



HAL
open science

Décoloniser les inégalités alimentaires en France. Une réflexion à partir de l'écologie décoloniale

Mathilde Debbiche

► **To cite this version:**

Mathilde Debbiche. Décoloniser les inégalités alimentaires en France. Une réflexion à partir de l'écologie décoloniale. *Revue Africaine des Sciences Humaines et Sociales* ISSN: 2737-856X, 2024, 6, pp.34-65. 10.34874/PRSM.rashs-n6.51411 . hal-04736775

HAL Id: hal-04736775

<https://hal.science/hal-04736775v1>

Submitted on 15 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mathilde Debbiche , « Décoloniser les inégalités alimentaires en France. Une réflexion à partir de l'écologie décoloniale », *Revue Africaine des Sciences Humaines et Sociales*, n ° 6, 2024, pp. 34-65.

Décoloniser les inégalités alimentaires en France

Une réflexion à partir de l'écologie décoloniale

Mathilde Debbiche

Doctorante en philosophie, Université de Toulouse.
debbiche.mathilde@gmail.com

Résumé

Dans cet article, nous exhumerons les inégalités alimentaires françaises afin de les re-historiciser au sein des oppressions raciales, spatiales, coloniales et genrées. Depuis les travaux sur l'écologie décoloniale, nous montrerons comment la colonisation a induit un nouveau rapport à la Terre marginalisant les populations colonisées. Si le droit français *contribue* à marginaliser les individus en créant des différences anthropologiques raciales, en même temps que la racialisation alimentaire matérialise le fantasme de la comestibilité du corps de l'Autre, nous montrerons que les opprimé.e.s ont toujours réussi à créer et à façonner leurs propres cultures alimentaires.

Mots-clés : Alimentation, Colonisation, Écologie décoloniale, Esclavage, Racisme.

Decolonizing food inequalities in France. A reflection based on decolonial ecology

Abstract

In this article, we exhume French food inequalities in order to re-historicize them within racial, spatial, colonial, and gendered oppressions. Based on work on decolonial ecology, we show how colonization induced a new relationship with the Earth, marginalizing colonized populations. While French law contributes to marginalizing individuals by creating anthropological racial differences, at the same time as food racialization materializes the fantasy of the edibility of the body of the Other, we will show that the oppressed have always succeeded in creating and shaping their own food cultures.

Keywords: Colonization, Decolonial ecology, Food, Racism, Slavery.

Introduction

Les Restos, ça, c'est un truc qu'on a fait à plusieurs, et d'ailleurs SOS racisme rejoint un petit peu cette affaire-là ! Parce que moi, j'étais au départ de leur affaire, j'avais donné un coup de main pour la presse tout ça. (...) Alors aujourd'hui, ils viennent nous donner un coup de main, et puis, bon, bah les Restos du Cœur, toute façon, c'est un truc... On essaie de... Ça n'a rien à voir avec le racisme... On essaie de redistribuer des biens qui appartiennent à la société et de les redistribuer à ceux qui manquent dans la société¹.

Cette phrase de Coluche au mois de janvier 1986 fait référence à l'urgence alimentaire au sein de laquelle se trouvent plusieurs milliers de personnes et ayant donné lieu à la création de l'association *Les Restos du Cœur*. Et si les inégalités alimentaires en France étaient étroitement liées au système racial ? Dans quelle mesure faut-il exhumer les inégalités alimentaires pour comprendre leur construction comme étant le résidu d'un monde colonial duquel certaines catégories d'individus stigmatisés sont systématiquement et statutairement exclues ? Ce que Patrice Jines² nomme le *colonialisme alimentaire* ne provient-il pas d'une certaine façon d'habiter la terre, définie par Malcom Ferdinand³ comme un *habitat colonial* ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans cet article : à savoir comment peut-on comprendre les processus de racialisation à travers les inégalités alimentaires ? Bien entendu, cet article s'affrontera à un problème majeur : l'impossibilité structurelle de faire des statistiques selon l'origine ethnique des individus au nom de l'universalisme républicain français – masquant la racialisation systémique en France. À partir de l'écologie décoloniale et du problème du chlordécone dans les Antilles françaises, en passant par la construction blanche de la gastronomie française pour finir sur les résistances alimentaires des populations stigmatisées, nous tenterons de comprendre les inégalités alimentaires comme étant le résultat d'un monde postcolonial. L'objectif n'est pas de montrer la paupérisation d'une certaine partie de la population française qui a recours aux aides alimentaires ; mais de comprendre l'origine socio-historique et coloniale de ces inégalités.

¹ Archive de Coluche, France 3, dans l'émission *Vivre ensemble*, 05/01/1986.

² Harper, Breeze, *Sistah, Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Newburyport, Lantern Book US, 2010, p. 224.

³ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019, p. 401.

D'après le Centre sur les priorités budgétaires et politiques de Washington⁴, l'insécurité alimentaire -depuis le début de la pandémie du Covid-19- en dehors de son augmentation structurelle a aussi fragilisé les populations stigmatisées socialement aux États-Unis. Ainsi, 10% des adultes déclarent que « *leur ménage n'avait parfois ou souvent, pas assez à manger au cours des sept derniers jours* »⁵, alors que ce taux atteint 19% chez les personnes Afro-américaines, 17% chez les personnes Hispaniques et seulement 7% chez les personnes blanches. Cette disparité systémique entre les communautés aux États-Unis est le produit de rapports sociaux-historiques où l'organisation sociétale s'effectuait sur une hiérarchisation chromatique compte tenu de l'histoire de l'esclavage américaine. C'est pourquoi le taux d'obésité des populations Afro-américaines s'élève à 43,9% à 36,7% chez les Hispaniques alors qu'il n'est que de 31,5% chez les populations américaines blanches⁶.

La possibilité d'effectuer des statistiques ethniques différenciant les individus suivant des communautés de couleurs ou religieuses aux États-Unis permet de dénoncer les effets résiduels du racisme et, plus précisément, du système économique esclavagiste qui a opprimé des millions d'individus de couleurs considérés comme des esclaves. S'il est courant de parler de l'inégalité d'accès aux ressources alimentaires aux États-Unis en fonction de l'origine ethnique et religieuse des individus, l'impossibilité d'effectuer des enquêtes de terrain sociologiques en France⁷ selon ces mêmes critères empêche de percevoir les inégalités alimentaires comme le résultat de l'intersection des oppressions spatiales, raciales, sociales et genrées. Alors dans quelle mesure faut-il exhumer les inégalités alimentaires pour comprendre leur construction non pas uniquement à

⁴ Keith-Jennings, Brynne, « Food Need Very High Compared to Pre-Pandemic Levels, Making Relief Imperative », *Center on Budget and Policy Priorities*, 10 septembre 2020. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cbpp.org/blog/food-need-very-high-compared-to-pre-pandemic-levels-making-relief-imperative>

⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁶ Statista Research Department, « Taux d'obésité des adultes par ethnicité aux États-Unis 2021 », 5 avril 2023. Disponible en ligne à l'adresse : <https://fr.statista.com/statistiques/559209/taux-de-surpoids-et-d-obesite-des-adultes-par-ethnicite-aux-etats-unis/>

⁷ Depuis la loi du 6 janvier 1978, dite « loi informatique et libertés », il est strictement interdit de recueillir ou de collecter des informations faisant apparaître directement ou indirectement les origines ethniques, « raciales » ou religieuses. Ainsi, il existe un manque structurel d'étude sérieuse sur ces sujets en France, car l'universalisme républicain postulant – à tort – que les individus naissent libres et égaux en droit empêche de percevoir les inégalités raciales structurelles.

travers un triptyque bourdieusien (différence de capital économique, culturel et social), mais comme étant le résidu d'un monde colonial duquel certaines catégories d'individus stigmatisés sont systématiquement et statutairement exclues sur le territoire français ?

Problématique

Dans son ouvrage *La Distinction*⁸, Pierre Bourdieu est l'un des premiers sociologues à étudier l'alimentation – et plus précisément la notion de goût – comme un objet d'étude sociologique à la croisée des rapports de classes. Si l'adage populaire « *Des goûts et des couleurs, on n'en discute pas* » est démenti par les études sociologiques, la seule compréhension des inégalités alimentaires à travers l'analyse d'une différenciation de classe sociale est insuffisante. Si les individus issus des classes défavorisées sont plus enclins à consommer du pâté que du caviar, cela ne résulte pas uniquement d'une différence de goût, mais aussi d'une inégalité économique structurelle ainsi que d'un sentiment d'appartenance. Les individus consomment un certain type de produit qui les enferme de facto au sein d'une classe sociale. Or, les rapports sociaux en France ne sont pas uniquement le résultat d'une division entre un capital économique, culturel et social. Ainsi, la seule appréhension sous l'angle de la classe par les sociologues ne suffit pas à expliciter notre propos. La construction sociale⁹ et métabolique¹⁰ de l'alimentation s'imbrique dans les rapports sociaux de genre et de race. Exemplairement, dans le dossier sur « L'alimentation, arme du genre », les autrices et l'auteur insistent sur la construction sociale de la viande comme un enjeu de pouvoir masculin en lien étroit avec la construction du patriarcat. En plus de comprendre l'alimentation comme le résultat d'un travail reproductif sexué, effectué principalement par les femmes, les pratiques alimentaires s'étudient aussi en fonction de ce qu'elles produisent sur les corps. Ainsi :

Les hommes, de leur côté, manifestent une certaine complaisance pour leur propre masse grasseuse quand celle-ci semble confirmer la puissance « virile » de leur corps. Ce rapport au « gras viril » [...] permet aux hommes

⁸ Bourdieu, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 680.

⁹ Fournier, Tristan, Jarty, Julie, Lapeyre, Nathalie, Touraille, Priscilla, « L'alimentation, arme du genre », *Journal des anthropologues*, 140-141, 2015, pp. 19-49.

¹⁰ Bentouhami-Molino, Hourya, « Qu'est-ce que digérer ? Métabolisme, gastro-nationalisme et reproduction sociale », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 42, n° 2, 2023, pp. 48-63.

un rapport moins obsessionnel à la nourriture (Sobal, 2005). L'alimentation représente le moyen principal de cette pression omniprésente à la minceur pour les femmes. Cette pression n'est pas imaginaire : dans certains milieux et dans bien des domaines du travail salarié, la minceur fait partie d'une caractéristique obligée pour les femmes, au même titre que le maquillage, par exemple, ou le port de talons¹¹.

Alors, l'alimentation comprise à la croisée des rapports d'oppression sexistes, sociaux, racistes et coloniaux suggère de s'intéresser au métabolisme corporel puisque « la notion de métabolisme permet de comprendre comment une matière en devient une autre, et de mettre au jour les processus d'incorporation, de devenir soi de la matière étrangère, le soi étant entendu aussi bien au sens physiologique qu'existential »¹². L'alimentation n'est pas uniquement une question sociétale en-dehors des rapports sociaux de sexe, de genre et de race, mais elle est à comprendre en étroite imbrication avec ces derniers, d'autant plus que les aliments extérieurs deviennent partie intégrante de soi¹³.

Le passé colonial et les dynamiques résultant de cet héritage doivent, donc, se comprendre en lien avec l'organisation chromatique dépendante de ce même système colonial. Les populations stigmatisées et infériorisées socialement sont coincées dans des préférences alimentaires définies par la dictature coloniale ; mais aussi à travers l'affirmation d'une identité culturelle et culinaire comprise comme étant des actes de résistance quotidiens. Si les pratiques culinaires deviennent le lieu incontesté de l'appartenance culturelle, selon Colette Guillaumin¹⁴, comment ces cultures culinaires sont influencées par l'histoire coloniale française ? Comment peut-on comprendre l'insécurité alimentaire subie par certaines populations en France comme étant la marque résiduelle d'une infériorité ontologique créée à l'époque coloniale ? Ainsi, le rapport de 2014 de Judith Martin et Pierre Chauvin¹⁵ montre que deux groupes de nationalités sont

¹¹ Fournier, Tristan, Jarty, Julie, Lapeyre, Nathalie, Touraille, Priscilla, « L'alimentation, arme du genre », *Journal des anthropologues*, 140-141, 2015, p. 38.

¹² Bentouhami-Molino, Hourya, *op. cit.*, p. 49.

¹³ C'est ce que nous verrons avec le dessert « tête de nègre » où l'ingestion d'un dessert à caractère racial renforce la racialisation de l'alimentation et de la société dans son ensemble, puisqu'il revient à manger le corps de l'Autre, donc de l'être colonisé, infériorisé.

¹⁴ Guillaumin, Colette, « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et Sociétés*, vol. 44, n° 2, 1992, pp. 13-23.

¹⁵ Martin, Judith, Chauvin, Pierre, « Les inégalités socioterritoriales de l'insécurité alimentaire dans l'agglomération parisienne et ses liens avec le surpoids et l'obésité »,

fortement touchés par l'insécurité alimentaire en France : les populations d'Afrique sub-saharienne et les populations du Maghreb et du Moyen-Orient¹⁶. Ils sont environ un quart à être en insécurité alimentaire et 10% d'entre eux en insécurité alimentaire sévère, soit 5 fois plus que les individus français. Ne peut-on pas expliquer ces inégalités à travers un travail d'exégèse historique afin de comprendre la construction politico-sociale et coloniale de ce colonialisme alimentaire ?

Méthodologie

En partant des travaux de l'écologie décoloniale, nous montrerons comment la colonisation a induit un nouveau rapport à la Terre séparant les populations colonisées de cette dernière. Ainsi, à l'image du chlordécone détruisant la fertilité des sols antillais pour l'unique augmentation de la productivité des champs de bananiers en faveur de la métropole, les inégalités alimentaires doivent être re-historicisées pour les comprendre à travers leurs intersectionnalités entre les inégalités spatiales, raciales, coloniales, sociales et genrées. Puis nous montrerons comment le droit a contribué à marginaliser les individus en créant des différences anthropologiques raciales à travers le Code Noir dans les Antilles françaises ainsi que dans ses colonies du Maghreb, renforçant les stéréotypes raciaux et contribuant à la construction blanche de l'alimentation française, autrement dit à la blanchité¹⁷ alimentaire. Enfin, nous montrerons

Rapport pour l'ARS, 2014, p. 104. Disponible en ligne à l'adresse : https://eres.iplesp.fr/files/Rapport_final_ISTIA.pdf.25

¹⁶ Bien entendu, ici, les statistiques correspondent aux personnes qui n'ont pas encore la nationalité française. De ce fait, nous ne pouvons pas savoir si les enfants – qui sont Français de par le droit du sol – sont en insécurité alimentaire ou pas. De même, ce que nous appelons la deuxième ou la troisième génération – qui sont les enfants et petits-enfants nés d'un parent immigré après la Seconde Guerre Mondiale – sont souvent victimes de racisme ; comme en témoignent les violences policières dans certains quartiers. Or, ils ne sont pas pris en compte dans ces statistiques. C'est pourquoi nous ne tenterons pas de comprendre quel type de population est en insécurité alimentaire en France, mais comment ces inégalités alimentaires se sont construites conjointement au système politico-social colonial.

¹⁷ Nous nous inscrivons dans le sillage de la pensée de Horia Kebabza dans laquelle la blanchité est une catégorie fictive et construite socialement au même titre que la négritude. Il y a une construction de la « race blanche » qui influe sur la répartition des rôles sociaux et donc organise hiérarchiquement et chromatiquement la société. Bien entendu, comme il n'existe pas de situation a-raciste ; l'alimentation française basée sur une histoire politico-coloniale et genrée s'imbrique au sein de la *blanchité*. Voir Kebabza,

comment la racialisation alimentaire atteint son paroxysme dans le dessert français appelé « tête de nègre » ; matérialisant le fantasme de la comestibilité du corps de l'Autre ; mais aussi comment ce fantasme n'a pour autant pas réduit à néant les pratiques alimentaires des opprimé.e.s qui ont toujours réussi à créer et à façonner leurs propres cultures. Afin de contrecarrer le manque de sources statistiques sur le sujet, nous devons ouvrir notre bibliographie à des sources historiques, politiques, philosophiques, sociologiques – en somme à l'ensemble des sciences sociales – afin d'opérer un travail de synthèse permettant de dénoncer la construction socio-politico-historique et raciale des inégalités alimentaires françaises.

1. Une façon coloniale d'habiter la terre : du Plantationocène à des terres polluées.

Pour comprendre la façon dont se sont construites les inégalités alimentaires en France, nous devons partir du mouvement de l'écologie décoloniale initié par Malcom Ferdinand¹⁸ afin de montrer comment le *Plantationocène* a créé une façon violente d'exploiter la terre définie comme un *habitat colonial*. Entre l'usage du chlordécone en passant par la consommation forcée de poissons par les populations indigènes au sein du protectorat marocain et les essais nucléaires en Algérie, les inégalités alimentaires se matérialisent dans un appauvrissement et un décès des terres agricoles, anéantissant les possibilités d'autonomie alimentaire.

1.1. L'habiter colonial : une façon violente d'habiter la terre

Dans son fabuleux ouvrage *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen* Malcom Ferdinand nous donne un cadre théorique inédit pour penser l'imbrication des inégalités au sein d'une pensée environnementaliste et coloniale. Partant d'une fracture communément acceptée par les penseurs anti-coloniaux – comme Frantz Fanon, Aimé Césaire, Frank B. Wilderson, W.E.B Du Bois – la colonisation a induit une rupture entre un monde de couleurs infériorisé et un monde blanc colonial signe de la plus haute distinction sociale.

Horia, « « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF*, vol. 14, 2006, pp.145-172.

¹⁸ Ferdinand, Malcom, *op. cit.*, p. 401.

Comme le précise Fanon dans *Peau noire masque blanc*¹⁹ l'expérience de l'individu de couleur – c'est-à-dire de l'individu colonisé – est détruite puisque l'expérience de l'individu considéré comme un universel est celle de l'individu colon, donc de couleur blanche. Le colonialisme crée une ligne invisible – selon W.E.B Du Bois²⁰ – une *ligne de partage des couleurs* au sein de laquelle le monde est divisé, fracturé en deux mondes. Le monde de couleurs et le monde blanc. S'il est courant de montrer que cette fracture raciale se lie de façon intersectionnelle avec le corps féminin²¹ – comme le montrent les mouvements de l'afro-féministe ou du féminisme arabe – il est moins courant de montrer que la colonisation a induit une nouvelle façon de domination *coloniale* de la terre. Ce que Ferdinand nomme la *double fracture*²², c'est l'impossibilité faite par l'ensemble des mouvements environnementalistes de comprendre les problèmes écologiques comme le résultat d'un problème colonial et l'impossibilité faite par les mouvements anti-racistes de voir le lien intime avec les problèmes écologiques²³.

Ainsi, il y a une « *invisibilisation de la colonisation et de l'esclavage dans la généalogie d'une pensée écologique, produisant en retour une écologie coloniale* »²⁴. Si Crutzen définit l'Anthropocène comme étant notre monde où l'ensemble des dérèglements climatiques sont le fait de l'homme, cela occulte totalement le phénomène colonial où l'*habiter colonial* est le fait d'un groupe de colonisateurs. Ce que Ferdinand définit comme un *habiter colonial*, c'est le fait que la colonisation a « *transformé les terres en puzzles d'usines et de plantations qui caractérisent cette ère géologique, le Plantationocène, entraînant des pertes de relations matricielles à la Terre* »²⁵. En décentrant le monde à partir de l'expérience noire dans les Caraïbes, Ferdinand nous invite à repenser comment la politique coloniale a induit

¹⁹ Fanon, Frantz, *Peau noire masque blanc*, Paris, Points, Essais, 2015, p. 245.

²⁰ Du Bois, William E.B, *Les âmes du peuple noir*, trad : Bessone, Magali, Paris, La Découverte, Poche, avril 2007, p. 348.

²¹ Pour approfondir cette question, voir: Ahmed, Sara, « A phenomenology of whiteness », *Feminist theory*, vol. 8, n° 2, 2007, pp.149-168.

²² Ferdinand, Malcom, *op. cit.*, p. 20.

²³ Toutefois, ce propos peut-être à nuancer, notamment, avec le mouvement de l'éco-féminisme où les femmes font ce lien entre une façon patriarcale d'habiter la terre et la façon dont le patriarcat se matérialise dans les rapports sociaux. Ainsi, beaucoup de femmes en Amérique latine sont actives dans ce mouvement, car elles sont les premières victimes de ce système. Voir : Burgart, Goutal, Jeanne, *Être écoféministe. Théories et pratiques*, Paris, L'échappée, Versus, 2020, p. 320.

²⁴ Ferdinand, Malcom, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

un nouveau rapport violent à la Terre – un rapport d'extraction, de rentabilité, d'exploitation qui se comprend en lien étroit avec la mentalité capitaliste. Ainsi, si la découverte des Amériques en 1492 par Christophe Colomb s'est poursuivie à travers la déportation de millions d'Africains²⁶ sur les côtes américaines dans le phénomène appelé la Traite Négrière, cette violente façon d'habiter la terre s'est aussi matérialisée dans les autres colonies françaises et notamment du Maghreb, comme en témoignent les essais nucléaires en Algérie entre 1960 et 1966 dans la ville de Reggane de la wilaya d'Adrar. En occidentalisant le paysage en parcelle de terre pour l'extraction des produits coloniaux (café, coton, canne à sucre), la colonisation a induit une fracture au sein des écosystèmes, empêchant les territoires de se défendre eux-mêmes et favorisant les catastrophes écologiques comme les ouragans et tempêtes en Louisiane, dont le plus tristement célèbre reste l'ouragan Katrina en 2005 ; ce que Ferdinand nomme le *cyclone colonial*.

En somme, la façon violente d'exploiter et de détruire les terres indigènes fonctionne de pair avec la façon violente d'exploiter et de détruire les corps colonisés. Or cette destruction terrestre détruit la fertilité des sols – en transformant la pluralité agraire en terre de monoculture comme les bananeraies – et appauvrit l'alimentation des colonisés, les surdéterminant dans un corps faible et maigre dont l'unique utilisation sera la force de travail nécessaire à ce même maintien de la domination coloniale. Donc, dans une analyse en termes d'intersection des oppressions, il est nécessaire d'insister sur l'insertion du colonialisme dans l'alimentation²⁷ comme étant le résultat de cette façon violente *d'habiter la terre*, et structurant l'ensemble des relations sociales entre les individus.

1.2. L'exploitation de la terre des Autres : de la pollution radioactive à l'usage intensif des pesticides.

Le fait de transformer la terre des Autres – des colonisés – en terre coloniale est au cœur du projet politique colonial. Depuis Christophe Colomb en 1492 et sa mission civilisatrice envers des Indiens Karibs qu'ils pensaient cannibales, le fait de métamorphoser une terre indigène en une

²⁶ À minima, on considère qu'il y a eu 11 millions de déportés africains. Voir Inikori, Joseph E, In, « La traite négrière et les économies atlantiques de 1451 à 1870 », *Histoire générale de l'Afrique*, Études et Documents 2, La traite négrière du XVe au XIXe siècle, UNESCO, Port-au-Prince, Haïti, 31 janvier-4 février 1978, p. 341.

²⁷ Dietler, Michael, « Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism », *The Archaeology of Food and Identity*, 2007, pp. 218-242.

terre occidentale où l'extraction et l'exploitation font loi s'opère au nom de la civilisation. Essentialisé comme des êtres de nature inférieure, l'être colonisé ne peut se résoudre à s'occuper de sa terre puisque c'est la colonisation qui entraîne cette nouvelle manière d'habiter la terre. C'est donc au nom de la mission civilisatrice que l'appauvrissement des sols agraires dans les colonies s'est opéré. Reprenons l'exemple des essais nucléaires en Algérie à Reggane entre 1960 et 1966, qui se sont perpétués bien après les Accords d'Évian du 18 mars 1962, accordant l'indépendance à l'Algérie. Avec son premier essai nommé la Gerboise bleue le 13 février 1960 à 7h du matin, la France, en toute impunité et sous l'œil affûté de quelques journalistes, commence son premier essai nucléaire en Algérie dans la région de Reggane. Six fois plus puissante que la bombe lancée sur Hiroshima²⁸, son nuage traversant diverses régions de l'Algérie en passant par Tamanrasset, puis atteint l'Afrique subsaharienne, l'Afrique de l'Ouest et plusieurs semaines après il atteint l'Espagne et une bonne partie de la Sicile²⁹. Or les « Pélos »³⁰ – les travailleurs algériens des oasis considérés comme des esclaves – sont malgré eux exposés aux radiations de ces essais nucléaires ; on comprend aisément comment la violence envers la terre s'exerce de facto sur et dans les corps, puisque les radiations s'infiltrèrent par les voies respiratoires et par le contact de la peau. Ainsi, les habitants de la ville de Reggane sont aussi les premiers exposés à ce nuage radioactif. Gerard Dellac nous rapporte que « beaucoup sont restés aveugles, des femmes ont fait des fausses couches, des gosses infirmes... »³¹. Comme Abderrahman Saadaoui, ouvrier qui travaillait sur les chantiers des essais nucléaires qui a perdu la vue quelques jours après l'explosion. La zone de contamination est d'environ 150 km de long, mais d'autres chercheurs comme Abdelkadhim Al Aboud affirment que la contamination a dépassé les frontières algériennes et s'étend aussi bien au Mali qu'au Tchad, toutes deux des anciennes colonies françaises.

²⁸ Olivier, Mathieu, « Nucléaire : révélations sur les retombées radioactives de la bombe A française en Afrique », *Jeuneafrique*, 14 février 2014. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.jeuneafrique.com/165530/archives-thematique/nucl-aire-r-v-lations-sur-les-retomb-es-radioactives-de-la-bombe-a-fran-aise-en-afrique/>

²⁹ Le Moing, Fabienne, « Tribunal administratif : les conséquences des essais nucléaires en Algérie », 4 septembre 2014. Disponible en ligne à l'adresse : <https://france3-regions.francetvinfo.fr/bourgogne-franche-comte/2014/09/04/tribunal-administratif-les-consequences-des-essais-nucleaires-en-algerie-543898.html>

³⁰ Faïdos, Sonore, « Le désert des cobayes. Cinquante ans après, les irradiés du Sahara algérien témoignent », *Z : Revue itinérante d'enquête et de critique sociale*, Vol. 2, n° 4, 2010, pp. 148-157.

³¹ *Ibid.*, p. 155.

D'après les travaux de Rosalie Vandromme – chercheuse en érosion des sols – et Olivier Evrard – directeur de recherche au CEA – sur l'état des sols à Fukushima, il est certain que les conséquences principales d'une catastrophe – volontaire dans le cas de l'Algérie – sont « *une élévation permanente du débit de dose radioactive ambiant dû au rayonnement gamma émis par le radionucléide contenu dans les dépôts, et une contamination des sols et de la végétation* »³². Par analogie, il est évident que ces essais nucléaires ont pollué de façon durable les sols algériens et environnants. Or cette pollution des sols empêche les peuples locaux de produire une agriculture saine et durable. Ils se retrouvent dépendants soit des produits coloniaux – à minima avant l'indépendance – soit soumis à la difficile loi du marché mondial. Ainsi, la sécheresse, le manque de fertilité des terres produisant des inégalités alimentaires ne sont pas le résultat d'un climat chaud désertique ; mais le résultat d'un *habiter colonial*, d'une violence envers la terre se matérialisant dans l'alimentation. Si une différence existe entre le colon et le colonisé à travers l'extériorité des corps, à savoir qui s'apparente à une forme physique squelettique et qui s'apparente à l'opulence d'un corps ventripotent, cela provient d'un non-respect de la terre colonisée par le pouvoir colonial. Si ce fait marquant d'inégalités s'est produit au sein d'un territoire anciennement colonisé ayant pour objectif d'enfermer ces populations dans une inégalité alimentaire structurelle, d'autres faits se sont présentés sur les territoires français d'Outre-mer, plus particulièrement au sein des Antilles françaises. Ils concernent les terres polluées au chlordécone en Guadeloupe et Martinique, ainsi que la législation sur la teneur en sucre des produits³³.

La loi sur le sucre est originaire du député de la Guadeloupe, Victorin Lurel. Votée en 2013, l'objectif de cette loi est de mettre fin à la différence de teneur en sucre – plus importante – dans les produits importés en Outre-mer par rapport à la France métropolitaine. Sodas, thés glacés, eaux aromatisées, yaourts, desserts, biscuits, etc., sont visés par la loi puisque dans certains produits on pouvait retrouver des différences de teneur en

³² Vandromme, Rosalie, Evrard, Olivier, « Fukushima : 12 ans après l'accident, une décontamination des sols au bilan mitigé », *The Conversation*, 21 novembre 2023. Disponible en ligne à l'adresse : <https://theconversation.com/fukushima-12-ans-apres-laccident-une-decontamination-des-sols-au-bilan-mitige-218207>

³³ Même si cela n'est pas un cas isolé. Malcom Ferdinand nous raconte aussi l'usage intensif du glyphosate dans la culture de la canne à sucre à la Réunion, les problèmes liés à l'ingestion de paraquat en Guyane ou à l'utilisation des pesticides interdits par l'Union Européenne en Polynésie. Ferdinand, Malcom, et Molinié. Erwan « Des pesticides dans les Outre-mer français. État des lieux et perspectives », *Écologie & politique*, vol. 63, n° 2, 2021, pp. 81-94.

sucre de plus de 50%. Ainsi, cette différence de teneur en sucre – à en croire Hourya Bentouhami-Molino – provient de la politique coloniale où l'alimentation s'articule autour d'un discours de contrôle racial où les fonctions métaboliques sont définies racialement. « *Il était ainsi considéré que le sucre peut produire de la graisse et donc constituer une sorte de substitut musculaire à moindres frais* »³⁴. Bien éloignée d'une conception naïve selon laquelle les produits sucrés seraient une préférence nationale des populations racisées d'Outre-mer, elles sont le résultat d'un processus historico-politique colonial où le sucre a remplacé les autres apports nutritifs, et cela pour un moindre coût. D'un autre côté, le chlordécone est une molécule classée comme perturbatrice endocrinienne et cancérigène ; il a été néanmoins utilisé entre « *1972 et 1993 dans les bananeraies des Antilles, causant une contamination durable des écosystèmes et des humains* »³⁵. Or, cette utilisation intensive du chlordécone après son arrêt sur le territoire métropolitain français contribue à la marginalisation constante des populations racisées depuis l'époque esclavagiste.

C'est la non-considération de ces populations en tant qu'êtres d'existence qui légitime socialement et politiquement l'usage d'une molécule cancérigène pour le corps et pour les sols. D'autant plus quand le chlordécone est principalement utilisé dans les champs de bananeraies, alors même que « *95% des bananes produites dans les Antilles ont été consommées en France hexagonale* »³⁶. La Terre des Autres soutient toujours le système colonial puisque les terres polluées d'Outre-mer réactivent une partie du commerce triangulaire – où les populations racisées meurent lentement au profit de produits dits exotiques pour la consommation en métropole. C'est pourquoi le collectif des ouvriers agricoles de Martinique empoisonnés par les pesticides dénonce non seulement un rapport socio-racial aux pesticides ainsi qu'une re-hiérarchisation sociale interne, puisque les populations les plus précaires (ouvrières et ouvriers agricoles, travailleuses et travailleurs en situation irrégulière) sont plus exposées à ces molécules cancérigènes et sont victimes de cancers, de troubles neurologiques et hormonaux et d'intoxications³⁷.

³⁴ Bentouhami-Molino, Hourya, « *Qu'est-ce que digérer ? Métabolisme, gastro-nationalisme et reproduction sociale* », *op. cit.*, p. 53.

³⁵ Malcom, Ferdinand, Molinié, Erwan, « *Des pesticides dans les Outre-mer français. État des lieux et perspectives* », *op. cit.*, p. 81.

³⁶ Ferdinand, Malcom, « *5. Naître en Martinique, c'est naître sur la scène d'un double crime, colonial et écologique* », *Donnons vie aux utopies. Pour une métamorphose radicale*, sous la direction de Fondation Danielle Mitterrand, Érès, 2023, p. 97.

³⁷ Ferdinand, Malcom, Molinié, Erwan, *op. cit.*, pp. 81-94.

Les inégalités alimentaires se creusent d'autant plus que l'habiter colonial est violent. De même que les essais nucléaires en Algérie ont pollué les terres, le chlordécone a infiltré l'ensemble des couches terrestres, dont l'eau précarisant les populations racisées et pauvres. L'eau étant polluée – d'autant plus que la Martinique et la Guadeloupe sont beaucoup centrées sur les monocultures de bananes et de canne à sucre du fait des échos résiduels du système colonial de la plantation – l'agriculture et le fait de s'alimenter d'une façon saine et autonome est irradiée. Mais au sein des territoires d'Outre-mer, les inégalités alimentaires se traduisent aussi d'une autre façon. Selon Mathilde Cohen, le colonialisme alimentaire s'exprime aussi à travers la cherté des produits provenant du territoire métropolitain³⁸, alors même que les revenus³⁹ sont plus bas dans les DOM-TOM qu'en France métropolitaine. Ce phénomène s'explique par le fait que la majorité des produits vendus en Guadeloupe sont des produits d'importation. Cela n'est autre qu'une marque résiduelle de l'époque coloniale où le système de l'*Exclusif* entre le 17^e siècle et le 18^e siècle garantissait à la métropole française un contrôle sur ses colonies, les plaçant en totale autarcie. Dans ce système, tout ce que la colonie importait devait uniquement provenir du territoire français. Et, tout ce que la colonie produisait devait être exporté vers le territoire métropolitain. Cette obligation violente de nécessité de faire rentrer la colonie au sein du libéralisme mondial se poursuit encore aujourd'hui compte tenu des difficultés pour une grande majorité de la population de se nourrir dignement.

2. Le Code Noir ou le droit comme un déterminant majeur de différences anthropologiques raciales.

³⁸ Selon l'INSEE en 2022, les prix étaient de 15,8% plus cher en Guadeloupe, 13,8% en Martinique, 13,7% en Guyane que sur le territoire métropolitain. Voir Dufour, Karine, Monziols, Martin, « En 2022, les prix restent plus élevés dans les DOM qu'en France métropolitaine, en particulier pour les produits alimentaires », *INSEE*, 11/07/2023, p. 3. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/7648939>

³⁹ Selon l'Observatoire des Inégalités, en 2018 la grande pauvreté touche 11,8% des Guadeloupéens, 10,5% des Martiniquais, 29,1% des Guyanais contre 2% en métropole. Voir : Observatoire des Inégalités, « DOM : une grande pauvreté, cinq à dix fois plus élevée qu'en métropole », 31 Janvier 2023. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.inegalites.fr/DOM-une-grande-pauvrete-cinq-a-dix-fois-plus-elevee-qu-en-metropole>

Pour continuer notre re-historicisation de l'alimentation, poursuivons notre analyse à l'origine du système racial que nous définissons comme Frank B. Wilderson⁴⁰ et les afro-pessimistes au moment de la Traite Négrière ; ou plus exactement au moment de la découverte des Amériques en 1492 par Christophe Colomb séparant ontologiquement le monde colonisé et de couleur et le monde colonisateur-blanc⁴¹. Loin d'être épiphénoménale, l'alimentation des esclaves est régulée par l'administration coloniale au sein de laquelle l'alimentation est institutionnalisée, et définie dans le droit. Nous ne souhaitons pas faire coïncider les pratiques alimentaires esclavagistes avec le concept de castes sociales, mais plutôt essayer de comprendre comment l'alimentation contrôlée des esclaves est nécessaire pour le bon fonctionnement d'un travail discipliné exigé par l'économie de plantation ; correspondant à un certain habiter colonial du *Plantationocène*. Ainsi, dans quelle mesure l'alimentation est un champ sous théorisé – au moins depuis les études de Debien – alors même que c'est un souci primordial de l'administration coloniale qui tente de résoudre cette aporie selon laquelle elle doit nourrir sa force de travail qui en retour nourrit les corps des maîtres ? En s'intéressant à l'intériorité des corps, ne peut-on pas comprendre la production de la race par l'alimentation ?

2.1. L'alimentation dans le Code Noir

S'intéresser à l'alimentation des esclaves à l'époque coloniale dans les Antilles françaises revient à comprendre comment le droit contribue à marginaliser les minorités ethniques et raciales en accordant à la culture alimentaire coloniale un statut privilégié et juridiquement protégé. Nourrir sa force de travail servile impliquait de distribuer un nombre de calories suffisant pour que l'esclave soit apte, efficace et efficient, sans pour autant créer un déficit dans la comptabilité du maître, car l'esclave est surdéterminé comme une altérité déshumanisée. Or, la production agricole sur les terres antillaises nécessitait de répondre à des défis écologiques : fortes pluies, ouragans, tempêtes, parasites nombreux, détruisant l'agriculture vivrière. Étant considérés comme esclavagisés, dépouillés de leurs identités et niés en tant qu'individus appartenant à des

⁴⁰ Wilderson, Frank B, III, *Afropessimism*, New York, Liveright Publishing Corporation, 2020, p. 368.

⁴¹ C'est la séparation que fait W.E.B Du Bois dans *Les âmes du peuple noir*. Le monde est partagé, divisé à travers une ligne des couleurs, fracturant alors l'espace entre le monde blanc et le monde des non-blancs.

communautés culturelles achevées ; il fallait néanmoins nourrir ses esclaves en essayant de les intégrer dans le processus de formation d'une nation – les logiques d'assujettissement étant nécessaires au fonctionnement du système colonial et réduisant à néant les volontés de soulèvements. Rationaliser la nourriture – au sens de la rationalité économique du système capitaliste – correspondait à trouver le point d'équilibre entre nourrir une force de travail pour qu'elle soit assez efficace tout en la différenciant socialement et statutairement des colons ; et en la maintenant dans un déficit calorique permanent détruisant sa force, son esprit et ses volontés de résistance.

Le Code Noir⁴² ou l'Ordonnance royale de Louis XIV ou encore Édit royal de mars 1685, touchant la police des îles de l'Amérique française, rédigée principalement par J.-B. Colbert institutionnalise et légalise les différences anthropologiques raciales entre l'esclave et le maître, régulant le quotidien des esclaves : alimentation, habillement, logement, châtiments, etc. Le Code Noir est en lui-même une réification, car en excluant l'esclave d'une norme blanche, il le fige dans ses pratiques quotidiennes et notamment alimentaires. Comme le précise G. Debien fin 17^e et au 18^e siècle, domine le système de distribution qui, s'il s'est imposé originellement de façon naturelle, le Code Noir contribue à l'uniformisation des pratiques alimentaires des esclaves, accroît et simplifie sa surveillance⁴³. En organisant institutionnellement la distribution de nourriture des esclaves (deux pots et demi-mesure du pays de farine de manioc ou trois cassaves, etc.), l'État pose clairement son projet politique et l'organise en vue d'une radicale séparation entre les humains – ou plus justement, définit qui est humain et qui ne l'est pas. On pourrait penser que ce qu'on nomme la distribution – c'est-à-dire « nourrir son esclave » – est courant et dépasse la seule époque de la Traite Négrière, certes ; mais le caractère inédit n'apparaît pas dans la pratique de la distribution, mais plutôt dans son institutionnalisation étatique, où légalement l'esclave est séparé de son maître par l'alimentation, aussi bien dans les quantités distribuées que dans les produits consommés.

Les individus ne sont plus uniquement différenciés à travers leur apparence physique, mais aussi dans leurs « mœurs », leurs « cultures », qui

⁴² Le Code Noir ou Édit, servant de règlement pour le gouvernement et l'administration de la justice, de la police, de la discipline et du commerce des esclaves nègres dans la province et la colonie de la Louisiane, est disponible sur le site de la Bibliothèque Nationale de France [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86086055>]. Il date de 1685 et n'a pas été modifié dans sa structure originelle.

⁴³ Voir : les articles 22, 23, 24 du Code Noir 1685.

n'est plus protéiforme comme elle l'était avant la colonisation, mais devient unique et définie par une entité qui leur est supérieure. La nourriture devient un lieu « *incontesté de l'appartenance culturelle* » – pour reprendre l'expression de Colette Guillaumin – où les produits consommés, les différents modes de cuisson et même l'origine des produits (sont-ils consommés bruts ? Ont-ils été cuisinés ? Transformés ? Produits ?) ne sont plus à comprendre comme de simples différences sociétales, mais comme des différences anthropologiques attribuant ou non le statut d'être humain. Et donc, tacitement, le Code Noir en écrivant les aliments que l'esclave de couleur peut consommer, écrit nécessairement ceux que le colon ne doit pas manger⁴⁴.

Si le corps visible à travers sa couleur de peau est pris dans un schème de domination raciale, non seulement l'opulence ou la misère s'observent à même les peaux décharnées, osseuses ou à l'inverse ventripotentes, mais aussi l'intériorité des corps qui, elle passe, notamment, par un contrôle de l'alimentation, est-elle aussi façonnée par les normes coloniales qui maintiennent les contours de la dignité blanche, « européenne », à travers des pratiques alimentaires quotidiennes. Ainsi, dans le sillage de la pensée de Ferdinand, nous voyons comment « *l'établissement de la plantation comme forme primordiale d'occupation* »⁴⁵ se joue dans le rapport à l'alimentation. L'exploitation massive d'êtres humains nécessaire pour l'agriculture coloniale est une « condition de l'habitat colonial »⁴⁶ se structurant sur une relation sociale hiérarchique et déshumanisante entre l'esclave et le maître. En nourrissant son esclave, le maître montre sa supériorité en s'extirpant d'une norme raciale imposée par la législation française ; et donc le *Plantationocène* s'exprime aussi en termes d'inégalité alimentaire – appauvrissant la corporéité interne et externe de l'esclave.

⁴⁴ S'ils sont consommés, ils ne le seront que par adaptation à la tradition culinaire et au goût culinaire français, tel que l'opère le chef André Viard au début du 19e siècle, qui va construire sa renommée sur des soufflés sucrés à la vanille, au café, à la banane. Ou bien, ils seront consommés pendant des temps de guerre où par exemple la pénurie de blé, viande, et sucre de betterave entraîne en France une sur-consommation des produits coloniaux tels que le riz, les légumineuses (haricots, arachides, soja) et certains fruits dits « exotiques » : bananes, agrumes, noix de coco, ananas ; ne leur enlevant aucunement leur vision néfaste – puisqu'ils sont consommés dans des temps durs et par obligations – et renforçant le caractère racial de ses produits et donc de la nourriture des esclaves.

⁴⁵ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 55.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

2.2. La production viticole dans les colonies du Maghreb : une légitimation du sauvage-maghrébin.

Découlant de cette invisibilisation des pollutions dans les terres colonisées, ce que Kathryn Yusoff nomme un Anthropocène Blanc⁴⁷, c'est la façon dont l'histoire-polluée des peuples colonisés est effacée, et réciproquement, comment le fait colonial est effacé dès que l'on parle des problèmes environnementaux ; d'autant plus lorsque l'on parle d'alimentation. La *blanchité* alimentaire française se construit comme un *processus* culturel s'opposant de facto à la culture coloniale. Les pratiques alimentaires sont fondamentales pour l'identité française ; de même que l'universalisme républicain nie structurellement le racisme et l'identité raciale⁴⁸. Ainsi, selon Mathilde Cohen, les habitudes alimentaires sont façonnées par les normes et valeurs des classes moyennes supérieures et blanches, qui sont étroitement liées à la colonisation. Cette culture alimentaire – cette *gastronomie à la française* – est normalisée, voire même essentialisée, d'où la stigmatisation de toutes les autres pratiques – déviantes – alimentaires en France : végétarisme, végétalisme, halal, casher, etc. Néanmoins, la gastronomie française n'existe pas grâce à un ensemble de normes et de valeurs qui permettraient de faire société, mais elle existe, car certain.e.s individu.e.s sont exclu.e.s de ces normes et valeurs – à l'image des pratiques alimentaires dans le Code Noir définies juste avant. Ainsi, ce n'est pas l'existence d'un plat national français qui permet de définir la cuisine française, mais plutôt le fait que tous les autres individus stigmatisés socialement ne vont pas manger ces plats considérés comme « français ». Alors, la gastronomie française se définit par la négative des autres cuisines et naturellement par la négative des cuisines dites coloniales.

C'est ce que nous avons vu dans l'exemple du Code Noir et que nous voulons poursuivre actuellement avec la question des normes AOC⁴⁹ où la *blanchité* alimentaire française se matérialise à travers la loi et la politique. À l'exemple du vin algérien – qui était une colonie française où la production viticole était importante – l'accent mis sur le terroir français a exclu de facto ces produits d'une certaine norme française⁵⁰. Les normes AOC permettent de re-hiérarchiser les produits – notamment ceux en provenance des colonies – afin de *racialiser* certains produits. Les produits

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁸ Cohen, Mathilde, « The Whiteness of French Food Law, Race, and Eating Culture in France », *op. cit.*, p. 28.

⁴⁹ *Appellation d'Origine Contrôlée*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 28.

en provenance des colonies sont exclus de la norme française aussi bien qu'ils permettent la définition de cette même norme. En plus d'une exclusion systémique de par le caractère racial de la classification AOC, le vin est aussi un moyen de racialisation des populations indigènes locales. En Tunisie, la consommation d'alcool et de vin est interdite pour les Tunisiens à partir de 1917⁵¹, renforçant ainsi les stéréotypes raciaux sur les populations colonisées qui se retrouvent aujourd'hui être au cœur des inégalités raciales en France. Exemplairement, l'ivresse sur la voie publique est sanctionnée « *d'une peine de quinze jours de prison ferme, ce qui est plus sévère que la réglementation française de l'époque (qui, elle, ne prévoit un séjour en prison que s'il y a une récidive dans les douze mois)* »⁵². Cette différence de peine provient d'une stigmatisation sociale et raciale bien ancrée selon laquelle les Tunisiens musulmans – et plus généralement les populations colonisées, car on trouve ce même type d'interdit aussi dans le Code Noir⁵³ – sont en incapacité de consommer de l'alcool de façon modérée. Si l'excès de thé est aussi soulevé par la médecine coloniale, c'est l'alcool qui pose le plus de problèmes, car il révèle la dangereuse sauvagerie de l'être colonisé. Ainsi, pour Nessim Znaïen, ces constats sont le résultat d'une « *vision commune en Europe à partir du XVIIIe, établissant un lien entre la modération et la civilisation* »⁵⁴. Puisque les Tunisiens ne savent pas boire de façon modérée, cela signifie qu'ils ne font pas partie de la civilisation et donc, que la colonisation devient nécessaire afin de faire évoluer ces sociétés vers ladite civilisation. En somme, la vision du « bon sauvage » Tunisien montre son penchant pour la perversion de sa propre culture – puisque la consommation d'alcool est un interdit dans la religion musulmane – définissant l'être colonisé comme un être incapable de respecter ses propres coutumes au-delà des impératifs légaux coloniaux. On comprend alors la consommation de vin comme étant une construction racialisée. Du côté des nationalistes tunisiens, la consommation d'alcool est aussi vue comme une perversion de la colonisation et comme un moyen de francisation ou de blanchiment de la société colonisée. Ainsi Abdelaziz Thaalbi dans la Tunisie martyre considère que l'alcoolisme était inconnu avant la colonisation et permet

⁵¹ Znaïen, Nessim, « Le vin et la viticulture en Tunisie coloniale (1881–1956) : Entre synapse et apartheid », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 140-151.

⁵² *Ibid.*, p. 144.

⁵³ L'article 23 du Code Noir défend de donner aux esclaves de l'eau de vie, autrement dit de l'alcool.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

« la consolidation du nouveau régime, en minant la santé et la fortune publique »⁵⁵.

Le problème du droit colonial est qu'en plus de légalement inscrire une différence anthropologique et raciale entre les individus, il métamorphose en profondeur les mœurs de la civilisation colonisée. Quand bien même le système colonial est fondé sur la violence, il existe un caractère culturel de la domination, et donc une violence culturelle. La colonialité permet de définir « des principes de consentement, rendus possibles par l'organisation culturelle d'une telle domination »⁵⁶. Pour Fanon, « une domination aveugle de type esclavagiste n'est économiquement pas rentable pour la métropole »⁵⁷. En effet, les colonies sont devenues un marché avec une population qui consomme. Or, s'il est nécessaire d'avoir une présence militaire pour que la population coloniale achète des produits, cela ralentit le commerce. Si le commerce se décélère, cela provoque des pertes pour la métropole, ce qui n'est pas rentable. Donc, il faut trouver autre chose que la simple domination militaire pour faire fonctionner les colonies. De ce fait, nous sommes d'accord avec Gramsci pour dire que dans la colonialité il y a une domination culturelle, certes, mais aussi une domination capitaliste.

En somme, la colonialité, comme principe de domination, caractérise un phénomène pluridimensionnel. Tout d'abord, « c'est l'occupation et l'exploitation d'un pays sur un territoire étranger, puis la racisation des masses paysannes par l'imposition idéologique de frontières intérieures, et enfin, la subalternisation économique et culturelle des groupes sociaux, qui ne disposent pas d'une organisation hégémonique »⁵⁸. C'est un choix fait par l'administration coloniale française au Maroc concernant la consommation de poisson par les populations indigènes. Lors de l'installation du protectorat français au Maroc, l'État français s'insurge contre le fait que la consommation de poisson n'est pas une norme alimentaire chez les populations marocaines⁵⁹ et donc que l'industrie de pêche n'est pas développée. Comme le montre Marie Caquel, « les industriels français en lien avec l'administration du protectorat ont réussi à transformer le système productif marocain au nom d'un acte « civilisateur », et ceci en utilisant la main-d'œuvre du pays, sans toutefois l'associer aux

⁵⁵ Znaïen, Nessim, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁶ Bentouhami-Molino, Hourya. « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », *Actuel Marx*, vol. 55, n° 1, 2014, p. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁹ Caquel, Marie, « L'impact du protectorat français sur l'industrie du poisson au Maroc », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 197-208.

projets »⁶⁰. En contexte colonial, l'alimentation est au cœur des rapports d'oppression en exerçant une influence sur les populations colonisées en jouant directement sur les habitudes alimentaires traditionnelles. L'exploitation des ressources halieutiques au Maroc résulte encore une fois de cet habiter colonial où la non-exploitation des ressources par les populations indigènes est considérée comme un crime contre l'économie libérale marchande.

Ainsi, la législation coloniale -comme le suggère Jansen⁶¹- permet de modifier « *l'identité collective du pays dominé par des politiques qui visent à détruire les modèles économiques existants pour imposer un système productiviste* »⁶². Les processus « d'indigénisation »⁶³ permettent de faire adopter la consommation de certains aliments par les populations colonisées, à l'image de la consommation de poissons au Maroc (environ 13,3 kg/habitant par an) et plus particulièrement de la sardine en conserve – qui même, si elle s'invite timidement sur les tables marocaines, contribue à la lente modification des pratiques alimentaires traditionnelles. Le *Plantationocène* se matérialise à merveille dans cette situation puisque la façon violente d'habiter la terre transforme et appauvrit les ressources halieutiques des populations marocaines créant des dommages écologiques non réparables ; et la violence sur les corps s'exprime à travers l'exploitation d'une main-d'œuvre pour cette industrie ainsi que sur la métamorphose d'une culture culinaire traditionnelle excluant, originairement, les produits de la mer.

3. De la consommation du corps opprimé.e à la résistance alimentaire

Dans cet objectif de compréhension des inégalités alimentaires comme résultant du processus de colonisation, on peut comprendre la construction blanche de l'alimentation française à travers la destruction de l'être colonisé dans le dessert français anciennement appelé « tête de nègre » ainsi qu'à travers la *porcisation* de l'alimentation française. Nous définissons ce terme par le fait que l'interdit alimentaire de la consommation de porc dans la religion musulmane devient un semi-impératif de la gastronomie française permettant de réaffirmer le caractère

⁶⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁶¹ *Ibid.*, p. 198.

⁶² *Ibid.*, p. 198.

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

blanc de cette alimentation ; puisque, comme nous l'avons mentionné, l'alimentation française se construit par la négative des autres cuisines dites coloniales. Toutefois, il est impossible de finir cette réflexion sans s'attarder sur les pratiques alimentaires indigènes constituant un acte de résistance quotidien des opprimé.e.s

3.1. De la « tête de nègre » au processus de *porcisation*

Dans cette idée de la consommation du corps de l'Autre nous nous appuyons sur le dessert français appelé « tête de nègre » défini dans un fabuleux article de Lauren Janes⁶⁴. Si pour Priscilla Parkhurst Ferguson « *chaque bouchée construit en même temps qu'elle exécute l'identité culinaire* »⁶⁵ comment interpréter ce dessert français appelé « tête de nègre »⁶⁶. Dans le sillage de la pensée de Kyla Wanzana Tompkins⁶⁷, nous comprenons que si l'alimentation est un moyen efficace de définition d'une certaine identité collective, elle permet de marquer la différence. Ainsi, les pratiques alimentaires sont une performance au sein de laquelle la relation avec la culture dominante – donc la culture coloniale – à l'altérité est souvent négociée : « *manger est un acte de performance raciale* »⁶⁸. Or le dessert « tête de nègre » de par son appellation et sa représentation gastronomique reconforte tristement cet *acte de performance raciale* puisqu'il suggère la consommation corporelle de l'être indigène de couleur noire. Si pour Florence Burgat le fait de manger implique

⁶⁴ Janes, Lauren, « Writing about cannibal diets and consuming black Africans in France during the first half of the twentieth century », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 176-185.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁶ On pourrait aussi parler de la marque de riz Uncle Ben's. Cette marque de riz affichait fièrement – jusqu'à peu – la tête d'un homme noir paraissant heureux. Or cette représentation coloniale de l'homme noir comme un simplet provient d'un imaginaire colonial basé sur l'histoire *La Case de l'oncle Tom* écrite par Harriet Beecher Stowe. Bien qu'abolitionniste, ce roman est basé sur le stéréotype du « bon esclave noir ». L'esclave de couleur est présenté comme l'être obéissant, docile et comme étant un complice de son oppression. Ce large sourire affiché sur les paquets de riz Uncle Ben's – ou sur l'ancienne marque de boisson et de produits chocolatés Banania en France – renforce ce stéréotype racial selon lequel l'être de couleur est essentiellement un être inférieur. De plus, en étant inscrit fièrement sur des marques alimentaires, cela conforte l'idée selon laquelle l'être indigène est consommé par le Blanc.

⁶⁷ Tompkins, Kyla, Wazana, *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century*, New York, New York University Press, 2012, p. 288.

⁶⁸ Janes, Lauren, « Writing about cannibal diets and consuming black Africans in France during the first half of the twentieth century », *op. cit.*, p. 177.

l'anéantissement particulier de la matière, c'est-à-dire « *mastiquer, digérer, mais aussi rejeter sous forme d'excréments, convertir et réduire à des déchets de latrines* »⁶⁹; cela signifie qu'à travers la consommation de ce dessert, la supériorité hiérarchique de l'être blanc sur l'être de couleur s'exprime à travers la consommation corporelle de son corps qui passe par une mastication – soit une destruction totale de toute existence – par une longue digestion où le corps blanc savoure sa supériorité pour finir sous la forme la plus abjecte : les excréments. La nourriture n'est plus une question d'extériorité du corps, mais d'intériorité, puisque l'ingestion de nourriture en-dehors et au-delà des limites du corps devient « une partie intégrante de soi »⁷⁰. Alors, dans son article Lauren Janes, dans la première représentation trouvée de la recette du dessert « tête de nègre » dans le magazine *Le Pot-au-feu* en 1898, est accolé un « *croquis représentant un colon blanc prenant un morceau de viande à un Africain accroupi près d'un feu avec un gros morceau de viande rôtissant sur une broche* »⁷¹.

Le dessert s'éloigne d'une mauvaise blague raciste dont l'objectif serait d'amuser des enfants ; mais au contraire, le dessert imite – non pas métaphoriquement – mais réellement le corps de l'être noir. Il est d'autant plus intéressant qu'en 2023 sur des sites de cuisines populaires comme *Marmiton* ou *Chef Simon*, l'appellation « tête de nègre » persiste encore, soit dans les commentaires où certaines personnes s'offusquent d'une recette ne leur rappelant pas leur tendre souvenir d'enfance de ce dessert que l'on nommait « tête de nègre » ; soit une description plus ou moins historique de ce dessert. Emblématique du « gastro-nationalisme » s'assimilant – d'après Hourya Bentouhami-Molino, « *non pas tant à un nationalisme culinaire qu'à un nationalisme gastrique et à la production de la nation comme un régime métabolique* »⁷² - ce dessert n'est que la représentation d'une intériorité destructive et digestive du corps de l'Autre, c'est-à-dire du corps racisé.

Si la notion de « gastro-nationalisme » renvoie à un double processus où l'alimentation soutient l'amour fraternel pour la nation en même temps que ces sentiments nationalistes façonnent et modifient les pratiques alimentaires et culinaires ; alors la *porcisation* de l'alimentation française devient une métaphore métabolique de la consommation d'un certain type

⁶⁹ Burgat, Florence, *L'Humanité carnivore*, Paris, Seuil, 2017, p. 365.

⁷⁰ Janes, Lauren, « Writing about cannibal diets and consuming black Africans in France during the first half of the twentieth century », *op. cit.*, p. 177.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁷² Bentouhami-Molino, Hourya, « Qu'est-ce que digérer ? Métabolisme, gastro-nationalisme et reproduction sociale », *op. cit.*, p. 57.

de corps racisé. Le porc est un interdit alimentaire dans plusieurs religions ; exemplairement dans la religion musulmane. Or, une grande majorité des pays anciennement colonisés par la France – ceux du Maghreb et certains pays d’Afrique – sont à majorité musulmane. Si une grande partie des flux migratoires provient de ces anciennes colonies, ces populations viennent avec leurs religions, leurs traditions et pratiques culinaires. Par exemple, 98%⁷³ des immigré.e.s en provenance d’Algérie se considèrent comme étant musulman.e.s et 92%⁷⁴ des descendant.e.s d’immigré.e.s algérien.ne.s se considèrent comme étant musulman.e.s. La religion musulmane devient alors la deuxième religion de France avec un peu moins de 10% des personnes se déclarant musulman.e.s. Donc le porc est normalement un interdit alimentaire pour ces personnes. Or, comme le précise Dietler⁷⁵, la culture culinaire n’est jamais fixe, mais elle est en constante évolution ; et les pratiques alimentaires se modifient d’autant plus quand elles se définissent par la négativité – et donc le caractère racial – des autres cuisines.

Ainsi, on observe un processus de porcisation dans les pratiques gastronomiques françaises où la consommation de porc devient un semi-impératif représentant le saint-graal de l’identité française. C’est pourquoi le maire de Beaucaire Front National, Julien Sanchez⁷⁶ a supprimé les menus de substitution au porc dans les cantines scolaires de sa ville et a aussi imposé la consommation de porc⁷⁷ tous les lundis dans ces mêmes cantines. En 2020, le Conseil d’État a jugé que la substitution des menus au porc dans les cantines scolaires n’était ni obligatoire ni contraire au principe de la laïcité⁷⁸. Ainsi, c’est la prise « *en compte de l’intérêt général*

⁷³ INSEE, « Immigrés et descendants d’immigrés », 30/03/2023. Disponible en ligne à l’adresse : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/6793296?sommaire=6793391#graphique-figure2>

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Dietler, Michael, « Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism », *op. cit.*, pp. 218-242.

⁷⁶ Alexandre, Lucie, « Laïcité, un maire FN impose le porc à la cantine », *La Croix*, 09/01/2018, Disponible en ligne à l’adresse : <https://www.la-croix.com/France/Politique/Laicite-maire-FN-impose-porc-cantine-2018-01-09-1200904596>

⁷⁷ On peut noter aussi lors de la manifestation du 1^{er} mai 2013 organisée par le Front National une femme ayant attaché un saucisson pur porc afin, dit-elle, de se créer « un périmètre de sécurité ». Voir <https://www.europe1.fr/societe/PHOTO-Une-militante-FN-se-protege-avec-un-saucisson-909548>

⁷⁸ Le Monde avec AFP, « Proposer des menus sans porc à la cantine ne contrevient pas à la laïcité, juge le Conseil d’État », 11/12/2020. Disponible en ligne à l’adresse :

qui s'attache à ce que tous les enfants puissent accéder à ce service public »⁷⁹ ; renversant alors la pensée argumentative en soutenant que les menus de substitution stigmatisent les enfants ne souhaitant pas manger de porc. Nous pensons alors qu'il y a – comme dans le dessert « tête de nègre » - une transposition du corps de l'Autre, c'est-à-dire ici de l'être anciennement colonisé musulman dans l'interdit alimentaire du porc. La surconsommation de porc n'est que la consommation par destruction du corps de l'être indigène musulman. En plus d'un corps tué et méprisé à travers les essais nucléaires dont nous avons déjà parlé, le corps lynché du « sauvage musulman » est détruit, mangé, transformé en viande à travers la surconsommation du porc. Comme dans le dessert « tête de nègre », l'imposition du porc dans la gastronomie française permet de consommer le corps de l'Autre, de l'être essentialisé comme inférieur, en somme de l'être colonisé.

3.2. Une résistance quotidienne à travers l'alimentation : l'exemple des pratiques alimentaires antiesclavagistes

En inscrivant notre pensée dans la lignée des travaux de Malcom Ferdinand et de ses travaux sur l'écologie décoloniale, nous ne devons pas oublier que le monde caribéen est l'épicentre pour penser une nouvelle écologie. S'arrêter à la seule dénonciation d'une institutionnalisation d'une différence anthropologique raciale serait nier l'existence d'une culture gastronomique antiesclavagiste, que Malcom Ferdinand nomme comme provenant d'une « *écologie des esclaves fugitifs* »⁸⁰ se matérialisant au sein des jardins-esclaves et contribuant à une écologie décentrée, c'est-à-dire à une écologie décoloniale. Si la violence esclavagiste s'exprime par la déshumanisation, la destruction du corps de l'esclave et la négation de sa culture d'origine, le niant en tant qu'être d'existence, il serait faux de croire qu'il n'y a pas de postérité à la culture antiesclavagiste. En prenant les Antilles françaises comme lieu d'élaboration philosophique, il faut comprendre comment l'alimentation à travers la cuisine afro-caribéenne constitue aujourd'hui une mémoire des actes ordinaires de résistance permettant aux afro-descendant.e.s de décoloniser leur histoire grâce à la réécriture des traditions culinaires.

https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/12/11/proposer-des-menus-sans-porc-a-la-cantine-ne-contrevient-pas-a-la-laicite-juge-le-conseil-d-etat_6063109_3224.html#

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale*, *op. cit.*, p. 39.

Ainsi, si la fracture ontologique se comprend à travers la nourriture, il faut déconstruire – ou plutôt décoloniser – l'alimentation esclavagiste ; puisqu'en la remettant au cœur de l'étude, on replace aussi au cœur de l'étude ces êtres oublié.e.s. Comprise comme un processus historique et culturel qui se diffuse au cœur des sociétés, la nourriture et les différentes façons de manger font les individus ainsi que les communautés. Le terme de cuisine « afro-caribéenne » choisi plutôt que celui de « caribéenne » permet d'insister sur le processus historique de la nourriture afin de comprendre et d'ancrer la cuisine des Antilles en relation avec son historicité africaine, puisque la cuisine des Antilles – ici comprise comme l'ère géographique des Antilles françaises – est le fruit d'une multiple rencontre entre les populations locales (originellement les Indiens des Caraïbes), puis les colons européens et enfin les esclaves africains (principalement de la côte ouest) déportés de force. Ce que nous nommons la « créolité » est la réévaluation d'un héritage spécifique des Antilles qui provient d'une origine mixte, et permet d'insister sur le processus culturel au contact d'un contexte colonial, sans forcément l'attacher à une géographie particulière. En reprenant la définition de Laurence Tibère, on peut considérer la créolisation comme : L'ensemble des processus par lesquels les membres des sociétés multiculturelles issues de la colonisation sélectionnent des éléments dans les ressources dont ils disposent pour signifier leur appartenance à un ensemble commun ou au contraire marquer des distances avec les autres groupes⁸¹.

En ce sens, la cuisine créole serait une cuisine du monde, une cuisine exportée par une diaspora antillaise, qui ne résiderait pas dans un territoire spécifique, tandis que la cuisine afro-caribéenne serait celle se situant sur le territoire antillais et qui évolue encore aujourd'hui. Contrairement à l'Europe qui voit l'art culinaire comme étant associé à la masculinité dont le secret est gardé par les livres de cuisine écrits par des professionnels, comme un savoir sacerdotal ; la préparation des aliments dans les Antilles françaises se lie au suivi des traditions orales⁸² et quotidiennes des femmes, et ne correspond pas à cette idée d'art distinct. Si à la fin du 17^e siècle, les jardins-cases et les jardins-nègres offraient une variété d'aliments que les esclaves cultivaient eux-mêmes, où l'écologie mise en place est

⁸¹ Tibère, Laurence, « Manger créole. Interactions identitaires et insularité à la Réunion », *Ethnologie française*, vol. 3, n° 36, 2006, pp. 509-517.

⁸² Exemple, en Afrique, la cuisine reste principalement un art oral dans les sociétés préservant les traditions et l'histoire du dit et du non-dit, à l'exemple des Griots d'Afrique au Mali qui sont devenus célèbres pour leur faculté à retranscrire les détails de la politique historique et des significations culturelles.

« intimement liée à une quête du monde, à une libération de leur condition d'esclave colonial »⁸³. L'ingéniosité des esclaves se trouve aussi à travers l'horticulture des jardins nègres et des jardins esclaves. Nous préférons le terme d'horticulture pour prendre en considération cette idée de l'art des esclaves à cultiver, qui représentent leurs savoirs et leurs ingéniosités rapportés d'Afrique.

Cette connaissance de l'horticulture africaine devient le fondement de nombreux plats des Antilles françaises. Notamment tous les produits dérivés du manioc dont les esclaves n'avaient pas connaissance sans l'aide des Indiens, la cassave qui leur sert d'assiette comestible, la fricassée de chatrou qui est cuisinée avec de nombreuses épices que les esclaves cultivent comme le clou de girofle, les piments, le persil, le laurier, ou encore les pois d'Angole qui sont consommés après avoir été cuits dans l'eau. Ils cultivaient des patates douces, du petit-mil, des pois. On trouvait auprès de la case des arbres fruitiers comme des bananiers ou des papayers au pied desquels on enterrait les détritiques de cuisine. La culture du riz a pris racine dans les Amériques et incarnait un système de connaissances féminin sophistiqué qui couvrait les champs et la cuisine ; un système qui exigeait de comprendre les diverses conditions de sol et d'eau de la survie des semences ainsi que les méthodes de cuisson pour la consommation.

La transformation du riz en aliments dépendait d'un autre système de connaissances perfectionné par les femmes africaines, celui de la mouture des céréales à la main. Pendant la période coloniale, le broyage du riz comportait un mouvement de taraudage habile pour retirer les coques sans rupture de grain. Ce système de connaissance féminin a servi de pivot pour tout le développement de l'économie du riz de Caroline. Car sans moyen de broyer le riz, la culture ne pouvait être exportée⁸⁴. Cette horticulture esclavagiste – s'inscrivant dans le soin porté aux plantes, dans des pratiques culturelles anticoloniales⁸⁵, la transmission du savoir – est un moyen de

⁸³ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 39.

⁸⁴ McCann, James, *Stirring the Pot: A History of African Cuisine*, Athens, Ohio University Press, 2009, p. 240.

⁸⁵ Debien nous rapporte comment les jardins-esclaves se disposaient et s'étendaient de façon irrégulière et sans respecter une certaine géométrie occidentale, dans un désordre réellement désordonné qui leur donnait un air de liberté. Le fouillis désordonné résiste face à la parfaite géométrie des jardins français. Les limites souvent invisibles et illisibles des jardins-nègres ont amené les maîtres à une surveillance de plus en plus accrue de ces espaces. Il fallait rendre ces jardins plus petits pour éviter la crainte grandissante vers la fin du 18^e siècle d'un début de conscience de propriété terrienne chez les esclaves. En somme, si le jardin-esclave est apparu comme utile et économique pour les maîtres, car ils permettaient de se délester de la corvée onéreuse d'alimenter ses esclaves ; le potentiel

panser les corps⁸⁶. Puisqu'un même mépris est infligé à la fois aux corps Nègres esclaves et à la Terre, les pratiques culturelles des jardins et le soin porté aux plantes, racines et arbres fruitiers deviennent aussi des pratiques de soin de son propre corps. En assumant une responsabilité politique pour leur alimentation, les esclaves et anciens esclaves retrouvent leur propre corps⁸⁷

Conclusion

Dans cet article, nous avons tenté de montrer comment les inégalités alimentaires françaises se sont socio-historiquement construites et comment il existe une *blanchité* de l'alimentation française. Nous sommes partis de la pensée de Malcom Ferdinand pour montrer comment la colonisation a induit un nouveau rapport violent au monde, à la terre et aux individus colonisés. De cette violence a découlé une exploitation des terres indigènes se matérialisant par une pollution, comme dans les essais nucléaires en Algérie et l'utilisation des pesticides dans les DOM-TOM. Puis nous avons montré comment le droit contribue à la marginalisation des populations indigènes, produisant des différences anthropologiques raciales grâce aux lois sur l'alimentation. Depuis le Code Noir jusqu'à la justification des stéréotypes racistes avec la production viticole dans les colonies du Maghreb, nous avons montré comment la culture culinaire française se construit par la négativité des autres pratiques culinaires coloniales.

Enfin, la consommation du corps de l'être indigène se matérialise dans le dessert français « tête de nègre », puis dans *la porcisation* de l'alimentation française faisant évoluer la gastronomie française vers un impératif de la consommation de porc excluant de facto l'être colonisé

libérateur qu'ils offraient aux esclaves, a très vite conduit à sa surveillance, à sa légalisation dans le droit par l'État français, et à une apparence physique ordonnée et régulée et non plus au fouillis esclavagiste. Voir : Debien, Gabriel, « La Nourriture des Esclaves sur les Plantations des Antilles Françaises aux XVII^e et XVIII^e Siècles », *Caribbean Studies*, Jul. Vol 4, n° 2, 1964, pp. 3-27.

⁸⁶ Le personnage de fiction de Man Yaya dans le livre de Maryse Condé *Moi, Tituba, Sorcière*, montre à la perfection ce système de savoir esclavagiste et féminin. Puisque Man Yaya est décrite comme la femme disposant du savoir des plantes, des cultures, de la guérison. Tout un système de savoir-faire et de connaissance qui ne sont que le reflet de ses pratiques culinaires et culturelles esclavagistes. Voir Condé, Maryse, *Moi, Tituba, Sorcière*, Paris, Gallimard, Folio, 1988, p. 288.

⁸⁷ Ferdinand, Malcom, « Les chercheurs-mêlés peuvent-ils parler en temps de catastrophe ? En guise de réponse à l'article de Catherine Benoit », *Sens-Dessous*, n° 27, 2021, p. 189.

musulman. Enfin, il est impossible de parler de cette stigmatisation constante au sein de l'alimentation française sans prendre en compte les pratiques culinaires antiesclavagistes comme des actes de résistance quotidiens. Loin d'être cet être docile, les populations marginalisées ont toujours su, à travers une ingéniosité remarquable, créer, transformer, inventer leurs propres traditions culinaires qu'il nous faut remettre à l'honneur ; même s'il ne faut pas oublier les récupérations culturelles que ces pratiques culinaires peuvent subir.

Ainsi, si Angela Giovanangel considère que la merguez est une saucisse « utilisée comme marqueur pour évoquer à la fois le cosmopolitisme et les spécificités locales de la ville de Marseille »⁸⁸, on peut remarquer que dans ce processus d'altération alimentaire, la merguez est tantôt utilisée comme un marqueur de l'identité maghrébine et tantôt métamorphosée en une propriété française, comme en témoigne la recette de pizza au jambon de porc et merguez sur le site de cuisine Marmiton⁸⁹. En somme, loin d'être un art culinaire en-dehors et au-delà de toute réalité matérielle, sociale, coloniale ; l'alimentation est au cœur des rapports socio-racistes et se métamorphose en même temps que le racisme se déplace dans l'espace social et géographique.

Bibliographie

Ahmed, Sara, « A phenomenology of whiteness », *Feminist theory*, vol. 8, n° 2, 2007, pp. 149-168.

Alexandre, Lucie, « Laïcité, un maire FN impose le porc à la cantine », *La Croix*, 09/01/2018. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.la-croix.com/France/Politique/Laicite-maire-FN-impose-porc-cantine-2018-01-09-1200904596>

Bentouhami-Molino, Hourya. « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », *Actuel Marx*, vol. 55, n° 1, 2014, pp. 99-118.

Bentouhami-Molino, Hourya. « Qu'est-ce que digérer ? Métabolisme, gastro-nationalisme et reproduction sociale », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 42, n° 2, 2023, pp. 48-63.

⁸⁸ Giovanangeli, Angela, « Merguez Capitale : The merguez sausage as a discursive construction of cosmopolitan branding, colonial memory and local flavour in Marseille », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, p.231.

⁸⁹ Arrivé en 11^{ème} position sur plus de 120 recettes de merguez sur le site Marmiton.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

Burgart, Goutal, Jeanne, *Être écoféministe. Théories et pratiques*, Paris, L'échappée, Versus, 2020.

Burgat, Florence, *L'Humanité carnivore*, Paris, Seuil, 2017.

Caquel, Marie, « L'impact du protectorat français sur l'industrie du poisson au Maroc », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 197-208.

Cohen, Mathilde, « The Whiteness of French Food Law, Race, and Eating Culture in France », *French Politics, Culture & Society*, vol. 39, n° 2, 2021, pp. 26-52.

Condé, Maryse, *Moi, Tituba, Sorcière*, Paris, Gallimard, Folio, 1988.

Debien, Gabriel, « La Nourriture des Esclaves sur les Plantations des Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e Siècles », *Caribbean Studies*, Jul. Vol 4, n° 2, 1964, pp. 3-27.

Dietler, Michael, « Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism », *The Archaeology of Food and Identity*, 2007, pp. 218-242.

Du Bois, William E.B, *Les âmes du peuple noir*, trad : Bessone, Magali, Paris, La Découverte, Poche, avril 2007.

Dufour, Karine, Monziols, Martin, « En 2022, les prix restent plus élevés dans les DOM qu'en France métropolitaine, en particulier pour les produits alimentaires », *INSEE*, 11/07/2023, p .3, Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/7648939>

Faïdos, sonore, « Le désert des cobayes. Cinquante ans après, les irradiés du Sahara algérien témoignent », *Z : Revue itinérante d'enquête et de critique sociale*, vol. 2, n° 4, 2010, pp. 148-157.

Fanon, Frantz, *Peau noire masque blanc*, Paris, Éditions Points, Essais, 2015.

Malcom, Ferdinand, Molinié, Erwan, « Des pesticides dans les Outre-mer français. État des lieux et perspectives », *Écologie & politique*, vol. 63, n° 2, 2021, pp. 81-94.

Ferdinand, Malcom, « 5. Naître en Martinique, c'est naître sur la scène d'un double crime, colonial et écologique », *Donnons vie aux utopies. Pour une métamorphose radicale*, sous la direction de Fondation Danielle Mitterrand, Érès, 2023, pp. 89-97.

Ferdinand, Malcolm, « Les chercheurs-mêlés peuvent-ils parler en temps de catastrophe ? En guise de réponse à l'article de Catherine Benoît. », *Sens-Dessous*, n° 27, 2021, pp. 184-191.

Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

Fournier, Tristan, Jarty, Julie, Lapeyre, Nathalie, Touraille, Priscilla, « L'alimentation, arme du genre », *Journal des anthropologues*, 140-141, 2015, pp. 19-49.

Gautier, Maxime, « Nombre de personnes incarcérées en prison par origine en France 2023 », *Statista*, 24/10/2023. *Disponible en ligne à l'adresse* : <https://fr.statista.com/statistiques/867620/nombre-prisonniers-nationalite-france/>

Giovanangeli, Angela, « Merguez Capitale : The merguez sausage as a discursive construction of cosmopolitan branding, colonial memory and local flavour in Marseille », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 231-243.

Guillaumin, Colette, « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et Sociétés*, vol. 44, n° 2, 1992, pp. 13-23.

Harper, Breeze, *Sistah Vegan : Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Newburyport, Lantern Book US, 2010.

Inikori, Joseph E, In, « La traite négrière et les économies atlantiques de 1451 à 1870 », *Histoire général de l'Afrique, Études et Documents 2, La traite négrière du XVe au XIXe siècle*, UNESCO, Port-au-Prince, Haïti, 31 janvier-4 février 1978.

INSEE, « L'essentiel sur les immigrés et les étrangers », 10/07/2023. *Disponible en ligne à l'adresse* : [https://www.insee.fr/fr/statistiques/3633212#:text=En%202022%2C%2048%2C2%20%25,\(3%2C3%20%25\)](https://www.insee.fr/fr/statistiques/3633212#:text=En%202022%2C%2048%2C2%20%25,(3%2C3%20%25)).

INSEE, « Immigrés et descendants d'immigrés », 30/03/2023. *Disponible en ligne à l'adresse* : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/6793296?sommaire=6793391#graphique-figure2>

Janes, Lauren, « Writing about cannibal diets and consuming black Africans », dans : *France during the first half of the twentieth century* », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 176-185.

Kebabza, Horia, « « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF*, vol.14, 2006, pp. 145-172.

Keith-Jennings, Brynne, « Food Need Very High Compared to Pre-Pandemic Levels, Making Relief Imperative », *Center on Budget and Policy Priorities*, 10 Septembre 2020. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cbpp.org/blog/food-need-very-high-compared-to-pre-pandemic-levels-making-relief-imperative>

Le Moing, Fabienne, « Tribunal administratif : les conséquences des essais nucléaires en Algérie », 4 septembre 2014. Disponible en ligne à l'adresse : <https://france3-regions.francetvinfo.fr/bourgogne-franche-comte/2014/09/04/tribunal-administratif-les-consequences-des-essais-nucleaires-en-algerie-543898.html>

Le Monde avec AFP, « Proposer des menus sans porc à la cantine ne contrevient pas à la laïcité, juge le Conseil d'État », 11/12/2020. Disponible en ligne à l'adresse : https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/12/11/proposer-des-menus-sans-porc-a-la-cantine-ne-contrevient-pas-a-la-laicite-juge-le-conseil-d-etat_6063109_3224.html#

Martin, Judith, Chauvin, Pierre, « Les inégalités socioterritoriales de l'insécurité alimentaire dans l'agglomération parisienne et ses liens avec le surpoids et l'obésité », Rapport pour l'ARS, 2014. Disponible en ligne à l'adresse : https://eres.iplesp.fr/files/Rapport_final_ISTIA.pdf#p=25

McCann, James, *Stirring the Pot: A History of African Cuisine*, Athens, Ohio University Press, 2009.

Observatoire des Inégalités, « DOM : une grande pauvreté, cinq à dix fois plus élevées qu'en métropole », 31 Janvier 2023. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.inegalites.fr/DOM-une-grande-pauvrete-cinq-a-dix-fois-plus-elevee-qu-en-metropole>

Olivier, Mathieu, « Nucléaire : révélations sur les retombées radioactives de la bombe A française en Afrique », *Jeuneafrique*, 14 février 2014. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.jeuneafrique.com/165530/archives-thematique/nucl-aire-r-v-lations-sur-les-retomb-es-radioactives-de-la-bombe-a-fran-aise-en-afrique/>

Statista Research Department, « Taux d'obésité des adultes par ethnicité aux États-Unis 2021 », 5 avril 2023. Disponible en ligne à

l'adresse : <https://fr.statista.com/statistiques/559209/taux-de-surpoids-et-d-obesite-des-adultes-par-ethnicite-aux-etats-unis/>

Tibère, Laurence, « Manger créole. Interactions identitaires et insularité à la Réunion », *Ethnologie française*, vol. 3, n° 36, 2006, pp. 509-517.

Tompkins, Kyla, Wazana, *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century*, New York, New York, University Press. 2012.

Vandromme, Rosalie, Evrard, Olivier, « Fukushima : 12 ans après l'accident, une décontamination des sols au bilan mitigé », *The Conversation*, 21 novembre 2023. Disponible en ligne à l'adresse : <https://theconversation.com/fukushima-12-ans-apres-laccident-une-decontamination-des-sols-au-bilan-mitige-218207>

Wilderson, Frank B, III, *Afropessimism*, New York, Liveright Publishing Corporation, 2020.

Znaien, Nessim, « Le vin et la viticulture en Tunisie coloniale (1881–1956) : Entre synapse et apartheid », *French Cultural Studies*, vol. 2, n° 26, 2015, pp. 140-151.