupes minoritaires ont d'autres ascendances ethniques. La notion de groupe majoritaire/minoritaire est généralement représentée par la face externe des frontières construite dans un rapport de pouvoir (Juteau, 1996). Dans notre cas, si le groupe majoritaire représenté par l'ascendance africaine ne domine pas les autres groupes de manière économique ou politique, les répondants semblent représenter cette domination par une culture nationale guadeloupéenne (Juteau, 1996). Toutefois, ces frontières ethniques qui semblent exclure tout groupe d'une ascendance non africaine sont souvent représentées de manières floues et mouvantes dans leurs discours qui varient entre une pluriethnicité et une ethnicité unique du groupe « Guadeloupe ». Enfin, quelques répondants ne semblent pas privilégier d'ethnicité précise pour représenter la Guadeloupe. Ils définissent l'ethnicité guadeloupéenne par sa diversité.

À l'échelle individuelle, en référence aux représentations des identités généalogiques qui constituent également un des ordres historiques des identifications par référence communautaires (Gallissot, 1987), il ressort de leurs discours que les représentations et les identifications des répondants en lien avec l'identité ethnique sont également très variées. Nous avons remarqué que parmi ceux qui se représentent des ancêtres pluriethniques, certains s'identifient à eux, alors que d'autres s'identifient à des ancêtres africains. Quelques répondants se représentent et s'identifient à des ancêtres africains. Enfin, plusieurs répondants n'utilisent pas la référence aux ancêtres dans leurs identifications.

De plus, il semble qu'à cette échelle, il y ait un lien entre le fait de connaître l'histoire et des éléments de la mémoire sociale guadeloupéenne, ou l'intérêt à connaître le passé en général, et la référence aux ancêtres dans la construction des identités ethniques des jeunes répondants.

Que pouvons-nous dire de leurs représentations et identifications par référence communautaires en mettant en parallèle l'échelle nationale et l'échelle individuelle ?

Dans l'ensemble, il ressort que les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne semblent être influencées par la manière dont chacun se représente leurs identités ethniques à l'échelle individuelle, toutefois, cela n'est pas représentatif dans tous les discours. Par exemple, nous avons pu voir une certaine cohérence entre les représentations des ancêtres à l'échelle individuelle et celles des ancêtres guadeloupéens à l'échelle nationale. En effet, la majorité de ceux qui se représentent leurs ancêtres multiethniques se représente également les ancêtres de la Guadeloupe multiethniques, à l'exception d'un répondant. Ludovic se représente ses ancêtres multiethniques et il représente les ancêtres guadeloupéens par leur africanité, toutefois il décrit des frontières ethniques floues entre les différents groupes ethniques.

La représentation des ancêtres africains ou esclaves est également significative aux deux échelles, sauf dans le cas de Stevens qui se représente ses ancêtres africains alors qu'il décrit les ancêtres de la Guadeloupe multiethniques. Tout comme Ludovic, Stevens se représente également des frontières ethniques floues entre les différents groupes ethniques.

Enfin, les répondants qui ne savent pas qui sont leurs ancêtres ou ne manifestent pas d'intérêt à les connaître représentent les ancêtres des Guadeloupéens africains ou esclaves, ou alors ils ne savent pas qui ils sont et ne cherchent pas à les connaître. À l'exception de Manuel, il ne sait pas qui sont ses ancêtres à l'échelle individuelle alors qu'il se représente ceux des Guadeloupéens de manière multiethnique.

D'autre part, il ne semble pas y avoir de cohérence entre les représentations d'une ascendance africaine pour définir les jeunes Guadeloupéens et la description ethnique de l'ascendance connue (famille) à l'échelle individuelle. En effet, les répondants qui se représentent des ancêtres africains (échelle nationale) sont tout autant issus de familles multiethniques que de familles d'ascendance africaine. Par contre, nous avons remarqué que ceux qui se représentent

les ancêtres guadeloupéens pluriethniques (échelle nationale) sont également issus de familles pluriethniques, à l'exception de Manuel.

Enfin, si le fait de connaître l'histoire et des éléments de la mémoire sociale guadeloupéenne semble avoir un impact sur la référence aux ancêtres dans la construction des identités ethniques des jeunes (échelle individuelle), cela n'est pas le cas à l'échelle nationale. En effet, la grande majorité des répondants se représentent les ancêtres des Guadeloupéens, d'une manière ou d'une autre, même ceux qui ne semblent pas avoir de bonnes connaissances de l'histoire.

Néanmoins, nous avons remarqué que ceux qui se représentent des frontières ethniques « larges » à l'échelle de la Guadeloupe, ont de bonnes connaissances de l'histoire, alors que ceux, qui se représentent des frontières de l'ethnicité guadeloupéenne uniquement avec une ascendance africaine ou esclave, ont peu ou très peu de connaissances sur l'histoire de la Guadeloupe. Enfin, il ne semble pas y avoir de lien entre les connaissances de l'histoire et la représentation de frontières « floues ». De plus, nous avons remarqué que ceux qui s'identifient à la Caraïbe sont ceux qui ont de bonnes connaissances sur l'histoire de la Guadeloupe.

Tout compte fait, nous pouvons affirmer qu'il y a presque autant de représentations différentes des identifications par références communautaires, que de jeunes répondants qui ont participé à cette étude. En effet, nous venons de présenter de grandes tendances dans leurs discours, toutefois, chaque fois qu'une variante en lien avec des représentations identitaires est déplacée et mise en parallèle avec une autre, il ressort une nouvelle manière de représenter les dynamiques identitaires des jeunes guadeloupéens urbains. Finalement, il semble primordial de considérer la « multiplicité des identités » (Gallant et Pilote, 2013 : 5) comme l'avaient également remarqué de nombreux auteurs qui ont étudié les phénomènes identitaires (Maalouf, 1998 ; Meintel, 2008 ; Dahlet, 2003).

D'autre part, nous pensons également que l'étude des dynamiques identitaires ne semble être réaliste et pertinente que si l'accent est mis sur la subjectivité de chacune des personnes rencontrées (Avanza et Lafarté, 2005 ; Brubaker, 2001 ; Meintel 1992, 2008 ; Maalouf, 1998). En effet, même si nous ne pouvons nier l'existence d'identités collectives, comme c'est le cas dans notre étude où la majorité des répondants s'identifient à l'identité guadeloupéenne, il

semble être indispensable de considérer que chacun des individus se fait sa propre représentation de cette identité collective. Ce qui nous amène au deuxième point de notre conclusion.

2. Représentations créoles ou afrocentriques : une réalité ?

Le second objectif de notre étude était de savoir si les représentations créoles ou afrocentriques se reflétaient dans le discours des jeunes. Nous avons vu que certains répondants se représentent une multiethnicité à différents niveaux de leurs représentations des identifications par références communautaires. Est-ce qu'ils se représentent également une mixité ethnique et cela rappelle-t-il le concept de créolisation ? D'autre part, nous avons également vu que l'africanité a une place importante dans leurs représentations des identifications par références communautaires. Est-ce que ces répondants semblent faire également le lien avec l'afrocentricité ?

À l'échelle nationale, la notion de mixité ethnique est présente dans les représentations de l'ethnicité de quelques répondants, toutefois, elle est plus souvent utilisée pour désigner certains groupes de personnes et non l'ensemble de l'ethnicité guadeloupéenne. De plus, nous avons vu que la notion de créolisation semble être seulement présente dans le discours de Matthieu. Sans pour autant nommer l'ethnicité guadeloupéenne de « créole », plusieurs éléments qui caractérisent le concept de créolisation sont présents dans son discours. Enfin, la mixité ethnique n'est pas exprimée dans toutes les représentations de l'ethnicité guadeloupéenne. D'ailleurs, à l'échelle individuelle, la majorité des répondants ne s'identifient pas à une mixité. En effet, il est intéressant de remarquer que tous ceux qui développent cette mixité à l'échelle nationale ne s'identifient pas à celle-ci d'un point de vue individuel, à l'exception de Matthieu. Sur l'ensemble des répondants, le concept de créolisation se reflète uniquement dans le discours de Matthieu, tant à l'échelle nationale qu'individuelle.

Par ailleurs, l'ethnicité des Guadeloupéens est souvent décrite en référence à une africanité à l'échelle nationale. Nous avons remarqué que quelques répondants semblent se rapprocher du paradigme afrocentrique, notamment lors des discours au sujet de l'identification caribéenne des Guadeloupéens. De plus, il est intéressant de constater que quelques répondants semblaient évoquer des caractéristiques de l'afrocentricité en les ajoutant à des notions en lien avec la

créolisation. Enfin, ceux qui donnent une place importante à l'africanité dans les représentations ethniques des Guadeloupéens expriment aussi cette africanité à l'échelle individuelle, à l'exception de Lionel qui évoque une coupure avec l'Afrique à l'échelle individuelle. À cette même échelle, seul un répondant semble vraiment faire un lien avec l'afrocentricité.

Finalement, dans la majorité des discours des jeunes répondants, si les notions de mixité ethnique ou d'africanité sont parfois mobilisées pour représenter l'ethnicité guadeloupéenne ou chacune de leur identité ethnique, le concept de créolisation ou celui d'afrocentricité ne semblent pas tout à fait refléter leurs discours. Néanmoins, les perspectives créole ou afrocentrique ne sont pas inexistantes pour autant. Nous avons vu certains éléments de la créolisation dans le discours de Matthieu notamment, et des éléments de l'afrocentricité dans le discours de quelques répondants. De plus, il semble qu'il y ait peut-être un lien entre le fait d'avoir de bonnes connaissances de l'histoire de la Guadeloupe et les représentations de cette ethnicité en lien avec la créolisation ou l'afrocentricité.

En somme, nous pensons que ces deux notions teintées d'idéologie ne se reflètent pas vraiment dans l'ensemble des discours des jeunes répondants, car elles conceptualisent des dynamiques identitaires et ethniques collectives et ne prennent pas vraiment en considération la subjectivité de chacun dans leur diversité. De ce fait, mettre l'accent sur la reconnaissance des identités collectives peut tout aussi bien nuire aux identités individuelles qu'alimenter certains clivages sociaux (Meintel, 2008).

De plus, pour plusieurs raisons, nous pensons que le concept de créolisation et la notion de créolité semblent être trop écartés de la réalité des Guadeloupéens. En effet, la créolisation est considérée comme un concept trop optimiste qui tend à édulcorer la situation et « *romanticized representations of agency in creolization discourse* » (Khan, 2004 : 654). Cette tendance à embellir les rapports intergroupes en contexte colonial et postcolonial met sous silence les relations de pouvoir inégales, comme l'explique Vété-Congolo :

Créolisation that does not consider the symbolic forces at play regarding race and culture also creates the illusion of an equitable symbolic meaning and relation between the different elements of the identity. (2014: 782)

La créolisation et la créolité conceptualisent les sociétés caribéennes au-delà de la notion de race, afin d'aller vers des sociétés qui aboliraient les dynamiques du pouvoir construit dans une polarisation raciale, blanc/noir, supérieur/inférieur. Néanmoins, cette « déracialisation » ne peut être accomplie sans « désymbolisation » dans le sens où les sociétés coloniales ont pendant très longtemps associé la notion de race avec celle du statut social et cela laisse encore des marques aujourd'hui (Vété-Congolo, 2014). D'ailleurs, les jeunes rencontrés en sont conscients et certains témoignent être victimes de discrimination raciale sur le marché de l'emploi par exemple. En revanche, cette notion de race ou l'idéologie coloriste présentée au premier chapitre ne semblent pas être significatives dans leurs représentations des différents groupes ethniques en Guadeloupe, quand c'est le cas dans leurs discours.

Enfin, selon Vété-Congolo, la créolisation ne permet pas de prévenir ou d'éradiquer « *the racial symbolism that establishes an unconscious and conscious racial hierarchy* » (788). Plus que de vouloir fermer les yeux sur les différences raciales et les discriminations bien réelles, l'auteur suggère de s'en remettre davantage au « devoir de mesure, de justice, de justesse et de précaution » (788).⁶⁴ Khan souligne également les contradictions qui s'opèrent en appliquant le concept de créolisation à l'échelle nationale. Elle précise qu'il est plus pertinent d'utiliser ce concept à l'échelle individuelle afin de mettre en avant, « *the various ways in which agents of creolization can themselves be multidimensional or ambivalent about processes that observers celebrate* » (2004 : 654). De cette manière, l'auteure fait ressortir la notion d'agentivité à travers le concept de créolisation afin de replacer l'individu au centre de l'attention et de lui donner une place d'agent actif (2007). Si la créolisation ne semble pas être applicable à l'ensemble d'une société, ce concept peut très bien être mobilisé dans les représentations identitaires et ethniques d'un individu si cela semble refléter ce qu'il ressent, comme nous l'avons remarqué dans le discours de Matthieu.

⁶⁴ Cette citation est écrite en français dans le texte de Vété-Congolo (2014).

3. Identification d'appartenance : la place importante du hip-hop

Enfin, l'étude des dynamiques identitaires des jeunes Guadeloupéens ne serait pas complète si nous ne prenions pas en compte les différents éléments identitaires au niveau des identifications d'appartenance, où la référence à des relations, ici et maintenant, est indispensable (Gallissot, 1987). De ce fait, il ressort que de nombreux répondants construisent leur identité à partir d'éléments *actuels* (maintenant), tels que la musique d'aujourd'hui ou tout simplement la catégorie sociale déterminée par leur âge et des éléments d'*ici*, tels que l'identification à leur quartier ou à leur ville qui est souvent très importante. Ainsi, le quartier est parfois représenté comme un lieu construit à travers leurs relations sociales. De plus, ces relations sont décrites par une certaine fraternité. La notion de famille semble s'ouvrir au-delà des liens de parenté. Certains jeunes s'identifient également à un *crew* où l'identité de groupe est très marquée. Ce sentiment d'appartenance au groupe est parfois renforcé par la présence d'un lieu de regroupement, comme un studio d'enregistrement. Ces jeunes se regroupent également autour de leur passion pour la musique qui est principalement issue de la culture hip-hop. D'ailleurs, nous avons remarqué que cette culture, en plus d'être présente dans leur production musicale et aussi présente dans leur façon de s'identifier à leur quartier et de se regrouper en *crew*.

Finalement, nous avons mis en perspective les différents éléments de leurs représentations des identifications par références communautaires avec celles des identifications d'appartenances. Dans l'ensemble, les liens entre ces deux modes d'identifications ne sont pas vraiment significatifs. Toutefois, il ressort que ceux qui semblent accorder une place importante à la culture hip-hop semblent également représenter une africanité ou une mixité ethnique dans la représentation de l'ethnicité guadeloupéenne. En effet, nous avons vu que la culture hip-hop est le produit de la diaspora africaine créée dans les quartiers défavorisés de New York et certains éléments des cultures africaines peuvent être retrouvés dans le hip-hop. Il est possible alors que la culture hip-hop ait permis à certains jeunes Guadeloupéens rencontrés de se rapprocher de leur africanité. Aussi, la culture hip-hop est aujourd'hui internationale et multiethnique et cette multiethnicité était déjà présente dans les fondements du hip-hop. Il serait possible également que pour certains répondants, cette culture leur ait permis de mettre davantage l'accent sur les représentations multiethniques ou mixtes de l'ethnicité guadeloupéenne, quand c'est le cas dans

leurs discours. Toutefois, ce ne sont que des hypothèses qui mériteraient une étude plus approfondie sur ce sujet, puisque les répondants ne le mentionnent pas directement. Finalement, l'appropriation culturelle du hip-hop par les jeunes Guadeloupéens en créant le « rap créole » ou le « rap de chez nous » semble renforcer leur identification à l'identité nationale guadeloupéenne.

Pour conclure, cette étude a été l'occasion d'analyser en profondeur les dynamiques identitaires des jeunes Guadeloupéens grâce à la combinaison des échelles d'observation avec les différents niveaux d'identification et l'analyse des frontières ethniques. Le découpage analytique par échelle a permis de donner autant d'importance aux identifications en lien avec la culture hip-hop et le quartier, par exemple, qu'aux identifications à la nation guadeloupéenne en lien avec les représentations ethniques des ancêtres des Guadeloupéens. D'ailleurs, nous pensons que la culture hip-hop ne devrait pas être considérée comme un élément culturel faisant partie des dynamiques identitaires des jeunes, mais comme un élément structurant la construction identitaire des jeunes guadeloupéens et des nombreux jeunes urbains.

De plus, notre travail a fait ressortir l'importance de considérer en priorité l'individu lorsqu'il est question d'une étude sur les dynamiques identitaires. Nous pensons que les représentations identitaires subjectives propres à chaque individu devraient être centrales dans les études sur les questions identitaires où le contexte et l'ensemble des référents identitaires dans lesquels se construisent l'individu viennent, par la suite, appuyer l'analyse de manière inductive. C'est l'individu lui-même qui guide l'analyse de ses représentations identitaires et non l'inverse, et cela concerne à la fois, les études en sciences sociales que les discours politiques ou autres au-delà de la sphère universitaire.

Notre étude a également permis de relativiser le débat idéologique et identitaires entre les perspectives créoles et afrocentriques. Dans la littérature étudiée, ces deux perspectives semblent complètement hermétiques, alors que notre étude a démontré qu'il est possible de se représenter l'ethnicité guadeloupéenne en rassemblant ces deux perspectives. Toutefois, les

jeunes rencontrés ne portent pas tous de l'importance à ces différentes visions identitaires, elles sont même plutôt rares dans leurs discours. En effet, leurs représentations identitaires en lien avec l'ethnicité et le passé n'occupent pas toute la place dans leurs identifications. Si certains, les considèrent et leur donnent de l'importance, d'autres les écartent largement de leurs représentations identitaires. De plus, il était intéressant de constater, que l'idéologie coloriste, tant mis en avant dans les études en sciences sociales sur les populations caribéennes ou les sociétés postcoloniales, ou même dans la société guadeloupéenne aujourd'hui, telle qu'elle a été révélée lors de la crise contre la vie chère en 2009, n'est pas tant mobilisée par les jeunes rencontrés. En effet, cette idéologie ne semble pas être la « fondation » sur laquelle les jeunes construisent leur relations ethniques et sociales. Mais celle-ci n'est pas absente pour autant dans leurs discours.

Nous pouvons alors interroger la place des concepts et perspectives créés par des chercheurs au-delà de la sphère universitaire et l'influence qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas dans la société. Pourquoi dans le cas de notre étude, les perspectives créoles ou afrocentriques sont-elles si peu présentes dans le discours des jeunes ? Est-ce, comme nous l'avons plus haut, parce que ces perspectives tendent à négliger la subjectivité de chacun dans sa diversité ? Est-ce à cause du manque de transmission de l'histoire de la Guadeloupe aux jeunes par l'école ou par les parents ? Est-ce parce que la frontière entre l'université et la société est trop hermétique ? Finalement, ces perspectives sont-elles trop éloignées de la réalité, comme nous l'avons vu en partie, pour le concept de créolisation ? Autant de questions pour lesquelles nous avons apporté certaines réponses tout au long de ce mémoire, mais qui demanderaient à être plus approfondies. De plus, l'intérêt et l'influence des concepts en sciences sociales dans la société est une réflexion épistémologique qui vaut la peine d'être posée dans l'ensemble de nos études.

Bibliographie

- ALLEYNE, Mervyn C. 2003. "The role of Africa in the construction of identities in the Caribbean." *Matatu - Journal for African Culture and Society* 27 (1): 29-42.
- ANTHIAS, Floya. 2002. "Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality." *Ethnicities* 2 (4):491-514.
- ASANTE, Molefi Kete. 1980. *Afrocentricity, the theory of social change*. Buffalo, N.Y.: Amulefi Pub. Co.
- ASANTE, Molefi Kete. 2007. *An afrocentric manifesto: toward an African renaissance*. Cambridge: Polity Press.
- AUGÉ, Marc. 1992. *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. « Le lieu anthropologique ». Paris: Le Seuil.
- AUZANNEAU, Michelle, Malory LECLÈRE-MESSEBEL et Caroline JUILLARD. 2012. "Élaboration et théâtralisation de catégorisations sociolinguistiques en discours, dans une séance de formation continue. La catégorie « jeune » en question." *Langage et société* 141 (3):47. doi: 10.3917/lis.141.0047.
- AVANZA, Martina et Gilles LAFERTÉ. 2005. "Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance." *Genèses* 61 (4):134-152.
- BARTH, Fredrik. 1995 [1969]. "Les groupes ethniques et leurs frontières." Dans *Théories de l'ethnicité*, sous la direction de P. Poutignat et J. Streiff-Fénart (dir.), 203-249. Paris: PUF.

- BAUSSANT, Michèle. 2007. "Penser les mémoires." *Ethnologie française* 37 (3): 389-394.
doi: 10.3917/ethn.073.0389.
- BEAUD, Stéphane. 2003. *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Sous la direction de Florence Weber. Nouvelle édition. Paris. Paris : Découverte.
- BÉBEL-GISLER, Dany. 1989. *Le défi culturel guadeloupéen : devenir ce que nous sommes*. Paris. Paris : Éditions Caribéennes.
- BENOIST, Jean. 2012. "La créolisation : locale ou mondiale. ." Dans *De la créolisation culturelle*, sous la direction de Jean-Luc Bonniol, Gerry L'Étang, Centre international de recherches, d'échanges et de coopération de la Caraïbe et des Amériques, Martinique et Direction des affaires culturelles. Archipélies (3-4) : 19-30. Paris : Paris : Publibook.
- BENOIST, Jean et Jean-Luc BONNIOL. 2008. *La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles, Classiques des sciences sociales*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.
- BERNABÉ, Jean. 2012. "Créolisation des langues et des cultures : approche épistémologique et analytique d'un mécanisme asymétrique." Dans *De la créolisation culturelle*, sous la direction de Jean-Luc Bonniol, Gerry L'Étang, Centre international de recherches, d'échanges et de coopération de la Caraïbe et des Amériques, Martinique et Direction des affaires culturelles. Archipélies (3-4) : 63-86. Paris : Paris : Publibook.
- BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIANT. 1993. *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard.
- BIBEAU, Gilles et Marc PERREAULT. 2003. *La Gang: une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillais*. Montréal: Boréal.

- BONNIOL, Jean-Luc. 1990. "La couleur des hommes, principe d'organisation sociale: Le cas antillais." *Ethnologie française* 20 (4): 410-418.
- BONNIOL, Jean-Luc. 1992. *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des "Blancs" et des "Noirs"*. Paris: Paris : Albin Michel.
- BONNIOL, Jean-Luc. 2006. "Situations créoles. Pratiques et représentations" Dans *Situations créoles : pratiques et représentations*, sous la direction de Carlo A. Célius, Jean-Luc Bonniol et CÉLat : 49-59. Québec, QC: Nota Bene.
- BONNIOL, Jean-Luc. 2007. "Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial ". *BDIC | Matériaux pour l'histoire de notre temps* 85:14-21.
- BONNIOL, Jean-Luc. 2011. "Janvier-mars 2009, trois mois de lutte en Guadeloupe." *Les Temps Modernes* 662-663 (1-2):82-113. doi: 10.3917/ltn.662.0082.
- BONNIOL, Jean-Luc. 2013. "Au prisme de la créolisation. Tentative d'épuisement d'un concept." *L'Homme* 207-208 (3-4):237-288.
- BRETON, Raymond, et collab. 1990. "Introduction." In *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*, edited by W. Isajiw R. Breton, W.E. Kalbach and J.Reitz, 3-33. University of Toronto.
- BRUBAKER, Rogers. 2001. "Au-delà de l'« identité »." *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 (1):66-85. doi: 10.3406/arss.2001.3508.
- BUTEL, Paul. 2007. *Histoire des Antilles françaises : XVII^e-XX^e siècle*. Paris: Paris : Perrin.
- CHIVALLON, Christine. 2005. "L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public : enjeux et significations." *Belin | Revue d'histoire moderne et contemporaine* 52-4bis: 64-81.

- COHEN, Robin et Paola TONINATO. 2010. "The creolization debate: analysing mixed identities and cultures." In *The creolization reader, studies in mixed identities and cultures*, edited by Robin; Toninato Cohen, Paola, 1-22. Oxon: Routledge student readers.
- DAHLET, Patrick. 2003. "L'identité à l'épreuve du multiple." *Revue de didactologies des langues et des cultures* 1: 59-68.
- DESJEUX, Dominique. 2006. "La question des échelles d'observation en sciences humaines appliquées au domaine de la santé." *The question of observation scales in applied human sciences in the domain of health* (85): 14-21.
- DEVEREUX, George. 1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Paris : Flammarion.
- DUBAR, Claude. 2000. *La socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*. 3^e édition. Paris: A. Colin.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2007. "Introduction ". In *Globalization: The key concepts*, edited by T.H. Eriksen: 1-14. Oxford, New York: Berg.
- FABIAN, Johannes. 2001. "Anthropology with an attitude: critical essays." In *Remembering the other: knowledge and recognition*, edited by Stanford University Press Stanford, 158-178.
- FALLOPE, Josette. 1992. *Esclaves et citoyens, les Noires à la Guadeloupe au XIX^e siècle*. Basse-Terre: Société d'histoire de la Guadeloupe.
- FAURE, Sylvia et Marie-Carmen GARCIA. 2005. *Culture hip-hop jeunes des cités et politiques publiques*. Paris: La Dispute/SNÉDIT.

- GADET, Steve. 2010. *La fusion de la culture hip-hop et du mouvement rastafari*. Paris: L'Harmattan.
- GALLANT, Nicole. 2008. "Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération." *Canadian Ethnic Studies* 40 (2): 35-60.
- GALLANT, Nicole. 2016. "Déterminants subjectifs des attitudes envers la diversité - des spécificités jeunes?" Colloque du CEETUM. Jeunes : diversité et vivre ensemble, Montréal. 17 mai 2016.
- GALLANT, Nicole et Annie PILOTE. 2013. *La construction identitaire des jeunes*. Sous la direction de l'Institut national de la recherche scientifique, INRS - Urbanisation, culture et société. *Regard sur la construction identitaire des jeunes* : [Québec] : Presses de l'Université Laval.
- GALLISSOT, René. 1987. "Sous l'identité, le procès d'identification." *L'homme et la société* vol. 88: 12-27.
- GANEM, Valérie. 2010. "Retour sur le « Liyannaj Kont Pwofitasyon (lkp) » accompli en Guadeloupe." *Nouvelle revue de psychosociologie* 9 (1): 199-211.
doi: 10.3917/nrp.009.0199.
- GHASARIAN, Christian. 2012. "Réflexions sur la créolisation et sa production à la Réunion." Dans *De la créolisation culturelle*, sous la direction de Jean-Luc Bonniol, Gerry L'Étang, Centre international de recherches, d'échanges et de coopération de la Caraïbe et des Amériques, Martinique et Direction des affaires culturelles. *Archipélies* (3-4) : 87-96. Paris : Paris : Publibook.
- GIRAUD, Michel 2010. "« Question noire » et mémoire de l'esclavage." *Éditions de l'E.H.E.S.S. | Cahiers d'études africaines*: 677-706.

- GLISSANT, Édouard. 1997. *Traité du tout-monde*. Paris: [Paris] : Gallimard.
- GLISSANT, Édouard. 2007. *Mémoires des esclavages : la fondation d'un centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*. Paris: Paris : Gallimard : Documentation française.
- HAYDARA, Abou. 2007. *L'envers de l'épopée portugaise en Afrique (XV^e-XX^e siècle)*. Paris: L'Harmattan.
- INSEE. 2014. Prestations et aides sociales en 2014 : comparaisons départementales. Drees, CNAF: http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=99&ref_id=TCRD_065.
- INSEE. 2016a. Le taux de chômage est stable au premier trimestre 2016. Dans *Informations Rapides, Principaux indicateurs*. Numéro 130 : 9 mai 2016: <http://www.insee.fr/fr/>.
- INSEE. 2016b. Enquête emploi en continu en Guadeloupe - Stabilité du chômage en 2015. Dans *INSEE Flash Guadeloupe, Antilles-Guyane*. Numéro 38 - avril 2016: <http://www.insee.fr/fr/>.
- ISAJIW, W. Wsevolod. 1990. "Ethnic-Identity Retention." In *Ethnic identity and equality: varieties of experience in a canadian city*, edited by R. Breton, W. W. Isajiw, W. E. Kalbach et J. G. Reitz, 34-91. Toronto: University of Toronto Press.
- ISAJIW, W. Wsevolod. 1993. "Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework." edited by Washington Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census. D.C.: U.S: Government Printing Office.
- JUTEAU, Danielle. 1996. "L'ethnicité comme rapport social." *Mots* 49 (1): 97-105.
doi: 10.3406/mots.1996.2124.

- JUTEAU, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal (Québec): Montréal [Québec]: Presses de l'Université de Montréal.
- JUTEAU-LEE, Danielle. 1983. "La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal." *Sociologie et sociétés* 15 (2): 39-54.
- KHAN, Aisha. 2007. "Good to think?: creolization, optimism, and agency." *Current Anthropology* 48 (5):653-673. doi: 10.1086/522318.
- L'ÉTANG, Gerry 2004. "Créolisation et créolité à la Martinique : essai de périodisation." L'Habitation/Plantation : héritages et mutations, Faculté des Lettres, Schoelcher, 10-11 mars
- L'ÉTANG, Gerry. 2012. "À la genèse des sociétés créoles : la variation écologique." Dans *De la créolisation culturelle*, sous la direction de Jean-Luc Bonniol, Gerry L'Étang, Centre international de recherches, d'échanges et de coopération de la Caraïbe et des Amériques, Martinique et Direction des affaires culturelles. Archipélies (3-4) : 45-62. Paris : Paris : Publibook.
- MAALOUF, Amin. 1998. "Les identités meurtrières." (Chapitre 1 et 2) : 1-29. Paris : B. Grasset.
- MAZAMA, Ama. 1995. "Critique afrocentrique de l'Éloge de la créolité." Dans *Penser la créolité*, sous la direction de Maryse Condé et Madeleine Cottenet-Hage. Paris : Karthala.
- MAZAMA, Ama. 1997. *Langue et identité en Guadeloupe : une perspective afrocentrique*. [Pointe-à-Pitre (Guadeloupe)]: Editions Jasor.
- MEINTEL, Deirdre. 1992. "L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée." *Sociologie et sociétés* 24 (2): 73-89.

- MEINTEL, Deirdre. 1993. "Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité." *Culture XIII* (2): 10-16.
- MEINTEL, Deirdre. 2002. "Transmitting pluralism: mixed unions in Montreal." *Canadian Ethnic Studies* 34 (3): 99-120.
- MEINTEL, Deirdre 2008. "Identités plurielles et reconnaissance connective : Réflexions à partir des recherches sur les questions ethniques." Dans *J.-P. Payet et A. Battegay (dir.), La reconnaissance dans les sociétés contemporaines*, Paris, Septentrion, Collection sciences sociales: 311-319.
- MEINTEL, Deirdre et Emmanuel KAHN. 2005. "De génération en génération: Identités et projets identitaires de Montréalais de la "deuxième génération"." *Ethnologies* 27 (1): 131-163.
- MENSAH, Ayoko et Jean-Loup AMSELLE. 2005. "Branchements : penser le métissage autrement." *Africultures* 62 (1): 80. doi: 10.3917/afcul.062.0080.
- MINTZ, Sidney W. et Richard PRICE. 1992. *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston: Beacon Press.
- MONZA, Rosan. 2009. "Géopolitique de la crise guadeloupéenne: crise sociale et/ou postcoloniale?" *Hérodote* (135): 170-197.
- MULOT, Stéphanie. 2007. "Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises." *Ethnologie française* (3): 517.
- OMOTUNDE, Jean-Philippe. 2006. *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*. Paris: Paris : Menaibuc.

- ORIOU, Michel. 1985. "L'ordre des identités." *Revue européenne de migrations internationales* 1 (2): 171-185. doi: 10.3406/remi.1985.988.
- ORY, Pascal. 1993. "La commémoration qu'on mérite." *Magazine littéraire*. Les lieux de mémoire (février, 307): 38-47.
- PARK, Robert Ezra. 1990 [1928]. *La ville. Proposition de recherche sur le comportement humain en milieu urbain*. Sous la direction de Grafmeyer, Yves et Isaac Joseph. (Chap. 5), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Aubier
- PERRY, Imani. 2004. *Prophets of the hood*. Durham and London: Duke University Press.
- PETITJEAN ROGET, Henry. 1996. *Musée Edgar Clerc : de la découverte de l'île à l'arrivée des Français : histoire des collections et du musée départemental de préhistoire de la Guadeloupe*. Sous la direction du Musée Edgar Clerc. Basse-Terre : Conseil Général de la Guadeloupe.
- PILOTE, Annie et Marie-Odile MAGNAN. 2012. "La construction identitaire des jeunes francophones en situation minoritaire au Canada : négociation des frontières linguistiques au fil du parcours universitaire et de la mobilité géographique." *The Canadian Journal of Sociology* 37 (2): 169-195.
- PLANTIN, Corinne. 2009. "La diffusion des cultures urbaines états-uniennes dans l'agglomération de Fort-de-France." *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 246: 241-255.
- POGLIA MILETI, Francesca et Patrick ISCHER. 2012. "Le « parler jeune » au sein des sociabilités juvéniles pratiques situées, représentations et gestion de l'image de soi chez des jeunes francophones." *Presses de Sciences Po | Agora débats/jeunesses* 60: 9-20.
- PRICE, Emmet George. 2006. *Hip hop culture*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc.

- PROULX, Rafael. 2010. "Variations colorées d'une pratique mondialisée : l'appropriation culturelle du graffiti hip-hop à Montréal et à São Paulo." Doctorat, Anthropologie, Université de Montréal.
- PULVAR, Olivier 2006. "Mémoire, médiatisation et construction des identités." *Études caribéennes*. (5) Décembre 2006. doi : 10.4000/etudescaribeennes.390
- RENAN, Ernest. 1990. "Qu'est-ce qu'une Nation? ." Dans *Ernest Renan, Œuvres complètes*, 31-43. Paris : Calmann-Levy.
- RICOEUR, Paul. 1991. "Narrative Identity." In *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, edited by David Wood, 188-199. Londres et New York: Routledge.
- RODRÍGUEZ-GARCÍA, Dan. 2012. "Considérations théorico-méthodologiques autour de la mixité." *Enfances, Familles, Générations* 17: 41-58.
- ROSE, Tricia. 1994. *Black noise: Rap music and black culture in contemporary America*. Wesleyan University Press.
- SINGY, Pascal et Céline BOURQUIN. 2012. "Usages langagiers et jeunes générations: Regards de périphérie." *Maison des sciences de l'homme | Langage et société* vol. 141: 99-115.
- TODOROV, Tzvetan, ed. 1995. *Les abus de la mémoire*: Arléa.
- TUTIAUX-GUILLON, Nicole. 2008. "Mémoires et histoire scolaire en France : quelques interrogations didactiques." *Revue française de pédagogie* 165.
- VÉTÉ-CONGOLO, Hanétha. 2014. "Créolisation, créolité, Martinique, and the dangerous intellectual deception of "Tous créoles!"." *Journal of Black Studies* 45 (8):769-791. doi: 10.1177/0021934714552724.

WEBER, Max. 1971 [1921-1922]. "Les relations communautaires ethniques." *Économie et société*. Tome 1: 411-427.

WYN, Johanna et Rob WHITE. 1997. *Rethinking Youth*. Sydney: Allen and Unwin.

Articles de presse, sites Web et documentaire

« Esclavage et Réparations : Jean-François Niort répond à Danik I. Zandwonis. » *Creoleways* *Le magazine des dynamiques créoles* (webmagazine), 4 avril 2015. Consulté le 12 juin 2016. <https://creoleways.com/2015/04/04/esclavage-et-reparations-jean-francois-niort-repond-a-danik-i-zandwonis/>.

« Guadeloupe. JF Niort "historien" français, révisionniste et négationniste doit impérativement s'en aller ! » *Caraib Creole News* (Site d'informations spécialisées sur la Caraïbe). 3 avril 2015. Consulté le 12 juin 2016.

<http://www.caraibcreolenews.com/index.php/focus/item/1900-guadeloupe-jf-niort-historien-francais-revisionniste-et-negationniste-doit-imperativement-s-en-aller>.

« L'association racine interpelle les initiateurs du Mémorial Acte. » *Caraib Creole News* (Site d'information spécialisées sur la Caraïbe), 25 juin 2014. Consulté le 30 juin 2014.

<http://www.caraibcreolenews.com/news,guadeloupe,1,4568,25-06-2014-guadeloupe-l-association-racines-interpelle-les-initiateurs-du-m-emorial-acte.html>.

« Les outre-mer. Les Collectivités. » Consulté le 6 août 2016.

<http://www.outre-mer.gouv.fr/?les-collectivites.html>.

« *Ville des Abymes. Rénovation urbaine des Abymes (RUZAB). Note synthétique de présentation du projet.* » 1er juin 2009. Consulté le 21 juin 2016.

http://www.ville-abymes.fr/IMG/pdf/synthese_de_la_presentation.pdf.

« Ville de Pointe-à-Pitre. Histoire et Patrimoine. » Consulté le 20 juin 2016.

<http://www.ville-pointeapitre.fr/index.php/histoire-et-patrimoine>.

« Ville de Pointe-à-Pitre. Rénovation urbaine, Grands travaux. » (2016).

<http://www.ville-pointeapitre.fr/index.php/renovation-urbaine>.

« Violences en Guadeloupe : renfort de policiers. » *Le Figaro.fr. FLASH ACTU*, 31 mai 2016.

Consulté le 13 juin 2016.

<http://www.lefigaro.fr/flashactu/2016/05/31/9700120160531FILWWW00350violence-senguadelouperenfortdepoliciers.php?print=true>.

Guadeloupe, une colonie française ? *Réalisé par John Paul Lepers* : (2009 : France 4). Visionné le 20 mai 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=z6LoyQw9T-k>.

Karukera. *Réalisé par MARKA* : (2015). Produit par MARKAFILMS & IRINA PRODUCTION. Visionné le 21 octobre 2016.

BÉGOT, Monique. "Les migrations intra-caribéennes". *Projet de recherche: Rapprochement et Intégration Caraïbes par le biais de l'Atlas électronique* (AREC, Association de Recherches et d'Études de la Caraïbe): Consulté le 29 décembre 2016.

<https://atlas-caraiibe.certic.unicaen.fr/fr/page-189.html>.

E. LEFEVRE, E. Stimfling, R. Defrance, R. Malety. « Il faut sauver le cimetière d'esclaves de Saint François. » *Guadeloupe 1ère*, 12 novembre 2015. Consulté le 6 juin 2016. <http://la1ere.francetvinfo.fr/guadeloupe/2015/11/12/il-faut-sauver-le-cimetiere-d-exclaves-de-saint-francois-305237.html>.

ELIAC, Lovely. « Kevin : "Je profite du système, et alors ? ». » *France-Antilles*, 18 juillet 2014.

LECLERC, Jacques. « Les DOM-TOM français. » 15 décembre 2015. Consulté le 6 août 2016.
<http://www.axl.cefan.ulaval.ca/francophonie/dom-tom.htm>.

LEVISALLES, Natalie. « Esclavage : en Guadeloupe, une mémoire troublée. » *Libération (en ligne)*, 8 mai 2015. Consulté le 13 juin.
http://www.liberation.fr/societe/2015/05/08/esclavage-en-guadeloupe-une-memoire-troublée_1299781.

MONGIN, Olivia. « MÉMORIAL ACTE À POINTE-À-PITRE : Retour sur la création de ce centre caribéen d'expressions et de mémoire de la traite et de l'esclavage. » *Africultures. (Le site et la revue de référence des cultures africaines)*, 6 mai 2015. Consulté le 13 juin 2016. <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=12946#>.

TRÉSOR, Georges. « Quels modèles pour quelle(s) jeunesse(s), Violence et crise du lien social. » *Le Mika Déchaîné* (en ligne, Mensuel indépendant d'information et d'opinion en Guadeloupe), 1er décembre 2008. Consulté le 10 juin 2016.
<http://www.lemikadechaine.com/Violence-et-crise-du-lien-social.html>.

VERDOL, Philippe. « Le débat de Pâques sur le négationnisme. » *Rêver autrement* (blog), Pointe-à-Pitre. 29 avril 2015. Consulté le 13 juin 2016.
<http://joelle-philippe-verdol.com/wordpress/wp-content/uploads/2015/04/Le-D%C3%A9bat-de-P%C3%A2ques-sur-le-n%C3%A9gationnisme.pdf>.

Annexe 1 – Cartes

1.1. Situer la Guadeloupe dans le monde⁶⁵ et dans la Caraïbe⁶⁶



⁶⁵ By TUBS [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>) or GFDL (<http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>)], via Wikimedia Commons

⁶⁶ By Kmusser (Own work, all data from Vector Map.) [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)], via Wikimedia Commons. [Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported](#) licence.

1.2 L'archipel de Guadeloupe⁶⁷ – Situer la ville de Pointe-à-Pitre



⁶⁷ © Sémhur / Wikimedia Commons, via Wikimedia Commons. [Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International](#), [3.0 Unported](#), [2.5 Generic](#), [2.0 Generic](#) and [1.0 Generic](#) license.

Annexe 2 – Cartes de Pointe-à-Pitre, des villes voisines et des quartiers

2.1. Situer la ville de Pointe-à-Pitre, des Abymes et de Baie-Mahault



2.2. Plan détaillé de Pointe-à-Pitre et ses environs⁶⁸



⁶⁸ By Ambre Troizat (Own work) [CC BY-SA 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)], via Wikimedia Commons. The [Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license.
© Les contributeurs d'OpenStreetMap. Licence libre [Open Data Commons Open Database License](https://www.openstreetmap.org/)(ODbL).

2.3. Plan détaillé des quartiers de Pointe-à-Pitre et des Abymes⁶⁹



Légende :

- **Bergevin** : quartier de la ville de Pointe-à-Pitre
- **Lacroix** : quartier de la ville des Abymes

⁶⁹Noms de quartiers ajoutés par la chercheure

Annexe 3 – Grille d’entretien

Présentation – profil sociodémographique

- Occupation actuelle
- Professions antérieures
- Étude, scolarité, établissements fréquentés

Préambule

- Quand on dit « Guadeloupe », tu penses à quoi ?
- Tu pourrais me parler de la Guadeloupe en quelques mots ?

Pointe-à-Pitre — Quartiers

- Quand on dit Pointe-à-Pitre, tu penses à quoi ?
- Dans quel quartier vis-tu ? Dans quel type de logement ?
- Parle-moi de ton quartier ? La vie dans ton quartier ? Les gens de ton quartier ?
- Depuis quand vis-tu dans ce quartier ? Quels sont les quartiers antérieurs où tu as vécu ? Où as-tu grandi ?
- Lesquels fréquentes-tu le plus ?

Relation sociale

- Tes amis sont-ils du même quartier que toi ?
- Si non, est-ce qu’ils vivent dans un quartier différent ? Ville ? Pays ?
- Entre amis, est-ce qu’il y a des endroits où vous vous regroupez souvent ?

Centre d’intérêt

- Quels sont tes centres d’intérêt ?

Musique

- Quel genre de musique écoutes-tu ?
- Quels artistes aimes-tu ? Artistes guadeloupéens ? *Underground* ? Caribéens ? Internationaux ?
- *Discussion autour de quelques titres de musique ou de certains artistes guadeloupéens (commerciale ou underground) que les jeunes aiment généralement : Saik, Admiral T, etc.*⁷⁰

⁷⁰ Cette question n’a pas été posée à tous les répondants, car nous avons eu l’idée de l’ajouter lorsque plusieurs entretiens avaient déjà été faits.

Langues

- Quelles langues parles-tu ? Langues maternelles ?
- Parles-tu d'autres langues ?
- Si tu vas en Dominique, quelle langue vas-tu parler avec les Dominicains ? En Haïti ? En Martinique
 - o **Le créole**
- Est-ce que tu utilises souvent le créole ?
- Dans quelles situations utilises-tu le créole ?
- Est-ce qu'il y a plusieurs langues créoles en Guadeloupe ?
- En fait, d'où vient cette langue créole ? C'est quoi le créole à ton avis ?

Religion

- Quelles sont tes croyances religieuses ?
- Pratiques-tu une religion ? Laquelle ?
- Quelles sont les croyances de tes parents ?

Parents/famille

- Est-ce que tu peux me parler de tes parents ? (De quelle ville ? Origines extérieures de la Guadeloupe ? Quelles origines ethniques ?)
- Est-ce que tes parents sont mariés ? Vivent-ils toujours ensemble ?
- Qui t'as éduqué ? Est-ce que tes deux parents étaient présents durant ton enfance ?
 - o Aujourd'hui – Relation avec les parents – fratrie
- Vis-tu avec tes parents aujourd'hui ?
- Est-ce que tu t'entends bien avec eux ?
- As-tu des frères et sœurs ?
 - o Ta famille à toi ?
- Est-ce que tu es en relation ? Marié ? Enfants ?
 - o Grands-parents/ancêtres
- Connais-tu tes grands-parents ? Est-ce que tu peux me parler d'eux ? Tes arrière-grands-parents ?
- Sais-tu quelles sont tes origines à toi ? Tes ancêtres ?
- As-tu retracé ton arbre généalogique ? (Certains organismes ici peuvent le faire pour toi.)

Histoire

- Parle-moi de l'histoire de la Guadeloupe, ce que tu connais.
 - Parents et histoire
- Est-ce que tes parents te parlaient de la Guadeloupe d'*antan lontan*⁷¹ ?
- Est-ce qu'ils te parlaient de Pointe-à-Pitre d'*antan lontan* ?
- Et aujourd'hui, vous en parlez par moment ?
 - École et histoire
- Est-ce que tu te souviens avoir eu des cours sur l'histoire de la Guadeloupe au lycée ? Collège ?
- Sur quelle période de cette histoire aimerais-tu avoir plus d'information ?

Mise en situation

Si tu rencontres un ...*... et dans la discussion, il te demande : « au fait, tu viens d'où » qu'est-ce que tu lui répondrais ?⁷²

- * Jeunes de Pointe-à-Pitre,
- * Un touriste à Pointe-à-Pitre
- * Un jeune à Bouillante ?
- * Un jeune en France ? En Russie ? À Trinidad ?

— Et il te dit : « c'est quoi la Guadeloupe en fait ? »

Être Guadeloupéen

- France
- Quand on dit « France », tu penses à quoi ? La France c'est quoi pour toi ?
- Qu'est-ce qu'un Français selon toi ?
- Qu'est-ce qu'être Français ?

⁷¹ D'avant, de l'ancien temps.

⁷² Cette mise en situation n'a pas révélé d'information très pertinente, nous ne l'avons pas vraiment utilisé dans notre analyse.

- Guadeloupe
- Qui est le Guadeloupéen selon toi ? Tu pourrais le décrire ?
 - Discussion autour de différents groupes ethniques si cela n'est pas abordé :
 - Familles syriennes présentes depuis des générations à Pointe-à-Pitre : le jeune qui est né ici est-il Guadeloupéen ?
 - Famille métropolitaine arrivée dans les années 60 : le jeune qui est né et scolarisé ici : est-il guadeloupéen ?
 - Les Indiens à St François, sont-ils Guadeloupéens ?
 - Le Vietzouker⁷³ est-il un Guadeloupéen ?
- Quelles sont les traditions guadeloupéennes ?
- Quand on dit « *gwoka* »⁷⁴, tu penses à quoi ? Tu en écoutes souvent ? Tu vas voir des *lewoz* ⁷⁵?
- As ton avis, quelles sont les ancêtres des Guadeloupéens ?
- Que penses-tu de la société guadeloupéenne d'aujourd'hui ?
- Que penserais-tu de l'indépendance de la Guadeloupe ?

Violence des jeunes

- À ton avis, pourquoi y a-t-il autant de violence entre les jeunes aujourd'hui ?
- Que penses-tu des images de violences (arme, combats) diffusées dans les vidéoclips d'ici ?
- Pourquoi les chanteurs d'ici diffusent-ils ce genre d'image ?

⁷³ Le Vietzouker est un chanteur de zouk guadeloupéen d'origine vietnamienne. Il chante en créole, français et vietnamien et il revendique ces trois origines nationales.

⁷⁴ Genre musical traditionnel et emblématique de la Guadeloupe qui se joue avec des percussions appelées ka

⁷⁵ Rassemblement festif et populaire animé par des joueurs de *gwoka* (*tanbouyé*), des chanteurs et danseurs de *gwoka*

Annexe 4 – Profils des répondants

Synthèse des profils

<i>Nom</i>	<i>âge – titre artistique – studio d’enregistrement d’appartenance – occupation</i>
Manuel	21 ans – rappeur – studio <i>142 Désibèl</i> – étudiant
Yann	21 ans – chanteur – studio <i>142 Désibèl</i> – étudiant-employé
Ludovic	23 ans – mixeur de son – studio <i>142 Désibèl</i> – employé
Maël	20 ans – chanteur – studio <i>142 Désibèl</i> – étudiant
Lionel	21 ans – chargé d’édition – studio <i>142 Désibèl</i> – recherche d’emploi
Dylan	20 ans – cameraman – studio <i>142 Désibèl</i> – étudiant
Matthieu	26 ans – rappeur – studio <i>142 Désibèl</i> – intermittent du spectacle
Jonathan	21 ans – réalisateur audiovisuel amateur – Réalisateur amateur – étudiant
Willy	25 ans – chanteur – associé à plusieurs studios – employé
Ivan	26 ans – chanteur – employé
Jason	27 ans – chanteur — associé à plusieurs studios – étudiant — « jobber »
Stevens	29 ans – artiste peintre indépendant
Malick	19 ans – entrepreneur

Manuel

Fonction ou titre artistique	Rappeur, auteur, compositeur. Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	21 ans
Occupation actuelle	Étudiant. École d'ingénieur du son en France
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère exerce une profession intermédiaire de la santé ⁷⁶ Son père travaille dans le bâtiment Ses parents sont séparés
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite aux Abymes au moment de l'entretien. Durant l'année scolaire, il habite en France où il fait ses études depuis plus d'un an.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Grand-Camp (Abymes) dans un appartement, type logement social (cité-résidence).
Description ethnique de sa famille	Il ne sait pas si ses parents ont des origines ethniques particulière, peut-être africaine. Grands-parents paternels : Marie-Galante. Grands-parents maternels : Grand-Fond, Saint-Anne.
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole très souvent (il pense et rêve en créole) Français
Autres	

⁷⁶ Ces catégories socioprofessionnelles utilisées ici font référence à la nomenclature des Professions et Catégories Socioprofessionnelles - PCS 2003 de l'INSEE.

<https://www.insee.fr/fr/metadonnees/pcs2003/categorieSocioprofessionnelleAgreguee/2>

Yann

Fonction ou titre artistique	Chanteur Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	21 ans
Occupation actuelle	Étudiant. BTS (brevet de technicien supérieur) en alternance dans une entreprise (diplôme postsecondaire équivalent aux deux premières années d'université).
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat professionnel français (équivalent du diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Son père exerce une profession intermédiaire de technicien Sa mère n'exerce pas d'activité professionnelle Ses parents sont mariés
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite à Grand-Camp (Abymes) dans un appartement, type logement social (cité-résidence).
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	Il a toujours vécu à Grand-Camp (Abymes).
Description ethnique de sa famille	Grand-mère et grand-père maternel de Marie-Galante Grand-père paternel : blanc, grand-mère <i>chabine</i> ⁷⁷
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole Français Un peu d'anglais
Autres	

⁷⁷ En créole, *chabin* et son féminin, *chabine*, désigne une personne à la peau claire.

Ludovic

Fonction ou titre artistique	Producteur, encadreur, mix. Il perfectionne les sons au studio <i>142 Désibèl</i> . Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	23 ans
Occupation actuelle	Employé à temps partiel en restauration. Travaille comme producteur au studio <i>142 Désibèl</i> .
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	BTS (diplôme postsecondaire équivalent aux deux premières années d'université).
Parents (profession et statut marital)	Son père exerçait une profession intermédiaire de technicien Sa mère exerce une profession intermédiaire administrative d'une entreprise. Ses parents sont séparés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite aux Abymes dans une maison.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	Il a grandi à Grand-Camp (Abymes) dans un appartement, type logement social dans une cité résidence
Description ethnique de sa famille	Grand-père maternel : Indien catholique Grand-père paternel : de Pointe-à-Pitre. Originellement, leur nom de famille vient de Marie-Galante.
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole Français Un peu d'anglais
Autres	Il prévoit continuer ses études

Maël

Fonction ou titre artistique	Chanteur, compositeur, auteur, interprète Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	20 ans
Occupation actuelle	Étudiant. (École privée)
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Son père est musicien professionnel. Sa mère exerce une profession intermédiaire administrative d'une entreprise. Ses parents sont séparés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite avec à Baie-Mahault. Durant l'année scolaire, il habite en France où il fait ses études depuis deux ans.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	Il a vécu en France étant enfant. Puis à Baie-Mahault quelques années et aux Abymes. Il se considère plus des Abymes et de la région pontoise que de Baie-Mahault.
Description ethnique de sa famille	Grand-mère maternelle : guadeloupéenne et martiniquaise Grand-père maternel : Blanc de métropole. (Sa mère a grandi en France) Père : <i>chabin</i> de Pointe-Noire
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole Français Un peu d'anglais
Autres	Il souhaite faire une carrière en tant que chanteur et professionnel polyvalent de musique. Il a baigné dans la musique durant son enfance grâce à son père (musicien) et son grand frère, chanteur de dancehall <i>underground</i> .

Lionel

Fonction ou titre artistique	Chargé de l'édition et écrit des textes pour ses amis chanteurs. Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	21 ans
Occupation actuelle	Recherche un emploi (au moment de l'entretien). Il se donne à 100 % pour le travail du studio.
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Son père était musicien. Il vivait en Martiniquais. Mère : pas d'information. Son beau-père a joué le rôle de père.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite à Grand-Camp (Abymes) dans un appartement, type logement social (cité-résidence).
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Pointe-à-Pitre et à Grand-Camp (Abymes)
Description ethnique de sa famille	Famille paternelle : Martinique Famille maternelle : beaucoup de mélange, les hommes étaient des voyageurs (Indien, Océanie), les femmes origines africaines.
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole Français Un peu d'anglais
Autres	Il a des projets audiovisuels et il aimerait écrire des livres.

-

Dylan

Fonction ou titre artistique	Technicien en audiovisuel, cameraman Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	20 ans
Occupation actuelle	Étudiant. (École de cinéma)
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère exerce une profession intermédiaire administrative d'une entreprise. Son père fait plusieurs « jobs ». Ses parents se sont séparés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite à Grand-Camp (Abymes) dans un appartement, type logement social (cité-résidence). Durant l'année scolaire, il habite en France où il étudie depuis un an.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Grand-Camp (Abymes), dans le même appartement qu'aujourd'hui.
Description ethnique de sa famille	Grand-mère paternelle : Noire Grand-père paternel : Indien Arrière-arrière-grand-père maternel : Blanc
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Français Créole Un peu d'anglais
Autres	Il fait des vidéos pour danseur hip-hop et dancehall, au début il le faisait bénévolement dans le groupe <i>Urban Spirit</i> ⁷⁸ , et ensuite il a eu des contrats avec des danseurs et écoles de danse.

⁷⁸ Urban Spirit est une association qui fait la promotion des arts urbains, principalement issus de la culture hip-hop et dancehall en organisant des événements tels que des compétitions de danses urbaines (*battle*) ou de rap.

Matthieu

Fonction ou titre artistique	Rappeur, compositeur. Membre du studio associatif <i>142 Désibèl</i> .
Âge	26 ans
Occupation actuelle	Intermittent du spectacle.
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère exerce une profession intermédiaire de l'enseignement. Elle exerçait une profession entant que cadre administratif d'une entreprise Son père exerce une profession intermédiaire de technicien Ses parents sont séparés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il habite en appartement dans une cité-résidence aux Abymes.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Grand-Camp (Abymes)
Description ethnique de sa famille	Son arrière-grand-père : Blanc (colon) Beaucoup de mélange dans sa famille
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Français Créole Un peu d'anglais
Autres	Il est considéré comme le grand frère du studio. Avant le <i>142 Désibèl</i> , il avait fondé le <i>DP Studio</i> avec son meilleur ami. La majorité des membres du 142 étant plus jeunes, ont grandi à travers ce studio et ce groupe de chanteur. Le <i>142 Désibèl</i> est en fait la continuité de ce premier studio. Il a travaillé pendant plusieurs années en tant qu'intermittent du spectacle où il était en charge de la partie logistique d'un centre culturel.

Jonathan

Fonction ou titre artistique	Réalisateur amateur.
Âge	21 ans
Occupation actuelle	Étudiant. BTS (diplôme postsecondaire équivalent aux deux premières années d'université).
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère exerce une profession de cadre d'une profession intellectuelle supérieure. Son père exerçait une profession intermédiaire de l'enseignement. Ses parents sont mariés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il vit au Lamentin (proche de Baie-Mahault) dans une maison.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Grand-Camp (Abymes) dans un appartement d'une cité résidence
Description ethnique de sa famille	Noire. (Il dit ne pas avoir de mélange particulier autre que noir) Mère : Marie-Galante Père : Pointe-Noire
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Français Créoles Un peu d'anglais
Autres	Il est passionné d'audiovisuel. Il est associé avec le studio <i>142 Désibèl</i> . Il réalise des projets audiovisuels, le plus souvent pour des chanteurs <i>undergrounds</i> , en tant que réalisateur amateur.

Ivan

Fonction ou titre artistique	Artiste-chanteur
Âge	26 ans
Occupation actuelle	Il travaille en restauration.
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat professionnel français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Son père exerce une profession d'agriculteur. Sa mère n'exerce pas d'activité professionnelle. Ses parents sont mariés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Appartement (location privée) aux Abymes.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Marie-Galante
Description ethnique de sa famille	Mère : plus claire que lui. Grand-père paternel : <i>bata-zindien</i> Grand-mère paternelle : « claire de peau ». Toute sa famille a toujours vécu à Marie-Galante
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créole Français
Autres	

Willy

Fonction ou titre artistique	Chanteur
Âge	25 ans
Occupation actuelle	Technicien en électricité
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	1 ^{ère} année de droit à l'université des Antilles-Guyane Baccalauréat français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère n'exerce pas d'activité professionnelle Son père exerce une profession de commerçant et assimilé Ses parents sont séparés.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il vit à Pointe-à-Pitre dans un appartement, type logement social (cité-résidence).
Lieu de naissance	Dominique Il est arrivé en Guadeloupe très jeune.
Lieu où il a grandi	À Pointe-à-Pitre
Description ethnique de sa famille	Parent et grands-parents de la Dominique Arrière-grand-mère maternelle de Montserrat
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créoles (il précise qu'il parle créole dominiquais, guadeloupéen et haïtien) Anglais (sa deuxième langue maternelle) Français
Autres	Il était mon informateur-clé. Il enregistre dans divers studios <i>underground</i> de Pointe-à-Pitre. Il a vécu dans différents quartiers de la ville ce qu'il lui a permis de ne pas s'identifier à un seul quartier. Ouvert d'esprit, il ne juge personne, ce qui lui permet de naviguait dans tous les environs : des jeunes étudiants, aux jeunes du ghetto, en passant par la cité et les étudiants de l'université, d'un quartier à un autre, et ce, sur toute la Guadeloupe.

Jason

Fonction ou titre artistique	Chanteur
Âge	27 ans
Occupation actuelle	Étudiant (Université). Il fait des petits <i>jobs</i> .
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Baccalauréat professionnel français (équivalent à un diplôme d'études collégiales).
Parents (profession et statut marital)	Mère : pas d'information Il n'a pas connu son père.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il vit à Baie-Mahault.
Lieu de naissance	Dominique Il est arrivé en Guadeloupe très jeune.
Lieu où il a grandi	À Baie-Mahault
Description ethnique de sa famille	Mère : Dominique. Il précise qu'elle est « claire de peau » et qu'elle a des origines Caraïbes (Kalinagos). Père : Dominique. Il précise qu'il a des origines des Pays-Bas.
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Anglais Créoles Français
Autres	

Stevens

Fonction ou titre artistique	Artiste-peintre indépendant
Âge	29 ans
Occupation actuelle	Artiste-peintre indépendant.
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Diplômé d'une Institut d'art visuel (équivalent à un diplôme postsecondaire de trois ans à l'université).
Parents (profession et statut marital)	Sa mère est femme de ménage. Son père est musicien. Il vit aux USA.
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il vit dans une maison à Pointe-à-Pitre.
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	Très jeune, il habitait en Dominique. Il est revenu en Guadeloupe étant enfant.
Description ethnique de sa famille	Grand-père maternel : Noir de la Dominique. Grand-mère maternelle : Caraïbe (Kalinago) de la Dominique. Père : Noir de la Dominique (pas d'information sur les grands parents).
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Anglais Français Créoles

Autres

Malick

Fonction ou titre artistique	Entrepreneur indépendant en évènementiel
Âge	19 ans
Occupation actuelle	Travailleur indépendant en évènementiel.
Scolarité (dernier diplôme obtenu)	Il a arrêté les études en 3 ^e (4 ^e année du secondaire). Il a fait une 3 ^e dans une Maison familiale et rurale (MFR) et cela ne lui permettait pas d'aller au lycée.
Parents (profession et statut marital)	Sa mère n'exerce pas d'activité professionnelle Son père n'exerce pas d'activité professionnelle Ses parents sont séparés
Lieu de résidence actuel et type de logement	Il vit dans une cité résidence (location privée) aux Abymes
Lieu de naissance	Guadeloupe
Lieu où il a grandi	À Saint-Claude pendant plusieurs années
Description ethnique de sa famille	Il ne connaît pas les origines ethniques de ses grands-parents. Peut-être que l'un d'eux était Indien ou avait des origines Indiennes, pour expliquer qu'il a des « yeux marron clair et des cheveux bouclés ». Mère : « négresse » aux yeux claires.
Langues parlées (celle pratiquée le plus en premier)	Créoles Français
Autres	Avec ses amis, ils ont monté une petite organisation d'évènementielle indépendante depuis 2009 (il avait 15, 16 ans). C'est son activité principale. Il travaille avec une dizaine de jeunes de son âge, sans financement. Ils se partagent les tâches, ils récupèrent les fonds de chaque évènement pour organiser le prochain, mais cela ne permet pas de faire de profit. Il fait aussi de la photographie et de la vidéo (vidéoclips, documentaires). Il souhaite voir son organisation évènementielle prospérer. Il aimerait aussi reprendre les études et avoir un diplôme pour décrocher un emploi en plus de ce qu'il fait déjà et mettre de l'argent pour son organisation.

Annexe 5 – La culture dancehall à travers son genre musical

La musique dancehall et la culture qui y est associée sont également importantes pour certains répondants, mais cela n'est pas aussi considérable que la culture hip-hop. Quelques répondants expliquent qu'ils étaient « vraiment plus regga-dancehall » il y a quelques années, en 2008 ou 2009. En effet, cette information est revenue plusieurs fois sur le terrain, lors de discussions et de certaines observations. Par exemple, nous avons entendu moins de musique dancehall à la radio ou lors de soirée que lorsque nous habitons en Guadeloupe en 2011.

Yann explique que l'objectif du dancehall est « plus pour envoyer un message ciblé, démystifié, mettre en grand le rôle, les sales manies de quelqu'un pour lui faire honte ». Enfin, le terme « *toaster* » est utilisé pour exprimer le fait de « faire du dancehall ».

L'identification à la culture dancehall est encore moins présente dans leur discours. Seul Ludovic disait s'y identifier il y a quelques années, « j'étais vraiment plus reggae-dancehall ». De manière plus large, Dylan mentionne cette identification en parlant des chanteurs locaux, « nous ici, les mecs comme Saik⁷⁹ et tout, ils ont des connotations de nouveaux dancehall, du dancehall moderne, plus du Vybz Kartel⁸⁰ ».

Si certains disent écouté du dancehall jamaïcain spécifiquement, cela ne veut pas forcément dire que la culture du dancehall jamaïcain a eu une influence sur eux. Seul Ludovic le mentionne en parlant d'un problème identitaire des Guadeloupéens auquel il essaie de donner une explication : Le problème identitaire ils restent là parce qu'il y a des jeunes qui se prennent pour des Américains, il y en a d'autres qui se prennent pour des Jamaïcains, il y en a d'autres qui se prennent pour des, je ne sais pas quoi (petit rire). Mais aucun jeune ne te dira... mais si tu vas trouver des jeunes qui te diront qu'ils sont Guadeloupéens, mais est-ce qu'ils en sont fiers dans le fond ? Et est-ce qu'ils se sentent bien ici ?

⁷⁹ Chanteur guadeloupéen.

⁸⁰ Célèbre chanteur jamaïcain.

Enfin, selon Dylan, les artistes guadeloupéens sont eux-mêmes influencés par le dancehall jamaïcain dans leur production musicale.

Le processus d'adaptation d'un genre musicale n'est pas présent dans leur discours au sujet de la musique dancehall. Cependant, ce dernier est déjà une production caribéenne, ce qu'il laisse penser que l'identification à cette culture est sûrement plus simple pour ces jeunes. Toutefois, en parlant de la musique dancehall, ils sont plus amenés à parler des artistes dancehall locales que des artistes jamaïcains. Ils font la liste des artistes issus du milieu *underground* de Pointe-à-Pitre et ils nomment les artistes phares de dancehall. Ils précisent que ces artistes ont beaucoup d'influences sur les jeunes. En parlant d'Admiral T, Yann explique :

Il a influencé énormément de générations, ce qui est après moi, une partie avant moi et ceux qui sont là maintenant. Il faisait un pur dancehall, pour te passer un message. Et il faisait des choses pour la Guadeloupe, il envoyait un message pour changer la mentalité des gens.

Ici, nous retrouvons la notion d'authenticité associée au genre musical, ce qui laisse entendre que le genre musical n'a pas été adapté aux couleurs locales, néanmoins, cet artiste local utilise le dancehall pour aider sa société.

Annexe 6 – Discours sur les jeunes délinquants

La délinquance fait référence à la violence, la drogue, les armes, l'argent et les gangs. Nous allons présenter ces différents phénomènes qui ressortent dans le discours des jeunes répondants à ce sujet, puis nous présenterons certaines causes explicitées par les répondants, soit l'influence médiatique et le manque d'encadrement parental.

Le phénomène de délinquance est bien connu des jeunes répondants et ressort dans leur discours. Il est associé aux quartiers et notamment à Grand-Camp et à la ville de Pointe-à-Pitre. Un des répondants mentionne également que ce phénomène est associé aux jeunes d'une manière générale. La violence, générée par les armes, alimentée par la drogue et l'argent et organisée par les gangs (généralement) est bien présente en Guadeloupe et notamment dans les zones urbaines. Plusieurs répondants disaient qu'ils étaient moins témoins de cette violence étant plus jeune. Pour remédier à l'assénions des évènements violents, l'État a déployé des militaires dans la ville de Pointe-à-Pitre et les environs où des fourgonnettes militaires faisaient des rondes constamment pour assurer la sécurité des citoyens. D'après les répondants et nos rencontres, cela a permis d'atténuer le nombre de crimes. Cependant, ce n'est qu'une solution temporaire qui ne peut régler le problème sur le long terme. Les répondants déclarent également que : « ce n'est pas que les jeunes, ce sont les plus vieux qui sont verbalement violents » (Manuel) et que les gendarmes sont agressifs envers les jeunes. Selon ce dernier, la violence serait un moyen d'expression pour certains jeunes. Malick explique la raison qui pousse certains jeunes à être violents :

Dans la vie actuelle [...], tout te pousse à ce que tu fasses du mal. Dès que tu ne montres pas que tu vaux quelque chose, on te poussera à le montrer, nous les jeunes, c'est ce qu'on vit. Déjà, il n'y a pas de travail. Le moyen pour se faire le minimum on va dire, c'est la drogue. Si tu ne montres pas que tu es résistant, tu seras le premier à te faire descendre, c'est la loi du plus fort.

Le phénomène de gang s'est généralisé en Guadeloupe depuis 2008 selon certains répondants. Des jeunes se regroupaient par quartier et s'attiraient une couleur spécifique pour se représenter. Il semblerait que ce phénomène se soit atténué depuis peu, « car les grosses têtes sont rentrées en prison ». Dans ce même contexte, certaines « valeurs de rues » sont associées, « tout le

monde veut se sentir respecté, veut se sentir supérieur, c'est ça », certains de ces jeunes souhaitent être « les boss des boss de leur quartier ». Ce sont des valeurs qui dépassent la sphère des gangs. Certains précisent également que la violence témoignée par les médias est souvent commise entre gangs, entre « blocs ». Ils vivent dans leur propre système, dans leur propre contexte selon Willy.

Cette violence serait alimentée par l'argent, dans le sens où les jeunes veulent avoir beaucoup d'argent, « c'est génération m'as-tu-vu, beaucoup de biens, de chaînes, d'argent », vite et sans trop d'effort, alors selon les répondants, ils se tournent vers la « simplicité » et vendent de la drogue. Malick précise que, « l'argent même pour moi c'est une violence, l'argent attire la violence » et que la violence augmente en fonction de l'augmentation du coût de la vie.

La drogue est un véritable fléau et un cercle vicieux pour qui commencent à en vendre, et la vente de stupéfiant est de plus en plus rependue en Guadeloupe selon les répondants. La vente de drogue nécessite souvent la possession d'une arme et Dylan explique :

À l'époque, quand les mecs avaient un souci, bah, ils allaient se battre, le premier qui est à terre et c'est fini, maintenant c'est le premier qui court qui va charger son fusil chez lui. Donc au final il y a un mort, donc la famille du mort va vouloir se venger, etc. Tu vois... c'est la merde ! (rire)

Être « *gangster* », « *ghetto youth* », « *bad boy* » est un véritable mode de vie, qui peut être un choix pour certaines personnes selon plusieurs répondants. Certains choisiraient d'y rester et se complaisent dans cette situation, « il y a des gars qui le font parce que c'est un phénomène de mode » selon Matthieu. Il donne l'exemple d'un chanteur *underground* :

Lui, ce n'est pas un phénomène de mode. Mais il a grandi dans ça, il a grandi dans la drogue, comme moi. Mais, la plupart des jeunes de Pointe-à-Pitre, c'est soit l'un soit l'autre. Tu essaies de t'en sortir et tu es un mec de rue.

De plus, plusieurs répondants expliquent que la prison n'est plus une menace pour ces jeunes délinquants, cela ne les effraie pas, et certains considèrent même un séjour en prison comme la fin de leurs formations de « *bad boy* ».

Une de cause majeure de cette délinquance et qui revient constamment dans le discours des répondants est l'influence des médias sur ces jeunes :

Je pense qu'à la base, il y a trop d'influence négative, depuis, par rapport à la télévision, les trucs de violence qu'on montre, ça joue un rôle tout ça. Les jeunes vont voir ça. Regarde, là maintenant il y a les trucs de gangs, les *Bloods*, tu remontes dans les temps à l'époque,

il n'y avait pas ça ici, mais il y avait déjà ça aux USA, et là maintenant tu vois ça ici, c'est qu'il y a eu une influence quelque part. (Willy)

Les répondants précisent que ces images violentes viennent souvent des USA :

C'est surtout l'influence des Américains. En fait, la *trap music*, c'est surtout devenue à la mode par rapport aux Américains, et la *trap music* ça sort des trucs de *gangster*, des gars qui font de la drogue, ça sort des *bad boys*, des *real gangsters*, mais les gens veulent copier, les gens veulent ressembler, ils veulent avoir une vie de *gangster*, ils veulent avoir de l'adrénaline dans leur vie, ils veulent avoir un truc, c'est tout. L'influence c'est vraiment, la télévision, la rue, la musique.

De plus, il semble que les messages des rappeurs sont mal interprétés par les jeunes :

En fait, les grands frères, les rappeurs *street* de Guadeloupe, ils ont fait des clips avec des messages, et eux, ils ont suivi sans réfléchir au message (...) Souvent, on prend ces gars-là au premier degré, mais il y a beaucoup de métaphore, de message à décoder. (Matthieu).

Un autre élément qui revient très souvent dans leur discours est le manque d'encadrement de la part des parents :

Si depuis tout jeune tu n'as pas vraiment eu un suivi au niveau des parents, c'est vrai que tu vas commencer à partir en ville, à aller dans la rue, à ne plus aller à l'école. C'est ça, la première chose, on ne va pas trop cibler sur les parents, mais c'est l'attitude, l'entourage familial on va dire. Tu vois comme à l'école, on peut plus corriger un enfant correctement, parce qu'il y a les parents derrière, il y a l'éducation, il y a aussi le système derrière, le mouvement social, il y a tout ça. L'attitude de jeunes qui laisse tomber tout, le manque de volonté comme je disais, ils se laissent aller. (Ivan)

Cependant, les parents ne sont pas responsables de tout, les répondants mentionnent souvent que c'est également une question de volonté de la part des jeunes. Nous avons interrogé des répondants qui ont des profils similaires aux jeunes délinquants présentés ici. Le contexte dans lequel ils vivent est souvent peu différent de celui des délinquants, plusieurs répondants concluent alors que c'est avant tout une question de bonne volonté de la part des jeunes. Le contexte et l'entourage est souvent une des causes qui peuvent engendrer des jeunes dans la délinquance : la pauvreté, les logements sociaux qui concentre beaucoup de familles soutenues par des aides sociales dont les parents ne travaillent pas, certains aussi peuvent être en situation d'immigration (barrière de la langue, discrimination). Tout cela forme un contexte propice pour une jeunesse qui se tourne vers la délinquance, et ces phénomènes sont explicités par les répondants. Enfin, selon certains jeunes, l'avenir est incertain, l'espoir de trouver un emploi est faible. Tous ces éléments poussent certains jeunes dans l'univers de la délinquance et le cercle vicieux de la vente de stupéfiant.

Annexe 7 – Identification à une religion

La religion représente pour Gallissot (1987) le deuxième ordre historique de l'identification par références communautaires. L'identification à une religion a une fonction communautaire et rassemble des personnes autour d'une communauté mystique qui « poursuit une tendance totalisante sinon totalitaire » (20). En effet, elle a une visée « plus globale et englobante » qui situe l'individu dans « un macrocosme mondial » (20). Gallissot considère que l'identification à une communauté religieuse est encore largement présente, mais il précise qu'elle « n'impose plus au monde la plénitude de son ordre dans la diversité de ses doctrines » (20), autrement dit, les fondements religieux dans les sociétés sécularisées seraient encore présents, mais les doctrines de cette religion ne seraient plus imposées. Quelle est la place de la religion dans la vie des jeunes guadeloupéens interviewés ? S'identifient-ils à une religion ou une communauté religieuse ? Dans la prochaine section, nous traiterons de l'éducation religieuse des répondants, leurs différentes croyances et leur identification ou non à une religion.

1. Leur éducation religieuse et leurs croyances actuelles

La grande majorité des jeunes ont reçu une éducation religieuse, et ce, principalement dans la religion catholique. Seul Matthieu affirme ne pas en avoir eu. Après son baptême catholique, il précise que sa mère lui a laissé le choix : « de choisir ma religion et je n'en ai pas choisi. Mes trois frères et sœurs, ils ont été élevés dans la religion, et quand elle m'a eu, elle commençait dans ses réflexions philosophiques ».

Parmi ceux qui ont eu une éducation religieuse, dix d'entre eux ont baigné dans le catholicisme. Cette éducation a été transmise par le catéchisme (catéchèse) ou par les parents. Jason parle de baptême, sans donner de détail, et nous verrons que c'est le seul à fréquenter une église aujourd'hui. Manuel dit avoir été baptisé dans la religion catholique, puis avoir fréquenté l'église adventiste, mais il rejette ce baptême d'un ton catégorique :

Oui, j'ai été baptisé catholique, malheureusement... [Commentaire d'une personne présente]. *Oui*, j'aurais pu, j'aurais enlevé ça de mon front ! [Commentaire de Lionel] Et *timal* [mec], on a sali mon front à trois ans, mon vieux [rire]. Après ma mère a changé, on est allé dans une église adventiste, ça ne m'a plus non plus, donc j'ai arrêté d'aller à l'église.

Enfin, quelques répondants parlent d'une certaine éducation catholique très sommaire, voire presque absente, selon Maël. D'autres ont eu une éducation religieuse chrétienne en dehors de la religion catholique. Par exemple, Jonathan a grandi dans une famille adventiste et il fréquentait régulièrement cette église.

La majorité des répondants croient en Dieu et ils le disent en ces termes. Manuel ajoute qu'il est « croyant », Jason précise qu'il croit : « dans le bon Dieu, il est très puissant, il est juste et honnête » et Lionel dit croire en lui et au « père tout puissant de mes rêves possibles et imaginables (petit rire) ». Ces mêmes répondants ont reçu une éducation religieuse qui semble avoir été plus développée que les cinq autres répondants (catéchisme et famille croyante).

Les répondants qui ont reçu une éducation religieuse moins développée ont une autre conception du divin. Dylan et Willy définissent Dieu comme une force supérieur ou une énergie, Stevens conçoit Dieu comme, « l'univers entier, c'est un peu nous tous, d'une certaine manière. On vit tous à travers lui, il vit à travers nous », et Maël parle d'amour et il croit en sa famille. Enfin, Matthieu qui n'avait pas reçu d'éducation religieuse « ne croit en rien du tout ». Nous remarquons ici une relation directe entre l'éducation religieuse et les croyances.

2. L'identification à une religion

L'éducation religieuse et la croyance en Dieu ne sont pas des facteurs systématiquement liés à l'identification d'une religion ou d'une communauté religieuse. En effet, nous remarquons qu'une grande majorité des répondants ne s'identifient pas à une religion. Ils s'en écartent ou s'identifient à d'autres phénomènes religieux que ceux de leurs parents. Par exemple, certains répondants ont reçu une éducation religieuse, mais ils ne s'identifient à aucune religion aujourd'hui. Ivan l'exprime bien : « Mais pour dire que je crois à une religion, non, pour moi c'est une seule personne qui représente le tout. Pour moi quand on parle de religion, c'est "division", on essaie de trop nous séparer ». Manuel explique ce rejet, « je n'aime pas la religion,

je préfère aller directement à la source on va dire, pas de religion. J'ai fait l'expérience, plusieurs fois, ça ne m'intéresse pas ».

Stevens et Lionel qui avaient baigné dans le christianisme pour l'un et le catholicisme pour l'autre s'identifient à d'autres phénomènes. Stevens pratique le Yoga et la méditation, et ses « croyances se rapprochent plus du bouddhiste ». Et Lionel se dit « déiste » :

Je lis ma Bible encore aujourd'hui, mais je ne suis pas catholique, je suis déiste, j'estime qui a un seul et unique Dieu, je vois par-là, le fait que toute leur religion, tout ce qui est religion, c'est faux. Pour moi, dans la religion faudrait aussi compter, le Babylonien, le gauchiste, celui de l'extrême droite, c'est une religion tout ça au final, ce sont des manières de penser d'une personne pour pouvoir conditionner un peu une civilisation.

Les trois répondants qui ont reçu une éducation religieuse au catéchisme (sauf le cas de Lionel) s'identifient comme catholiques, mais ils ne vont plus à l'église. Yann illustre bien cela :

Je suis catholique. Je n'ai pas de religion spéciale, je dirais que je crois en Dieu, mais je dirais catholique, parce que j'ai fait le catéchisme (...) Mais actuellement, je ne vais pas forcément dans une église. Ce n'est pas que je ne pratique plus, je considère que si tu crois en Dieu, tu n'es pas obligé d'aller dans une église. Pour moi, il y a tellement de religion, tellement d'églises, il y a toujours un truc, donc je me dis au final, à l'église il y a qui : c'est un homme qui lit un truc qui a été écrit ou réécrit par un autre homme, donc pour moi, c'est chose-là ne sont pas forcément claire, donc je ne vais pas m'appuyer sur personne. Je pratique ma foi.

Jonathan allait régulièrement à l'église adventiste, mais depuis deux ans il a cessé de la fréquenter parce qu'il trouvait : « qu'il y avait des incohérences entre ce qu'ils disaient et ce qui se faisait vraiment ». Aujourd'hui, il croit en Dieu, mais il ne s'identifie à aucune religion. Enfin, Maël exprime un certain bricolage religieux :

Je prends ce qui est plausible dans chacune, ce qui a l'aire d'être censé. Même ce qui a l'aire censée peut ne pas l'être donc au final, je n'ai pas envie de me prendre la tête plus que ça avec les religions qui m'entourent, donc je fais ma propre religion, j'en sors quelque chose de plus identitaire, je ne sais pas, idéaliste.

Dylan ne s'identifie à aucune religion, il se dit être « un homme de science ». Matthieu qui disait ne croire en « rien » ne s'identifie pas à une religion :

Je ne me revendique pas forcément athée, je ne suis pas extrémiste. Je ne vais pas brandir une pancarte, ouais, je suis athée, non, je respecte la religion de tout le monde, je n'ai aucun problème.

Parmi les treize répondants, seul Jason continue aujourd'hui d'aller à l'église et pratique toujours la même religion depuis qu'il est enfant.

En somme, la majorité des jeunes ne s'identifient pas à une religion spécifique, mais ils ont gardé l'aspect divin et mystique. Ils croient en Dieu, sans appartenir à une religion. Néanmoins, seuls ceux qui ont reçu une éducation religieuse de manière assez développée croient en Dieu, les autres représentent Dieu sous la forme d'une force supérieure, ou ne croient pas en son existence.

Pour conclure, la religion ne semble pas représenter un mode majeur d'identification par références communautaires chez les jeunes interviewés, dans le sens où ils ne s'identifient pas à une communauté mystique spécifique organisée par des doctrines. Cependant, ils baignent tous dans un système de référence chrétien et une grande majorité conserve la croyance au divin.

Annexe 8 – Photographie de Pointe-à-Pitre et ses périphéries⁸¹

8.1. Centre-ville historique et commercial



Rue Frébault (rue commerciale principale)

⁸¹ Toutes les photographies ont été prises par la chercheuse.



Rue Schœlcher



Maison historique, dite « traditionnelle », datant du XIX^e siècle ou du début XX^e

8.2. « Nouvelle ville », immeubles et logements sociaux



Rénovation urbaine (1er plan), cimetière (2° plan), Grand-Camp (3° plan)



Cité Mortenol – Logements sociaux



Grand-Camp (Abymes)



Grand-Camp (Abymes)





Vue intérieure des cités — logements sociaux



Vue intérieure des cités — logements sociaux





Cité résidence de Morne Vergain (Abyes)



8.3. Anciens bidonvilles ou ghettos



Fonds Laugier



8.4. Vue d'ensemble de la ville



Annexe 9 – Photographie du studio d'enregistrement *142 Désibèl*

