
Hybridité culturelle, « anthropophagie » identitaire et transterritorialité

Cultural hybridism, identitary « anthropophagy » and transterritoriality

Rogério Haesbaert

Traducteur : Paul Claval



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/607>

DOI : 10.4000/gc.607

ISSN : 2267-6759

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2011

Pagination : 21-40

ISBN : 978-2-296-54686-8

ISSN : 1165-0354

Référence électronique

Rogério Haesbaert, « Hybridité culturelle, « anthropophagie » identitaire et transterritorialité », *Géographie et cultures* [En ligne], 78 | 2011, mis en ligne le 25 février 2013, consulté le 22 mars 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/gc/607> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gc.607>

Ce document a été généré automatiquement le 22 mars 2021.

Hybridité culturelle¹, « anthropophagie » identitaire et transterritorialité

Cultural hybridism, identity « anthropophagy » and transterritoriality

Rogério Haesbaert

Traduction : Paul Claval

« Aujourd'hui, les identités que l'on déclare mobiles et multiples indiquent peut-être non pas la désappropriation et la fluidité sociales, mais une nouvelle stabilité, une nouvelle assurance de soi et une nouvelle tranquillité. La fixité des identités n'est recherchée que dans les moments d'instabilité et de rupture, de conflit et de changement. (...) L'hétérogénéité, l'échange culturel et la diversité deviennent alors l'identité autoconsciente de la société moderne » (Young, 2005 [1995], p. 5).

- 1 Nous vivons un temps de paradoxe et de perplexité : ceux-ci se révèlent dans toutes les sphères, de l'économique au politique, du culturel à l'environnemental. Certains discours – et certaines pratiques – culturalistes, par exemple, survalorisent le « vecteur identitaire » dans la compréhension et (ou) dans la production même des principaux dilemmes contemporains, alors que d'autres, à base parfois économiste, répandent l'idée d'un (néo)libéralisme capitaliste généralisé (tout au moins avant la récente crise financière), comme si rien d'autre que l'inexorable homogénéisation mercantile et culturelle ne nous concernait.
- 2 Au milieu de tout cela, des « ouvertures » intermédiaires ou, littéralement, « frontières », apparaissent comme celles, qui, au nom de la multiplicité et de la mobilité, défendent l'idée d'une espèce de « vie à la limite », ou « sur le seuil », dans un monde d'identités mêlées, « métisses », « hybrides » ou transculturelles – monde qui, dans ce discours de l'hybridité, est chargé d'un sens positif et apparaît comme une position à défendre et à favoriser.
- 3 Dans la citation donnée en introduction, Young souligne bien cette apparente contradiction : une nouvelle forme de construction identitaire, marquée par son caractère mobile et multiple, qui ne serait pas, en elle-même, représentative de crise et

de rupture, mais de « stabilité, d'assurance de soi et de tranquillité », au sens d'une nouvelle « identité autoconsciente » de la société contemporaine. « Globalisation particularisante » ou « glocalisation », « stabilité dans la fluidité et la multiplicité » – tels sont les jeux ambivalents auxquels nous sommes confrontés pour analyser les processus actuels de la construction identitaire.

- 4 Imaginons maintenant une perspective géographique sur cette question, et introduisons la dimension spatiale ou, de manière plus stricte, territoriale dans le débat identitaire. Si, comme nous l'indiquons dans la citation introductive, les territoires/territorialités subissent, également, des transformations sensibles, comment se présente cette relation, immanente, entre territoires/territorialités et construction identitaire ? En quel sens cette ambivalence est-elle également alimentée lorsque l'identification des groupes sociaux apparaît essentiellement liée à un référentiel donné d'ordre spatial/territorial, qui devient sans cesse plus mobile ? Comment se redessine le jeu entre la différenciation, l'hybridation, le caractère multiple et « liminaire » de la culture et les multiples territoires ou la multi/transterritorialité dont nous faisons aujourd'hui l'expérience ?
- 5 Cet article essaie de problématiser davantage les concepts liés d'hybridité/transculturation et de multi/transterritorialité. En ce sens, nous commencerons par quelques présupposés très généraux. Le premier et le plus évident est celui selon lequel nos identités ne vont pas se diluer avec la globalisation : elles peuvent même, à l'inverse, aller en se fortifiant, selon des formes tenues comme réessentialisées ou, comme on le souligne ici, recrées par la mobilité même et sous des formes plus hybrides ; cela souligne surtout leur caractère multiple et liminaire/transfrontalier. Un autre présupposé est celui selon lequel nos territoires/territorialités, que l'on dit toujours plus instables, plus mobiles (ce que l'on peut aussi contester), n'offrent pas, comme par le passé, des références stables pour la construction de nos identités sociales/territoriales. C'est dans ce cadre que s'inscrit la question suivante : au cas où cette construction serait impossible (comme nous l'avons déjà indiqué antérieurement, Haesbaert, 2004), est-ce que nous ne nous territorialiserions pas dans et par le mouvement ?
- 6 Nous visons à problématiser la construction identitaire-territoriale contemporaine à partir des différentes formes de manifestation de ce qu'on appelle hybridité culturelle (spécialement celle d'origine latino-américaine, associée au concept de « transculturation ») ; elle est cernée ici comme une combinaison inégale de forces ; celles-ci conduisent, d'un côté, à une hybridation plus positive, que nous proposons de qualifier « d'anthropophagique », qui apparaît comme un mouvement consciemment assumé par les groupes subalternes, en leur faveur ; elles mènent, de l'autre, à une hybridation plus négative, destinée à répondre avant tout aux intérêts des groupes hégémoniques (ou pré-hégémoniques – si nous donnons crédit à la possibilité de construire, à travers l'hybridité, une nouvelle hégémonie en partant d'un état subalterne).
- 7 Par rapport à ces processus multiples d'hybridation, nous remarquerons leur correspondant territorial : la multi- ou transterritorialité dans ses diverses manifestations. Cette diversité d'apparences des processus d'hybridation et de (multi- ou trans-) territorialisation est, nous ne pouvons pas l'oublier, également et inextricablement liée aux relations de pouvoir qui sont en jeu, et parmi celles-ci, au

caractère sans cesse plus mercantilisé, à la « valeur d'échange » croissante incorporée dans nos processus d'identification sociale/territoriale.

Hybridité : ambivalence et anthropophagie

- 8 Quand nous parlons d'un processus « d'hybridité culturelle » comme signe majeur de la globalisation contemporaine ou encore, à l'inverse, quand nous parlons d'essentialisation identitaire de la part de groupes fondamentalistes, il nous faut faire très attention. Il convient d'historiser et de géographiser davantage notre conception de l'hybridité – ou de l'hybridation, pour valoriser celle-ci en tant que processus – et de reconnaître, surtout, les différents sujets qui la produisent et les contextes géopolitiques dans lesquels l'hybridité se réalise et dans lesquels le débat qu'elle provoque se déploie : c'est un peu ce qu'offrent les géométries du pouvoir proposées par Massey (1994) pour complexifier les relations au sein desquelles se réalisent la « compression espace-temps » et les accessibilités et vitesses propres à notre temps.
- 9 Il est intéressant, en premier lieu, de situer l'hybridité au sein de ses racines latino-américaines, l'Amérique latine étant vue, très souvent, comme le « continent hybride par excellence » – sinon dans la réalité, du moins largement dans le champ discursif². Ce n'est pas par hasard que quelques-uns des représentants principaux de ce débat se situent à l'interface entre les études culturelles et les études littéraires, au sens strict. Ainsi, par exemple, Walter D. Mignolo (2003), dans son discours postcolonial, défend une épistémè ou « gnose liminaire » ; Fernando Ortiz (1999 [1940]) et Angel Rama développent un concept de transculturation ; Edouard Glissant (2005 [1996]), dans une perspective caribéenne, défend la « créolisation » américaine (et mondiale) et Nestor Canclini (1997 [1989]) met l'accent sur nos cultures hybrides, sans parler du travail plus ample de classiques comme Gilberto Freyre et Darcy Ribeiro.
- 10 Selon Young (2005) :
- L'hybridité transforme [...] la différence en égalité et l'égalité en différence, mais de telle façon que l'égalité ne soit jamais la même, et que le différent ne soit plus simplement le différent. [...] Briser et réunir en même temps et dans le même lieu différence et égalité dans une simultanéité apparemment impossible (p. 32).
- 11 L'ambivalence est ainsi une particularité immanente des processus d'hybridation. Mais le même Young, non content de proposer une lecture plus poststructuraliste, plus « dialogique », de ce qui est proprement dialectique dans la question, se réfère à l'hybridité tout autant comme à une « fusion » que comme à une « articulation dialectique ». Cette « double hybridité », dit-il, en commentant Rushdie, « a été considérée comme un modèle qui pourrait être utilisé pour les formes de syncrétisme qui caractérisent les cultures et littératures postcoloniales » (p. 29). On peut affirmer que l'hybridité opère simultanément de manière double, « organiquement' en homogénéisant, en créant de nouveaux espaces, structures, scènes, et 'intentionnellement', en les diffusant en diasporas, en intervenant comme une force de subversion, de traduction et de transformation » (Young, 2005, p. 30).
- 12 Pour Stam, de son côté, le discours dominant sur l'hybridité :
- « [...] ne discrimine pas entre les *diverses modalités de l'hybridité*, comme celle imposée par la colonisation [...] ou par d'autres interactions, comme l'assimilation obligatoire, la cooptation politique, le mimétisme culturel, l'exploitation économique, l'appropriation menée de haut en bas, la subversion de bas en haut » (Stam, 1999, p. 60 : les italiques sont de nous).

- 13 Pour donner un exemple, l'hybridité des identités sociales dans un contexte (post)colonial culturellement aussi riche et nuancé que celui de l'Amérique latine, n'est pas seulement un instrument de rupture avec « l'unité » culturelle imposée par le colonisateur, déterritorialisant aussi bien les groupes hégémoniques (de manière plus atténuée) que les groupes subalternes (de manière plus violente) ; c'est aussi une forme de résistance/reterritorialisation souvent très riche, qui recrée, par le mélange, de nouvelles formes de construction identitaro-territoriale.
- 14 Quelques sociétés et quelques espaces vivent l'hybridité de manière plus forte, ou se montrent plus ouverts et/ou sont forcés à des échanges culturels beaucoup plus intenses. Dans un travail sur l'hybridité, l'historien culturel Peter Burke (2003) affirme que celle-ci, quand elle s'impose, peut entraîner d'importantes pertes culturelles. Mais comme elle doit toujours être considérée comme une voie à double sens, l'hybridation peut aussi se transformer en un instrument d'innovation et/ou de résistance, thème clairement défendu dans la vision « anthropophagique » de l'écrivain moderniste brésilien Oswald de Andrade.
- 15 Nous allons, pour cela, nous attarder un peu sur l'interprétation de celui-ci ; nous proposons de la dénommer « hybridité anthropophagique³ », une hybridité de contextualisation brésilo-latino-américaine ; cette hybridité est investie d'un sens nettement positif, comme la lecture littéraire et philosophique qu'en fournit Oswald de Andrade l'a démontré de façon pionnière.
- 16 Pour Andrade, dans son « Manifeste Anthropophagique », « seule l'anthropophagie nous unit » (Andrade, 1995, p. 47), qu'elle soit sociale ou économique, et philosophique. À l'inverse de la vision des colonisateurs et de leur « interprétation matérialiste et immorale » de l'anthropophagie, cette dernière est, pour lui, une vision du monde, une *Weltanschauung*, qui se développe au cours d'une « phase primitive » de l'humanité et de son riche monde spirituel :
- « [L'anthropophagie] s'oppose, en son sens harmonique et communal, au cannibalisme qui n'est qu'une anthropophagie par glotonnerie ou qu'une anthropophagie de l'affamé, celle que fait connaître la chronique des villes assiégées et des voyageurs égarés. L'opération métaphysique qui est liée au rite anthropophagique est celle de la transformation du tabou en totem. De la valeur opposée à la valeur favorable. La vie est pure dévoration. Dans cette dévoration qui menace à chaque minute l'existence humaine, il est donné à l'homme de totémiser le tabou. Qu'est-ce que le tabou, sinon l'intouchable, la limite ? » (Andrade, 1995, p. 101).
- 17 Rompre avec la « culture messianique » du colonisateur grâce à la culture liminaire, « anthropophagique », dite « sauvage » des peuples premiers, c'est, pour résumer, la proposition d'Oswald de Andrade. Pas de fins préconçues, de téléologie visant à la rédemption divine, mais la réélaboration constante de l'Autre – et de soi-même – par la « dévoration » pure. Une autre espèce de « destruction créatrice », de celles qui s'alimentent constamment en avalant la force même de l'Autre.
- 18 En d'autres termes, l'hybridité comme force, l'anthropophagie comme arme : dévorer, c'est stimuler la recréation constante, la germination d'une pensée mythico-poétique que l'utilitarisme et la domestication de la pensée et des identités euro-colonisatrices ne peuvent réduire. Comme l'affirme Maltz :
- « Détruire pour construire au sommet. Déglutir pour pouvoir combattre et dépasser 'l'ennemi' grâce à la prise de possession de ses instruments. Déglutir le vieux savoir en le transformant en matière première du neuf. [...] La contrepartie de cette

attitude d'inertie idéologique et culturelle, d'assimilation brutale que légitimait l'influence étrangère, serait une attitude anthropophagique qui conduirait à 'déglutir' le savoir européen, en 'le dévorant' non pour l'incorporer de manière mécanique, mais pour l'absorber dialectiquement dans la tentative de brésilianiser notre culture en lui donnant une identité [...] Désacraliser l'héritage culturel du colonisateur pour inaugurer une nouvelle tradition ! » (Maltz, 1993, p. 11).

- 19 C'est pour cela que quelques auteurs, comme Helena (1983) définissent l'anthropophagie comme l'« *ethos* de la culture brésilienne » (p. 91). L'anthropophagie constitue la face positive de l'hybridité – qui, si elle peut, d'un côté, représenter la destruction et l'appauvrissement des cultures anciennes, peut de l'autre les rajeunir et leur donner une impulsion nouvelle, qui peut être également plus riche. « En totémisant » le tabou, la société anthropophage viole l'intouchable, rompt avec les limites (ou vit à la limite...), se dé- et se re-territorialise dans un espace où la multiplicité n'est pas seulement une gêne et un résidu ; c'est une condition d'existence et de récréation non stabilisatrice du neuf.
- 20 La « philosophie » anthropophagique a sans doute anticipé la pensée postcoloniale : elle se préoccupait avant tout de la contextualisation des épistémès en soulignant la nature géohistorique de leur production (sur ce point, voir spécialement Mignolo, 2003). Cette lecture culturelle des processus d'hybridation/anthropophagisation peut nous conduire à penser, aussi, à un niveau plus concret, à la manière d'articuler les espaces capables de reproduire et/ou d'induire cette condition subversive. Nous nous proposons donc de retravailler notre concept de « multi » ou de « transterritorialité » (Haesbaert, 1996, 2001, 2004, 2007) à la lumière des processus d'hybridation.

Hybridité et multiterritorialité

- 21 Comme nous le savons, l'espace et le territoire ne sont pas seulement des référents mentaux (« absolus ») pour notre localisation dans le monde ou de simples objets matériels en relation avec notre entourage : ils sont constitutifs de notre propre existence, tant dans sa dimension physico-biologique (en tant que « corps » – qui, pour certains, serait notre « premier territoire ») que dans sa dimension symbolique et sociale. De cette manière, on peut dire que l'homme n'est pas seulement un « animal territorial », mais aussi un « animal multiterritorial » : il fait dans le même temps l'expérience de plusieurs territoires, ce qui signifie que cette dimension spatiale n'est pas une simple scène ou appendice de la condition humaine, mais une de ses dimensions constituantes fondamentales.
- 22 Il est ici important de présenter, même de manière très succincte, les différents visages de la multiterritorialité. Au départ, une conception moins parcellaire du territoire, qui ne définit pas simplement les concepts par un découpage empirique, comme une « parcelle du réel » ; mais par une problématique et une façon d'aborder celle-ci ; c'est-à-dire par un « regard » spécifique, et, au sein de celui-ci, en mettant l'accent sur les relations de pouvoir, qu'il s'agisse du pouvoir dans ses effets les plus strictement matériels, de caractère politico-économique, ou de son articulation plus symbolique. Il s'agit ainsi d'aborder le territoire à travers les relations de pouvoir qui lui sont inhérentes – qu'il s'agisse du pouvoir « traditionnel », de nature étatique et administrative, ou de la configuration plus symbolique, où la construction identitaire elle-même est vue, avant toute autre chose, comme un instrument de pouvoir (ou pour

utiliser un terme un tant soit peu polémique, de « prise de pouvoir ») des groupes et/ou des classes sociales.

- 23 Il y aurait donc des (multi)territorialités dont la charge est surtout fonctionnelle, et d'autres dont la charge est plutôt symbolique, selon la force des fonctions et des significations qui leur sont attribuées par les différents sujets sociaux dans la territorialisation (et dans l'action). Dans l'approche à laquelle nous donnons ici la priorité, nous nous intéressons davantage aux territoires dotés d'une forte signification et susceptibles d'être impliqués dans une « hybridation » plus explicite en termes culturels. Nous ne pouvons donc pas ignorer la forte relation entre les formes politiques de gestion du territoire et leurs implications en termes de propensions dont elles sont porteuses, vers la réalisation de formes culturelles plus (ou moins) hybrides d'identification sociale.
- 24 Comme le rapporte donc Canclini (1997 [1989]), produire des cultures hybrides signifie aussi construire des espaces d'une certaine manière « hybrides », liminaires ou « transfrontaliers » (comme à Tijuana à la frontière du Mexique et des États-Unis, qu'il analyse), territoires multiples dont le dessin interfère directement dans nos conceptions du monde, dans la construction de nos identités sociales. La multiterritorialité contemporaine elle-même peut, cependant, favoriser les processus d'hybridation, soit à cause de notre mobilité physique croissante, qui intègre un territoire plus vaste, comme cela arrive aux migrants des diasporas, soit à cause de la diversité territoriale *in situ*, comme cela se produit en particulier dans le cosmopolitisme des grandes villes globales. Dans celles-ci, au sein d'espaces relativement restreints, dans un même quartier parfois, habite un nombre de personnes sans cesse culturellement plus diversifiées.
- 25 La multiterritorialité, nous pouvons le dire, se manifeste sous deux formes générales : une, de caractère plus large, que l'on pourrait qualifier de « multiterritorialité au sens large » ou successive, et qui implique le rapprochement de multiples territoires (ou zones) articulé(e)s en réseau, ce qui repose, pour les groupes sociaux, sur un certain degré de mobilité physique ; et l'autre, de caractère plus spécifique, que nous pouvons qualifier de « multiterritorialité au sens strict » ou simultanée, et qui implique des territoires qui sont en eux-mêmes hybrides et/ou qui permettent une articulation simultanée avec d'autres territoires (par des mécanismes de contrôle informationnel ou virtuel). Dans le premier cas, notre hybridation est, disons-le, induite par la mobilité – il est indispensable que nous vivions le déplacement physique pour connaître l'expérience – et le contrôle –multiterritoriaux. Une remarque importante : évidemment, tous ceux qui se déplacent entre différents espaces ne font pas obligatoirement l'expérience d'une vraie multiterritorialité, au-delà de son caractère purement fonctionnel.
- 26 Ce n'est pas simplement à cause d'une plus grande mobilité ou à cause du fait que nous habitons des territoires (ou des lieux, dans l'approche large du lieu qui est celui de la géographie anglo-saxonne) sans cesse plus hybrides, qu'automatiquement, nous faisons l'expérience d'une plus grande hybridité culturelle et identitaire. La bourgeoisie planétaire, par exemple, se déplace beaucoup, mais elle fréquente presque toujours les mêmes lieux, et ignore la diversité culturelle – et territoriale – qui s'étend alentour. Ici ou là, elle peut aller jusqu'à croiser l'« Autre », mais c'est comme s'il était rendu invisible, aucun dialogue n'est établi – ou, lorsque, par obligation, celui-ci prend place

(comme dans les services dans les hôtels et restaurants, et dans les commerces), il s'agit d'un contact de caractère purement fonctionnel.

- 27 D'un autre côté, ce n'est pas aussi parce que nous habitons des espaces révélateurs d'une grande diversité ethnique qu'automatiquement nous vivons une multiterritorialité au sens culturel. Il y a là une distinction importante entre son caractère potentiel et son caractère effectif. Nous pouvons vivre dans une ville hautement cosmopolite et culturellement multiple, comme Londres, et pourtant, nous interdire de profiter de cette multiplicité. En ce sens, nous pouvons avoir des « [types multiples de] territoires » sans que s'y construise effectivement, une multiterritorialité. Celle-ci implique de transiter par cette multiplicité de territoires/territorialités, et surtout d'en faire l'expérience.
- 28 Cela signifie que les relations entre hybridité culturelle et multiterritorialité ne sont pas biunivoques : nous pouvons avoir, par exemple, une multiterritorialité au sens fonctionnel sans que des expériences d'hybridation culturelle s'y trouvent promues. Il est intéressant, cependant, de souligner que la plus grande mobilité de notre temps, concernant à la fois notre multiterritorialité « successive » (qui implique un déplacement physique) et notre multiterritorialité « simultanée » (ou *in situ* – au sens d'un lieu culturellement multiple et/ou d'une « mobilité virtuelle » qui permet de « contrôler » des territoires à distance), constitue un élément potentiellement favorable – et très favorable – aux processus d'hybridation. Comme nous l'avons déjà indiqué au début, nous ne pouvons pas ignorer qu'une forme de territorialisation se réalise, aussi, « dans et par le mouvement » : innombrables sont ceux qui, aujourd'hui, s'identifient à cette mobilité de telle façon que le territoire, pour eux, tout comme les identités qui lui sont liées, est construit par amalgame entre de multiples territorialités ou – de manière plus « radicale » – par le fait « d'être en mouvement » ou de « passer par des territoires multiples », ce qui nous mène aussi à une espèce de « transterritorialité ».

L'hybridité toujours ouverte : de la transculturation à la transterritorialité

- 29 À une échelle plus personnelle (plus « subjective »), je peux être l'ami d'un Bengali musulman à la « British Library », le contact se résumant à la bibliothèque et à ses aspects fonctionnels ; la relation est alors surtout celle d'un employé et d'un usager. Autre chose, très différente, est de devenir ami avec la famille de ce Bengali et de fréquenter son quartier de l'Est de Londres. Dans ce cas, comme il y a « transit » effectif entre des territoires multiples, je peux affirmer que nous sommes en train de produire une multiterritorialité ou, pour employer un terme plus adéquat, une transterritorialité, car celle-ci implique bien plus qu'une articulation entre des territoires différents : un transit entre eux et son imbrication dans une mobilité fréquente.
- 30 Ainsi, tout comme l'hybridité n'est pas une condition étanche, un « stade » plus exactement, mais un processus incessant de va-et-vient – en d'autres termes, en constant devenir –, la multi- ou transterritorialité doit donc être surtout vue comme un mouvement d'entrée et de sortie et, par conséquent, de transit entre différents territoires. Ce qui importe davantage ici, c'est la possibilité toujours ouverte de nous

insérer dans un « territoire étranger » (qui, de façon ambivalente, devient ainsi « nôtre »), c'est l'ouverture de ces territoires qui rend permanente la possibilité d'entrer, de sortir et/ou de transiter par ces territorialités – ou, si on veut, cette condition de transit possible (au sens large d'éventualité).

31 C'est pour mettre l'accent sur cette idée de mouvement et de transit que le terme peut-être le plus approprié doit être construit sur le préfixe « trans », et pas sur le préfixe « multi » : nous l'avons suggéré il y a déjà plus de dix ans (Haesbaert, 1996, dans la citation qui ouvre cet article). Et bien que nous mettions déjà l'accent sur cette dimension culturelle de la territorialisation, il est important de la rapprocher, même si ce n'est qu'au niveau introductif, du concept, très voisin, de transculturation.

32 Selon Mignolo, dans les années 1940 déjà et à partir de la réalité de son pays, le sociologue cubain Fernando Ortiz a suggéré de substituer au terme européen « d'acculturation », proposé par Malinowski, celui de « transculturation » :

« Alors que l'*acculturation* pointe des changements culturels qui s'effectuent en un seul sens, le terme correctif de *transculturation* cherche à attirer l'attention sur les processus complexes et multidirectionnels de transformation culturelle » (Mignolo, 2003, p. 233 ; les italiques sont de l'auteur).

33 En se reportant aux termes mêmes d'Ortiz, Mignolo souligne que la transculturation :

« ... représente mieux les différentes phases du processus de transition d'une culture à l'autre, parce que ce processus n'implique pas seulement l'acquisition d'une autre culture, ce que le mot acculturation implique en effet vraiment, mais un processus qui inclut aussi, nécessairement, la perte ou le déracinement d'une culture antérieure, ce qui pourrait se définir comme une déculturation. Cela implique de plus l'idée de la création, qui en résulte, de nouveaux phénomènes culturels, qui pourrait se qualifier de néoculturation [...]. Les descendants ont toujours quelque chose des deux géniteurs, mais ils diffèrent toujours de chacun d'entre eux » (Ortiz, dans Mignolo, 2003, p. 235).

34 Il est clairement possible d'établir, ici, une analogie entre cette définition de la transculturation et celle de la (trans)territorialisation. Alors que la première est vue comme un produit du jeu entre déculturation et néoculturation, les processus géographiques de (trans)territorialisation résultent de l'imbrication entre la déterritorialisation et la re- (ou « néo- », pour rester fidèle à Ortiz) territorialisation. Bien qu'il parte du concept d'hybridité, Moreiras affirme, en ce sens :

« Le concept d'hybridité est complexe et particulièrement suggestif parce qu'il peut être utilisé pour regrouper des phénomènes qui dérivent tout autant de la territorialisation que de la déterritorialisation. Dans le cas de cette dernière, l'hybridité se réfère aux processus de perte éprouvée par rapport à des positions qui étaient auparavant déterminées (ce qui veut dire que l'hybridité augmenterait dans le monde d'aujourd'hui parce qu'il y a une déculturation, et que la déculturation est une perte brute, irrémédiable). Dans le cas de la territorialisation, l'hybridité se réfère à la positivité qu'une telle perte implique, structurellement et constitutivement (il n'y a pas de déculturation sans reculturation), et la reculturation peut aller jusqu'à produire – dans certaines circonstances – une menace sur l'économie même du système. La reterritorialisation hybride et la déterritorialisation hybride sont ainsi les deux faces – différentes – de la même monnaie » (Moreiras, 2001, p. 342)⁴.

35 Dans le domaine des études littéraires, au cours des années 1970, Angel Rama a également dédoublé le concept de transculturation, mettant alors l'accent sur une autre échelle, l'échelle infranationale. Alors qu'Ortiz se focalisait sur la formation « transculturelle » d'une société nationale, la cubaine, en relation avec le contexte du

colonisateur, l'Europe, Rama souligne aussi bien les relations intranationales – entre le « centre » (« capitale » ou « port » « avant-gardiste », tourné vers le dehors) et la « périphérie » (ou « culture régionale intérieure », de tendances plus rurales, tournée vers le dedans)⁵.

- 36 Un autre « jeu » spatial s'ouvre ainsi, que nous pouvons dénommer « jeu des échelles » (en paraphrasant le titre du livre de Revel [1998]). En son sein se dessinent également des processus ici qualifiés de multi- ou transterritorialisation. Il ne s'agit pas d'une simple « accumulation » ou d'un simple « passage » d'une échelle à l'autre, mais d'une expérience concomitante en termes qui rappellent un peu ce qu'Yves Lacoste qualifie de « spatialité différentielle ».
- 37 « Différentiel » implique ici, c'est clair, non pas simplement une « différence de niveau » ou de « degré » quantitative (d'une échelle cartographiquement grande ou peu importante, à une échelle plus petite et plus importante, par exemple), mais une différenciation qualitative effective (« différence de nature ») à partir du nouvel amalgame ainsi construit. En ce sens, certaines « multiterritorialités » ne représentent qu'une différence de degré, comme dans l'organisation multiterritoriale des États-nations, structurés de manière à « emboîter » de multiples échelles dans un même ordre politico-territorial, qui s'étend, par exemple du territoire du municipe (ou du comté) à celui de l'État (ou province) et, au-delà, à celui de l'État-nation et, aujourd'hui, aux blocs politico-économiques, spécialement dans le cas de l'Union européenne.
- 38 L'alliance, disons-nous, entre hybridité ou transculturation et multi- ou transterritorialité ne se révèle en fait que lorsqu'un changement de territoire/ territorialité implique effectivement un changement de comportement et un mélange culturel. Ce qui est finalement important ici, ce n'est pas de voir l'espace ou le territoire comme une simple réflexion de ces processus d'hybridation, mais comme un de leurs éléments constitutifs fondamentaux. C'est ainsi que tous les espaces transfrontaliers, par exemple, deviennent paradigmatiques, puisqu'ils sont beaucoup plus susceptibles que d'autres de subir des processus d'hybridation – ceux-ci résultant soit d'une dynamique, disons, plus « spontanée », soit du jeu de l'« obligation » ou de la « nécessité » ; le mélange les identités (nationales, par exemple) est, là aussi, une stratégie⁶ de survie.

Hybridité et (trans)territorialisation : implications politiques

- 39 L'ouverture et la mobilité territoriales, que certains associent étroitement, de manière équivoque, à des processus de déterritorialisation, doivent leur signification à la stimulation qu'elles offrent aux échanges culturels, aux processus d'hybridation et/ou de transculturation. Que ces mouvements soient politiquement et socialement positifs ou négatifs, cela constitue pourtant une autre histoire – mais une histoire qui n'est en rien méprisable. Car au-delà du débat autour de sa valeur heuristique, conceptuelle, l'hybridité et la multi- ou transterritorialité se transforment, parfois, en une espèce de programme politique. Comme l'affirme Garcia Canclini :

« Une politique est démocratique aussi bien lorsqu'elle construit des espaces qui permettent la reconnaissance et le développement collectifs que lorsqu'elle fait naître les conditions réflexives, critiques, sensibles pour que soit pensé ce qui pose obstacle à cette reconnaissance. Le thème central des politiques culturelles serait

probablement, aujourd'hui, de savoir comment construire des sociétés comme des projets démocratiques partagés par tous sans que tous soient égaux, dans lesquels la désagrégation s'élèverait jusqu'à la diversité, et les inégalités (entre classes, ethnies ou groupes) se réduiraient à des différences » (Canclini, 1998, p. 157).

- 40 Quel est, alors, le type d'hybridité (ou, si l'on préfère, de transculturation) que nous désirons promouvoir ? Quel est le type de multi- transterritorialité qui permettrait de stimuler ces processus « positifs » (ou, en d'autres termes, comme on l'a avancé ici, « anthropophages ») d'hybridation ?
- 41 Lorsqu'on reprend en compte ce que nous avons écrit au début de ce travail, on ne peut oublier que l'hybridité (tout comme le discours qu'elle suscite) est aussi à la mode – et qu'ainsi, comme tout ce qui est à la mode, elle a une haute « valeur d'échange ». Comme l'affirme Moreiras :
- « Dans son aspect performatif [non constatatif], l'hybridité peut presque apparaître actuellement comme une espèce de déguisement idéologique pour la reterritorialisation capitaliste [...]. Plaider en faveur de l'hybridité, contre la réification des identités culturelles, comme une espèce de prescription en faveur de la flexibilité perpétuelle, c'est exagérer son utilité » (Moreiras, 2001, p. 316).
- 42 Il est « bon » d'être hybride, « métis », créole, parce que cela se « vend » – et cela se vend parce qu'on dit que c'est bien de réaliser des mélanges, de circuler dans des territorialités différentes, de consommer, enfin, le *world hybrid* – c'est là une nomenclature qui synthétise peut-être ce versant plus commercial et globalisé de l'hybridité. Nous ne sommes effectivement globaux que si nous devenons « hybrides ». Un autre élément fondamental de ce débat apparaît ici, un élément auquel peu prêtent attention : en fonction de l'échelle qui est abordée, l'hybridité acquiert des aspects et des implications politiques distinctes. Parler d'hybridité (ou de transculturation) « locale », « régionale » ou « nationale » n'est pas la même chose que de parler d'hybridité continentale (« latino-américaine ») et, plus encore, d'hybridité globale – comme un des traits de base d'une identité mondialisée.
- 43 En tant que partie de la propre logique « flexible » du capitalisme, seul serait bon ce qui est mobile, éphémère, ouvert à un changement et à un mixage constants (pour être consommé de nouveau). Mais, comme nous en avertit le grand « théoricien de la vitesse » (ou de la « dromologie »), Paul Virilio, dans un sens plus large :
- [...] on dit toujours que la liberté primordiale est la liberté de mouvement. C'est vrai, mais ce ne l'est pas de la vitesse. Quand vous allez trop vite, vous êtes entièrement dépouillé de vous-même, vous devenez totalement aliéné. Une dictature du mouvement est donc possible (Virilio, 1984, p. 65).
- 44 Ce à quoi nous pourrions ajouter : c'est aussi une aliénation du territoire.
- 45 Pour compléter ce que nous avons indiqué il y a peu, ce qui importe n'est pas seulement le fait « d'être en mouvement » (certains groupes mettent, de fait, trop l'accent sur cette condition), mais la possibilité que nous avons de déclencher ce mouvement quand nous en avons besoin – ou de façon plus libre, quand nous le voulons : le fait que la « liberté primordiale » soit, comme l'indique Virilio, « la liberté de mouvement », ne signifie pas que nous devons être obligatoirement toujours en mouvement. C'est comme si nous défendions la mobilité, l'hybridité et la multiterritorialité afin de les rendre ainsi obligatoires ! « Condamnés » à l'hybridité et/ou au transit entre les territoires, nous pourrions, à la limite, perdre tout point de référence stable, un point indispensable, d'une certaine façon, à notre condition d'hommes – d'hommes qui n'ont pas « l'obligation » d'avoir tout le temps un même comportement socioterritorial :

l'imbrication entre mouvement et repos ne doit-elle pas être présente en permanence dans nos vies ?

- 46 C'est ce qu'indique aussi, de manière large, cette citation irréfutable de Cornelius Castoriadis :
- « [...] un sujet n'est rien s'il n'est pas la création d'un monde pour lui dans une clôture relative. [...] Cette création est toujours création d'une multiplicité. [...] Cette multiplicité se déploie toujours sur deux modes : le mode du simplement différent, comme différence, répétition [...] et le mode de l'autre, comme altérité, émergence, multiplicité créatrice, imaginaire ou poïétique » (Castoriadis, 1990, p. 248).
- 47 Le discours dominant, aujourd'hui, de l'hybridité/transculturation et de la multi- ou transterritorialité, lié souvent à la conception d'une mobilité sans restriction, doit être pris avec prudence, car la « création » d'un temps nouveau, « l'émergence créatrice, poïétique », à laquelle Castoriadis fait allusion, et qui procède de cette multiplicité, inclut toujours, aussi, d'une certaine façon, la présence d'une altérité – et celle-ci ne peut exister que dans le cadre d'une relative fermeture, d'un « monde... relativement clos ».
- 48 Un point à ne pas oublier : la thèse selon laquelle nous vivons – ou nous devons vivre – dans un temps d'ouverture et de mobilité universelles, a été propagée par l'économisme néolibéral, comme s'il faisait partie d'un paradigme inexorable : ouverture des marchés, ouverture – ou même fin – des frontières, « État minimal » dans ses formes de contrôle (qui sont toujours, aussi, territoriales), flux financiers instantanés et globalisés... La récente crise financière globale vient de jeter une pelle de chaux sur cette plaisanterie, en défendant et en recourant, avec une grande force, à de nouvelles formes d'interventionnisme étatique. En vérité, nous le savons bien, le capitalisme lui-même vit de l'intercalation de moments de grande fluidité et d'ouverture et de moments de grande stagnation et de fermeture⁷.
- 49 Même dans un monde où la métaphore du nomadisme est quasiment devenue un lieu commun, la grande mobilité et l'hybridation culturelles, évidemment, ne régissent pas la vie de tous – bien au contraire : ce que nous voyons aujourd'hui est bien, d'une certaine manière, à l'inverse : un ensemble croissant de restrictions à la mobilité, principalement en ce qui a trait à la mobilité des personnes, ensemble qui tend à se fortifier face à la crise actuelle de l'économie globale.
- 50 Une ouverture – relative – qui change et fortifie ainsi notre autonomie, est très différente d'une ouverture – permanente, quasi absolue – qui empêche de développer les liens dans une espèce de nomadisme que rien ne peut freiner. De la même manière, se fermer (tactiquement) pour résister est très différent de se fermer – indéfiniment – pour s'isoler et/ou comme forme fondamentale de vie. La grande question n'est pas d'opter pour l'ouverture à la transculturation, à l'hybridité « anthropophagique », à la multi-/transterritorialité, face à la fermeture identitaire, à la monoculture (!) et à l'uniterritorialité, même si les cultures isolées et les territoires complètement fermés n'ont, de fait, jamais existé. De la même manière, on n'a jamais produit de cultures complètement ouvertes à l'échange et à l'hybridation – ce qui reviendrait, à la limite, à les condamner à disparaître. Des formes très distinctes de ce jeu d'ouverture et de fermeture (relative), d'hybridation et d'essentialisation (supposée) coexistent pourtant.
- 51 Il ne s'agit donc pas d'ouverture ou de fermeture, d'hybridité ou d'essentialisation. Dans l'immense registre des situations et des contextes géo-historiques, la possibilité

du multiple se dessine toujours – d'un multiple dont le sens ne serait pas seulement de « vivre à la limite », par les frontières ou aux frontières, mais qui offrirait aussi la possibilité, en restant toujours ouvert, de transiter par différentes cultures et par différents territoires. Politiquement, plus important que de concevoir notre vie et nos identités comme intrinsèquement « hybrides » et « multiterritoriales » apparaît la certitude d'avoir à notre disposition, si et quand cela nous convient, l'alternative de changer de territoire, d'expérimenter de nouvelles formes d'identification culturelle, d'échanger des valeurs – il importe que personne ne nous contraigne à une hybridation permanente ou à une mobilité constante au sein de l'énorme multiplicité territoriale de notre temps.

- 52 Comme l'ont affirmé Gatens et Lloyd, d'un côté se trouve :
- « la liberté critique qui questionne et défie dans la pratique les formes de culture dont nous avons hérité ; de l'autre, une aspiration à appartenir à une culture et à un lieu et, ainsi, à se sentir chez soi dans ce monde » (Gatens et Lloyd, 1999, p. 78).
- 53 Pour aussi transitoires qu'apparaissent « identités » et « territoires », nous avons toujours besoin d'en construire qui, bien que presque toujours le fruit de mélanges jusque-là irréalisés, ont besoin de temps si nous voulons qu'elles « mûrissent », qu'elles soient réfléchies ; leur perfectionnement se marque toujours par la prise en considération et/ou l'invention d'un Autre – un Autre qui ne serve pas seulement à nous reconnaître comme différent quand « il » traverse « nos » territoires, mais qui puisse aussi coexister pleinement avec nous en construisant et en pratiquant des territoires d'usage et d'appropriation collectifs, communs.
- 54 C'est en ce sens que nous devons parler d'un espace-temps toujours « alternatif » – pas seulement au sens où il représenterait une alternative, la création du neuf, mais où il permettrait aussi des alternances – des alternances entre le plus et le moins hybride, entre le plus et le moins ouvert ; un espace-temps enfin qui allie la permutation, l'extraversion et la mobilité avec les qualités également nécessaires de recueillement, d'introspection et de repos. Et « l'équilibre » supposé entre ces dimensions ne peut être avalisé qu'à travers un travail empirique rigoureux et à travers la prise en considération des nécessités et des intérêts multiples en jeu pour chaque individu, groupe et/ou classe sociale.

BIBLIOGRAPHIE

- AGUIAR, F. et VASCONCELOS, S., 2004, « O conceito de Transculturação na obra de Angel Raman », dans Abdala Jr., B. (dir.) *Margens da Cultura : Mestiçagem, Hibridismo e outras misturas*. São Paulo, Boitempo.
- ANDRADE, O., 1995, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2^e éd.
- ARRIGHI, G., 1996 [1994], *O longo século XX*, Rio de Janeiro, Contraponto ; São Paulo, EdUNESP.
- BAYART, J.-F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BHABHA, H., *O local da cultura*, Belo Horizonte, EdUFMG.

- BOURDIEU, P., 1989, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel ; Rio de Janeiro, Bertrand, Brasil.
- BURKE, P., 2003, *Hibridismo Cultural*, São Leopoldo, Editora da Unisinos.
- CANCLINI, N., 1997 [1989], *Culturas Híbridas*, São Paulo, Editora da USP.
- CASTORIADIS, C., 1997, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Stanford, Stanford University Press.
- GATENS, M. et LLOYD, G., 1995, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, London et New York, Routledge.
- GLISSANT, E., 2005 [1996], *Introdução a uma poética da diversidade*, Juiz de Fora, Editora da UFJF.
- GONZÁLEZ-CASANOVA, P., 1965, « Internal Colonialism and National Development », *Studies in Comparative International Development* 1, n° 4.
- HAESBAERT, R., 2007, « Território e Multiterritorialidade : um debate », *GEOgraphia* n° 17, Niterói, Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- HAESBAERT, R., 2004, *O Mito da Desterritorialização*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- HAESBAERT, R., 2002. *Territórios Alternativos*. Campinas, Contexto ; Niterói, EdUFF.
- HAESBAERT, R., 2001, « Da desterritorialização à Multiterritorialidade », dans *Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR*, Rio de Janeiro, ANPUR.
- HAESBAERT, R., 1996, « O binômio território-rede e seu significado político-cultural », dans *A Geografia e as transformações globais : conceitos e temas para o ensino (Anais do Encontro "O ensino da Geografia de 1º e 2º Graus frente às transformações globais")*, Rio de Janeiro, UFRJ.
- HELENA, L., 1983, *Uma literatura antropofágica*, Fortaleza, UFC.
- KRANIAUSKAS, J., 1992. « Hybridism and Reterritorialization », *Travesía*, vol. 1, n° 2.
- LÉVY-STRAUSS, C., 1995 [1977], *L'Identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 3^e éd.
- MALTZ, B., 1993. « Antropofagia : rito, metáfora e pau-brasil », dans Maltz, B., Teixeira, J. et Ferreira, S., *Antropofagia e Tropicalismo*, Porto Alegre, Editora da UFRGS.
- MASSEY, D. 1994, « A global sense of place », dans *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MIGNOLO, W., 2003, *Histórias locais / Projetos Globais : colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- MOREIRAS, A., 2001, *A exaustão da diferença : a política dos estudos culturais latino-Americanos*, Belo Horizonte, EdUFMG.
- ORTIZ, F., 1999 [1940], *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, EdCubaEspaña.
- RAMA, A., 1982, « Literatura y cultura », dans *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo Veintiuno.
- REVEL, J., 1998, *Jogos de Escalas*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora.
- SPIVAK, G. 1988, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans Guha, R., Spivak, G. (dir.) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- STAM, R. 1999. Palimpsestic Aesthetics: a meditation on hybridity and garbage, dans May, J. et Tink, J., *Performing Hybridity*, Minneapolis/Londres, Univ. of Minnesota Press.
- TOMLINSON, J., 1999, *Globalisation and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

VIRILIO, P., 1984, *Guerra Pura*, São Paulo, Brasiliense.

YOUNG, 2005 [1995], *O Desejo Colonial*, São Paulo, Perspectiva.

NOTES

1. L'original portugais est *hibridismo*. Nous avons songé à le traduire par métissage, mais l'auteur trouve que ce mot s'éloigne trop de l'original. Nous le traduisons donc soit par "hybridité" (lorsqu'il désigne un état, le fait d'être hybride) soit par "hybridation" (quand il s'agit du processus de mélange); hybridisme n'est guère utilisé en français que dans un sens biologique (note du traducteur).

2. Glissant (2005 [1996]) préfère être géographiquement plus précis et distingue une "Euro-Amérique", qui inclut la totalité de ce qu'on appelle Amérique anglo-saxonne (Canada et États-Unis, moins le Sud), des parties du "cône-Sud" chilo-argentin (auquel nous devrions ajouter l'Uruguay et le Sud du Brésil) et une "Néo-Amérique" ou "Amérique de la créolisation" (et de l'hybridité), qui "comprend la Caraïbe, le Nordeste du Brésil, les Guyanes et Curaçao, le Sud des États-Unis, la côte caribéenne du Venezuela et de la Colombie, et une grande partie de l'Amérique centrale et du Mexique" (p. 16).

3. Un exercice intéressant, que les limites de temps ne nous permettront pas de réaliser, serait de discuter cette vision "anthropophagique" à la lumière de "l'hybridité sauvage" de Homi Bhabha, repris comme hybridité culturelle par Alberto Moreiras (2001).

4. Quoique Moreiras souligne davantage l'idée qu'une déterritorialisation est une bonne "reterritorialisation", ceci ne se produit pas toujours, bien sûr, de cette façon. Sur la critique de l'association parfois unilatérale entre hybridité et déterritorialisation, voir, en plus, Moreiras (2001), Kraniuskas (1992), Tomlinson (1999) et notre propre travail (Haesbaert, 2004, spécialement le développement "A desterritorialização numa perspectiva cultural", p. 214-234).

5. Pour une analyse de la perspective ouverte par Rama dans le domaine littéraire et ses développements contemporains, voir Aguiar et Vasconcelos (2004). Bien que les auteurs ne se réfèrent pas à elle, nous pouvons associer, dans une approche plus politique, la "transculturation" de Rama à la notion de "colonialisme interne" développée par Gonzáles Casanova (1965).

6. Pour Moreiras (2001), il s'agit là plus d'une tactique que d'une stratégie. Sur ce débat, qui met en jeu la notion "d'essentialisme stratégique" de Gayatri Spivak, voir spécialement p. 336-337.

7. De ce point de vue, voir l'interprétation d'Arrighi (1996) pour l'histoire du capitalisme.

RÉSUMÉS

À partir du débat sur les contradictions et ambivalences de l'hybridation culturelle contemporaine, cet article développe l'idée « brésilo-latino-américaine » de la transculturation et de l'anthropophagie par rapport au territoire, en construisant le processus qu'on appelle transterritorialisation.

From debate on contradictions and ambivalences of cultural hybridisation, this article unfolds the « Brazilian-Latin-American » idea of transculturation and anthropophagy regarding territory, so developing a process we call transterritorialisation.

INDEX

Keywords : cultural hybridism, transculturation, anthropophagy, transterritorialité

Mots-clés : hybridité culturelle, transculturation, anthropophagie, transterritorialité

Index géographique : Brésil

AUTEURS

ROGERIO HAESBAERT

Université Fédérale Fluminense (Brésil)

rogergeo@uol.com.br