

nous. Car il y a un autre ordre de matérialité qui est celui du langage et qui est travaillé par ces concepts stratégiques. Il y a un autre champ politique où tout ce qui touche au langage, à la science et à la pensée renvoie à la personne en tant que subjectivité⁴. Et nous ne pouvons plus le laisser au pouvoir de la pensée straight ou pensée de la domination. [...]

4. Christine Deshayes
« Pour un féminisme matérialiste »
L'Arc, n° 61, 1975. Repris dans L'Ennemi
principal, t. I, Paris, Syllepse, 1996.

1981

Édouard Glissant

Le discours antillais. Le retour et le détour

↳ Édouard Glissant, « Le retour et le détour »,
dans *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 28-30

[...] Il y a différence entre le déplacement (par exil ou dispersion) d'un peuple qui se continue ailleurs et le transbord (la traite) d'une population qui ailleurs se *change en autre chose*, en une nouvelle donnée du monde. C'est en ce changement qu'il faut essayer de surprendre un des secrets les mieux gardés de la Relation. Par lui nous comprenons que des histoires entrecroisées sont à l'œuvre, proposées à notre connaissance et qui produisent de l'étant. Nous renonçons à l'Être. Ce que la pensée ethnographique engendre de plus terrifiant, c'est la volonté d'inclure l'objet de son étude dans un clos de temps où les enchevêtrements du vécu s'effacent, au profit d'un pur demeurer. Par là s'affirment des séries notionnelles généralisantes qui offusquent le lacs des relais réels¹. L'histoire d'une population transbordée mais qui devient ailleurs un autre peuple permet de contredire la notion générale et les neutralisations qu'elle impose. Le rapport (en même temps relation et relaté, acte et discours) prend le pas sur ce qui d'apparence pourrait en constituer le principe, le « moteur » soi-disant universel.

L'opération de la Traite (sur laquelle la pensée occidentale, l'étudiant pourtant comme phénomène historique, fera si constamment silence en tant que *signe de relation*) oblige la population ainsi traitée à mettre en question toute ambition d'un universel généralisant. Et cela de plusieurs manières.

D'abord parce que d'avoir à se changer en une inédite proportion contraint cette population transbordée à critiquer (à désacraliser) sous les parages de la dérision ou de l'approximation ce qui, dans l'ancien ordre des choses, était le permanent, le rituel, la vérité de son être. Une population qui change dans un ailleurs est tentée d'abandonner la pure croyance collective. Ensuite parce que le mode du changement (la domination d'un Autre) favorise quelquefois la pratique d'approximation ou la tendance à la dérision, en introduisant dans les rapports nouveaux l'insidieuse promesse de se constituer en l'Autre, l'illusion d'une mimésis réussie. Par quoi la seule pulsion d'universel prévaudra de

1. Bien entendu, la généralisation a permis de systématiser l'ensemble des lois scientifiques, dont il n'est pas indifférent de constater un enfermement dans l'univers à la fois objectif et « lointain » de la science occidentale.

manière vide. Enfin parce que la domination (favorisée par la dispersion et le transbord) enfante le pire des avatars, qui est qu'elle fournit elle-même des modèles de résistance à la mainmise qu'elle-même met en œuvre, court-circuitant ainsi la résistance tout en la favorisant. Par quoi des techniques évidées entretiendront l'illusion d'un universel dépassant. Le peuple transbordé lutte contre tout cela.

Je crois que ce qui fait cette différence entre un peuple qui se continue ailleurs, *qui maintient l'Être*, et une population qui se change ailleurs *en un autre peuple* (sans pourtant qu'elle succombe aux réductions de l'Autre) et qui entre ainsi dans la variance toujours recommencée de la Relation (du relais, du relatif), c'est que cette population-ci n'a pas emporté avec elle ni continué collectivement les techniques d'existence ou de survie matérielles et spirituelles qu'elle avait pratiquées avant son transbord. Ces techniques ne subsistent qu'en traces, ou sous forme de pulsions ou d'élan. C'est ce qui différencie, outre la persécution d'une part et l'esclavage de l'autre, la Diaspora juive de la Traite des Nègres. Et, pour peu que la population ainsi transbordée ne se trouve pas, au lieu de son arrivage et de son ancrage, dans des conditions qui favoriseraient l'invention ou l'adoption « libre » de nouvelles techniques appropriées, cette population entre pour un temps plus ou moins long dans le marasme souvent imperceptible de l'irresponsabilité globale. C'est probablement ce qui distinguerait en général (et non individu par individu) le Martiniquais d'un autre transbordé, comme le Brésilien par exemple. Une telle disposition est d'autant plus déterminante que la violence technique (l'écart grandissant entre les niveaux de manipulation et de contrôle du réel) devient un facteur primordial de la Relation mondiale. Les deux attitudes probablement le plus infondées en la circonstance seraient de considérer à l'extrême le support technique comme le substrat de toute activité humaine et, à l'opposé, de rabaisser toute systématique technique au rang d'une idéologie aliénée ou dégradante. La démunition technique pousse le colonisé à ces extrémités. Quoi qu'on pense de telles options, il faut quant à nous prendre le mot « technique » au sens de la médiation concertée d'une collectivité à son entour. La Traite, qui a peuplé en partie les Amériques, a discriminé parmi les arrivants ; le désintéressement technique a favorisé dans les petites Antilles francophones, plus que partout ailleurs dans la diaspora nègre, la fascination de la mimésis et la tendance à l'approximation (c'est-à-dire, en fait, au dénigrement des valeurs d'origine).

Il n'y a pas là seulement agonie et perte mais l'occasion aussi d'affirmer un ensemble estimable de propriétés. Celle par exemple de fréquenter les « valeurs » non plus comme absolu de référence mais comme modes agissants d'une Relation. (Le renoncement aux pures valeurs d'origine ouvre sur un sens inédit de la mise en rapports.) Celle aussi de critiquer plus naturellement une conception de l'universel transparent et de renvoyer cette illusion à l'arsenal des élites mimétisées. [...]

La première pulsion d'une population transplantée, qui n'est pas sûre de maintenir au lieu de son transbord l'ancien ordre de ses valeurs, est le Retour. Le Retour est l'obsession de l'Un : il ne faut pas changer l'être. Revenir, c'est consacrer la permanence, la non-relation. Le Retour sera prôné par les sectateurs de l'Un.

(Mais le retour des Palestiniens dans leur pays n'est pas un recours stratégique, c'est un combat immédiat. La contemporanéité de l'expulsion et du retour est totale. Celui-ci n'est pas pulsion compensatoire mais urgence vitale.) Les Américains blancs auront cru au siècle dernier exorciser le problème noir par le financement du retour des Nègres en Afrique et par la création de l'État du Liberia. Étrange barbarie. [...]

Le Détour n'est pas un refus systématique de *voir*. Non, ce n'est pas un mode de la cécité volontaire ni une pratique délibérée de fuite devant les réalités. Nous dirions plutôt qu'il résulte, comme coutume, d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles. Il n'y a pas détour quand la nation a été possible, c'est-à-dire chaque fois que la responsabilité globale, même aliénée au profit d'une partie de la collectivité, a mis en acte les résolutions, provisoires mais autonomes, des conflits internes ou de classes. Il n'y a pas détour quand la communauté affronte un ennemi connu comme tel. Le détour est le recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée : il faut aller chercher *ailleurs* le principe de domination, qui n'est pas évident dans le pays même : parce que le mode de domination (l'assimilation) est le meilleur des camouflages, parce que la matérialité de la domination (qui n'est pas l'exploitation seulement, qui n'est pas la misère seulement, qui n'est pas le sous-développement seulement, mais bien l'éradication globale de l'entité économique) n'est pas directement visible. Le Détour est la parallaxe de cette recherche.

Sa ruse n'est donc pas toujours concertée, tout comme *l'ailleurs* qu'il fréquente peut être « intérieur ». C'est une « attitude d'échappement » (Marcuse) collectivisée.

La langue créole est la première géographie du Détour, et qui seulement en Haïti a échappé à cette finalité originelle. J'avoue que les disputes sur l'origine et la constitution de la langue (est-ce une langue, est-ce un avatar des parlers français, etc.) m'ennuient ; en quoi sans doute ai-je tort. Je vois surtout dans la poétique du créole un exercice permanent de détournement de la transcendance qui y est impliquée : celle de la source française. Michel Benamou suggérerait l'hypothèse (reprise en Martinique dans un article de M. Roland Suvélor) d'une dérision systématisée : l'esclave confisque le langage que le maître lui a imposé, langage simplifié, approprié aux exigences du travail (un petit-nègre) et pousse à l'extrême de la simplification. Tu veux me réduire au bégaiement, je vais systématiser le bégaiement, nous verrons si tu t'y retrouveras. Le créole serait ainsi la langue qui, dans ses structures et sa poétique, aurait assumé à fond le dérisoire de sa genèse. [...]

1983

Benedict Anderson

L'imaginaire national.
Réflexions sur l'essor du nationalisme

→ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983
→ *L'imaginaire national. Réflexions sur l'essor du nationalisme*, trad. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, (1996), 2006, p. 15-21

Introduction

Peut-être ne l'a-t-on pas encore assez remarqué : une transformation fondamentale est à l'œuvre dans l'histoire du marxisme et des mouvements marxistes. Les signes les plus visibles en sont les guerres récentes entre le Viêt Nam, le Cambodge et la Chine. Ces guerres sont d'une importance historique universelle, parce que ce sont les premières à opposer des régimes dont l'indépendance et les titres révolutionnaires sont incontestables, et parce que aucun des belligérants n'a consenti autre chose que des efforts de pure forme pour justifier le bain de sang dans une perspective théorique authentiquement marxiste. Alors qu'il était encore possible d'interpréter les incidents frontaliers sino-soviétiques de 1969 et les interventions militaires de l'Armée rouge en Allemagne (1953), en Hongrie (1956), en Tchécoslovaquie (1968) et en Afghanistan (1980) en termes de « social-impérialisme », de « défense du socialisme », etc., suivant le goût de chacun, nul, j'imagine, ne pense sérieusement que ce vocabulaire ait grand rapport avec ce qui s'est produit en Indochine.

Si l'invasion et l'occupation du Cambodge par les Vietnamiens en décembre 1978 et janvier 1979 fut la première grande guerre classique menée par un régime marxiste révolutionnaire contre un autre¹, l'offensive de la Chine contre le Viêt Nam vint rapidement confirmer le précédent. Au début des années 1980, seuls les plus confiants auraient osé affirmer que l'URSS et la Chine – pour ne dire mot des États socialistes plus modestes – s'engageraient ou combattraient du même côté en cas de conflit interétatique de quelque ampleur. Qui aurait affirmé que la Yougoslavie et l'Albanie n'en viendraient pas un jour aux coups ? Les groupes divers qui voudraient voir l'Armée rouge se retirer de ses camps en Europe de l'Est devraient se rappeler à quel point, depuis 1945, sa présence écrasante a exclu tout conflit armé entre les régimes marxistes de la région.

Ces considérations n'ont d'autre propos que de souligner ce fait : depuis la Seconde Guerre mondiale, aucune révolution n'aboutit qui ne se soit définie en termes nationaux – république populaire de Chine, république socialiste du Viêt Nam, et ainsi de suite – et, ce faisant, ne se soit solidement ancrée dans un espace social et territorial hérité du passé pré-révolutionnaire. Inversement,

1. J'ai choisi à dessein cette formulation pour souligner l'ampleur et le style des combats, non jeter le blâme. Pour éviter de possibles malentendus, il faut préciser que l'invasion de décembre 1978 fut l'aboutissement d'affrontements armés entre partisans des deux mouvements révolutionnaires que l'on peut faire remonter à 1971. À partir d'avril 1977, les raids frontaliers se multiplièrent à l'initiative des Cambodgiens, bientôt suivis par les Vietnamiens. Leur ampleur ne cessa de croître jusqu'à la grande incursion vietnamienne de décembre 1977. Aucun de ces raids, cependant, ne visait à renverser des régimes ennemis ni à occuper de vastes portions de territoire, pas plus que, par leur nombre, les troupes engagées n'étaient comparables à celles déployées en décembre 1978. Pour la controverse sur les origines de la guerre, voir les contributions très fouillées de Stephan P. Heder, « The Kampuchean Vietnamese Conflict », dans David W. P. Elliott (éd.), *The Third Indochina Conflict*, Boulder, Westview Press, 1981, p. 21-67; Anthony Barnett, « Inter-Communist Conflicts and Vietnam », *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11, 4, octobre-décembre 1979, p. 2-9; et Laura Summers, « In Matters of War and Socialism Anthony Barnett would Shame and Honour Kampuchea Too Much », *ibid.*, p. 10-18.

que l'Union soviétique partageât avec le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord la rare distinction de refuser la nationalité dans son appellation laissait penser qu'elle était tout autant la légataire des États dynastiques prénationaux du XIX^e siècle qu'un précurseur de l'ordre internationaliste du XXI^e siècle².

Eric Hobsbawm a eu tout à fait raison d'écrire que « les mouvements et États marxistes ont eu tendance à devenir nationaux non seulement dans leur forme mais aussi dans le fond, c'est-à-dire nationalistes. Rien n'autorise à penser que cela ne durera pas³ ». Pas plus que cette tendance n'était confinée au monde socialiste. Chaque année ou presque, les Nations unies admettent de nouveaux membres. Et nombre de « vieilles nations » que l'on croyait jadis parfaitement consolidées doivent relever, à l'intérieur de leurs frontières, le défi de « sous »-nationalismes qui, naturellement, rêvent de se débarrasser un beau jour de cette subalternité. La réalité est on ne peut plus claire : la « fin de l'âge du nationalisme », si longtemps prophétisée, est loin d'être en vue. Dans la vie politique de notre temps, il n'est en vérité de valeur plus universellement légitime que la nation.

Mais si les faits sont clairs, leur explication demeure de longue date matière à controverse. Nation, nationalité, nationalisme sont autant de notions notoirement difficiles à définir, a fortiori à analyser. Les théories vraisemblables demeurent d'une minceur qui tranche sur l'influence considérable que le nationalisme a exercée sur le monde moderne. Auteur d'un essai sur le nationalisme, qui est de loin le meilleur et le plus complet en anglais, et héritier d'une longue tradition historiographique et sociologique libérale, Hugh Seton-Watson observe tristement : « Ainsi suis-je *forcé* de conclure qu'on ne peut concevoir de « définition scientifique » de la nation : reste que le phénomène a existé et existe⁴. » Auteur d'un ouvrage pionnier, *The Break-up of Britain*, et héritier de la tradition à peine moins vaste de l'historiographie et des sciences sociales marxistes, Tom Nairn constate franchement : « La théorie du nationalisme représente le plus grand échec historique du marxisme⁵. » Mais cet aveu lui-même est quelque peu trompeur si l'on entend par là que telle serait l'issue regrettable d'une longue quête délibérée de clarté théorique. Il serait plus exact de dire que le nationalisme est apparu comme une fâcheuse *anomalie* pour la théorie marxiste et que, pour cette raison précisément, on a largement préféré se dérober à la question plutôt que de l'aborder de front. Sans quoi comment expliquer que Marx n'ait su expliciter l'adjectif crucial de sa mémorable formulation de 1848 : « Naturellement, le prolétariat de chaque pays doit en finir avant tout avec sa *propre* bourgeoisie⁶ » ? De même, comment rendre compte autrement de l'usage, plus d'un siècle durant, du concept de « bourgeoisie nationale » sans qu'aucun effort sérieux n'ait été consenti pour justifier théoriquement la pertinence de l'adjectif ? Pourquoi cette segmentation de la bourgeoisie – classe universelle, pour autant qu'elle se définisse en termes de rapports de production – est-elle théoriquement significative ?

Le propos de ce livre est de faire quelques suggestions dans le sens d'une interprétation plus satisfaisante de l'« anomalie » du nationalisme. Mon sentiment est qu'en la matière la théorie tant marxiste que libérale s'est étiolée dans un effort ptolémaïque de la dernière heure pour « sauver les phénomènes » :

2. Quiconque aurait des doutes sur les titres du Royaume-Uni à cette parité avec l'ex-URSS devrait se demander quelle nationalité dénote son nom grand-breton-irlandaise ?

3. Eric Hobsbawm, « Some Reflections on "The Break-up of Britain" », *New Left Review*, 106, septembre-octobre 1977, p. 13.

4. Voir son *Nations and States. An Enquiry Into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Taylor & Francis, 1977, p. 5. C'est moi qui souligne.

5. Voir son « The Modern Janus », *New Left Review*, 94, novembre-décembre 1975, p. 3. Cet essai a été repris tel quel dans *The Break-up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism* (1977), chap. 9, p. 329-363.

6. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, trad. par Maximilien Rubel et Louis Évrard, dans K. Marx, *Œuvres. Économie I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1965, p. 172. C'est moi qui souligne. Dans toute exégèse théorique, le mot « naturellement » devrait alerter le lecteur transporté.

et qu'un changement de cap dans un esprit copernicien, pour ainsi dire, s'impose de toute urgence. Mon point de départ est que la nationalité ou l'état de nation, comme on préférera peut-être dire face aux multiples significations de ce mot, aussi bien que le nationalisme sont des artefacts culturels d'un type bien particulier. Pour les comprendre convenablement, il nous faut étudier avec soin comment ils sont entrés dans l'histoire, de quelles façons ils ont changé de sens au fil du temps et pourquoi, de nos jours, ils bénéficient d'une légitimité émotionnelle aussi marquée. J'entends démontrer que la création de ces artefacts vers la fin du XVIII^e siècle⁷ fut la distillation spontanée d'un « croisement » de forces historiques discrètes, mais que, sitôt créés, ils devinrent « modulaires », susceptibles d'être transplantés, avec des degrés de conscience variables, sur des terrains sociaux de toutes sortes, pour fusionner ou se fondre avec un éventail non moins large de constellations politiques et idéologiques. Je tâcherai aussi de montrer pourquoi ces artefacts culturels particuliers ont suscité de tels attachements.

Concepts et définitions

Avant d'attaquer les questions que l'on vient de poser, il paraît opportun d'examiner brièvement le concept de « nation » et d'en donner une définition opératoire. Il est trois paradoxes qui ont souvent dérouté, voire irrité, les théoriciens du nationalisme : 1) la modernité objective des nations aux yeux de l'historien par rapport à leur ancienneté subjective aux yeux des nationalistes ; 2) l'universalité formelle de la nationalité en tant que concept socioculturel – dans le monde moderne, chacun « a », doit « avoir », « aura » une nationalité, de même qu'il ou elle « a » un genre, par rapport à l'irréductible singularité de ses manifestations concrètes : ainsi, par définition, la nationalité « grecque » est sui generis ; 3) la puissance « politique » des nationalismes par rapport à leur misère philosophique, voire leur incohérence. Autrement dit, à la différence de la plupart des autres ismes, le nationalisme n'a jamais engendré « ses » grands penseurs : pas de Hobbes ni de Tocqueville, pas de Marx ni de Weber. Parmi les intellectuels cosmopolites et polyglottes, ce « vide » inspire volontiers une certaine condescendance. Comme Gertrude Stein face à Oakland, on peut en conclure assez vite, qu'il n'y a « pas de là là ». Il est symptomatique qu'un homme aussi bien disposé envers le nationalisme que Tom Nairn puisse néanmoins écrire que « le « nationalisme » est la pathologie de l'histoire moderne du développement, une pathologie aussi inévitable que la « névrose » chez l'individu, affligée de la même ambiguïté fondamentale, d'une même capacité intrinsèque de dégénérer en démence, enracinée dans les dilemmes de l'impuissance qu'éprouve tout un chacun (l'équivalent de l'infantilisme pour les sociétés) et largement incurable⁸ ».

La difficulté vient, en partie, de ce qu'on a inconsciemment tendance à hypos-tasier l'existence du Nationalisme avec un grand N (comme on pourrait le faire de l'Âge avec un grand A) puis à y reconnaître une idéologie. (Notons que si tout le monde a un âge, l'Âge n'est jamais qu'une expression analytique.) La tâche serait, je crois, plus facile si on considérait qu'il appartenait au même ordre de phénomènes que la « parenté » ou la « religion », plutôt qu'à celui du « libéralisme » ou du « fascisme ».

7. Ainsi que l'observe Aira Kemiläinen, les deux « pères fondateurs » des études savantes en matière de nationalisme, Hans Kohn et Carleton Hayes, ont justifié de manière convaincante cette chronologie. Personne, je crois, n'a sérieusement contesté leurs conclusions, hormis les idéologues nationalistes de certains pays. Kemiläinen signale également que l'usage du mot « nationalisme » ne s'est généralisé qu'à la fin du XIX^e siècle. Il est absent, par exemple, de nombreux lexiques classiques du siècle dernier. Si Adam Smith a évoqué la « richesse des nations », il n'entendait rien de plus, par là, que les « sociétés » ou les « États ». Aira Kemiläinen, « Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept, and Classification », Jyväskylä, Jyväskylän Kasvatusopillinen Korkeakoulu, *Studia historica Jyväskylälänsia* III, 1964, p. 10, p. 33 et p. 48-49.

8. *The Break-up of Britain*, op. cit., p. 359.

Dans un esprit anthropologique, je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine.

Elle est imaginaire (*imagined*) parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion⁹. C'est cette même faculté imaginante qu'évoquait à rebours Ernest Renan, de cette manière suave qui le caractérise, lorsqu'il écrivait : « Or, l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses¹⁰. » Avec une certaine férocité, Ernest Gellner abonde dans ce sens lorsqu'il tranche que le « nationalisme n'est pas l'éveil à la conscience des nations : il *invente* des nations là où il n'en existe pas¹¹. » L'inconvénient de cette formulation, cependant, c'est que Gellner est si impatient de montrer que le nationalisme se masque sous des faux-semblants qu'il assimile « invention » à « contrefaçon » ou « supercherie », plutôt qu'à « imagination » et « création ». Ainsi laisse-t-il entendre qu'il existe de « vraies » communautés que l'on peut avantageusement juxtaposer aux nations. En vérité, au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle (et encore...), il n'est de communauté qu'imaginée. Les communautés se distinguent, non par leur fausseté ou leur authenticité, mais par le style dans lequel elles sont imaginées. Les villageois javanais savent depuis toujours qu'ils sont liés à des populations qu'ils n'ont jamais vues, mais ces liens étaient jadis imaginés de manière particulariste : sous la forme de réseaux indéfiniment extensibles de parenté et de clientèle. Encore tout récemment, le javanais n'avait pas de mot pour désigner l'abstraction « société ». Nous pouvons aujourd'hui considérer l'aristocratie française de l'Ancien Régime comme une classe : en fait, on ne l'a imaginée ainsi que très tardivement¹². À la question « qui est le comte de X ? », la réponse normale aurait été, non « un aristocrate », mais « le seigneur de X », « l'oncle de la baronne de Y » ou « un client du duc de Z ».

La nation est imaginée comme limitée parce que même la plus grande d'entre elles, pouvant rassembler jusqu'à un milliard d'êtres humains, a des frontières finies, même si elles sont élastiques, derrière lesquelles vivent d'autres nations. Aucune nation ne s' imagine coextensive à l'humanité. Les plus messianiques des nationalistes ne rêvent pas au jour où tous les membres de l'espèce humaine rejoindront leur nation, ainsi qu'à certaines époques les chrétiens ont pu rêver d'une planète entièrement chrétienne.

Elle est imaginée comme souveraine parce que le concept est apparu à l'époque où les Lumières et la Révolution détruisaient la légitimité d'un royaume dynastique hiérarchisé et d'ordonnance divine. Parvenant à maturité à une étape de l'histoire humaine où les plus fervents adeptes d'une religion universelle étaient inévitablement confrontés au pluralisme vivant des religions de ce type et à l'allomorphisme entre les prétentions ontologiques de chaque confession et son étendue territoriale, les nations rêvent d'être libres et de l'être directement, même si elles se placent sous la coupe de Dieu. L'État souverain est le gage et l'emblème de cette liberté.

Enfin, elle est imaginée comme une communauté parce que, indépendamment des inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, la nation est toujours

9. Voir H. Seton-Watson, *Nations and States*, *op. cit.*, p. 5 : « Tout ce que je trouve à dire, c'est qu'une nation existe quand un nombre significatif de membres d'une communauté considèrent qu'ils forment une nation, ou se conduisent comme s'ils en formaient une. » On peut traduire « considérer » par « imaginer ».

10. Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? », dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 892. Et d'ajouter : « Tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au *xiii^e* siècle. Il n'y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d'une origine franque... »

11. Ernest Gellner, *Thought and Change*, University of Chicago Press, 1978, p. 169. C'est moi qui souligne.

12. E. Hobsbawm, par exemple, la « fixe » en écrivant qu'en 1789 elle comptait 400 000 membres sur une population de 23 millions d'habitants (voir *L'Ère des révolutions. 1789-1848*, p. 77). Mais ce tableau statistique eût-il été imaginable sous l'Ancien Régime ?

conçue comme une camaraderie profonde, horizontale. En définitive, c'est cette fraternité qui, depuis deux siècles, a fait que tant de millions de gens ont été disposés, non pas tant à tuer, mais à mourir pour des produits aussi limités de l'imagination.

Ces morts nous mettent brutalement face au problème central que pose le nationalisme : d'où vient que l'imaginaire étriqué de l'histoire récente (guère plus de deux siècles) engendre des sacrifices aussi colossaux ? À mon sens, on trouvera un commencement de réponse dans les racines culturelles du nationalisme. [...]

1983

Eric Hobsbawn

Inventer des traditions

⇒ Eric Hobsbawn, «Inventing Traditions», dans Eric Hobsbawn and Terrence Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, University of Cambridge, 1983

⇒ «Introduction. Inventer des traditions», dans E. Hobsbawn et T. Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition*, trad. par Christine Vivier, Paris, Éd. Amsterdam, 2006 (nouvelle édition augmentée, 2012), p. 11-27.

[...] Les «traditions inventées» désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié. Un exemple saisissant est le choix délibéré du style gothique pour reconstruire au XIX^e siècle le parlement britannique ; la même décision, tout aussi délibérée, fut prise après la Seconde Guerre mondiale, de le rebâtir exactement sur les mêmes plans qu'auparavant. Il n'est pas nécessaire que les temps historiques dans lesquels s'insère la nouvelle tradition soient lointains, voire remontent jusqu'à la nuit des temps. Les révolutions et les «mouvements progressistes» qui rompent avec le passé ont par définition leur propre rapport au passé bien que ce dernier ne soit pris en compte qu'à partir d'une date précise, telle que 1789. Cependant, même en présence d'une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions «inventées» tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire. C'est le contraste entre le changement permanent, l'innovation du monde moderne et la tentative de structurer au moins certaines parties de la vie sociale comme immuables et invariantes, qui rend «l'invention de la tradition» si intéressante pour les historiens des deux derniers siècles.