

Provincialiser l'Europe

Le « tournant culturel » accompli par les études postcoloniales renouève utilement la perspective de réflexion dans les sciences sociales qui demeurent trop dépendantes du logos occidental. Soustraire ces sciences à cette emprise leur permettrait de mieux décrypter les termes dans lesquels se pose la nouvelle question sociale dans les sociétés européennes multiculturalisées par la mondialisation.

ALBERT BASTENIER

La diversité des thèses, intellectuelles et/ou militantes, rangées dans le courant des *études postcoloniales* a suscité plus d'une controverse : on a tout autant célébré la salubrité de leur apparition que dénoncé les risques du *tournant culturel* qu'elles adoptent. À mes yeux, ce courant renouève une perspective de réflexion plus que nécessaire dans le contexte actuel. Quant au titre de cet article, emprunté à un ouvrage de l'un de ses principaux protagonistes, Dipesh Chakrabarty (2009), je l'ai choisi parce qu'il met en lumière l'un des axes principaux de ces études sur lequel je voudrais me centrer.

Bien que l'Europe ne puisse plus prétendre incarner ni même inspirer seule l'histoire universelle, il reste que ses catégories de pensée continuent de dominer nos représentations du monde. Au travers des sciences historique, politique ou sociale et même dans la littérature, la plupart des Européens ne cessent de réfléchir à partir de cet unique pôle de référence. Ils réalisent mal qu'ils vivent dans un univers désormais réticulaire, sans centre. Que leur continent n'est désormais que l'une des composantes d'un monde en réseau.

C'est de cela qu'il s'agira ici. Non pas de dresser un inventaire de cette période révolue, mais bien, à *l'heure postcoloniale qui est aussi celle de la mondialisation*, de s'interroger sur le devenir de l'entendement dans notre continent. Car nous y sommes entrés dans une séquence où, suite aux migrations qui n'ont fait que s'intensifier depuis la décolonisation, une transformation profonde du tissu social s'est produite et y a installé un pluralisme culturel inédit. On peut même parler d'une cosmopolitisation des sociétés européennes. Non voulue ni prévue sans doute, mais néanmoins réelle avec ses tensions et conflits propres, elle a transformé chez nous les termes de la *question sociale*. Et parce que nous ne som-

mes pas en mesure de refuser cette réalité, il s'agit d'en penser les défis. Le lien que je voudrais établir entre cette nouvelle situation et les études postcoloniales réside dans ce que ces dernières soutiennent précisément que nous habitons désormais une société qu'il n'est plus possible de réfléchir comme si elle était exclusivement la nôtre.

LA CULTURE OCCIDENTALE COMME CULTURE SOUVERAINE

Notre culture a occupé dans le monde une place que nous avons cru à jamais souveraine. Et voici qu'avec la mondialisation, un brutal changement d'échelle entame les attributs puissants dont elle s'était parée. Tout va devoir être discuté avec les autres ! Il s'agit d'un *moment de notre histoire culturelle*. Continuer de penser comme si l'espace et le temps n'appartenaient qu'à nous ne permettrait sans doute pas d'en décrypter les enjeux. L'interrogation porte donc sur la *manière occidentale de voir le monde*. Celle qui, depuis Rome dans la foulée de l'empire latin, a pu convaincre les Européens qu'ils étaient dépositaires des vertus intellectuelles du seul monothéisme pleinement abouti. Et qui, aujourd'hui, à l'heure où les certitudes religieuses s'estompent et comme s'il suffisait de remplacer Dieu par une autre étoile, les persuade d'une manière tout aussi impériale dans la foulée des Lumières, qu'ils continuent d'incarner à eux seuls l'universalisme de la raison.

Mais dire avec Chakrabarty qu'il s'agit de provincialiser l'Europe est une position qui demande d'être précisée. Parler de cette façon n'équivaut pas à rejeter la pensée européenne, mais à la recontextualiser. Le point de vue provincialisateur que j'adopte n'est pas celui qui se fige dans ce qu'on a appelé les *sanglots de l'homme blanc*. Il ne s'agit d'aucune manière de rechercher une pensée *posteuropéenne*. Mais de se demander si, en perdurant dans notre superbe intellectuelle, nous parviendrons à sortir de l'épaisse gangue idéologique qui nous empêche d'appréhender les contradictions sociales vécues aujourd'hui non pas seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur des sociétés occidentales.

Car l'inconvénient avec la pensée hégémonique, c'est qu'elle ne permet pas facilement de relever les défis du présent. La difficulté, en effet, n'est pas d'abord d'avoir des idées neuves, mais plutôt de parvenir à s'arracher aux anciennes. Et parce que la cosmopolitisation de notre continent figure parmi les processus postcoloniaux les plus significatifs — l'apparition des anciens colonisés au centre même de l'ancien monde colonisateur —, il y a lieu de réévaluer les rapports entre l'universalisme de la raison dont la pensée européenne se réclame et les particularismes culturels que les nouveaux arrivants introduisent. Au moment où les contradictions culturelles gagnent en intensité, les études postcoloniales peuvent nous y aider parce qu'elles suggèrent que, comme lors de chacune des étapes de l'histoire où ces notions sont entrées en conflit, il y a lieu de se réinterroger sur leur usage qui n'a jamais été limpide.

Cette manière d'aborder la question sociale dans l'Europe contemporaine expose évidemment au procès traditionnellement intenté au *culturalisme*, dont on a pu dire qu'il ne tenait pas compte des conditions matérielles de l'existence et succombait au piège de l'idéalisme qui fait de la culture le principe explicatif

de la vie collective. Pour analyser le social, disent ses adversaires, il ne faut pas privilégier les différences culturelles par rapport aux inégalités économiques. L'étude des rapports sociaux se trouverait même désamorcée lorsqu'on la formule en de tels termes. Le marxisme nous a suffisamment dit qu'on ne peut pas mettre sur le même plan les *contradictions principales* relatives à l'exploitation économique et les *contradictions secondaires* relatives aux différences comme le sexe, l'âge ou les identités culturelles. Pourtant, je persisterai à envisager les choses de cette manière et commencerai par m'en expliquer.

Vouloir que la solution à toutes les tensions de la vie collective relève de la culture serait bien sûr une naïveté. On ne peut nier la puissance de la logique économique. Mais sans pour autant ne voir qu'elle. Car si la vie sociale était dominée par cette seule logique, à partir de quoi deviendrait-il possible de résister à cette domination ? Une telle résistance ne peut évidemment trouver sa source que dans quelque chose d'extérieur aux idées que le système économique lui-même diffuse et cherche à imposer. C'est-à-dire dans l'expérience culturelle, lieu des aspirations morales qui caractérisent l'humain et dénoncent la domination féroce dont la logique économique est capable. L'œuvre de Marx elle-même témoigne de cela puisque, dans son procès du capitalisme, elle entend parler au nom des *gémissements de la conscience d'un monde sans conscience*. Or, où cette conscience trouve-t-elle son enracinement sinon dans la ou les cultures ? Tout en n'abandonnant pas ce que Marx nous a appris, on ne peut donc faire l'impasse sur la logique de la culture si l'on veut éclairer ce qui, dans la question sociale, demande à être compris.

La culture apparaît alors comme l'instance où naît ce qui empêche la vie sociale de se figer dans des formes aliénantes, le terreau des idées de liberté et de solidarité auxquelles les gens tiennent, qui les rend capables de s'insurger contre les statuts sociaux subalternes dans lesquels on tente de les enfermer. Existe-t-il d'ailleurs des valeurs dont on pourrait dire qu'elles ne sont pas culturelles ? La vie nous en apprend et engendre la culture parce qu'elle nous résiste. L'idée de liberté elle-même est-elle autre chose que l'identification d'un conflit qui demande d'être résolu ? Or, cette résolution en appelle toujours à d'autres principes que ceux qui sont à l'œuvre dans le fonctionnement matériel des sociétés existantes.

Mais voyons maintenant ce que les études postcoloniales elles-mêmes nous disent à propos de la culture.

LE TOURNANT CULTUREL DES ÉTUDES POSTCOLONIALES

C'est avec *L'Orientalisme* (1978) qu'Edward Said a jeté les fondements de ce qu'allaient devenir les *études postcoloniales* en tant que forme alternative de savoir sur la modernité. Dans cet ouvrage qui a fait date, cet intellectuel palestinien exilé aux États-Unis s'est penché sur les discours que les savants, écrivains et politiciens ont tenus sur l'Orient. *Leur Orient* toutefois, car il s'est agi non pas d'une approche soucieuse d'objectivité, mais d'un *fantasme au cœur des ténèbres blanches* : le montage mental d'une prose convaincue que l'humanisme se confond avec

l'eurocentrisme. Les représentations que l'Occident s'est données de ses colonies en vue de justifier le besoin de civiliser les *peuples subalternes*. Cette prose a toutefois suscité ultérieurement une réécriture de la même histoire par les porte-paroles des peuples subalternes eux-mêmes. Ce sont les actuelles études postcoloniales. Elles ne visent pas à congédier la pensée occidentale, mais plutôt à réduire la prétention des standards intellectuels occidentaux en vue de restituer leur dignité aux groupes infériorisés.

On ne comprendrait pas la genèse des études postcoloniales sans, en outre, faire référence aux *cultural studies*. Dans l'Angleterre des années soixante, déjà fortement marquée par une immigration provenant du Commonwealth, Raymond Williams, Edward Thompson et Stuart Hall mirent sur pied le Center for Contemporary Cultural Studies à Birmingham. Ce fut un important lieu de débats qui contribua à transformer la pratique des sciences sociales. Pour ses protagonistes, il était évident que l'analyse marxiste devait être retravaillée parce qu'elle a fait de la culture une variable assujettie à l'économie, alors qu'il est impossible de l'abstraire des stratégies du changement social. Ils centrèrent donc leur attention sur les agissements des classes populaires où l'on peut observer l'interaction entre la culture et l'économie. Ils mirent en lumière des luttes que la tradition marxiste avait couvertes d'un véritable silence, occultant l'existence d'un imaginaire intellectuel et d'une culture propres aux classes les plus assujetties.

Williams fut un précurseur. Spécialiste de la littérature, il fit remarquer que, avec l'art, elle constitue une pratique concrète qui fait partie du travail humain dont elle ne peut être séparée. En accordant une attention particulière aux moyens mis en œuvre par les industries modernes de la communication, il fit voir les pratiques culturelles comme partie des processus de production des biens qui s'inscrivent dans l'ensemble des rapports sociaux. Il montra que la culture est une chose matériellement produite, destinée non seulement à être consommée, mais aussi capable d'intervenir dans les relations sociales d'une époque. Proche du philosophe italien Antonio Gramsci, il suggéra de concevoir la culture non pas comme une connaissance nécessairement pervertie par l'idéologie, mais associée aussi aux luttes sociales. Il proposa la notion de *matérialisme culturel* pour en définir l'axe d'analyse principal : les choses matérielles de la vie collective ne contiennent pas en elles-mêmes leur propre signification, c'est le discours humain qui s'articule avec elles qui la produit. Le langage et les mots de la culture sont l'incarnation historique de l'expérience humaine solidifiée. Les individus et les collectivités en font usage afin d'exprimer le sens qu'ils confèrent à leur condition d'existence. Contre l'économisme de la tradition marxiste, Williams affirma qu'il fallait réexaminer la dimension politique de la culture en même temps que la conception culturelle de la politique et de l'économie. On a là l'acte fondateur des *cultural studies*. Elles soutiennent non pas que la culture à elle seule fournit les clés d'interprétation de la réalité sociale, mais bien que c'est l'enveloppement mutuel de l'ensemble des éléments constitutifs du social — l'économique, le politique et le culturel — qui demande d'être pris en considération.

En s'appuyant sur Williams, ce furent Stuart Hall (2007) et Paul Gilroy qui, à Birmingham, contribuèrent à l'essor des études postcoloniales proprement dites. Les origines jamaïcaines du premier le poussèrent vers une réflexion sur

l'impact culturel des minorités noires au Royaume-Uni. Quand est-ce que le moment postcolonial commence, demande-t-il ? Lorsque des gens aux langues, cultures et religions différentes doivent vivre au sein du même territoire sans être pris dans une relation de pur antagonisme. C'est un moment conflictuel propre à la modernité tardive, la version contemporaine de la question sociale à laquelle l'Europe n'a pas trouvé jusqu'ici de réponse satisfaisante. Dans ce contexte, il ne s'agit pas de s'attribuer mutuellement des différences d'une importance dramatique, ni de prétendre que ces différences sont bénignes ou n'existent pas. Car, compte tenu de ce que fut l'histoire des colonies, elles sont devenues le support de puissants investissements de la mémoire. Avec la décolonisation, les effets de l'ancienne domination culturelle n'ont pas été miraculeusement suspendus et nous ne sommes pas parvenus dans un monde sans conflits cognitifs et symboliques. Pour y faire face, il faut déconstruire les fondements des certitudes propres à la manière de penser de chacun.

À cet égard, Hall fait valoir qu'il n'y a jamais eu deux mondes existant sur le mode de la pure juxtaposition ou de l'opposition absolue. Le combat contre le capitalisme et le colonialisme s'est alimenté à certains courants de pensée qui ont trouvé leur naissance au sein même des puissances coloniales. Et la mondialisation nous place tous dans la même société. Les luttes ne se polarisent pas de manière simple entre la bonne identité culturelle des anciens colonisés et la mauvaise des anciens colonisateurs. Il faut y percevoir le moment où s'affirment de *nouvelles identités ethniques*, conflictuelles certes, mais qui, dans leur aspiration au vrai et au juste, ne s'enferment plus dans une *naturalisation* des différences et des appartenances.

Métis né en Angleterre, Gilroy est le représentant le plus important des études postcoloniales entamées à Birmingham. Pour lui, il faut faire valoir les exigences d'une *contre-modernité* et, pour cela, s'arracher aux structures intellectuelles anachroniques de l'épopée des grandes puissances européennes. Cela en rendant compte de l'histoire de l'esclavage en même temps que de celle des forces transculturelles qui ont lutté contre lui.

En s'appuyant sur Frantz Fanon et Martin Luther King, c'est ce qu'il s'est appliqué à réaliser dans *L'Atlantique noir* (Gilroy, 2003). Une *culture de la diaspora* porteuse d'avenir a été forgée par les peuples du transit transatlantique qui ont subi et lutté contre l'esclavage des plantations. C'est en elle, tout aussi bien que dans la capacité d'autocritique de la pensée européenne, que l'on entrevoit ce dont nous avons besoin aujourd'hui : le dépassement des notions de race et de nation, ces canons hégémoniques de la civilisation occidentale. Car le défi est de rendre possible un avenir commun qui sauvegarde les différences entre les cultures sans succomber à leur racialisation. C'est-à-dire sans céder à ce machinisme mental qui ne perçoit pas les identités culturelles en termes de rapports sociaux et se contente de les fonder sur une essentialisation de l'altérité où les autres ne sont plus que des sortes d'objets semi-humains. Un nouveau cosmopolitisme réflexif est nécessaire, par lequel la culture occidentale se désaffilierait du *narcissisme national* qu'elle a développé parallèlement à la traite négrière qui réduisait l'autre à cette simple *chose* qu'est l'esclave. Pour Gilroy, la démocratie

culturelle qu'appelle notre époque est très éloignée de la nation comme communauté culturellement homogène.

Les lignes de cette nouvelle pensée sociale se sont diffusées en Amérique latine, en Inde et en Afrique où elles furent perçues comme donnant la possibilité de définir les cadres d'une politique d'émancipation transnationale à l'aube du XX^e siècle. Parmi les principaux travaux qui en témoignent, je m'arrêterai sur ceux des écoles indienne et africaine.

Aucune discussion sur les études postcoloniales n'est concevable sans se référer à Homi K. Bhabha (2007), même si dans ses travaux qui portent sur la littérature et l'histoire, son langage est difficile d'accès et souvent décourageant. Il n'est pas de ceux qui entonnent la rengaine aisée sur la diversité culturelle. Mais il oblige à reconnaître que, parce que la démographie du nouvel internationalisme est celle des migrations postcoloniales, *le passage des frontières est ce à partir de quoi, culturellement, quelque chose de neuf advient*. Ce sont les contre-récits de la vie des êtres chassés aux marges de la société, la poésie de l'exil tout comme la sombre prose des réfugiés, qui deviennent le terrain privilégié où, en continuité avec les fondements de l'inégalité, s'écrivent les aspects culturels de la globalisation. Nous sommes dans un monde où la culture et la crise de la représentation sont devenues des enjeux dans les luttes réelles. Dans les nouvelles métropoles postmodernes, il n'y a plus moyen de recourir au *discours naturaliste sur ce que seraient les authentiques traditions*. Avec le contexte transnational des transformations culturelles, ce sont les notions de *diaspora* et d'*hybridité* qui permettent de comprendre les questions d'identités et d'appartenances en les soustrayant à la seule autorité de la pensée occidentale.

Dans un autre essai fondateur des études indiennes, la philosophe Gayatri Spivak (2009), traductrice de Jacques Derrida, trouve dans le projet *déconstructionniste* de ce dernier les bases de la thèse qu'elle défend. La philosophie et les sciences sociales européennes, dit-elle, continuent d'afficher une volonté d'incarner l'unique sujet rationnel de l'histoire. Or, le programme derridien vise à déstabiliser la métaphysique occidentale et conduit à dénoncer ce que les travaux d'auteurs comme Michel Foucault et Gilles Deleuze, qui passent pourtant pour avoir élaboré les instruments les plus tranchants de décentrement du sujet occidental, contiennent encore d'inacceptable. Spivak ne conteste pas l'intérêt de l'œuvre de ces derniers, mais se demande comment ils peuvent prétendre rendre compte du savoir des masses et incarner une sorte de *sujet souverain*, alors que leurs écrits ne font aucune référence à la division internationale du travail, aux relations Nord-Sud et aux caractéristiques du capitalisme mondialisé. Sa question est alors: *les subalternes peuvent-ils parler?* Il aurait évidemment fallu admettre pour cela qu'il n'y a pas une conscience unique de l'histoire, que la raison s'exprime au travers d'un *sujet divisé, en circulation permanente dans le monde*, sans source géographiquement localisée. L'objectivité culturelle n'est pas donnée seulement à certains. Malgré la grande leçon que Foucault et Deleuze ont adressée aux sciences sociales occidentales, ils ne sont pas plus qu'elles parvenus à abandonner leur prétention à la centralité.

Et lorsque Chakrabarty dit qu'il s'agit de provincialiser l'Europe, la même exigence s'affirme : non pas éluder la pensée européenne, mais ne pas se limiter à voir l'histoire universelle comme l'accession progressive de tous à sa conception de la modernité. Sortira-t-on du moule qui ne reconnaît de changement historique que dans ce qui pousse vers la généralisation des standards intellectuels occidentaux ? Faudra-t-il abandonner l'idée que l'appartenance humaine est multiple et que son analyse doit admettre une pluralité de modernités possibles ? Ce qui s'oppose à une telle reconnaissance, c'est la conception véhiculée par le récit triomphal du capital qui s'accorde avec l'idée de l'accomplissement inéluctable de la rationalité universelle énoncée par les Lumières européennes. Pourtant, à l'aide d'une analyse de diverses *histoires d'appartenance* des femmes en quête de leur modernité dans la société indienne, Chakrabarty montre que ce n'est pas nécessairement de cette façon que fonctionnent les outils culturels de l'histoire.

Chez Arjun Appadurai, c'est une réflexion sur les processus culturels qui accompagnent la mondialisation qui est proposée. Nous allons vers quelque chose d'autre que ce que fut la situation intellectuelle au temps colonial. Dans le premier moment qui a suivi les décolonisations, de nombreux penseurs du tiers monde ont soutenu qu'il fallait se déconnecter de l'Europe pour retrouver une identité culturelle non dépendante. Le courant majeur, dit-il, n'est cependant plus celui-là. L'idée est qu'il faut approfondir ce qui, dans un patrimoine devenu commun, lie pour toujours les anciennes colonies aux anciennes métropoles. Il y a eu compénétration entre ces deux pôles et cela n'est pas effaçable. De la même façon que les anciens colonisés qui veulent légitimement se penser eux-mêmes ne sauraient y parvenir en faisant abstraction de ce qui s'est transfusé d'europpéen en eux, la pensée européenne de son côté devra tôt ou tard admettre qu'il n'y a plus de culture impériale capable de dire à elle seule le mot définitif sur tout.

L'évolution intellectuelle des uns et des autres conditionne donc les solutions qui doivent être trouvées aux problèmes de notre monde commun où le présent et le passé s'interpénètrent. C'est pourquoi, pour Appadurai (2005), le grand défi pour les sciences sociales dans le contexte d'aujourd'hui n'est pas d'abord de penser les problèmes de l'après-colonialisme mais, plus fondamentalement, de parvenir à penser après le colonialisme. Parce qu'elle ne peut toutefois se soustraire aux exigences d'un horizon partagé seul capable de fonder l'humanisme, la pensée mondialisée devra reposer sur un nouvel universalisme non préétabli et non abstrait. Ce sera une pensée de la négociation sans fin, celle d'un *humanisme tactique* qui ne doit cependant pas être confondu avec le relativisme. Ce qu'il s'agit de mettre en œuvre, c'est la production des valeurs au travers d'un débat qui refonde les principes d'un monde que nous expérimentons comme marqué par d'incontournables différences. C'est une aventure dont il faut accepter l'inachèvement et dont on peut prévoir qu'elle ne sera pas exempte de conflits. Mais si nous voulons que l'universalisme ne résonne pas désormais comme une formule dénuée de sens, il nous incombe d'en créer les conditions de possibilité.

Après le Congolais Valentin Yves Mudimbe qui, avec *The Invention of Africa* (1988), peut être considéré comme le correspondant de Said pour l'Afrique, le Camerounais Achille Mbembe est le plus important représentant des études

postcoloniales pour ce continent. Toute l'œuvre de Mudimbe fut une interrogation sur la difficulté pour un intellectuel africain de sortir du système conceptuel apporté par les Européens et de parvenir à penser la singularité de sa propre histoire. Mbembe (2000), quant à lui, propose une vision radicale de ce que fut la brutalité de la raison politique, économique et militaire de l'Europe coloniale face à l'Afrique identifiée à la figure du bestial. Devant ce qu'elle n'a perçu que comme un *manque* chez ceux qui en termes de civilisation ne sont rien, elle n'a trouvé dans la subjectivité africaine aucune expression humaine significative. Ici, la pensée européenne en est venue à affirmer de manière absolue sa supériorité intellectuelle et morale.

Mbembe polémique avec les standards de l'utilitarisme occidental qui n'a perçu dans ce continent aucune valeur universalisable. Comme s'il n'y avait pas d'humanisme et aucun élément de culture capable de promouvoir les conditions d'une vie sensée dans les solidarités africaines entre les générations, les âges de l'existence, les dons sans contrepartie marchande de la vie familiale, la réciprocité entre les vivants et les morts. Or, si la subjectivité africaine n'est pas qu'un *chaos insensé*, dit-il, ce n'est qu'en réexaminant ce qu'a été le moment colonial de la raison occidentale qu'on le découvrira. Malgré les liens paradoxaux par lesquels l'humanisme et l'impérialisme s'y unirent, elle fut dominée par l'admission de l'esclavage, une philosophie de l'histoire indissociable de l'idéologie rationaliste du progrès et une obsession d'omnipotence. Mais parce que la pensée occidentale n'a jamais été une réalité homogène, ce qu'a été son projet colonial ne fut cependant pas un simple dispositif militaro-économique. La théorie sociale critique produite en Europe constitue un autre aspect d'elle-même qui a participé à l'émancipation des colonisés. Cela doit être pris au sérieux parce que s'y manifeste un souci pour l'humanité dans son ensemble. Et dans la mesure où un tel décentrement donne sa place à la quête africaine d'autodétermination, les études postcoloniales ne se conçoivent pas comme antieuropéennes. Elles se reconnaissent tributaires tout à la fois des luttes anticoloniales, de l'antiimpérialisme et des disciplines constitutives de l'humanisme européen. Elles se définissent comme une pensée de l'enchevêtrement, de l'emboîtement du passé, du présent et du futur dans une nouvelle conscience du monde et de la culture.

METTRE FIN À L'EMPRISE DU LOGOS OCCIDENTAL

Au total, on voit que la visée des études postcoloniales est moins d'inventorier la situation héritée du passé que de bâtir les conditions d'une réflexion pour la période qui lui succède. Ses protagonistes veulent faire entendre que si ce que l'on continue d'appeler le *tiers monde* produit des cultures, elles ne sont pas là pour être simplement étudiées par les ethnologues en mal de théories explicatives de ce que fut ou reste la suprématie de l'universalisme occidental. Dans les différentes cultures, il y a les partenaires du regard croisé par lequel la modernité se reconfigure. L'édification de la société mondialisée doit reconnaître *aux* cultures un rôle aussi déterminant que celui attribué à l'économie et à la politique. Cela, en ne cédant pas à la pensée du ressentiment par lequel les do-

minés d'hier ne feraient que prendre une sorte de revanche historique. Il s'agit non pas de rendre visibles les points de vue minoritaires, mais de soustraire les visions du monde à l'emprise du *logos* occidental.

Pour ce faire, certains protagonistes des études postcoloniales n'ont sans doute pas toujours évité de ramener les identités culturelles à des essences immuables. Ce n'est cependant pas ce que soutiennent les plus clairvoyants d'entre eux et il est abusif de prétendre que le corolaire obligé du *tournant culturel* opéré par ces études serait de faire le lit des affrontements entre des identités ethniques fétichisées. Dans l'espace francophone, c'est pourtant ce que n'hésite pas à soutenir l'anthropologue Jean-Loup Amselle (2008). Pour éviter la *guerre des identités* qu'il dit craindre, il récuse le multiculturalisme dont les postcolonialistes favorisent la propagation, affaiblissant ainsi la grille politique traditionnelle de l'intégration par l'universalisme républicain. De la même façon, le politologue Jean-François Bayart (2010) stigmatise l'*anachronisme* et la *prison culturaliste* de ces études d'inspiration anglophone. La pensée française, dit-il, a de longue date dénoncé les risques de ce genre d'approche. Pour lui, il ne faut pas céder au *concept catastrophique de l'identité*.

Ces auteurs qui décrivent les études postcoloniales demeurent cependant eux-mêmes étrangement aveugles à ce que l'apparition de *minorités ethniques* sur la scène sociale n'est évidemment pensable que dans la relation qu'elles entretiennent avec des *majorités de même nature*. Car ceux que l'on désigne comme des minorités n'existent évidemment qu'en fonction d'une majorité. La question pourrait donc bien être de savoir si la résurgence de la thématique ethnique ne serait pas une modalité éminemment expressive des contradictions sociales du monde postcolonial? Plutôt qu'une maligne crispation culturelle, ne pourrait-on y discerner une reformulation de la dialectique des identités collectives à l'heure où la mondialisation les met en crise les unes *comme* les autres? Il y a assurément des risques attachés à la crise des identités et il ne faut pas les nier. Mais, pour autant, y a-t-il lieu d'affirmer que la mise en avant des différences culturelles débouche dans d'irrémediables communautarismes belliqueux? Le fait qu'il y ait des discriminations économiques dispenserait-il de s'interroger sur l'identité du discriminateur? Si l'on estime qu'il n'y a pas d'utilité à reconnaître une identité culturelle propre aux discriminés, serait-ce parce qu'il n'y a pas d'autre identité enviable que celle de ceux qui discriminent? En refoulant ce genre de questions, que cherche-t-on au juste? S'agirait-il d'éviter que soit mise en lumière la passion identitaire des majoritaires eux-mêmes? Ce qui les ramènerait évidemment au même rang de groupe ethnique que les minoritaires. Inacceptable!

Les sciences sociales européennes ont jusqu'ici largement avalisé l'idée que l'entrée dans la modernité consistait en un passage de l'ethnie à la nation et il ne leur est visiblement pas facile d'admettre que, à l'inverse, nous puissions être en train d'assister au passage de la nation à l'ethnie. En excluant l'hypothèse, on oublie toutefois que, pour Max Weber lui-même, les identités ethniques gardaient un potentiel explicatif dans les relations sociales modernes. Il pensait pour sa part qu'il n'était pas établi que la transition des communautés ethniques vers les sociétés nationales puisse être prise comme un schéma irréversible et il

mettait en garde contre tout a priori idéologique qui porterait un jugement de valeur sur ces deux types de relations sociales. Fallait-il donc proscrire la voie d'intelligibilité relativement nouvelle explorée depuis des années par les sciences sociales anglophones, celle d'une *nouvelle ethnicité* en train de transformer en profondeur la question de la citoyenneté dans les nations contemporaines ?

Au bilan de ce qui vient d'être présenté, je pense que le *tournant culturel* qu'opèrent les études postcoloniales, loin de constituer un périlleux anachronisme, renouveau au contraire une perspective de réflexion nécessaire à notre époque. Les temps coloniaux étant révolus, mais l'ambition de la mondialisation qui lui succède étant d'étendre le règne de la rationalité économique occidentale à l'échelle de la planète entière, le propre de ces études est d'affirmer que les cultures non européennes ont le droit de participer à la définition de la modernité qui n'est pas une chose achevée. Et parce qu'en cela les notions d'universel et de particulier rivalisent une nouvelle fois, il y a lieu de s'interroger sur leur usage qui est loin d'être transparent. Ce que les postcolonialistes mettent en lumière, c'est que la rhétorique de la citoyenneté égale pour tous, diffusée par l'universalisme culturel sous hégémonie occidentale, est un discours formel dont les avantages ne bénéficient en définitive qu'à certains. Elle dissimule les inégalités réelles puisque, dans le cadre intellectuel ainsi défini, sauf en droit les êtres humains peuvent demeurer inégaux en tout. Certes, le droit d'avoir des droits n'est pas une chose négligeable. Mais, en son état, il procède cependant d'un humanisme bavard et plutôt irresponsable puisqu'il ne se préoccupe jamais d'engendrer ce qu'il prétend poursuivre, qu'il ne tient pas les promesses de respect, d'égalité et de justice qu'il énonce. Et lorsqu'il est rattrapé par la mondialisation qui le phagocyte, il apparaît comme une pensée parvenue à sa limite, à sa contradiction. Sa vanité éclate dans la prétention qu'il affiche à faire advenir ce qui n'advient pas. Pour sortir d'une telle fiction, un nouveau débat doit s'instaurer qui vise à établir en quoi les exigences de l'universalité qui ne disparaissent pas doivent être pensées à l'intérieur des singularités réelles qui définissent la condition humaine.

CE QUE LES ÉTUDES POSTCOLONIALES PEUVENT NOUS AIDER À REPENSER

Pour conclure, je voudrais brièvement évoquer ce que, si nous le voulions, les études postcoloniales pourraient nous inciter à *repenser* lorsqu'il s'agit de comprendre, de *parvenir à penser après le colonialisme*, la question sociale née en Europe de son nouveau peuplement mondialisé. Je le ferai en réfléchissant sur ce que, dans notre continent, continue de couvrir l'idée de *l'intégration des immigrés*.

Car cette idée a une histoire. Elle n'apparaît dans les sciences sociales, les médias et l'opinion publique qu'à la fin des années septante, lorsque la crise liée au premier choc pétrolier met fin aux anciennes politiques d'importation systématique de travailleurs. Avant cela, elle n'avait guère cours puisque la conviction était que l'on se trouvait en face d'une simple main-d'œuvre temporaire tôt

ou tard destinée à se replier vers ses zones d'origine. Or, c'est ce qui ne s'est pas passé. On a débouché au contraire dans leur stabilisation locale, très vite accompagnée d'un important mouvement de regroupements familiaux. La présence immigrée, au sein de laquelle figurait déjà un nombre important de personnes originaires des anciennes colonies, n'a ainsi fait que se confirmer et s'accroître. Durant les années qui suivirent, la mondialisation a encore amplifié ce mouvement d'élargissement démographique de la société européenne. Dès les années quatre-vingt, l'immigration était devenue un nouveau problème politique : celui de la coprésence sur le même territoire de deux segments de population d'origines culturelles différentes désormais constitutives d'une seule et même société.

L'Europe postcoloniale est alors entrée dans un processus social de longue haleine au cours duquel, non sans contradictions et tensions, les individus et les groupes se sont mis à négocier économiquement, politiquement et culturellement la place dévolue à chacun dans le nouvel ensemble. Comment ne pas voir toutefois que les pulsions culturelles de la période précédente y sont restées vivaces et que tant de choses ont continué à se dérouler comme si les nouveaux venus, ces autres à nos côtés, n'étaient pas réellement *des nôtres*? Un *primordialisme européen* qui ne s'avoue pas y est demeuré à l'œuvre et fragmente la société. Il établit une frontière sur laquelle le mot *immigré* fonctionne comme l'appellation d'une *non-appartenance naturelle* à l'ensemble social. Une *pénalité ethnique*, qui résiste à la succession des générations et où les symboles hérités du passé colonial comptent énormément, s'est ainsi avérée capable de perpétuer une distinction entre *eux* et *nous*, avec son cortège de discriminations dans les domaines de l'emploi, de l'habitat, de l'éducation, des droits sociaux et de tout ce qui contribue culturellement à la reconnaissance dans un monde commun.

Des politiques migratoires furent certes imaginées qui, tant bien que mal, cherchèrent à réguler les flux de population en même temps qu'à lutter contre les multiples ségrégations généralement comprises, mais d'une manière bien vague, comme une résurgence du racisme. C'est dans ce cadre que l'idée de *l'intégration des immigrés* s'est imposée comme un devoir. Le *réalisme démocratique* de ces politiques chercha surtout à calmer le jeu et à juguler les courants les plus hostiles à la présence des immigrés qu'une fraction importante de l'opinion publique considérait comme indésirable. Il est cependant difficile de ne pas voir qu'elles traduisirent surtout l'idée d'une tutelle considérée indispensable à l'égard de ce nouveau segment de population. À cet égard, le langage courant ne trompe pas qui, dans les opinions les plus répandues, n'a cessé de se demander si les immigrés voulaient vraiment s'intégrer, s'ils ne tardaient pas à le faire et même si leur intégration était possible? Les sciences sociales elles-mêmes, qui contribuèrent à l'élaboration de ces politiques, ne firent le plus souvent que reprendre sans la rediscuter sérieusement l'hypothèse formulée jadis par les sociologues de l'école de Chicago, pour lesquels intégration et assimilation culturelle se confondent : un immigrant peut être considéré comme intégré lorsqu'il a acquis le langage et les rituels sociaux de la communauté des natifs où il est parvenu.

La convergence de vues entre l'opinion publique, les sciences sociales et les politiques migratoires ne manque pas de frapper : les immigrés s'intègrent en

faisant disparaître leurs différences, en rendant invisible ou insignifiante leur origine. On leur demande de se fondre, sans plus, dans les cadres sociaux existants, de souscrire à une conception monumentale de la société européenne vue comme un édifice social admirable, un tout culturel imposant, achevé et quasi immuable qui ne peut inspirer à quiconque de raisonnable que le désir d'en faire partie. On peut se demander toutefois si ce qui s'affirme de cette façon est autre chose que la vision impériale que la culture européenne a d'elle-même, civilisatrice, enviable pour tous et capable de subsumer toutes les autres. On n'y rejette pas les immigrés dans un autre monde à la manière du racisme, mais on refuse toute légitimité à leur présence en dehors d'une démarche d'assimilation pratiquement totale. L'immigré doit faire disparaître sa différence. D'une manière quasiment religieuse, il doit se convertir à la vérité de la culture dominante.

On a là le schème cognitif à partir duquel la pensée européenne a longtemps persévéré dans son appréhension de l'élargissement démographique continental. Il a fallu l'expérience sociale des trente dernières années pour que l'on commence à admettre que les flux migratoires opéraient désormais à une trop vaste échelle et que leur incidence culturelle revêtait trop d'ampleur pour qu'il soit encore possible d'en comprendre les enjeux profonds à l'aide de cette conception unilatérale. Une lente prise de conscience des implications de l'élargissement de la société européenne a ainsi commencé à faire admettre que les équilibres sociaux et culturels en étaient transformés à un point tel que la question de l'intégration n'était pas celle des seuls immigrés, mais celle de la société tout entière entraînée dans un vaste processus de réintégration globale d'elle-même. On ne peut qu'espérer qu'une réception positive des études postcoloniales adjoigne leur contribution à la réflexion sur cette question. Car avec la mondialisation nous sommes entrés dans une phase de notre histoire sociale où la construction des identités et des appartenances s'opère autrement qu'hier. Le formalisme abstrait de l'universalisme européen traditionnel n'y suffit plus à fournir les fondements de l'existence collective d'une société plus complexe et plus ouverte. Ce dont il s'agit désormais n'est plus de savoir ce qu'il faut faire avec les immigrés, mais bien de savoir ce que, avec eux, nous ferons de nous-mêmes. ■

Bibliographie

- Amselle J.-L. (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Stock.
- Appadurai A. (2005), *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la modernité*, Payot.
- Bayart J.-Fr. (2010), *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Karthala.
- Bhabha H. K. (2007), *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot.
- Chakrabarty D. (2009), *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, éditions Amsterdam.
- Gilroy P. (2003), *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, éditions Kargo.
- Hall S. (2007), *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, éditions Amsterdam.
- Mbembe A. (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala.
- Spivak G. C. (2009), *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, éditions Amsterdam.