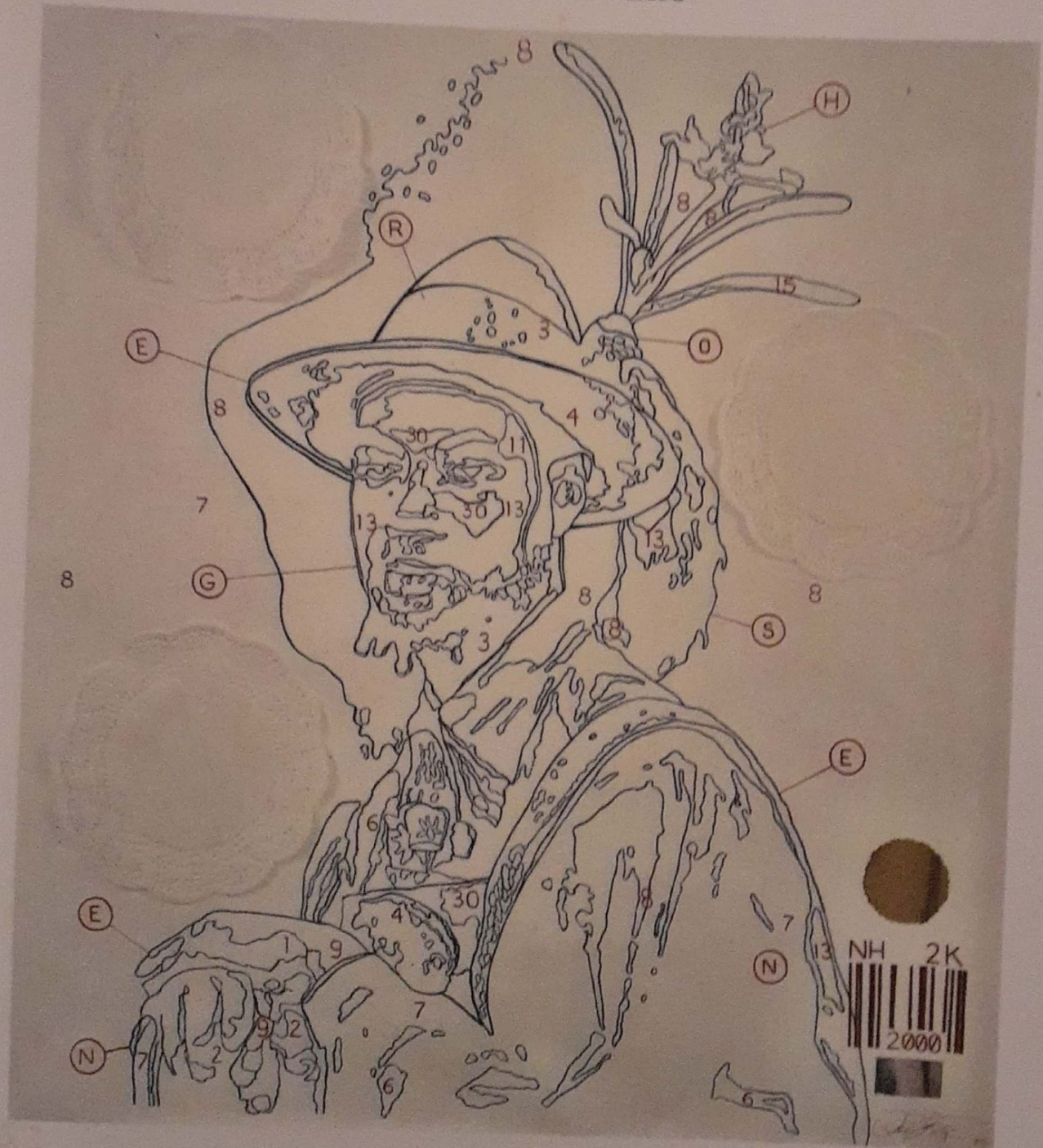


Stuart Hall

Identités et cultures 2

Politiques des différences

Édition établie par Maxime Cervulle



Éditions Amsterdam

Diasporas, ou les logiques de la traduction culturelle

Je ne savais pas trop, au début, si j'allais commencer cette conférence par le début ou par la fin. Toujours est-il que, dans l'esprit du roman de Machado de Assis, *Mémoires posthumes de Brás Cubas*¹ – qui, comme vous le savez peut-être, adopte le point de vue du narrateur après sa propre mort – j'ai décidé de commencer par une note de bas de page. Voici l'histoire – une histoire fort peu connue jusqu'ici, et que je n'avais moi-même jamais révélée – du rôle de Bahia dans le développement des *cultural studies*. Alors que ces dernières s'étaient progressivement transformées en un champ de recherche mondial, de nombreuses Écoles émergentes ont ressenti le besoin de contester, défier et démanteler ce qu'elles considéraient comme la prétention du Centre for Contemporary Cultural

1. Joachim Maria Machado de Assis, *Mémoires posthumes de Brás Cubas*, trad. fr. R. Chedebec de Lavalade, Paris, Métailié, 1989.

Studies de Birmingham à être à l'origine de ce nouveau champ de recherche. Cet acte libérateur – ou cette manifestation d'une tendance parricide, selon le point de vue adopté – consistait généralement dans une découverte : les *cultural studies* avaient en fait été inventées ailleurs, bien avant que ce champ ne soit nommé ainsi à l'université de Birmingham, en 1964. Non seulement j'adhère de tout mon cœur à cette tendance du poststructuralisme à déconstruire toute revendication fondationnaliste, mais j'ai l'intention d'opérer moi-même une petite incursion sur ce terrain.

Je suis parti de la Jamaïque pour étudier en Angleterre en 1951 – une date qui, incidemment, coïncide avec le début de la vague d'immigration massive des Caraïbes vers le Royaume-Uni et marque la naissance de la diaspora noire d'après-guerre en Grande-Bretagne. À ce moment-là, le point de vue dominant était que les Caribéens n'avaient pas de « culture » propre, dans la mesure où ils étaient le produit manifeste de plusieurs traditions culturelles différentes – anglaise, espagnole, hollandaise, portugaise, africaine, indienne, chinoise, etc. Toutes ces cultures étaient contraintes, de par le transculturalisme propre à cette partie du monde que Paul Gilroy appellerait sans doute l'« Atlantique noir », à cohabiter dans les « zones de contact » de la colonisation, ces lieux marqués par la « coprésence spatio-temporelle de sujets auparavant séparés par des disjonctions géographiques et historiques, et dont les trajectoires dorénavant s'entrecoupaient² », pour reprendre l'expression de Mary Louise Pratt.

Je n'étais pas convaincu par cette thèse. Je me rendis compte que, pour pouvoir la réfuter, il fallait que j'aborde les questions de la « culture » et de l'« identité » d'une manière radicalement nouvelle. Si bien que, entre 1955 et 1957, au lieu de poursuivre mes recherches doctorales, j'entrepris de pister ces questions dans la littérature anthropologique de la région : le débat soulevé par Melville Herskovits sur l'héritage africain, le travail de Fernando Ortiz sur la

2. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992, p. 7.

« transculturation » et le sucre à Cuba, ceux de Pryce-Marx et d'autres à Haïti et le syncrétisme religieux, et bien sûr ceux de Gilberto Freyre et Roger Bastide sur le Brésil. C'est dans le contexte de ces discussions que j'ai pour la première fois découvert Bahia. Je me suis attaché à travailler cette question toute ma vie, même si ce fut parfois par des voies détournées, et je considère donc cette époque comme « moment Bahia » de la préhistoire des *cultural studies*.

S'il est une caractéristique commune à toutes ces zones de contact formées par la première phase de la mondialisation, c'était qu'elles étaient toutes ce que j'appellerais des sociétés « traduites ». Sans vouloir le moins du monde diminuer les spécificités historiques de chacune de ces formations culturelles, elles étaient toutes selon moi des sociétés diasporiques en un sens très important : elles entretenaient une relation diasporique de dissémination à la dialectique centre/périphérie ou métropole/colonie ; elles étaient des sociétés aux « idées déplacées », pour reprendre la métaphore de Roberto Schwarz ; des sociétés de dislocation, de disjonction, séparées dans le temps comme dans l'espace de tout lieu qui aurait pu passer pour ou être construit comme celui de l'origine ; *unheimlichkeit* – littéralement « pas à la maison » –, comme dirait Heidegger. Iain Chambers a récemment formulé ce problème d'une manière particulièrement éloquente :

Dans cette situation, on ne peut jamais rentrer à la maison, revenir à la scène primale, à ce moment oublié de nos commencements et de notre « authenticité », parce qu'il y a toujours en définitive quelque chose qui nous en sépare. On ne peut pas revenir à cette unité passée, mais seulement connaître le passé, la mémoire et l'inconscient à travers leurs effets, c'est-à-dire quand ils se font langage et nous entraînent dans une analyse sans fin. Devant la « forêt des signes », nous nous retrouvons toujours à la croisée des chemins³.

Dans ce qui va suivre, je vais essayer d'explorer les problèmes particuliers qui se posent lorsque l'on conceptualise la « culture », le

3. Iain Chambers, *Border Dialogues: Journeys in Postmodernity*, Londres, Taylor & Francis, 1990, p. 104.

« pouvoir », l'identité et la différence à l'intérieur de cette matrice, et donc les implications de la logique de la traduction culturelle. Il serait assez présomptueux de projeter cette analyse sur le Brésil alors que c'est la première fois que je mets les pieds ici, je vais donc m'appuyer sur les problèmes posés par les Caraïbes, une autre partie de cet Atlantique noir qui s'étend sous le méridien du Sud, dans l'espoir que certaines de mes observations puissent résonner avec vos problèmes.

Quelle lumière les problèmes posés par la « dislocation » peuvent-ils jeter sur la question de l'identité culturelle ? Comment pouvons-nous conceptualiser ensemble identité et différence, pouvoir et appartenance, les saisir au sein du même espace conceptuel, *après* la diaspora ? Malgré tous les efforts de la théorie de la culture et de la théorie critique pour déconstruire cette position, je crois que nous sommes toujours tentés d'adopter le point de vue classique et commun selon lequel, après tout, l'identité culturelle est fixée par la naissance, inscrite dans notre être racial, transmise par la parenté et déterminée par l'origine. L'esclavage, la colonisation, la pauvreté et le sous-développement ont peut-être forcé les peuples à migrer, mais chaque nouvelle dissémination, croyons-nous en notre for intérieur, porte en elle la promesse d'un retour rédempteur. Ce doux rêve est un élément clé de l'idée de diaspora, inscrit comme un sous-texte dans les récentes histoires nationales caribéennes. C'est tout particulièrement la version « Ancien Testament » de ce retour qui est à l'œuvre : on dresse un parallèle avec le « peuple élu » arraché à sa terre par la violence pour être réduit en esclavage en Égypte, ses souffrances à Babylone, la voie tracée par Moïse et l'Exode, le *movement of Jah people* [mouvement du peuple Jah] cher à Bob Marley, et, enfin, le retour à la Terre Promise. C'est le grand récit de libération du Nouveau Monde : la Souffrance, l'Exode et les *Freedom Rides*⁴. Avec toute la puissance dont les mythes sont porteurs pour construire les imaginaires, celui-ci a donné sa forme

4. NdT : Les *Freedom Rides* (littéralement, « voyages de la liberté ») consistaient, pour les militants des droits civiques aux États-Unis, à utiliser des bus inter-États afin de tester l'arrêt de la Cour suprême *Boynton vs. Virginia* qui rendait illégale la ségrégation dans

aux luttes des esclaves pour devenir des hommes et des femmes libres, donner du sens à nos vies et à nos luttes, à nos pertes et à nos histoires oubliées. Cependant, les mythes fondateurs deviennent dangereux dès l'instant où ils sont traduits en termes politiques, comme nous le rappelle en permanence le destin du peuple palestinien. Les mythes ont la structure anachronique et cyclique de la double inscription : leur pouvoir rédempteur réside dans le futur. Mais les mythes « travaillent » en suturant leurs fins à leurs commencements, leurs futurs à leurs origines. Le temps narratif des mythes est circulaire – il « transforme l'histoire en nature⁵ », comme l'a écrit Roland Barthes. Cependant, le temps de l'histoire n'est pas linéaire mais successif, si bien que les questions d'identité dans les Caraïbes ne peuvent pas être pensées sur un mode téléologique : pour nous, l'identité reste, implacablement, une question historique.

Les mythes concentrent et distillent. Les histoires dispersent et décentrent. Nos sociétés ne sont pas composées d'un seul mais, au contraire, de nombreux peuples. Leurs origines ne sont pas une, elles sont diverses. Dans notre partie de l'Atlantique noir, en cent ans de colonisation, les peuples indigènes furent décimés par la maladie et le labeur. Cette terre ne peut pas être sacrée, car elle a été violée : elle n'était pas vide, on l'a vidée. Chacun de ses habitants a autrefois appartenu à un autre lieu. Loin de s'inscrire dans une continuité par rapport à notre passé, nos histoires sont avant tout marquées par des ruptures violentes et abruptes. Nous sommes loin de ce pacte d'association civile progressif qui est au cœur du discours libéral de la modernité occidentale et des États-nations ; notre « association civile » fut inaugurée par un acte brutal de volonté impériale.

C'est à travers un processus de violence réelle et symbolique qu'a eu lieu la renaissance des Caraïbes. Notre chemin vers la modernité fut jonché de conquêtes, de génocides. On y trouve

les transports. Les premiers voyages dans les États du Sud se soldèrent par l'arrestation de tous les militants, sous prétexte qu'ils violaient les lois locales.

5. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 237.

l'esclavage, l'insertion forcée dans le système des plantations et la dépendance coloniale, et, par-dessus tout, le legs de vies vécues dans un monde implacablement racialisé. Nos « routes » culturelles sont multiples et impures. La grande majorité d'entre nous est d'origine africaine – mais c'est l'une de ces origines que Shakespeare aurait qualifiée de « nord-nord-ouest⁶ ». Nous savons en tout cas que le terme « Afrique » est une construction moderne recouvrant un grand nombre de peuples, de tribus, de cultures, de religions et de langages dont la principale origine commune serait à chercher dans les confluences du trafic d'esclaves. C'est cette « Afrique »-là qui est vivante et bien vivante dans la diaspora. C'est ce que l'Afrique est devenue partout dans le Nouveau Monde. Ses cultures sont le produit d'un entrelacement extraordinairement complexe d'éléments synthétisés à travers le tourbillon du syncrétisme colonial, une hybridité culturelle mijotée dans la marmite coloniale.

Je suis bien conscient des nombreuses différences qui existent entre le Brésil et les Caraïbes telles que je les ai décrites. Nous sommes de toutes petites îles en pleine construction nationale, tandis que vous avez une destinée continentale. Votre indépendance est ancienne, la nôtre, récente. Et pourtant, depuis ce que j'ai appelé le point de vue de Bahia, nous pouvons dans une certaine mesure dire que nous habitons le même espace. Nos « peuples et nos terres » sont marqués de l'empreinte indélébile de la colonisation et de l'esclavage. Nos régions respectives sont toutes deux des sociétés de traduction culturelle postcoloniales et post-esclavagistes.

Le terme d'hybridité a parfois été utilisé (ainsi que d'autres comme « syncrétisme » ou « créolisation ») pour caractériser ces cultures diasporiques mélangées du Nouveau Monde. Sa signification, toutefois, est souvent mal comprise. Le terme d'hybridité ne fait pas référence à la composition raciale mélangée de telles

6. Nelly William Shakespeare, *Hamlet*, II, 1, v. 338 : « Je ne sais bien que par le vent du nord-nord-ouest ; quand le vent est au sud, je peux distinguer un faucon d'un héron. »

« hybrides » même ceux qui peuvent remonter en ligne droite jusqu'à leurs ancêtres les plus lointains sont à mes yeux culturellement hybrides. Ce terme ne fait pas non plus référence à des sujets parfaitement formés qui seraient opposés aux sujets « traditionnels » ou « modernes ». Ce terme désigne en réalité le processus de la traduction culturelle, un processus agonistique sans fin, toujours « en cours », marqué du sceau d'une indécidabilité ultime. L'hybridité n'est certainement pas quelque chose qu'il faudrait célébrer sans nuances – même si Salman Rushdie a remarqué avec justesse qu'elle est l'une de ces routes impures par lesquelles « la nouveauté fait irruption dans le monde ». Si on ne peut pas la célébrer pleinement, c'est qu'elle a un coût profond et invalidant, en raison, comme l'a souligné James Clifford, de ses multiples formes de dislocations et des différentes manières de l'« habiter ». Une fois hybridés, les éléments d'origine ne peuvent plus être isolés; le « retour à la maison » est devenu impossible. Et ceci a pour conséquence que l'hybridité est hantée par un sentiment de perte irréparable.

L'hybridité définit les logiques culturelles inégales et combinées qui sous-tendent la manière dont la prétendue modernité occidentale a eu un impact sur ses périphéries, à travers la conquête, la colonisation et la migration forcée, et ce en réalité depuis le tout début de la mise en œuvre du projet de mondialisation de l'Europe, à la fin du 15^e siècle. Homi Bhabha nous met en garde : il ne s'agit pas d'une « simple appropriation ou adaptation. Il s'agit d'un processus par lequel les cultures sont contraintes de réviser leurs propres normes de références, de normes et de valeurs en s'écartant de leurs règles innées ou habituelles de transformation ». Malgré ses « succès » souvent aussi éblouissants qu'exotiques, l'hybridité reste avant tout « un ambigu et angoissant moment de transition qui accompagne tout mode de transformation sociale qui a fait le deuil de la transcendance et de la joyeuse complétude ». En effet, comme le soutient Bhabha, l'hybridité « met avant tout en scène [...] des dissonances de pouvoirs ou de positions qu'il nous faut affronter, de même que des valeurs, éthiques ou esthétiques, qui, si elles doivent

bien être traduites, transcenderont toujours le processus même de leur traduction⁷ ».

J'aimerais explorer plus avant les logiques de la traduction culturelle, parce que je crois que, même si l'expression est en ce moment à la mode, elle n'est pas très bien comprise. La définition « fermée » de la culture et de la diaspora repose sur une conception binaire de la différence. Elle est construite sur la création de frontières excluantes, sur une cooptation essentialisée et racialisée de l'altérité de l'Autre, sur une opposition fixe entre nous et eux, entre le dedans et le dehors. Pour comprendre les configurations syncrétiques de la culture caribéenne, il semble toutefois nécessaire de recourir à la notion derridienne de *différance* : « Le mouvement de jeu qui "produit" [...] ces différences, ces effets de différence » ; un système dans lequel « [t]out concept est inscrit dans une chaîne, ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres, par un jeu systématique des différences⁸. » La signification n'a pas d'origine ou de destination fixe, mais est toujours « en jeu » ; et, tout aussi important, sa valeur politique ne peut plus être déterminée essentiellement, mais seulement « positionnellement » ou relationnellement. Le fantasme d'une origine définitive, d'un « "vrai" commencement », s'il reste bien hanté par un « manque » ou un « excès », ne peut jamais être saisi dans la plénitude de sa présence à lui-même.

Je suis convaincu qu'il ne s'agit *pas* ici de l'une de ces « idées déplacées » dont Roberto Schwarz parle avec tant d'éloquence et d'intelligence : ce concept est de la plus grande importance car il nous permet de décrire l'un des aspects les plus critiques des logiques de la traduction culturelle dans ces sociétés. Toujours est-il que je suis plutôt d'accord avec l'idée que ce postmodernisme du réel, si je puis dire, ce poststructuralisme *avant la lettre*⁹, est insuffisant à bien des égards. La critique culturelle, ravie de voir

7. Homi K. Bhabha, « The Voice of the Dom », *Times Literary Supplement*, n° 4953, 1997, p. 14-15.

8. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 11-12.

9. NdT : En français dans le texte.

le « modernisme » de la métropole sauvé par le « postmodernisme » de la périphérie, a trop vite oublié que le syncrétisme, l'hybridité ou la transculturation des marges n'ont jamais cessé d'être saturés de relations de pouvoir radicalement asymétriques. La transculturation et la créolisation ne sont pas le « don » vide de la périphérie au centre. C'est le produit de la logique disjonctive que la colonisation, l'esclavage et la modernité ont introduite dans le monde. Et la colonisation, l'esclavage et la modernité, y compris dans le monde postcolonial, restent le signe de l'irruption dans l'histoire d'une force qui, depuis 1492, a constitué le monde en une entreprise certes « mondiale » mais profondément inégale, transformant nos peuples en *conscrits de la modernité*, pour reprendre l'expression de David Scott¹⁰ dans son livre sur C. L. R. James, l'auteur des *Jacobins noirs*¹¹ (une histoire de la Révolution haïtienne).

Les logiques de la *différance* et de la traduction culturelle doivent toujours être lues dans le contexte de la colonisation, de l'esclavage et de la racialisation. Elles doivent être considérées comme participant à ces logiques, et non comme extérieures à elles. C'est cet oubli du jeu de la race et du pouvoir dans la dissémination de la différence culturelle qui a rendu à juste titre tant de penseurs des *cultural studies* critiques à l'égard de ces égarements poststructuralistes. C'est comme si nous étions contraints de choisir : mettre l'accent sur la colonisation, le pouvoir, l'exclusion raciale et la logique binaire, *ou bien* sur le glissement de la signification, l'hybridité et la *différance*. Ce choix est futile et ridicule. Dans notre quête de la différenciation et de la spécificité, nous ne pouvons pas nous permettre d'oublier les moments surdéterminants de la conquête, de la colonisation et de l'esclavage, d'oublier le *travail* constant qu'ont dû effectuer ces oppositions binaires pour *re-présenter* la prolifération de la différence culturelle et des formes de vie au sein des unités

10. David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Post-Coloniality*, Princeton, University of Princeton Press, 1999.

11. C. L. R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. fr. P. Naville, Paris, Amsterdam, 2017.

surdéterminées et « suturées » de la colonisation et de la race. Il est impératif que nous parvenions à tenir ensemble ces deux bouts de la chaîne, dans un même espace et dans un même temps conceptuel, que nous considérions ensemble la surdétermination *et* la différence, la condensation *et* la dissémination, sous peine de revenir à un déconstructionnisme inconséquent, au fantasme d'une utopie de la différence sans pouvoir. Souvenons-nous que, dès *Positions*, Derrida insistait sur le fait que les termes d'une opposition binaire ne sont jamais dans une relation neutre l'un à l'autre, mais qu'au contraire les termes marqués et non marqués donnent naissance à une hiérarchie invisible. Il serait tentant de croire que, parce que l'essentialisme a été déconstruit *théoriquement*, il aurait du même coup été déplacé *historiquement et politiquement*. Ce serait une erreur, un piège.

J'aimerais explorer cette tension dans deux cas, celui de la colonisation et celui du racisme, afin de tenter de déchiffrer sa logique contradictoire mieux que cela n'a été fait jusqu'à présent. Pour résumer le problème, je crois qu'on a affaire à un échec à penser la colonisation en tant que surdétermination – c'est-à-dire à la penser en termes d'hégémonie (au sens de Gramsci) plutôt qu'en termes de domination –, et à un refus ou une incapacité à penser, de bout en bout, la race et le racisme en tant que système discursif.

De ce point de vue, la colonisation n'est pas une péripétie marginale au sein de la grande histoire européenne, mais bien au contraire l'un des fils les plus importants de la trame narrative de la modernité. Au sein du nouveau cadre postcolonial, on attribue à la colonisation la place et la signification d'un événement de rupture majeur au sein de l'histoire mondiale. Elle représente l'intégralité du processus d'expansion, d'exploration, de conquête, de colonisation, d'esclavage, d'exploitation économique et d'hégémonie impériale par lequel l'Europe s'est reconstruite : la colonisation constitue ainsi le « visage extérieur » ou l'« extérieur constitutif » de la modernité capitaliste occidentale après 1492. En ce sens, l'irruption du postcolonial interrompt le ronronnement du grand récit historiographique qui, que ce soit dans l'historiographie libérale, la sociologie historique

de Weber ou même le marxisme occidental, avait jusqu'ici assigné à cet événement une place marginale et subordonnée : ce grand récit préférait en effet une histoire qui puisse être avant tout racontée selon une perspective strictement européenne. Cette nouvelle manière de raconter l'histoire déplace le récit de la modernité capitaliste depuis son centre européen jusqu'à sa périphérie, et permet de subordonner la fameuse « transition du féodalisme au capitalisme » – qui a joué un si grand rôle dans les formulations de Marx – à un énoncé plus adapté, « la lente formation du marché mondial ».

La colonisation, cela ne fait aucun doute, fut avant tout un acte de pouvoir et de domination. Mais elle fut également une tentative de contrôler, surmonter, remodeler et finalement exploiter les diverses formes de différences qu'elle rencontra ou créa, tout en détruisant celles qui résistaient trop ouvertement à l'exercice de sa volonté de puissance. Cette entreprise a eu pour but de rendre toutes les temporalités des périphéries conformes à la temporalité de l'Europe, de faire de tous les espaces des simulacres de l'espace européen. En réalité, bien évidemment, depuis le début de la colonisation jusqu'à aujourd'hui, jamais un tel « temps homogène et vide », pour reprendre l'expression de Walter Benjamin, n'a existé. Des condensations, des sauts et des ellipses sont apparus quand différentes temporalités – qui restaient toutes aussi « présentes » et « réelles » dans leurs effets – se sentaient contraintes de rompre et de marquer leur différence avec les effets surdéterminants des temporalités européennes et leurs systèmes racialisés de pouvoir et de représentation. C'est cette lutte et cette tension continue, cette persistance de l'inégalité, qui définit le *global*, à la fois au début de la mondialisation et aujourd'hui. En effet, loin de la nature saturante de ses dominations, et malgré sa structure de pouvoir pyramidale, ce qui distingue la modernité occidentale, ce n'est pas tant la Règle Universelle de la Raison – au mieux, un terrain glissant – que le caractère « suturant » et surdéterminé de sa puissance et de ses effets. Depuis le xvi^e siècle, ces temporalités différentes, ces histoires et ces cultures ont continué à exister alors même que, d'un

côté, elles étaient violemment contraintes de « s'accoupler », et que, de l'autre, elles se refusaient à devenir « identiques ». Ce sont les inégalités mêmes de ces trajectoires qui ont en fait été le terreau de l'antagonisme politique et de la résistance culturelle.

L'antagonisme, la lutte et la résistance elles-mêmes – qui, pourtant, peuvent à n'importe quel moment épouser la forme d'une binarité exclusive – ont cependant dans les faits prouvé qu'il leur était impossible de se démêler, de se conceptualiser et de se raconter comme des entités discrètes et séparées. Aucun lieu, que ce soit « ici » ou « là-bas », malgré ses fantasmes d'autonomie et d'indifférenciation, n'a pu se développer et atteindre une position hégémonique sans prendre en compte ses « Autres » exclus et abhorrés. La notion même d'une identité culturelle identique à elle-même, naturellement autoproduite et autonome – tout comme les notions d'êtres racialement purs, d'économie autosuffisante ou de souveraineté politique absolue – est résolument intenable. L'identité a dû, encore et encore, se construire à travers et dans son « Autre », à travers un système dynamique de similarités et de différences. Le mode opératoire qu'elle a employé dans ce rapport de pouvoir a été de lutter pour mettre abruptement un terme au « jeu » de la *différence*, pour rectifier la tendance de tout signifiant fixe – dont ceux de la « race » et de la « culture » – à « partir à la dérive ». L'Autre a toutefois refusé d'être seulement un terme hiérarchiquement fixe, toujours déjà en place et extérieur au système du pouvoir, de la règle et de l'identification racialisée. Au lieu de cela, il est devenu la position d'un marquage de la différence au sein de la chaîne discursive, un « extérieur constitutif » construit symboliquement, dont l'exclusion du système était supposée garantir et stabiliser en son sein l'identité, et plus particulièrement l'identité nationale. En fait, comme tous les « extérieurs constitutifs », l'abject et l'exclu reviennent en permanence perturber la stabilité de l'intérieur, du dedans. D'une génération à l'autre, d'un moment historique à l'autre, ce processus a été organisé et réorganisé en des systèmes de pouvoir grâce aux mécanismes de l'exclusion et de l'altérité – les

tropes du fétichisme, de la racialisation et de la pathologisation – afin de fixer et de consolider les différences au sein des discours d'unification de la nation et de la civilisation.

Ici, le modèle est Bakhtine. Il était bien entendu très à l'écoute de l'hétéroglossie – cette prolifération des langages et des cultures qui caractérise tout particulièrement la « zone de Bahia » – même s'il travaillait sur l'hétéroglossie dans un contexte russe et européen. Avec Volochinov¹², il a soutenu dans son livre sur la théorie du langage qu'il n'existe pas un seul « langage de classe », mais seulement des dialectes ou des idiolectes de classe, dans la mesure où tous les langages de classe partagent nécessairement certains traits communs. « De fait, c'est cet entrecroisement des indices de valeurs qui rend le signe vivant et mobile, capable d'évoluer. Le signe, s'il est soustrait aux tensions de la lutte sociale, s'il paraît être à l'écart de la lutte des classes, s'étiolera inmanquablement, dégènera en allégorie, deviendra l'objet d'étude des philologues et ne sera plus un outil rationnel et vivant pour la société¹³. » Cependant, Bakhtine savait également que le langage – la « culture » – devenait « idéologique » – c'est-à-dire exploité par des positions de pouvoir particulières – dès l'instant où le pouvoir intervenait *dans* le langage, dans une tentative de *fixer* et de *limiter* le jeu du sens, d'interrompre la sémiose infinie de son hétéroglossie, de soustraire le langage « aux tensions de la lutte sociale ». Il est particulièrement important dans ce modèle de ne considérer le pouvoir et la culture *ni* comme formant une unité naturelle, *ni* comme les termes d'une « totalité expressive », *ni* comme liés à une détermination de type base/superstructure, mais bien comme *une articulation*. Je veux dire par articulation que, si le pouvoir et la culture *ne sont pas* la même chose, ils peuvent être liés, articulés : ces connexions, puisqu'elles ne sont

12. NdT : En réalité, seul Bakhtine a écrit ce livre. À ce sujet, voir la préface de Roman Jakobson à l'ouvrage *Le Marxisme et la philosophie du langage*, qu'on peut lire sur le site des Éditions de Minuit.

13. Mikhaïl Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, trad. fr. M. Yaguello, Paris, Minuit, 1977, p. 43.

ni inévitables ni naturelles, sont par conséquent historiques, spécifiques, passant d'une configuration ou d'une formation discursive à une autre, et nécessitent d'être modelées encore et encore, si bien qu'elles laissent toujours quelque chose derrière elles – processus qui possède par définition un caractère surdéterminé et excédentaire – et demeurent donc toujours ouvertes à la contingence, à la lutte et au changement.

C'est ici qu'interviennent les discours sur la race et la racialisation – ainsi que sur le genre et la sexualité –, dans la mesure où ils résistent fortement à ce mode de discursivité surdéterminée et toujours excédentaire. Qu'il s'agisse du genre ou de la racialisation – qu'on les considère en termes génétiques et biologiques ou en termes culturels et ethniques – la *Nature* sert de joker : le signifiant le plus souvent passé sous silence, *le* référent à travers lequel le système de hiérarchies se représente lui-même en tant que « naturel » et fermé. En tant que telle, la racialisation a joué un rôle crucial – encore qu'historiquement changeant – dans les systèmes de pouvoir coloniaux et postcoloniaux.

Comme on le sait, la race n'est pas, conceptuellement, une catégorie scientifique. Les différences attribuables à la race *au sein* d'une population considérée comme racialement définie sont aussi grandes que celles qui existent entre des populations considérées comme racialement différentes. La race est une construction sociale et politique. Si des groupes partagent des modèles de cultures et de croyances, ce n'est pas parce qu'un facteur quelconque aurait été transmis par les gènes, mais bien la conséquence du fait de vivre dans un monde racialisé. Pour autant, le fait que ce que l'on considère comme des cultures raciales ne soit pas transmis biologiquement ou génétiquement ne signifie absolument pas que la race n'a pas d'effets réels. Comme le rappelle le vieux truisme de la sociologie, « toutes ces choses que les hommes et les femmes considèrent comme vraies ont des effets et des conséquences bien réels. » La race est une catégorie de discours à l'intérieur de laquelle les systèmes – bien réels – de l'exclusion, de l'exploitation

et du pouvoir socio-économique et culturel se sont organisés. Pourtant, en tant que pratique discursive, le racisme possède sa propre logique : il prétend fonder les différences culturelles et sociales sur des différences biologiques et génétiques, et cet effet naturalisant semble faire de la différence raciale un fait scientifique et fixe. Le problème du racisme, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que le niveau génétique n'est pas immédiatement visible, si bien qu'il ne peut pas fonctionner comme un vocabulaire social général de distinction. La structure cachée sur laquelle se fonde le racisme doit par conséquent être *matérialisée*, de façon à ce que des signifiants visibles et facilement reconnaissables puissent être « lus » à même le corps, comme la couleur de peau, les cheveux, certaines caractéristiques corporelles, etc. Dans la vie de tous les jours, ces signifiants fonctionnent comme des mécanismes discursifs de fermeture. C'est ce processus que Frantz Fanon appelle l'épidermisation : l'écriture de la différence raciale sur le corps, l'inscription sur le corps. Les discours de la race fonctionnent en établissant une articulation, ou ce qu'Ernesto Laclau appellerait un système d'équivalences entre les registres biologiques et socioculturels, articulation qui permet d'opérer un palimpseste et de substituer la lecture de l'un à la lecture de l'autre. En dépit des effets de « fermeture » de ces mécanismes, les hiérarchies raciales et les discours du racisme qui les véhiculent sont en réalité historiquement inconstants : leurs « équivalences » sont en permanence réorganisées discursivement, selon les époques et les différentes configurations qui cherchent à les exploiter.

Ce que je veux souligner ici, c'est que la culture n'est pas un voyage de découverte, et certainement pas un retour aux racines. Ce n'est pas de l'archéologie, mais de la production. Ce que ces « détours » nous permettent de faire, c'est, au travers de la culture, de nous produire nous-mêmes en tant que nouveaux sujets. Par conséquent, la question n'est pas de savoir ce que nos traditions font de nous, mais ce que nous, nous pouvons en faire. De manière paradoxale, nos identités culturelles sont devant nous. Nous sommes

toujours pris dans un processus de formation culturelle. La culture n'est pas une affaire d'ontologie ou d'être, mais bien de devenir.

Cette nouvelle phase de la mondialisation prend des formes frénétiques, intenses, pour démêler et subvertir activement les modèles culturels homogénéisés et essentialisés dont elle a hérité en abolissant leurs limites, elle révèle du même coup la part sombre des « Lumières » occidentales. Les identités pensées comme stables et fixes s'échouent sur les récifs d'une différentiation proférante. Partout sur la planète, les migrations forcées ou prétendument libres sont en train de diversifier les cultures, de pluraliser les identités culturelles et de bouleverser la composition des vieux États-nations dominants, des vieilles puissances impériales, et, en fait, du monde lui-même. Ces flux incontrôlés de populations et de cultures sont aussi puissants et irrésistibles que les flux sponsorisés de capitaux et de technologies. Ils créent une sorte de « devenir minoritaire » au sein de ces vieilles sociétés métropolitaines, dont l'homogénéité culturelle fut longtemps présumée de manière tacite tant par leurs membres que par leurs observateurs extérieurs. Mais ces « minorités » ne sont pas efficacement ghettoisées. Elles combattent la culture dominante sur un très large front. En réalité, elles s'inscrivent dans un mouvement transnational, et leurs connexions sont multiples et horizontales. Elles sont la marque de la fin d'une « modernité » définie en des termes exclusivement occidentaux.

Dans les formes contemporaines de la mondialisation, il y a en fait deux processus opposés à l'œuvre. D'un côté, il y a les formes dominantes de l'homogénéisation culturelle qui, en raison de leur place prépondérante sur le marché culturel ainsi que dans la domination des « flux » culturels, technologiques ou de capitaux, donnent les moyens à la culture occidentale, et plus précisément à la culture américaine, de submerger les nouveaux venus en imposant une identité culturelle homogène – ce qu'on a pu appeler la « McDonaldisation » ou la « Nikisation » de tout ce qui existe. Les effets de ces cultures dominantes sont palpables partout sur la

planète : il suffit de penser à l'impact énorme de la culture populaire africaine-américaine sur la vie et la culture populaire des Caraïbes. Cependant il existe également des processus qui, lentement et subtilement, décentrent les modèles occidentaux, et nous mènent, au même moment, à une dissémination de la différence culturelle autour du globe.

Ces « autres » tendances n'ont pas (encore) le pouvoir d'affronter et de repousser les cultures dominantes. En revanche, elles conservent partout la capacité de subvertir, de « traduire », de négocier et d'« indigéniser » les OPA de cette culture mondiale sur les cultures plus faibles. Et, dans la mesure où le succès du nouveau marché mondial de la consommation dépend justement de sa capacité à devenir « localisé », « indigénisé », ce qui apparaît d'abord comme purement « local » possède en réalité un certain pouvoir. De nos jours, le « purement local » et le global sont indissolublement liés. Non pas parce que le local serait seulement le lieu d'expression d'effets essentiellement mondiaux, mais bien parce que le local et le global sont chacun devenus les conditions d'existence de l'autre. Autrefois, la « modernité » était transmise depuis un centre unique ; aujourd'hui, il n'y a rien de tel. *Les « modernités »* sont partout, mais elles ont pris l'accent du pays. Le destin, la fortune du plus pauvre des paysans, dans le coin le plus reculé de la planète, dépend des variations incontrôlées du marché mondial, et, pour cette raison même, ce paysan ou cette paysanne est devenu un élément essentiel de tout calcul mondial. Au fond de leur cœur, les politiciens savent bien que les pauvres, tous les pauvres, ne sont pas faits pour *cette* modernité, qu'ils ne sont pas prêts à être emmurés pour toujours dans cette « tradition » immuable, mais qu'ils sont au contraire déterminés à construire leurs propres « modernités vernaculaires ». Et ce sont là les signifiants de l'émergence d'une nouvelle sorte de conscience : une conscience post-nationale, transnationale et transculturelle. La plus grande erreur que nous pourrions faire serait de croire que nous avons affaire à un nouvel avatar de ce qu'on appelait l'« internationalisme ».

Rien ne nous assure, évidemment, que ce « récit » conduise à une fin heureuse. Nombreux sont ceux qui, profondément attachés aux formes les plus pures de l'auto-compréhension nationale, sont rendus littéralement fous par leur érosion. Ils ont l'impression que tout leur univers est menacé par ces nouvelles revendications de la modernité, et réagissent le plus souvent en se retranchant dans une conception de la culture comprise comme forteresse – à fortiori s'il leur est possible d'assujettir cette conception de la culture à une vision religieuse du monde. La « différence culturelle » rigide, ethnicisée et non négociable a remplacé le croisement sexuel entre les races dans son rôle de fantasme postcolonial primordial. Dans les sociétés d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, un genre de « fondamentalisme » ethnicisé, une nouvelle forme de nationalisme défensif et racialisé, a émergé. Les préjugés, les injustices, les discriminations ou les violences exercées sur l'« Autre », fondés sur cette « différence culturelle » hypostasiée, ont pris leur juste place auprès des autres racismes, qu'ils soient fondés sur la couleur de peau ou sur d'autres différences physiologiques – et ont donné naissance en retour à une « politique de la reconnaissance », rejoignant le rang des luttes antiracistes, pour l'égalité et pour la justice sociale. Et c'est sans surprise que, dans les sociétés où la lutte pour investir des formes de vie modernes a échoué (ou fut déjouée), s'est développé en réaction un « fondamentalisme » parallèle de type religieux.

Ces développements peuvent au premier abord sembler bien éloignés des questions qui se posent aux nouvelles nations émergentes et aux cultures de la « périphérie ». Toutefois, comme je l'ai suggéré, c'est précisément le bon vieux modèle « centre-périphéries » ou « nation-nationalisme-culture » qui est en train de s'effondrer. Les cultures émergentes qui se sentent menacées par les forces de la mondialisation, de la diversité et de l'hybridation, ou bien qui ont « échoué » à l'aune de la définition actuelle de la modernisation, peuvent être tentées de s'enfermer dans une inscription nationaliste et de se construire de solides murs pour se protéger de

l'extérieur. L'autre choix, c'est de refuser de se cramponner à des modèles unitaires, homogènes et fermés d'« appartenance culturelle » et de commencer à apprendre à embrasser le phénomène plus large – le jeu de la similarité et de la différence – qui est actuellement en train de bouleverser radicalement la culture à l'échelle mondiale. Tel est le chemin de la « diaspora », le chemin que doivent emprunter les peuples et les cultures réellement modernes.