

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Les émeutes du “93” sont-elles postcoloniales ?

Jacques Pouchepadass



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29343>

DOI : 10.4000/lhomme.29343

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 413-421

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jacques Pouchepadass, « Les émeutes du “93” sont-elles postcoloniales ? », *L'Homme* [En ligne],

187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : [http://](http://journals.openedition.org/lhomme/29343)

journals.openedition.org/lhomme/29343 ; DOI : 10.4000/lhomme.29343

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0413

Les émeutes du “93” sont-elles post coloniales?

par Jacques POUCHEPADASS

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 413 à 421

Pour citer cet article :

—Pouchepadass J., Les émeutes du “93” sont-elles post coloniales?, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 413-421.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les émeutes du “93” sont-elles postcoloniales ?

Jacques Pouchepadass

L'APPARITION DE ce livre est liée pour une part à une conjoncture française précise. La première page nous apprend qu'il a été commencé en juillet 2005, quelques mois avant la « crise des banlieues » de novembre, et alors que le vote de la loi du 23 février précédent sur la nécessité de reconnaître dans les programmes scolaires le « rôle positif » de la présence française outre-mer venait d'allumer les controverses que chacun connaît sur la mémoire de la colonisation. C'est effectivement dans ce contexte qu'on a vu poindre en France un début d'intérêt public pour le courant de pensée dit postcolonial, intérêt qui a suscité dès l'année suivante une floraison d'articles et de dossiers de revues. La soudaineté de la découverte et le climat passionnel qui l'a entourée n'étaient guère propices à un examen patient et nuancé de cette pensée multiple, évolutive et parfois difficile, qui fleurit dans les sciences sociales anglo-saxonnes depuis vingt ans. C'est à son instrumentalisation expéditive et mutilante, dans l'adhésion comme dans la critique, qu'on a pour cette raison trop souvent assisté. C'est dire que cette « Enquête sur les postcolonialismes » répond en France à un besoin. Un spécialiste des sociétés africaines comme Jean-Loup Amselle, auteur d'une réflexion qui compte sur l'anthropologie des cultures et la problématique française du multiculturalisme, était particulièrement bien placé pour faire œuvre utile en la matière. Après le travail de Jean-Marc Moura sur le postcolonialisme dans le domaine littéraire, et le volume collectif récemment paru sous la direction de Marie-Claude Smouts¹, son livre est l'une des premières publications françaises d'envergure à traiter de la question du postcolonialisme dans son ensemble.

1. Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; Marie-Claude Smouts, ed., *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

_____ À propos de Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008 (« Un ordre d'idées »).

La réception hexagonale du postcolonialisme, pensée alternative teintée de postmodernisme, est majoritairement critique, et ce livre n'y fait pas exception. Mais avant d'exposer sa position dans le débat français, l'auteur se donne du champ et prend à bras le corps dans sa généralité la question de la genèse et des formes de la pensée postcoloniale à travers le monde, afin d'appuyer son argumentaire sur une appréhension circonstanciée du sujet. Le lecteur s'embarque donc à sa suite pour un périple planétaire en forme de grand reportage sur les idées. Le projet demandait un certain courage, car il impliquait pour l'auteur des épreuves répétées d'immersion dans d'autres domaines que ceux où il est intellectuellement enraciné et où il a ses repères depuis longtemps. Par ailleurs, à vouloir embrasser tant d'auteurs et de milieux de pensée en marchant de l'un à l'autre, on court le risque de ne produire qu'un collage de thèses résumées jusqu'à l'os qui ne rend vraiment justice à aucune, mais à ce stade de la réflexion française sur le sujet, un *vade-mecum* de cette nature vient incontestablement à son heure.

En prologue à cette périgrination intellectuelle tricontinentale (Asie méridionale, Afrique subsaharienne, Amérique du Sud, et bien entendu les deux rives anglophones de l'Atlantique)², l'auteur procède à un survol de cette génération très diverse de la pensée française que Luc Ferry et Alain Renaut ont vitrifiée il y a vingt ans sous l'appellation de « pensée 68 ». Dans sa version américaine réinventée (la *french theory*), cette pensée, dit-il, a imprégné le postcolonialisme de son « relativisme postmoderne et déconstructeur », et constitue la cause principale de son « déficit théorique » et des « impasses » dans lesquelles il s'est fourvoyé (p. 24). Ce que la critique postcoloniale vise en priorité à déconstruire, c'est en effet le discours libéral et universaliste des Lumières, qui a servi de justification à l'expansion coloniale de l'Europe : le temps est venu, selon Dipesh Chakrabarty, postcolonialiste indien réputé, de « provincialiser l'Europe », qui n'est qu'une aire culturelle parmi d'autres, et non pas le modèle indépassable vers lequel tous les peuples de la Terre doivent nécessairement cheminer. Position intellectuelle, remarque à juste titre Jean-Loup Amselle, qui « continentalise » la pensée, et donne à croire que se penser dans et par les autres (en l'occurrence l'Occident) équivaut nécessairement à se penser contre soi (pp. 30, 38).

L'orientation critique du livre ainsi affichée, le périple amsellien commence par un détour inattendu, mais en aucun cas incongru, à travers la pensée religieuse juive du XX^e siècle, pensée diasporique de l'exil et de l'hybridité qui entend secouer l'emprise « coloniale » de la pensée chrétienne, et qui est à ce titre source d'inspiration pour certains postcolonialistes (ainsi pour Achille Mbembe lecteur d'Emmanuel Lévinas)³. On est là dans le domaine de la critique des colonialismes

2. Il y manque toutefois l'Afrique du Sud et l'Australie, et peut-être aussi un essai d'explication du faible écho rencontré par la pensée postcoloniale au Maghreb.

3. L'analyse des affinités aurait pu être poussée plus loin. Les postcolonialistes lisent beaucoup Emmanuel Lévinas en tant que penseur de l'altérité (en raison pour une part de ce qui le rapproche de Jacques Derrida), ainsi que Walter Benjamin, notamment pour sa critique de l'historicisme et de la modernité. Benjamin les a conduits (Homi Bhabha en particulier) à Ernst Bloch, philosophe de la « non-contemporanéité », c'est-à-dire de la coexistence conflictuelle dans le présent des temporalités différenciées qui fondent les représentations identitaires des groupes sociaux. .../...

internes. En toute rigueur, cependant, le thème de la « communauté de souffrance » entre juifs d'Occident et peuples colonisés devrait être nuancé par une évaluation de ce qu'a pu être la contribution juive puis sioniste à l'expansion coloniale (de même que l'historien est obligé de faire sa place, dans l'histoire de l'esclavage, à la traite transsaharienne arabo-musulmane, et dans celle des conquêtes et des dominations coloniales aux collaborations indigènes avec l'occupant).

Suit une étude véritablement passionnante du parcours intellectuel riche et contrasté du CODESRIA de Dakar, institution née il y a plus de trente ans dont l'un des moteurs est l'ambition de produire un discours de sciences sociales autonome et proprement africain, afin d'en finir avec l'essentialisme arrogant et falsificateur des constructions occidentales de l'Afrique. De là, l'auteur nous emmène en Inde pour parcourir une autre galerie, celle des penseurs postcoloniaux indiens les plus en vue (Ranjit Guha, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Ashis Nandy – avec une impasse inexplicquée sur Homi Bhabha, qui est néanmoins cité çà et là dans le livre). La démarche ici est parfois moins assurée, mais l'auteur a des excuses, étant donné la prédilection d'une partie de ces théoriciens marqués par le postmodernisme pour une écriture paradoxale ou labyrinthique dont l'obscurité jargonante n'est pas invariablement synonyme de profondeur, et qui exige du lecteur une véritable abnégation. Les brèves notices que Jean-Loup Amselle leur consacre sont malheureusement semées de verdicts assez tranchants qui chargent la pensée postcoloniale de fautes contre l'esprit (populisme, culturalisme, essentialisme, indigénisme, primitivisme, irrationalisme, déni d'historicité), l'accusant d'abolir toute possibilité de communication entre les cultures, de faire le lit des fondamentalismes, et de critiquer radicalement la raison et la science.

Ces jugements n'inspirent pas un malaise au motif que la pensée postcoloniale ne serait pas discutable – c'est l'inverse qui est vrai –, mais parce que l'auteur semble faire l'impasse sur le fait qu'elle est depuis l'origine en débat constant avec elle-même. Ainsi l'idée que le concept postcolonial d'hybridité présupposerait, de façon essentialiste et bien peu postmoderne, l'existence initiale de cultures « pures » ou « authentiques » (p. 23), est disputée par les postcolonialistes eux-mêmes qui critiquent précisément les nationalismes anticoloniaux comme inventeurs de « traditions » imaginaires sanctifiées. Elle est contraire aux positions, très élaborées sur ce thème, de Homi Bhabha, qui récuse toute notion de la culture comme entité close et statique, et pour qui l'« hybridation » ne peut désigner en toute hypothèse que le mélange d'hybrides antérieurs. Stuart Hall récuse tout autant l'idée qu'il puisse exister, pour un peuple colonisé, une culture originelle « waiting to be found, and which when found, will secure our sense of ourselves into eternity »⁴. Et, si certains postcolonialistes ont pu faire usage de la notion

[Suite de la note 3] Achille Mbembe, dans un entretien donné à la revue *Esprit*, voit la pensée juive et la pensée postcoloniale comme sous-tendues par une commune espérance humaniste de réconciliation universelle (« Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, décembre 2006 : 118). À noter qu'il existe tout un courant herméneutique (protestant) de « postcolonial biblical criticism ».

4. Stuart Hall, « Cultural Identity and Diaspora », in P. Williams & L. Chrisman, eds, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994 : 394.

d'hybridité sur le fond d'une conception aussi grossièrement binaire du rapport entre les cultures que celui que Jean-Loup Amselle dénonce, d'autres postcolonialistes sont là pour les admonester⁵. Autre exemple : l'auteur reproche aux historiens postcoloniaux indiens de s'enfermer dans une histoire alternative et concurrente du récit classique de l'histoire de l'Europe au lieu de viser « une approche qui échappe précisément au piège de la relation en miroir que lui tend la science occidentale » (p. 165). Or ce piège de la relation en miroir est constamment dénoncé par les postcolonialistes eux-mêmes (Gayatri Spivak et Ashis Nandy entre autres), lorsqu'ils remarquent que prendre systématiquement et exclusivement le contre-pied de l'Occident, c'est renforcer son influence, parce que c'est se couler dans les termes de l'opposition qu'il a lui-même instituée entre lui et ses « Autres ». C'est d'ailleurs là une autre des idées forces de la critique postcoloniale du nationalisme, dénoncé comme une idéologie contestataire configurée par cela même qu'elle conteste (l'impérialisme)⁶. Dernier exemple de ces sentences trop expéditives : le préjugé postcolonial en faveur des savoirs indigènes est trop facilement assimilé à la critique antimoderniste de la science que professe un auteur comme Ashis Nandy, voire à l'apologie de la déraison. Les postcolonialistes ne sont pas tous devenus des adeptes militants des pseudosciences, et continuent à pratiquer leur discipline « scientifique » d'origine, même si c'est de façon originale et innovante. Il y a là le risque de tomber dans les excès de la philosophe indienne Meera Nanda, plusieurs fois citée par Jean-Loup Amselle⁷, qui développe une critique justifiée de la « science védique » défendue par les nationalistes hindous (qu'il ne faut pas confondre avec les postcolonialistes indiens), mais qui jette pêle-mêle dans le même sac, sur la base d'homologies partielles et superficielles, des courants de pensée très divers (les épistémologies constructivistes, le postcolonialisme, le féminisme, le discours du multiculturalisme, etc.), avec une propension manichéenne à les précipiter en bloc dans le camp des adversaires de la science, du sécularisme et même de la démocratie, comme s'il n'existait aucun moyen terme entre la critique de la science et de l'omnipotence de la raison et une défense de l'irrationalisme qui ferait le lit des fanatismes les plus obscurantistes.

Le chapitre suivant, nouveau cortège de têtes pensantes, est consacré aux théoriciens ou interprètes des mouvements indiens d'Amérique du Sud. Il s'agit là de penseurs très divers, parfois même très opposés, les uns « postmodernes et postcoloniaux », influencés par les *cultural studies* d'après le tournant vers la textualité et par la pensée de l'hybridité (Walter D. Mignolo), les autres « postcolonialistes et subalternistes », encore marxisants, qui persistent à voir dans la culture une

5. Ainsi Gayatri Spivak, qui met en garde contre « too uncritical a celebration of the “hybrid”, which inadvertently legitimizes the “pure” by reversal », et qui critique elle aussi « la quête essentialiste des origines perdues » (*A Critique of Postcolonial Reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 : 65, 282).

6. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi, Oxford University Press, 1994 : 3.

7. Pour son livre *Prophets Facing Backwards : Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2003.

dimension des luttes sociales et non pas seulement un ordre symbolique (Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragan). Mais tous partagent incontestablement la même prémisse militante, à savoir l'idée que les Amérindiens, après avoir été pendant deux siècles les victimes du colonialisme interne des élites créoles, sont maintenant menacés dans leur être culturel par les politiques indigènes essentialisantes et assimilationnistes que ces élites, héritières du progressisme des Lumières, mènent dans le cadre des États-nations qu'elles continuent à dominer. Comme pour leurs homologues africains et indiens, l'exigence première est pour eux de casser la prétention du « Nord » à gouverner le monde au nom de l'universalité de ses valeurs, de s'émanciper des discours savants par lesquels l'Occident fige et dénature ses « Autres », et de rendre une voix aux subalternes dont la parole est « ensevelie sous le discours de l'homogénéité nationale » (p. 189). Mais il y a aussi chez ces champions des « réveils indiens », ajoute Jean-Loup Amselle, une « fétichisation de l'ethnicité », et il se demande non sans quelque raison si définir les acteurs sociaux dont ils épousent la cause comme « Indiens » plutôt que comme paysans ne correspond pas d'abord aux préoccupations d'intellectuels devenus incrédules face aux grands récits d'émancipation et repliés dans un paradigme du fragment, plutôt qu'à celles de groupes sociaux qui ont toujours pour souci premier, du moins peut-on le supposer, les rapports objectifs de production et d'exploitation dans lesquels ils sont impliqués (p. 198). Populisme et romantisme indigéniste, conclut l'auteur, risquent ainsi de faire le jeu de forces réactionnaires, et constituent de fait une menace pour la gauche démocratique là où elle est au pouvoir (p. 203).

Dans la foulée de ce *caveat* politique, Jean-Loup Amselle consacre un chapitre éclairant à la « récupération » de la pensée d'Antonio Gramsci par les *cultural studies* (avec Stuart Hall) et par les *subaltern studies* (avec Ranajit Guha entre autres), qui le célèbrent comme précurseur et maître à penser. Les auteurs en question ont incontestablement en commun avec Gramsci le refus de l'économisme et la réflexion sur l'autonomie de la culture. Mais ils le travestissent en le dépeignant comme un penseur postmoderne avant la lettre qui déconstruit la matérialité des rapports sociaux, et en omettant l'évidence que son analyse de la culture ne fait sens que comme outil pour la définition de stratégies politiques concrètes face à l'hégémonie du bloc historique dominant. Jean-Loup Amselle met là le doigt sur un véritable problème. Il y a vingt ans que les postcolonialistes se demandent si leur pensée critique débouche sur une politique⁸, et c'est même là un des sujets de débat les plus cruciaux, les plus récurrents, voire à la longue, pour certains de ceux qui les suivent, les plus répétitifs et déprimants, qui se soient développés au sein de leur courant de pensée.

8. C'est là le titre d'un article de Diana Brydon, « Is There a Politics of Postcoloniality? », *Postcolonial Text*, 2006, 2 (1) ; en ligne sur <http://postcolonial.org>.

Ce débat, ramené à sa substance, dépasse à vrai dire largement le cas particulier du postcolonialisme : c'est la question infinie de la compatibilité philosophique entre critique marxiste et déconstruction, démarches radicalement inconciliables selon les uns⁹, alors que la déconstruction, selon Jacques Derrida lui-même et les postcolonialistes de sa mouvance, serait compatible avec un certain esprit du marxisme, lequel n'exclut aucunement l'autocritique radicale (Marx lui-même admettait le caractère historique de ses propres thèses), et à sa promesse d'émancipation, qui est indestructible¹⁰. Le chapitre ne donne d'ailleurs de ce débat qu'une formulation aussi classique que minimale : en bref, le postcolonialisme dissoudrait la lutte des classes et ferait le jeu de l'État en fragmentant le corps social en communautés culturelles (p. 262). On retrouve là, *mutatis mutandis*, quelque chose comme le vieux souci de l'internationalisme prolétarien face à la question nationale : « Les ouvriers n'ont pas de patrie »¹¹. Mais le chapitre ne pose pas (contrairement à Derrida) la question de fond, qui est de savoir si la politique n'a pas changé. Pour les postcolonialistes comme pour les *cultural studies*, la culture, la communication, la crise de la représentation sont bel et bien devenues aujourd'hui des enjeux majeurs des luttes réelles, la classe n'est plus seulement une catégorie sociale et politique mais une formation culturelle relevant de l'ordre du discours, et la question de la reconnaissance sociale figure désormais au cœur du politique, ce qui donne à la « différence » un potentiel d'émancipation¹². Une esquisse de ce débat eut lieu chez nous, il y a trente ou quarante ans, après l'échec politique de mai 68, quand on reprochait à Julia Kristeva ou Roland Barthes leurs idées de résistance « discursive » et de révolution « textuelle ». Il y a vingt ans qu'il a commencé au sein même de la pensée postcoloniale¹³, et il n'y est pas achevé, ce qui montre que le postcolonialisme est rien

9. Les associer, disaient Rosalind O'Hanlon et David Washbrook dans un article qui fit longuement débat, c'est vouloir chevaucher deux chevaux en même temps (« After Orientalism : Culture, Criticism and Politics in the Third World », *CSSH*, 1992, 34 (1) : 167). L'éminent critique Terry Eagleton, marxiste convaincu (bien que laudateur sincère d'Edward Saïd), écrivait dans le même esprit dans la *London Review of Books* (13 mai 1999, 21 (10) : « Le postcolonialisme est une façon d'être politiquement radical sans être nécessairement anticapitaliste, et c'est donc une forme de gauche particulièrement hospitalière pour un monde "post-politique" ».

10. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 : 35-36, 92-94, 125-126, 142-143.

11. Ou comme le disait le jeune Marx trois ans avant *le Manifeste communiste* dans ses notes sur l'économiste Friedrich List : « L'air que [le travailleur] respire chez lui n'est pas l'air français, anglais, allemand, c'est l'air des usines ». Ce qui évoque le silence assourdissant du syndicalisme ouvrier français du siècle dernier sur la place des travailleurs immigrés dans les usines et sur les chantiers de l'Hexagone.

12. Pour le dire dans les termes de Homi Bhabha : « It is the realm of representation and the process of signification that constitutes the space of the political » (*The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994 : 190).

13. Parmi les postcolonialistes qui récuse cette « textualisation » de la politique, il faut citer Aijaz Ahmad, Benita Parry, Arif Dirlik, Epifanio San Juan, Neil Lazarus, Laura Chrisman. À noter que Neil Lazarus n'en est pas moins le coordinateur du *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [Trad. franç. : *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006]).

moins qu'une école de pensée dogmatique ou une théorie univoque. C'est une galaxie intellectuelle évolutive et en débat permanent, seulement réunie par une sensibilité et une posture critique communes, au sein de laquelle coexistent des spécialités scientifiques, des options philosophiques, des degrés de radicalité dans la critique fort différents. Du fait que les postcolonialistes, sur ce point essentiel de la signification politique de leur réflexion savante, sont toujours aussi partagés, il découle que celui qui partage leurs questionnements n'a pas pour autant devant lui une ligne d'engagement toute tracée, qu'il n'est pas libéré de la nécessité de choisir lui-même son action, et que sa décision sera subordonnée à bien d'autres facteurs que celui-là¹⁴.

Et pourtant, si l'on accompagne Jean-Loup Amselle jusqu'à son son dernier chapitre, on apprend qu'il existe une réponse à ce débat lancinant et inabouti sur ce que pourrait être une politique postcoloniale, et que cette réponse est fournie par la France : c'est le militantisme communautariste et mémoriel qui déferle chez nous depuis la « crise » des banlieues de 2005, préfiguration locale du choc des civilisations qui se profile à l'échelle du monde. Cet ultime chapitre de l'ouvrage est significativement intitulé « La facture postcoloniale », et l'auteur lui donne pour épigraphe le cri fameux de Bertold Brecht inspiré de l'Apocalypse : « Le ventre est encore fécond d'où a jailli la bête immonde ». Avec ces pages, le livre bascule de la critique intellectuelle dans le blâme. Tout aurait commencé avec le « coup de tonnerre » de la publication en janvier 2005 du manifeste des « Indigènes de la République », un texte dénonçant l'existence en France de citoyens de seconde zone dont la marginalité serait un héritage direct du passé colonial : c'est là, écrit l'auteur, la première application au cas français « d'une problématique véritablement postcoloniale » (pp. 246-247). La même année font irruption sur la scène publique le collectif « Devoirs de mémoires », puis le Conseil représentatif des associations noires de France (CRAN) et l'affirmation de l'identité black qu'il exprime. Le même dérapage communautariste et mémoriel s'observe aussi sur le terrain législatif, déjà labouré par la loi antinégationniste dite loi Gayssot (1990), avec la loi Taubira (2001) qui qualifie la traite négrière et l'esclavage de crimes contre l'humanité, la loi d'inspiration inverse votée le 23 février 2005 en faveur des Français rapatriés (dont l'alinéa relatif aux « effets positifs » de la colonisation fut abrogé par décret un an plus tard), puis celle qui condamne la négation du génocide arménien (2006). Tout un dispositif est ainsi en train de s'édifier grâce auquel les minorités, poursuit Jean-Loup Amselle, se mettent à exister en tant que telles, avec pour conséquence que « le mythe du consensus national s'effrite », « le spectre identitaire émerge dans l'Hexagone », « la boîte de Pandore est ouverte ». De l'exaltation de la primitivité au musée du quai Branly (qui ferait de Jacques Chirac un « président postcolonial ») aux « grand-messes » multiculturelles organisées par la mairie de Paris, la droite et la

14. En particulier, c'est à tort que Jean-Loup Amselle laisse soupçonner (pp. 149, 163) une proximité intellectuelle entre les postcolonialistes indiens et le communautarisme exterminateur que le nationalisme hindou alimente en Inde contre les musulmans du pays.

gauche des instances du pouvoir rivalisent désormais pour donner des gages aux « minorités visibles » et apprivoiser les cultures urbaines dissidentes, cependant que des voix plus extrêmes profèrent des anathèmes, les unes mobilisant pour la « blanchitude » face au « racisme » black-beur, les autres se livrant à la défense « métaphysique » du foulard islamique, face à face qui « nous entraîne dans un engrenage, celui du “choc des civilisations” » (p. 256).



La question n'est certes pas de porter un jugement sur les positions de gauche républicaine parfaitement respectables affichées par l'auteur, dont le livre n'exclut pas la tonalité autobiographique. Tout en déplorant sans ambages que « les crimes les plus atroces » aient pu être perpétrés sous le masque de l'idéal républicain pendant la colonisation, il plaide pour ce modèle sous l'égide duquel il demeure toujours possible de s'expliquer sur de tels écarts entre les principes et les pratiques. Ce qui dérange, en revanche, c'est qu'il impute à la pensée post-coloniale toute la responsabilité de ce qu'il décrit comme une dérive désastreuse vers un multiculturalisme à la française. Oubliés, la diversité de cette pensée venue d'ailleurs, les débats internes qu'elle porte depuis toujours, ses niveaux très divers de radicalité, l'inexistence d'une orthodoxie assise sur des ouvrages canoniques incontestés. La voilà réduite à un « schème d'analyse » univoque. L'élément clé de ce « schème » postcolonial, c'est, semble-t-il, le slogan selon lequel la situation des minorités françaises issues de la « diversité » serait un legs direct de la colonisation. Or, identifier la pensée postcoloniale à cette thèse, c'est balayer d'un coup les discussions initiales qu'elle a enfantées sur la signification du « post » de son intitulé, lequel ne renvoie qu'accessoirement à un après chronologique, et qui désigne avant tout un au-delà épistémologique et logique. On a d'abord affaire ici à des minorités françaises (et non pas à des « subalternes » des pays du Sud), lesquelles mobilisent pour la défense de leurs intérêts, dans le contexte politique de la compétition démocratique, un capital symbolique victime tiré de l'histoire du passé colonial républicain, et dont l'argumentaire emprunte sans doute plus au discours en miroir du nationalisme anticolonial d'autrefois qu'à la critique postcoloniale épistémologique et déconstructionniste d'aujourd'hui. Et l'on est peut-être plus près d'une stratégie d'intégration par affirmation de la différence (qui en ce sens, il est vrai, « racialise le conflit social »), les promesses de l'égalitarisme républicain n'ayant pas été tenues, que d'un rejet inexpiable des valeurs occidentales, même si des basculements de l'une dans l'autre peuvent se produire.

Jean-Loup Amselle incrimine ensuite à nouveau, mais pour cette analyse du cas français, le fétichisme postmoderniste du fragment en tant qu'instrument de subversion politique. Il nous avertit que la *french theory*, « c'est-à-dire le postmodernisme et le postcolonialisme », est en cours de réimportation dans son pays d'origine, et que c'est un « moyen particulièrement efficace » (« la force des idées » est pourtant mise en doute neuf pages plus haut) de déconstruire le modèle républicain fatigué en le fragmentant, de noyer les contestations de classe en

accentuant les divisions verticales de race, de culture et de genre, et de faire ainsi entrer la France dans la postmodernité (p. 262). À l'échelle mondiale, le postcolonialisme, en se coulant dans le modèle du multiculturalisme libéral, ferait en définitive le jeu de l'impérialisme américain (p. 270). Un pareil enchaînement de raccourcis, qui n'est pas dans la manière habituelle de l'auteur, jette un jour embarrassant sur tout ce qui précède, tant on a le sentiment que le livre a été écrit pour en venir à ces pages, où le reportage critique sur les idées cède la place à l'essai polémique : après l'exposé des thèses, le décompte des pots cassés, la « facture ». Ce qui heurte avec l'emploi de ce dernier terme, c'est l'essentialisation du postcolonialisme qu'il présuppose, cette façon de grossir le trait, de le ramener à des positions homogènes systématiquement identifiées à leurs formulations les plus extrêmes, et l'effet de diabolisation que cela entraîne. Qu'il y ait des auteurs irresponsables, boutefeux, voire criminels, qui attisent la haine de l'Autre, cela s'est vu (et se voit encore). Que le droit de franche critique qui permet de les dénoncer soit inhérent à toute vie intellectuelle digne de ce nom, c'est entendu. Mais peut-on tenir tous les chercheurs, et tous les penseurs et créateurs dont ils se réclament, pour directement responsables des agitateurs et fauteurs de trouble qui risquent de les instrumentaliser sans probablement les avoir lus ? Les voitures brûlées du « neuf-trois » seraient-elles « le prix à payer » pour le génie d'Aimé Césaire (dont les postcolonialistes ont fait une icône) ? Comme s'il n'y avait, dans la pensée postcoloniale, vue non plus à travers le prisme de notre insulaire Hexagone, mais à la lumière de son histoire plurielle et de sa diversité planétaire, aucune exigence recevable de justice, aucun tâtonnement vers un au-delà du ressentiment...

*Centre national de la recherche scientifique
Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris
jpdass@club-internet.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *postcolonialisme/postcolonialism – subalternisme/subalternism – postmodernisme/postmodernism – cultural studies – communautarisme français/french community-sism.*