
Économie culturelle globalisée et
anthropologie de l'exil : une analyse
critique des enjeux de la mondialisation à
partir de la lecture de *Après le colonialisme :
Les conséquences culturelles de la globalisation*
d'Arjun Appadurai

Serge Bernard Emmanuel Aliana

Introduction

La transnationalité caractérise la mondialisation actuelle. Elle reconfigure les référents subjectifs et culturels induisant l'émergence d'un mode de socialisation et d'individualisation inédit, en rupture avec celui institué depuis l'époque de la Renaissance et des Lumières. L'État-nation, qui constituait un référent stable, conférant aux membres de la société leur ancrage privilégié, irrémédiablement, s'atrophie et périlite. Cela amène Michael Hardt et Antonio Negri à faire observer que :

Avec les progrès du processus de la mondialisation, la souveraineté des États-nations, tout en restant largement effective, a progressivement décliné. Les facteurs primaires de la production et des échanges – argent, technologie, personnel et marchandises – traversent les frontières avec une facilité croissante ; il s'ensuit que l'État-nation a de moins en moins de pouvoir de réguler ces flux et imposer son autorité sur l'économie » (Hardt et Negri 2000:15-16).

Dans cette profonde mutation historique, les identités et les identifications subissent une véritable effraction. Elles s'élaborent désormais dans un réseau de relations nomadiques, apatrides, exiliques. Le local est continuellement (ré)inventé. Les groupes aux identités hybrides, « créolisées », « acentriques », flexibles ou mobiles produisent leur propre local dans un monde déterritorialisé. Il s'observe que les modes d'actions, devenues plus labiles, imposent un patriotisme mobile, pluriel, contextuel : nous vivons l'ère postmoderne/post-coloniale avec, comme matrice théorique, le concept deleuzo-guattarien de « déterritorialisation » (Deleuze et Guattari 1991:90).

L'envergure massive¹ prise par ce phénomène n'a pas laissé indifférent, bon nombre de théoriciens contemporains. Aussi le socio-anthropologue américain d'origine indienne, Arjun Appadurai, apparaît-il comme une figure essentielle dans la compréhension du phénomène. Dans sa publication *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Appadurai postule que la catégorie conceptuelle qui donne à la mondialisation son caractère post-colonial ou transnational est celle de « culture ». Il soutient dès lors qu'au centre de la mondialisation se trouve le concept de « culture ». Mais ce concept n'a de densité sémantique et de valeur opératoire que dans sa mise en relation avec un autre concept : celui de « circulation », trait caractéristique de l'économie globale (Appadurai 2001:8). C'est le concept de circulation qui permet d'appréhender la notion de culture, non plus dans une typologie « substantiviste »², mais dans « l'historicité propre » des groupes déterritorialisés (Appadurai 2001:12). Dans une logique de « migrations conceptuelles » (Fedi 2002:6), le concept de circulation offre un cadre d'analyse permettant de mettre en évidence la manière dont les différences culturelles aboutissent à produire des identités et des citoyennetés non pas figées, mais en constante (ré)invention. En centrant son analyse sur la notion d'ethnicité dans ses rapports avec la circulation et leur production des « communautés imaginées » (Appadurai 2001:10), Appadurai affirme qu'il s'inscrit dans le bloc théorique dit de « la postmodernité culturelle ». Ce bloc théorique est lui-même adossé au post-structuralisme avec, comme lieu de préfiguration philosophique, la French theory³. Appadurai fait ici explicitement référence, dans ses analyses, à Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, et bien d'autres noms partageant le même centre d'intérêt que ce courant philosophique.

Fondée sur le constat de la « crise des récits » et des « métadiscours » qui ont structuré fondamentalement l'ensemble de la pensée moderne – la raison, la vérité, l'histoire, le progrès, l'État, la liberté, le sujet –, la postmodernité culturelle marque le début d'une ère et d'une société nouvelles prenant fortement pied dans les secteurs accompagnant l'innovation scientifique, le développement prodigieux des médias et de nouvelles technologies, la circulation croissante de l'information, le renforcement de la publicité et du marketing et l'euphorie liée au développement électronique. Les transformations induites par la postmodernité

marquent de manière saillante et décisive l'ensemble de la vie contemporaine au point où Jean-François Lyotard soutient que « la postmodernité caractérise l'état global de la culture contemporaine » (Sciences humaines 1997, No 73:23).

Dans le domaine économique, particulièrement, nous assistons à la formation et à l'émergence de nouveaux types d'organisations économiques sous la forme de multinationales et de transnationales. Cette nouvelle phase du capitalisme lui donne une puissance inégalée et le distingue radicalement de ses formes antérieures, notamment de la période colonialiste et impérialiste. Associées à des facteurs comme la haute technologie, la communication, la consommation de masse, la libéralisation totale des transactions commerciales à l'échelle du monde et de la nouvelle division internationale du travail, la constitution et la domination des multinationales ouvrent et inaugurent l'ère du capitalisme post-industriel.

La caractéristique principale de ce néo-capitalisme est qu'il exerce son hégémonie hors des monopoles étatiques. Dérégulé, diffus, désorganisé, asymétrique et protéiforme, il a sa périphérie partout et son centre nulle part. Le décentrement du capital et du travail, la « décomposition » des classes sociales, le « découplage » des conflits sociaux, la « décentralisation » de l'autorité étatique, la « dérégulation » des institutions, la « désaffiliation » du sujet, la « dédifférenciation » entre culture savante et culture populaire (Appadurai 2001:10) donnent au capitalisme postmoderne une toute autre portée. Ce changement de perspective affecte considérablement toutes les sphères de l'existence et transforme radicalement la subjectivité humaine⁴ (Appadurai 2001:28). Comme l'a prédit Gilles Deleuze, la réalité humaine, dans la trajectoire historique du capitalisme, ne se saisit plus qu'en termes de mouvement, d'agencement, de flux (Aliana 2010:35). Perpétuellement, tout floue, tout s'écoule, tout circule : aucun code ne peut plus fixer ou territorialiser l'être. Cette « ontologie du nomadisme » (Appadurai 2001:24), qui informe la phase actuelle du capitalisme déterritorialisé, laisse voir que le mouvement des populations ne se réduit plus uniquement à la seule migration de travail : « Il revêt d'autres formes de mobilité temporaire, pendulaire ou ponctuelle (Adelkrah et Bayart 2007:7). Cela a comme incidence une reconfiguration de l'objet d'analyse dans les sciences sociales. Ainsi, l'objet privilégié de l'anthropologie ou de la sociologie est devenu le « réseau », le « circuit », la « circulation migratoire » ou le « territoire circulatoire »⁵ (ibid.).

C'est cet itinéraire épistémologique et logique qui intéresse Appadurai. La prise en compte de l'instabilité, de la mouvance qui caractérise le monde contemporain, guide son anthropologie (Appadurai 2001:12). Appadurai place ainsi au cœur de ses analyses la notion de « flux ». La question cruciale qui le préoccupe est la suivante : quelle est la nature du local en tant qu'expérience vécue dans un monde globalisé et de plus en plus déterritorialisé⁶ ? Comment, par des pratiques quotidiennes, les « modes populaires d'actions » organisent-ils la mise en ordre/désordre sociopolitique et culturelle en situation d'exil ? Concrètement, il s'agit

d'exhumer les formes dissidentes, indociles et insidieuses que prend « la créativité dispersée » (de Certeau 1990:XXXIX), tactiques bricoleuses des groupes et individus apatrides qui veulent se projeter, souvent à l'intérieur des « communautés imaginées », dans une utopie échappant à tout dispositif institutionnel territorialisant (Foucault 1975) ou à tout bloc historique dominant (Bayart 1989:272). Appadurai recourt ici aux travaux de Gramsci sur la relation entre « hégémonie » et « subalternité ». La pensée gramscienne qui a fortement inspiré l'école des cultural studies aux États-Unis s'assigne explicitement comme objectif de rendre leur place aux cultures dominées en focalisant la réflexion sur la question des « cultures populaires » (Appadurai 2001:10). Cela permet à Appadurai, dans une perspective postmoderniste, de mettre en avant la liquéfaction des repères en minant les sens uniques et les valeurs supérieures de la modernité, d'une part, et d'agencer « une culture sur mesure » permettant à l'atome social de s'émanciper des cadres disciplinaires rigides, d'autre part.

Si les travaux d'Appadurai mettent en musique la thématique de la « diaspora » posée comme paysage social de la globalisation et de l'hybridisme culturel contemporains, sa méthode d'approche, qui se veut « constructiviste », se rapproche de « l'analytique interprétative » de M. Foucault dans laquelle le chercheur, toujours « situé », doit comprendre la signification des pratiques culturelles dans un contexte déterminé de l'intérieur même de ces pratiques. La question qu'il nous semble toutefois légitime de poser est la suivante : que cachent concrètement ces nouvelles « communautés imaginées » ou « communautés diasporiques » que tente d'étudier et de cerner l'anthropologie de l'exil ? Une autre question : le nomadisme, l'exil, l'apatridie, l'hybridisme, bref, la déterritorialisation que postule cette anthropologie n'entrent-ils pas en résonance avec les grands schèmes du capitalisme globalisé, en particulier la circulation des capitaux et des marchandises ? Notre double hypothèse est que, d'une part, les « communautés imaginées » que chérit l'anthropologie de l'exil constituent des « principautés consuméristes » que capture le capital pour prospérer, d'autre part, cette anthropologie ratifie théoriquement les grands principes de la mondialisation néolibérale, à défaut de les critiquer.

Pour tester ces hypothèses, intéressons-nous d'abord aux ressorts épistémologiques de l'anthropologie de l'exil telle qu'exposée par Appadurai dans son ouvrage *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*.

Anthropologie de l'exil : une ethnographie des multitudes

Dans sa publication, Appadurai met en avant les processus de la globalisation en revisitant et (re)questionnant les dimensions locales et nationales qui caractérisent le fonctionnement des sociétés actuelles (Appadurai 2001:7). Il étudie les distorsions chez les populations déplacées ou immigrées entre les représentations de leur espace d'origine et celles de leur nouvelle appartenance. Sa préoccupation majeure est le phénomène de la globalisation dans une dialectique des rapports de résistance et

de pouvoir dans la culture exilique. L'entreprise théorique d'Appadurai entend se distinguer de l'approche classique de l'immigration en ce sens qu'elle implique un double rapport aux sociétés dites de « départ » et d'« accueil ». Elle pose la thématique de la « diaspora » comme paysage social de la mondialisation ou du multiculturalisme contemporains. L'un des apports décisifs d'Appadurai est que

L'État-nation qui repose sur l'isomorphisme entre peuple, territoire et souveraineté légitime est profondément remis en cause par la globalisation. La prolifération de groupes déterritorialisés, « diversité diasporique » qu'on observe un peu partout ont pour effet de créer de nouvelles solidarités translocales (Appadurai 2001:19).

Appadurai postule que, de par le rôle aujourd'hui imparti à l'imagination, la dimension culturelle est au centre du processus de la mondialisation. Toutefois, se détournant de la vision « culturaliste » qui essentialise la culture, Appadurai privilégie l'adjectif « culturel ». Notamment, il s'intéresse à la manière dont les différences culturelles sont mobiles dans un processus qui aboutit à produire l'identité d'un groupe. Mais par définition, cette identité n'est pas figée, « elle fait flèche de tout bois, usant parfois d'éléments qui pourraient apparaître comme relevant d'autres cultures » (Appadurai 2001:13). La dialectique des rapports culturels établit un rapport disjonctif entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation culturelles. C'est à l'intérieur de ce rapport antagoniste que se jouent aujourd'hui les interactions globales. Appadurai pense à cet effet qu'« au fur et à mesure que les forces issues des diverses métropoles débarquent dans de nouvelles sociétés, elles tendent rapidement à s'« indigéniser » d'une façon ou d'une autre » (Appadurai 2001:6). C'est ce processus d'indigénisation propre au monde postmoderne/post-colonial qui produit les « néotribus » qu'Appadurai nomme « ethnoscape ». Le suffixe « Scape », précise-t-il, est tiré de *landscape* qui signifie dans sa traduction française : « paysage ».

Le concept d'ethnoscape lui permet de mettre en lumière les formes fluides, irrégulières des paysages sociaux, « formes qui caractérisent le capital international aussi profondément que les styles d'habillement internationaux » (Appadurai 2001:68). Ces paysages sont des « briques » de construction des « mondes imaginés », c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète. Les individus qui constituent les ethnoscares sont : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs, etc. ; cette reconfiguration paradigmatique de l'ethnie dans la phase actuelle de la globalisation du capital permet à Appadurai de se prononcer sur la manière dont les différences culturelles aboutissent à produire des identités, non pas figées, mais en constante (re)élaboration.

Cependant, ce qui intéresse le plus Appadurai, c'est la manière dont cette situation non seulement modifie la vie matérielle des populations, mais tend également à confier un rôle inédit à l'imagination. Désormais, l'imagination investit des pratiques quotidiennes, notamment dans les situations migratoires où les sujets sont obligés de s'inventer, dans les conditions d'exil, un monde à eux (Appadurai 2001:9).

Hybridation ethnique et culturelle dans la globalisation : le rôle de l'imagination

L'imagination joue un rôle moteur dans la construction des nouveaux territoires ethniques et culturels. Dans ces nouvelles localités, émergent des identités mixtes, complexes, flexibles, hybrides. Pour Appadurai, ceci n'est que la conséquence directe de nouvelles dynamiques initiées par les forces à la fois centrifuges et centripètes de la mondialisation.

Appadurai substitue la notion de « l'imagination » à celle de « représentation collective ». Avec l'imagination, pense-t-il, « c'est l'idée d'invention qui prévaut, dans un contexte où les médias occupent le devant scène, qui non seulement diffusent, mais modèlent et infléchissent les processus culturels » (Appadurai 2001:15). Le socio-anthropologue américano-indien voit dans l'imagination une force positive et émancipatrice. Désormais, l'imagination n'est plus cantonnée à certains domaines d'expression spécifiques comme dans le passé.

En recourant à cette faculté fondamentale des êtres humains, Appadurai affirme qu'il se réfère à Benedict Anderson qui a souligné l'importance de la « communauté imaginée » comme éléments essentiels dans la construction des États-nations. Mais il veut donner à l'imagination une connotation plus large. Aussi convoque-t-il Gramsci pour montrer le rôle de l'imaginaire dans la relation entre « hégémonie » et « subalternité ». En effet, cette relation a pris une toute autre portée ces dernières décennies avec l'innovation technologique. C'est cette nouvelle trajectoire qui fait dire à Appadurai que « l'imagination est devenue un fait collectif et social. Sur cette évolution se fonde, à son tour, la pluralité de nos mondes imaginaires » (Appadurai 2001:31). Pour étayer la thèse selon laquelle le rôle de l'imagination prend des formes nouvelles dans le processus de la globalisation, Appadurai s'appuie sur trois distinctions :

D'abord, pense-t-il, l'imagination a abandonné l'espace d'expression spécifique de l'art, du mythe et des rites pour faire désormais partie, dans de nombreuses sociétés, du travail mental quotidien des gens ordinaires. Ces gens ont entrepris de déployer la force de leur imagination dans les pratiques quotidiennes. Appadurai en veut pour preuve la manière dont les déplacements de populations et les moyens de communication contextualisent et structurent, de concert, nos représentations actuelles (Appadurai 2001:31). Grâce à l'imagination, les populations immigrantes peuvent s'inventer de nouveaux modes de vie adaptés à leur exil. L'exil renforce ainsi les pouvoirs de l'imagination dans la double capacité de se souvenir du passé et de désirer le futur, ce qui donne lieu à un bricolage existentiel, une vie souvent de l'improvisation dont la stratégie consiste à s'adapter ou à s'ajuster dans les nouveaux contextes diasporiques.

Ensuite, Appadurai s'appuie sur une distinction entre l'imaginaire et le fantasme. Contrairement au fantasme qui implique nécessairement que l'on établisse une séparation entre le domaine de la pensée, le domaine du projet et celui des actes,

domaines qui renvoient au monde privé des individus, l'imagination nous projette dans l'avenir. Elle nous prépare à nous exprimer dans le domaine esthétique ou dans d'autres domaines. Nous nous aidons de l'imagination pour agir, et non pas seulement pour nous évader (Appadurai 2001:34). L'imagination nous projette ainsi dans des utopies programmatrices et même transformatrices, susceptibles de redéfinir des projets existentiels.

Enfin, Appadurai s'appuie sur une distinction entre les significations individuelles et collectives de l'imagination. Il considère l'imagination comme une propriété appartenant à des groupes d'individus. Le concept d'imagination peut parfois revêtir le nom de « communauté affective », c'est-à-dire un groupe d'individus qui partagent ses rêves et ses sentiments (Appadurai 2001:35). Appadurai fait référence à des types de confréries s'apparentant à ce que Diana Crane a nommé les « académies invisibles », par analogie au monde de la science. Ces confréries sont souvent transnationales voire post-nationales. Leur expression la plus concrète est ce qu'on appelle aujourd'hui « les néo-mouvements sociaux ».

Décrivant et décryptant les formes de narcissisme dans la société postmoderne, Gilles Lipovetsky en donne une idée édifiante quand il écrit que :

De même que le narcissisme ne peut être assimilé à une stricte dépolitisation, de même est-il inséparable d'un engouement relationnel particulier, ainsi que l'atteste la prolifération des associations, groupes d'assistance et d'entraides. L'ultime figure de l'individualisme ne réside pas dans une indépendance souveraine a-sociale mais dans les branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyperspécialisés : regroupement des veufs, des parents d'enfants homosexuels, des alcooliques, des bègues, des mères lesbiennes, des boulimiques. Il faut replacer Narcisse dans l'ordre des circuits et réseaux intégrés : solidarité de microgroupe, participation et animation bénévole, « réseaux situationnels », cela n'est pas contradictoire avec l'hypothèse du narcissisme mais en confirme la tendance. Car le remarquable dans le phénomène, c'est d'une part la rétroaction des visées universelles si on la compare au militantisme idéologique et politique de jadis, d'autre part le désir de se retrouver entre soi, avec des êtres partageant les mêmes préoccupations immédiates et circonscrites. Narcissisme collectif : on se rassemble parce qu'on est semblable, parce qu'on est sensibilisé directement par les mêmes objectifs existentiels (Lipovetsky 1983:20).

Exactement, ce sont ces espèces de confréries, d'associations ou de « microgroupes », encore appelées néo-tribus, *ethnoscapes* « communautés imaginées » ou « communautés diasporiques » par Appadurai, qui imposent une nouvelle temporalité à la mondialisation. La mondialisation actuelle s'offre effectivement à nous sous une double temporalité. D'une part, elle véhicule une uniformisation accélérée du monde grâce à une technologie croissante, devenue messianique, d'autre part, elle autorise une fragmentation accentuée du monde avec, notamment, des replis identitaires, sectaires, communautaires. Mais ces replis, devenus transnationaux, ont perdu leurs repères nationaux. Ils fonctionnent en réseaux d'interconnexions post-nationales.

Dès lors, nous tergiversons entre une société moderne, conquérante et croyante dans l'avenir, dans la science et la technique qui s'était « instituée en rupture avec les hiérarchies de sang et la souveraineté sacrée, avec les traditions et les particularismes au nom de l'universel, de la raison, de la révolution » (Lipovetsky 1983:16) et une société postmoderne ; néo-société qui cultive le « mode rétro », la « réhabilitation du local » du « régional », de « certaines croyances et pratiques traditionnelles (Appadurai 2001:17). Il existe ainsi un rapport constant entre les forces dites de progrès et les forces dites de régression. Cette dialectique des forces appariées, Régis Debray l'appelle : le principe de constance. Précisément à ce sujet, Debray affirme :

Chaque dispositif de déracinement et d'ouverture libère un mécanisme de contre-enracinement ou de clôture (...). Les territoires culturels que le progrès technique efface se recomposent dans l'imagination. Nous aboutissons à des patries apatrides (...). La demande de résidence secondaire dans l'idée compense l'évanescence des frontières primaires, dans le réel (Debray 1996:156).

On se rend à l'évidence que l'ethnie, dans la mondialisation actuelle, est rentrée dans la phase de la déterritorialisation et de l'hybridation. Le dépassement des frontières naturelles, la contamination des langages, le métissage des genres et des races, l'hybridation générale de l'être sont autant d'éléments constitutifs des nouvelles communautés délocalisées, diasporiques.

Pour Appadurai, nous sortons de la colonie pour la post-colonie. Le voyage qui nous conduit de l'espace de l'ancienne colonie à l'espace du post-colonial nous situe au cœur de la « blanchitude », espace vierge où tout destin peut être réécrit, notamment le destin du patriotisme. La question suivante taraude dès lors son esprit : « le patriotisme a-t-il un avenir ? Et à quelles races, à quel sexe cet avenir appartient ? » (Appadurai 2001:222). Selon Appadurai, le concept de « blanchitude » fait exploser la relation établie entre l'État et la nation et redéfinit le patriotisme. Il est à l'origine de « l'évanescence de l'État-nation ». Cela amène Appadurai à soutenir que :

Un fait majeur qui rend compte des tensions dans l'union de la nation et de l'État est que le génie nationaliste, jamais totalement contenu dans la bouteille de l'État territorial, est désormais lui-même diasporique. Alors que le sol et le lieu autrefois étaient la clé des liens entre l'affiliation territoriale et le monopole d'État des moyens de violence, les identités et les identifications clés ne tournent plus que partiellement autour des réalités et des images des lieux (Appadurai 2001:224).

La « blanchitude » nous introduit dans l'univers post-national avec plusieurs implications. La première est temporelle et historique. Elle suggère que nous sommes engagés dans un processus menant à un ordre mondial où l'État-nation est devenu obsolète et où d'autres formations d'allégeance et d'identité ont pris place. La seconde implication est que les formes qui émergent sont de puissantes alternatives pour l'organisation du trafic international de ressources, d'images

et d'idées. La troisième est la possibilité que les nations continuent d'exister, tandis que l'érosion permanente des capacités de l'État-nation à monopoliser la loyauté encourage la diffusion de formes nationales ayant largement divorcé des États territoriaux. Appadurai estime que « l'État-nation, sous sa forme territoriale classique est en faillite, mais il est certainement en crise et une part de cette crise est la violence croissante de la relation qu'entretient l'État-nation avec ses Autres post-nationaux. » (Appadurai 2001:235). Le symbole mondial de la « blachitude », ce sont les États-Unis d'Amérique.

Selon Appadurai, la politique d'identité ethnique aux États-Unis est indissociablement liée à la dissémination mondiale d'identités originellement locales/nationales. Ainsi, dans le monde actuel, post-national et diasporique, l'Amérique est invitée à fondre ces deux doctrines ensemble, à faire face aux besoins du pluralisme et de l'immigration pour construire une société autour de la diversité diasporique. Il fait observer dans ce sens que :

Il peut y avoir une race particulière pour l'Amérique dans le nouvel ordre post-national, une place qui ne s'appuie ni sur l'isolationnisme, ni sur la domination globale. Les États-Unis se prêtent remarquablement au rôle de laboratoire culturel et de zone de libre-échange pour la génération, la circulation, l'importation et l'essai de matériaux pour un monde organisé autour de la diversité diasporique (p. 241).

Un peu plus loin, il renchérit :

Les États-Unis sont déjà un immense et fascinant « vide-grenier » pour le reste du monde. Ils offrent des stages de golf et de l'immobilier aux Japonais ; des idéologies et des techniques de gestion des affaires à l'Europe et à l'Inde ; des idées de séries télé au Brésil et au Moyen-Orient ; des Premiers ministres à la Yougoslavie ; une économie de marché à la Pologne, à la Russie et à quiconque voudra bien l'essayer ; un fondamentalisme chrétien à la Corée ; et une architecture postmoderne à Hong-kong. En fournissant également une série d'images – Rambo en Afghanistan, « we are the world », George Bernard Shaw à Bagdad, Coke à Barcelone, Perot à Washington – qui mêlent les droits de l'homme, le style consommateur, l'anti-étatisme et les paillettes de médias, on pourrait dire que les États-Unis rendent compte en partie des idiosyncrasies qui accompagnent les combats pour l'auto-détermination dans les parties du monde par ailleurs très différentes (ibid).

En substance, pour Appadurai, l'Amérique est capable de construire une autre histoire ayant une signification à long terme. Une histoire sur les usages de la loyauté après la fin de l'État-nation. Dans cette histoire, soutient-il, les territoires limités pourraient laisser la place à des réseaux diasporiques, les nations aux transnations et le patriotisme lui-même pourrait devenir pluriel, sériel, contextuel et mobile (Appadurai 2001:244).

Dans la mesure où l'État-nation entre dans sa phase déclinante, nous pouvons déjà nous attendre à découvrir autour de nous de nouveaux matériaux pour reconstruire un imaginaire post-national. Chez Appadurai, il existe bien une

relation analogue entre le travail de l'imagination et l'apparition d'un univers post-national. C'est à ce niveau que se dessine toute la politique mondiale future. Toutefois, il se pourrait que l'émergence d'un ordre politique post-national donne lieu non pas à un système formé d'unités homogènes – comme c'est le cas du système des États-nations –, mais à un système fondé sur des relations entre hétérogènes : « les diasporas de publics enfermés dans leurs bulles, différentes les unes les autres, constituent les creusets d'un ordre politique post-national » (Appadurai 2001:56). Appadurai pense que ce qui peut être une inquiétude et en même temps une opportunité est que cet ordre va être confronté à un défi ; défi qu'il formule par cette interrogation : « une telle hétérogénéité est-elle compatible avec un accord minimal sur les normes et les valeurs, sans pour autant adhérer strictement au contrat social libéral de l'Occident moderne ? » (ibid.). Selon notre auteur, ce problème sera résolu en recourant aussi bien à la négociation qu'à la violence. Aussi, pense-t-il, « la liberté culturelle et la justice se passent très bien de l'existence.

Résistances dans la culture exilique : des micro-récits subversifs

Si le monde est devenu un système interactif tout à fait nouveau, Appadurai pense que c'est une masse hétéroclite à grande échelle qui caractérise cette interactivité. Il balaie d'un revers de la main les thèses de Marshall Mc Luhan qui posent que le monde est un grand village planétaire. Pour Appadurai, chaque fois que nous sommes tentés de parler de village global, nous devons nous souvenir que les médias créent des communautés « sans notion de lieu ». S'inscrivant dans le canal conceptuel de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, il soutient que nous vivons dans un monde « rhizomatique », voire « schizophrène »⁷, qui fait appel, d'une part, à des théories sur le déracinement, l'aliénation et l'écart psychologique entre les individus et les groupes, et, d'autre part, à des rêves – ou à des cauchemars – de proximité électroniques (Appadurai 2001:63). Si un système culturel global est en train de se mettre en place, il y a lieu de noter que ce système est « truffé d'ironies⁸ et de résistances » parfois camouflées. L'exemple le plus parlant est le comportement du monde arabomusulman qui, tout en brandissant des textes sacrés pour l'authenticité culturelle, éprouve un appétit sans bornes pour les objets de la culture occidentale. Benjamin Barber, dans son ouvrage *Djihad vs Mc World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, en fait un exposé fort analytique.

En réalité, aux profondes avancées technologiques couplées aux flux migratoires toujours croissants répond une évolution des imaginaires sociaux, un nouvel ordre d'instabilité dans la création des subjectivités modernes constitutives de l'existence de nouvelles diasporas. Ces diasporas forment des publics enfermés dans leurs petites bulles ethnicisées. Les constructions identitaires ne se font plus dans un « jeu permanent d'opposition entre soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, mais plutôt dans la multiplication de sphères d'exilés » (Appadurai

2001:11), où des gens se réapproprient collectivement des récits et des images. Qu'en font-ils ? Avec ces récits et ces images, le « consommateur culturel » peut s'inventer son quotidien et sa localité.

À une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une autre production : celle-ci est rusée, elle est dispersée, mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas avec des produits propres, mais avec la manière d'employer les produits imposés par un ordre économique dominant (de Certeau 1980:XXXIX). Appadurai pense à cet effet que si les grands thèmes rhétoriques de la modernisation des pays en voie de développement (la croissance économique, la haute technologie, l'agro-industrie, l'instruction, la militarisation) imprègnent encore de nombreux pays, ils sont souvent traversés, remis en cause, apprivoisés par les « micro-récits » du cinéma, de la télévision, de la musique et d'autres formes d'expression. À travers eux, la modernité est davantage redéfinie comme une « globalisation vernaculaire » que comme « une concession aux macropolitiques nationales et internationales » (Appadurai 2001:38).

Les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux où ils peuvent reconstruire leur histoire et reconfigurer leur projet ethnique. Plus que jamais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes. Pour Appadurai, il existe un lien tangible entre le travail de l'imagination comme forme de résistance à la domination et l'émergence de solidarités globales susceptibles de donner naissance à un nouvel espace politique post-national. Dans ce lien, les médias jouent un rôle capital. Ils permettent de voir sous un autre jour l'environnement dans lequel la modernité et le monde global apparaissent comme deux réalités d'un même continuum. Ils nous contraignent à modifier nos habitudes dans la mesure où, dans un premier temps, ils offrent d'autres moyens de s'affirmer à des gens de toutes sortes dans toutes les sociétés et, dans un deuxième temps, permettent « d'imaginer des vies qui pourraient se frotter au glamour des stars de cinéma et autres intrigues des films fantastiques ». Appadurai a ainsi beau jeu de dire :

L'absolue multiplicité des formes sous laquelle apparaissent les médias électroniques et la rapidité avec laquelle ils s'insinuent dans les activités routinières de la vie quotidienne expliquent pourquoi ils fournissent chaque jour les moyens de nous imaginer nous-mêmes en tant que projet social (Appadurai 2001:28).

Pour Appadurai, si on juxtapose les déplacements des populations aux flux rapides d'images que projettent les médias, on obtient un nouvel ordre d'instabilité dans la création des subjectivités modernes. Pour mieux comprendre comment fonctionnent ces subjectivités, on peut recourir à la catégorie foucauldienne du « bio-pouvoir », c'est-à-dire le processus par lequel les subjectivités façonnent

leurs besoins, leurs relations sociales, produisent leurs modes de vie. Chez Michel Foucault, le bio-pouvoir est une forme de pouvoir qui régit et réglemente la vie sociale de l'intérieur, en la suivant, en l'interprétant, en l'assimilant et en la reformulant. Sa fonction heuristique est de faire comprendre que le pouvoir ne peut obtenir une maîtrise effective sur la vie entière de la population qu'en devenant une fonction intégrante et vitale que tout individu embrasse et réactive de son plein gré. Foucault pense que la vie est maintenant un objet de pouvoir. Le bio-pouvoir a pour tâche d'administrer la vie. Concrètement, ce qui est en jeu dans un bio-pouvoir, c'est la production et la reproduction de la vie elle-même. Ainsi, dans le passage de la société disciplinaire à la société de contrôle que Foucault expose dans *Surveillé et punir*, un nouveau paradigme de pouvoir se réalise, qui est défini par les technologies reconnaissant la société comme domaine du bio-pouvoir.

Tout compte fait, ce que postule Foucault et que recycle Appadurai, c'est la prolifération rhizomatique des micro-pouvoirs qui fonctionnent en réseaux échappant à toute emprise institutionnelle territoriale, arrachant l'individu à tout ordre disciplinaire conventionnel. Cela a comme conséquence la liquéfaction des liens sociaux et la molécularisation des espaces de pouvoir. Ces espaces de pouvoir sont considérés comme des « Zones autonomes temporaires », véritables îlots de liberté. Ces « Zones autonomes temporaires » doivent être conçues comme des parcelles d'espace-temps réelles ou virtuelles libérées temporairement de l'emprise des pouvoirs économiques et politiques. C'est dans ces espaces que la multitude⁹ déterritorialisée résiste au pouvoir et peut reformuler ses projets ethniques. La résistance se donne comme la diffusion de comportements résistants et singuliers. Précisément à cet effet, Antonio Negri pense que « si la résistance s'accumule, elle le fait de manière extensive, c'est-à-dire par la circulation, la mobilité, la fugue, l'exode, la désertion. » Et il ajoute bien : « il s'agit de multitudes qui résistent de manière diffuse et s'échappent des cages toujours plus étroites de la misère et du pouvoir » (Negri 2001:104). En fait dans l'ère postmoderne et post-coloniale, la forme la plus éminente de la rébellion est l'exode. Cette multitude s'exile en se constituant, en se relocalisant et en se nourrissant de tout genre de mélange, de « créolisation », de métissage.

En substance, la localité dans une situation où l'État-nation affronte des types particuliers de déstabilisations transnationales est avant tout une question de relation et de contexte plutôt que d'échelle et d'espace. Les formations culturelles globales formant des « post-cultures », devenues plus que jamais fractales, sont dépourvues de « frontières, de structures ou de régularités euclidiennes » (Appadurai 2001:85). Que penser donc de la réalité du monde post-national et diasporique ?

Mondialisation post-coloniale/postmoderne : le retour de l'archaïque ?

Le grand problème auquel fait face le monde actuel est la confrontation violente entre l'universalisme des Lumières et ses absolus référentiels et le pluralisme diasporique. Philosophiquement, cela se résume au débat qui oppose modernité et postmodernité. Alors que le projet moderne, par le biais de la raison, a voulu un monde rationnel, « cosmisé » et régi par des lois consensuelles posées comme principes normatifs et universels, en postmodernité culturelle, sont célébrés le relativisme, la différence, le dissonant, la désarticulé, le bris, le fragment, le dissensus, la dissémination, le discordant¹⁰. Cela implique que sur un plan pratique, l'unification et la fragmentation de l'humanité sociale constituent l'envers et l'endroit du processus de la mondialisation. Au moment où l'économie qui s'appuie encore sur les principes de la science moderne devient planétaire, la planète politique et culturelle se lézarde, se scissipare. À la fluidité accrue des flux de marchandises et d'informations répond une névrose territoriale obsessionnelle : la fièvre migratoire a pour pendant la crise obsidionale (Debray 1996:162). Mais que signifie cette double complicité de « Mc World » et de « Djihad » dont parle Barber ?

Le particularisme est à la mondialisation ce que l'ombre est à l'homme. Cette double complexité, peut-être surprenante, est la spécificité du monde postmoderne. La caractéristique de la postmodernité est le déclin du grand sujet, ou l'absence de grand sujet comme référence. Le capitalisme postmoderne qui accompagne le processus de la mondialisation n'a pas besoin de ce grand sujet. Tous les grands récits ont été détruits les uns après les autres : les récits autour des États-nations, les récits progressistes visant l'émancipation du sujet humain. La postmodernité vit le flottement généralisé des valeurs. Des mini-récits locaux, communautaires fonctionnent ou se recréent, au gré des intérêts économiques, politiques, culturels, religieux ou symboliques. Le plus souvent, ils sont teintés d'archaïsme : c'est le retour du refoulé.

Le retour du refoulé

Aujourd'hui, nos circonscriptions flottent, l'appétence à l'inscription grandit. Selon Debray qui étudie le phénomène, il y a un rapport nécessaire entre l'effacement des méridiens et la multiplication des appellations d'origine. Aussi, si l'industrialisation, par exemple, est laïque et antireligieuse, dans la mesure où elle délocalise : exode rural, déplacement des emplois, immigrations et émigrations de la main d'œuvre allogène, mobilité sociale accélérée etc., elle provoque aussi dans les pays industrialisés d'abord une fervente relocalisation (régionalisation, défense écologique, radios locales, associations etc.). Et ensuite, dans les pays sous-développés à viol industriel convulsif, un non moins convulsif retour de bâton aux sources identitaires. La modernisation des structures économiques, loin de la diminuer, exalte l'archaïsme des mentalités. Le sol américain, par exemple, est la terre promise du primitivisme sous toutes ses

formes. Chacun sait, affirme Debray, que c'est à la pointe du progrès, dans les pays les plus développés, les plus standardisés, post-industrialisés, que les sectes religieuses et syncrétiques sont les plus mortifères, les conflits raciaux les plus féroces, les compétitions politiques les plus sauvages. Mais aussi, les minorités culturelles les plus vivantes et les radios locales les plus nombreuses (Debray 1996:161).

Dans la mesure où la modernisation politique et culturelle a été un processus de sécularisation, les fondamentalismes – islamiques et chrétiens – s'y opposent en brandissant des textes sacrés. Au dynamisme du modernisme et la sécularisation de la société, les fondamentalismes et autres formes d'intégrisme, semblent opposer une société statique et religieuse. Sous cet aspect d'anti-modernisme les fondamentalismes semblent être engagés dans un effort pour inverser le processus de la modernisation sociale : séparer les flux mondiaux de la modernité et recréer un monde pré-moderne. Selon Antonio Negri, cette caractéristique commune aux fondamentalismes – sous la forme d'un retour à un monde pré-moderne ou traditionnel, et à ses valeurs sociales – voile en fait le phénomène plus qu'elle ne l'éclaire. En réalité, les visions fondamentalistes d'un retour au passé sont généralement fondées sur des illusions historiques. « La famille traditionnelle » qui sert de fondement idéologique à ces fondamentalismes est simplement un pastiche des valeurs et des pratiques qui dérivent davantage des feuilletons télévisés que d'une expérience historique réelle dans le contexte de l'institution familiale (Hardt et Negri 2000:193). La poussée anti-moderne qui définit les fondamentalismes serait donc peut-être mieux interprétée comme un projet non pas « pré-moderne » mais « postmoderne », indique Negri. Le postmodernisme actuel signifie simplement un retour aux valeurs traditionnelles et un rejet du modernisme : « le fondamentalisme postmoderne actuel, d'une façon importante, est nouveau parce que son impulsion basique est anti-occidentale » (ibid.). Ce qu'il faut faire tout de suite observer est que ce postmodernisme qui recrée des « communautés affectives » ou des « communautés imaginées » donne une nouvelle portée à la société civile.

La néo-société civile transnationalisée

En effet, la conception postmoderne de la société civile remet en cause l'héritage des Lumières. Par l'entreprise des spéculations philosophiques comme celles de Hegel, la société civile – sphère économique des besoins – avait été pensée comme une alternative crédible à la modernité et aux Lumières par sa fonction critique. On a qu'à se référer au concept d'espace public propre à Habermas, lui-même tributaire du « Sapere Aude ! » d'Emmanuel Kant. « Sapere Aude ! » qui exige la sortie de l'homme de sa minorité. L'homme est alors appelé à faire un usage public de sa raison. La société civile est ainsi conçue comme le lieu de la « civilité » au sens de la citoyenneté et de la civilisation. L'homme, à l'occasion, devient un homme rationnel à la mentalité affranchie des pesanteurs du passé, des particularismes étroits et d'une vision enchantée du monde.

Contemporaine à la mondialisation, la néo-société civile est au service d'un capitalisme affranchi des entraves de la raison, de la loi, de l'État et de la nation. Attentifs aux forces obscures de la nature et de l'histoire, le néo-capitalisme déterritorialisé fait de la critique de ces vs son crédo. Ainsi, débarrassée des cadres « rigides » d'une « raison violente » et d'un « État oppressif », la société civile porte désormais les espoirs d'une humanité prête à accueillir le riche héritage de la tradition, avec ses sagesses, ses croyances et ses symboles. La néo-société civile entend ainsi cultiver des valeurs d'humanisme en reproduisant la chaleur des relations de famille, la solidarité des lignages, la fidélité des obligés et la bienveillance des protecteurs au-delà des territoires nationaux. D'où son intérêt marqué pour la tradition, avec ses valeurs d'harmonie, de solidarité et de bienveillance. Sur cette question précise, apprécions ce commentaire du philosophe camerounais Nkolo Foé qui nous fait part des vues de l'Américain McLean, défenseur de l'éthique postmoderne :

G.-F. McLean voit dans la tradition un « corps de sagesse » susceptible de permettre non seulement de découvrir des vérités permanentes et universelles communes aux sages de l'Antiquité, mais aussi de saisir l'importance des valeurs reçues en héritage de la tradition et de les mobiliser en faveur de l'avenir. La tradition est le lieu ultime où, librement, les hommes élaborent leur identité, leur personnalité et leur authenticité, grâce aux riches ressources que leur offrent les mœurs, les symboles, les arts, les croyances et les lois. La société civile ne s'adresse donc pas au citoyen éclairé et libre et ne vise pas non plus à reproduire le gentleman anglais ou l'honnête homme français. Son objectif est de conserver à l'homme la richesse de sa subjectivité, de son héritage et de sa culture. La caractéristique principale du sujet postmoderne réside donc dans le fait qu'il émergera à la « citoyenneté », lourdement chargé des atouts que lui offre le monde des valeurs, aussi irrationnelles soient-elles. Il s'agit de la tradition, de la religion, de la culture, de l'ethnie, bref, de toutes ces choses qui frustraient tant les modernes. Donc ni gentleman ni honnête homme, le citoyen de l'époque post-historique a la nostalgie de la tradition en tant que corps de sagesse, à l'image de celle toujours vivante dans les communautés pré-modernes ou villageoises (Nkolo Foé 2008:136-137).

En effet, selon Nkolo Foé, ces vues de McLean chérissent le mode de vie féodale. Comme l'illustre foien le Moyen-âge Âge européen, la solidarité, la bienveillance, l'harmonie sociale sont avant tout des concepts propres au féodalisme. La forme d'organisation sociale proposée aujourd'hui par la néo-société civile renvoie à cette époque. Aux sociétés de classe de l'époque moderne, l'ère postmoderne tente de substituer une forme d'organisation fondée sur les réseaux, la parentèle, les tribus, les assemblées charismatiques, paroissiales, etc.

Un auteur comme William Schambra enseigne qu'il « n'est de communauté que locale » (Dionne 1999:49). La déconstruction de la nation étant une obsession postmoderne, Schambra accuse le « libéralisme progressiste » américain de sacrifier la communauté locale à la communauté nationale et à la « Grande société », en poussant le peuple américain « à sortir de son individualisme et de son

particularisme pour se fondre dans un dessein national » (Appadurai 2001:50). Schambra s'en prend aux élites modernes qui prétendent que les institutions locales et la campagne « sont passéistes, bornées, réactionnaires, et encombrées de mythes et de préjugés irrationnels » (Appadurai 2001:51). Pour lui, c'est dans le discrédit de ces institutions qu'on trouvera la raison du déclin de la vie civique et politique dans les États-nations modernes (Appadurai 2001:115-120). Il s'agit donc de réhabiliter les « associations sociales, communales, ethniques ou de quartier », mieux adaptées à l'époque postmoderne.

Une question devient pressante : la néo-société civile qu'Appadurai décline sous le vocable conceptuel de « communauté imaginée » ou « ethnoscape » n'est-elle pas le lieu de la prolifération des « principautés consuméristes » que capture le capital globalisé pour élargir son marché de consommation ?

Ethnoscape et société de consommation dans la culture exilique

La production d'un local, fut-il apatride ne nie pas la globalisation du capital en postmodernité. La standardisation des normes de production et de consommation accélère la différenciation des formes de consommation. Chaque nouveau dispositif de déracinement libérant un mécanisme de contre-enracinement territorial (réel ou symbolique).

Appadurai reconnaît explicitement que la déterritorialisation, par exemple, crée des nouveaux marchés pour les compagnies cinématographiques, les imprésarios et les agences de voyages, qui vivent sur le besoin des populations déterritorialisées d'avoir un contact avec leur pays. Naturellement, précise-t-il, ces pays inventés, qui constituent les « médiascapes » des groupes déterritorialisés, peuvent souvent devenir si fantastiques et partiels qu'ils fournissent les matériaux de nouveaux « idéoscapes » dans lesquels les conflits ethniques peuvent surgir.

C'est effectivement sur le terrain fertile de la déterritorialisation, où l'argent, les marchandises et les personnes ne cessent de se poursuivre autour de la planète, que les médiascapes et leurs idéoscapes du monde moderne trouvent leur contrepartie fracturée et fragmentée (Appadurai 2001:75). Le grand paradoxe que doit affronter la politique culturelle aujourd'hui est que les primordias (de langage, de couleur de peau, de quartier ou de parenté) sont désormais globalisés. Pour Appadurai, il ne s'agit justement pas de nier que ces primordias sont fréquemment le produit de traditions inventées ou d'affiliation rétrospectives, mais de souligner que, du fait d'une interaction disjonctive et instable du commerce, des médias des politiques nationales, et des phantasmes de consommation, l'ethnicité, qui était autrefois un génie contenu dans la bouteille d'une sorte de localisme, est désormais une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre États et frontières (Appadurai 2001:78).

Le facteur qui permet de saisir cette complexité où cette réintroduction de l'archaïque dans la globalisation de l'économie est ce qu'Appadurai appelle « le

fétichisme de la production et le fétichisme de la consommation » (Appadurai 2001:79). Avec cet aréopage conceptuel propre à Karl Marx, Appadurai montre comment production et consommation s'épaulent pour donner une dimension nouvelle au monde post-national.

La production étiche, obscurcie obscurcit en fait les relations de production, qui sont de plus en plus transnationales. Le fétichisme de la production devient dès lors l'illusion créée par les lieux contemporains de la production transnationale et qui, par l'idiome et le spectacle du contrôle du local, de la productivité nationale et de la souveraineté territoriale, masque le capital translocal, les flux de gains transnationaux, la gestion globale et, souvent, les travailleurs à l'étranger. Le localisme (au sens des sites locaux de production communs d'États-Nations) devient un fétiche déguisant les forces globalement disséminées qui dirigent en fait le processus de production (ibid.).

Le fétichisme du consommateur, lui, transforme le consommateur, à travers les flux de marchandises (et les mediascapes, notamment de publicité et marketing les accompagnent), en un signe. « Signe » est ici à comprendre, dit Appadurai, non seulement au sens que lui donne Baudrillard – un simulacre qui n'approche que de façon asymptotique la forme d'un agent social réel¹¹ –, mais encore au sens d'un masque pour le siège réel d'opération, lequel n'est pas le consommateur, mais le producteur et les nombreuses forces qui constituent la production (Appadurai 2001:80).

Avec la fin des monopoles étatiques, le capitalisme post-national érige le marché comme grand sujet post-national. Son présupposé est : il faut que des marchandises soient produites en quantité croissante et à des coûts réduits. Pour réaliser le capital à travers les marchandises, il faut capter le désir de la multitude, le rabattre sur le besoin et produire des sujets consommateurs. La consommation apparaît comme le moteur de la société post-nationale. Sur la question, Gilles Lipovetsky est très analytique quand il entend : que :

Quelle erreur d'avoir annoncé précipitamment la fin de la société de consommation quand il est clair que le processus de personnalisation ne cesse d'en élargir les frontières. La récession présente, la crise énergétique, la conscience écologique ne sonnent pas le glas de l'âge de la consommation : nous sommes voués à consommer, fût-ce autrement, toujours plus d'objets et d'informations, de sports et de voyages, de formation et de relationnel, de musique et de soins médicaux. C'est cela la société postmoderne : non l'au-delà de la consommation, mais son apothéose, son extension jusque dans la sphère privée, jusque dans l'image et le devenir de l'ego appelé à connaître le destin de l'obsolescence accélérée, de la mobilité, de la déstabilisation. (Lipovetsky 1983:16)

Selon David Harvey, qui mène une investigation sur les origines du changement culturel contemporain, le facteur du changement reste l'évolution économique. Un maître mot caractérise bien la logique du marché universel postmoderne :

l'accumulation flexible (Sciences humaines 1999, n° 73:25). Depuis, en effet, le premier choc pétrolier, le marché, aux dires de Harvey, s'est diversifié au détriment des emplois stables. Les industries tant de mieux à en mieux à profit les ressources naturelles et humaines qu'offre chaque site géographique, délocalisent leur production : les disparités régionales s'accroissent, les périodes de crises et booms locaux alternent, et enfin l'innovation accélère la rotation des produits marchands (*ibid.*). Dans cette gestion de la mode et de l'éphémère¹² (Lipovetsky 1987), les usages et les conduites de la vie sociale éclatent. Ce mouvement est surdéterminé par « les politiques d'identités ». Le multiculturalisme fait désormais partie du capitalisme. Aussi, les identités individuelles et collectives sont-elles des enjeux du capitalisme postmoderne. Cela est très frappant aujourd'hui dans les déclamations post-colonialistes en Afrique qui adoucent philosophiquement les thèses postmodernistes.

Post-coloniasme et afro-mondialisme : l'identité africaine entre effraction, gommage et réécriture de soi

Se situant dans la même trajectoire conceptuelle qu'Appadurai, la théorie post-coloniale, qui entend arrimer l'Africain à l'globalisation, recourt explicitement à la catégorisation. Développant ainsi les thèses afro-mondialistes, Achille Mbembe pense qu'être africain aujourd'hui, c'est sortir du statut de victime pour s'établir comme libre et capable de « s'auto-inventer » (Mbembe 2010:110). Selon Mbembe, la véritable politique de l'identité consiste à nourrir, actualiser et réactualiser ses capacités d'auto-invention. Cette attitude, estime-t-il, est cruciale compte tenu des enjeux de la mondialisation. Avec le processus de la mondialisation, de nouvelles sphères ont émergé. D'une part, les frontières réelles n'épousent ni les configurations officielles, ni la cartographie héritée de la colonisation. D'autre part, la disjonction entre territorialités économiques, territorialités politiques, culturelles et symbiotiques s'accroît. Du coup, admet-il, c'est aux interstices que se déroule, à présent, le gros de l'action historique. Or, l'occupation de ces interstices ne s'effectue pas sans violence. Dans ces conditions, fait-il valoir, les vieilles querelles sur l'identité retrouvent leur actualité jamais égalée dans le passé. Le monde, dans cette perspective, ne constitue plus une menace, mais une opportunité. Il apparaît comme un vaste réseau d'affinités. Il n'existe donc pas une identité africaine finale ; il y a plutôt une identité en devenir, à construire au gré des enjeux liés à la mondialisation.

Un tel point de vue est renchéri par Fabien Eboussi Boulaga. Dans un article intitulé « Anarchie et topologie », le philosophe camerounais pense que la vie déjoue les fixations, les fictions et les pièges identitaires, notamment ceux liés à l'appartenance continentale, à la nationalité, à la citoyenneté. Cette défondation se ferait par l'exil et par la dispersion. Il n'est plus question, dans un monde globalisé, d'un projet d'englobement ou d'universalisation d'une identité unique.

Le souci majeur d'Eboussi Boulaga est de répondre à la quon suivante : Que que faire avec l'ordre mondial actue ?

Sa réponse est sans ambigüité ambigüité : d'abord, pense-t-il, l'« identité unique » et les « fictions identitaires » sont illusoires aujourd'hui. Ensuite, établit-il, « les espaces de liberté » à créer n'ont rien à attendre du « pathos vide du culte de la déesse Raison ». À l'ère de la mondialisation, Eboussi Boulaga pense qu'il s'agit désormais de « distordre » et de « subvertir » les institutions établies – celles qui portent « la relation dedans/dehors, si obsédante, si obnubilante », dans le débat africain – par les « tactiques qui recourent à la ruse (...) avec ses occasions favorables ». Pour lutter contre « l'ordre imposé de dehors », il faut recourir à la théorie des « pratiques africaines ». Car, pense Eboussi Boulaga, « les tactiques pour se créer des espaces de liberté sont une approche promise à plus de perspicacité » parce que ces pratiques appelées « tactiques », veulent surmonter l'obstacle de la dépendance et de la domination. Pour lutter aujourd'hui, la tactique « consiste à avoir pour lieu et langue ceux de l'autre », car « il y a désormais à compter avec les identités multiples, tactiques ou stratégiques ».

Dans le processus de la mondialisation, les identités tactiques et stratégiques ont un but précis : saisir la bonne occasion pour en tirer le meilleur parti. Si des penseurs comme Souleymane Bachir Diagne, Mamadou Diouf, Jean-Godefroy Bidima, Karl A. Appiah ou Bassidiki Coulibaly, tout comme Mbeme et Eboussi Boulaga exposés plus haut, en font un thème central dans leur travaux, c'est bien parce qu'ils ont pris la mesure des enjeux de la mondialisation. On peut bien comprendre cette posture pragmatiste. Mais ce qui suscite une acrimonie dans leurs travaux, tout comme chez Appadurai d'ailleurs, c'est la critique cauteleuse qu'ils font de la mondialisation. En réalité, la question identitaire est liée à celle de la localité et de l'émasculatation du sujet. La localité n'est pas acquise, elle est éphémère tout comme le sujet est labile et fluctuant, sans véritables attaches. Un tel sujet s'insère dans la logique de ce que Gilles Lipovetsky appelle le « procès de personnalisation ». En effet, après la grande révolution individualiste amorcée par la pensée moderne, l'humanité, dans le processus de la mondialisation postmoderne, connaît une seconde révolution individualiste : le « procès de personnalisation ». Lipovetsky clarifie l'expression en soutenant que :

Le procès de personnalisation renvoie à la fracture de la socialisation disciplinaire ; positivement, il correspond à l'agencement d'une société flexible fondée sur l'information et la stimulation des besoins, le sexe et la prise en compte des « facteurs humains », le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour. Ainsi opère le procès de personnalisation, nouvelle façon pour la société de s'organiser et de s'orienter, nouvelle façon de gérer les comportements, non plus par la tyrannie des détails mais avec le moins de contraintes et le plus de choix privés possibles, avec le moins de coercition et le plus de compréhension possible. (...) Nouvelles procédures inséparables de nouvelles finalités et légitimités sociales : valeurs hédonistes, respect des différences, culte de la libération personnelle, de la décontraction, de l'humour

et de la sincérité, psychologisme, expression libre, qu'est-ce à dire sinon qu'une nouvelle signification de l'autonomie s'est mise en place laissant loin derrière elle l'idéal que se fixait l'âge démocratique autoritaire (Lipovetsky 1983:11-12).

Déterritorialisé, déshistoricisé, désontologisé, défondé, irrationnel et esthétisant, le sujet post colonial/postmoderne se saisit dans l'éphémère, le fortuit, le contingent, le circonstanciel, l'instant. Dans cette trajectoire, son identité est mise à rude épreuve, car elle subit à tout moment une torsion. Mbembe se veut bien l'apôtre d'une telle logique quand il défend la thèse selon laquelle : « le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant, dont l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi. » (Mbembe, 2010:9). Le fait que Mbembe semble occulter est que, dans cette trajectoire, un tel sujet n'est rien d'autre qu'une proie facile que capture la société de consommation dressée par le capitalisme planétarisé. Lipovetsky a beau jeu de le reconnaître quand il argue que : « c'est la transformation des styles de vie liée à la révolution de la consommation qui a permis ce développement des droits et désirs de l'individu, cette mutation dans l'ordre des valeurs individualistes » (Lipovetsky 1983:13).

Toute la vision du monde, qui se caractérise essentiellement par « l'érosion identitaire », le refus d'une identité stable et d'une totalité organique, tente tout simplement de déconstruire l'Afrique des grands projets, des grands programmes d'émancipation et d'auto-détermination pour créer une Afrique fantasmagorique livrée, sans armes, au néolibéralisme planétarisé. Les grands axes modernes, la révolution, la discipline, la laïcité, l'avant-garde qui ont été par les Pères pères fondateurs d'une Afrique nouvelle et moderne (Garvey, Dubois, Césaire, Nkrumah, Cheik Anta Diop, Machel, Sankara, Towa, etc.) sont désaffectés à force de « personnalisation hédoniste ». La société promue par la vague post-colonialiste est celle où n'existent ni idoles ni tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus de projet historique mobilisateur, plus d'idéologie politique : c'est désormais le vide qui nous régit. Mais un vide exploité par le néo-capitalisme déterritorialisé qui peut démultiplier, à sa guise, ses paysages ou principautés consuméristes.

La pensée du « métissage », de « l'hybridation », de la « créolisation », de la « multiplicité », de la « mobilité » de l'« *exit option* », de l'opportunisme et finalement du pragmatisme que chérit la théorie post-coloniale est peut-être séduisante, mais elle peut avoir pour revers de cultiver une philosophie de la démission, de la désertion, voire de la résignation, donnant lieu au dénigrement de soi, à l'auto-flagellation, à la dénégation. Nous ne sommes pas loin ici des vues afro-pessimistes. Au contraire, l'exaltation de la différence, du « souci de soi », de la « gouvernementalité de soi » qui conduisent nécessairement à ce que Lipovetsky nomme « le procès de personnalisation » ou ce que Luc Boltanski et Ève Chiapello appellent « la marchandisation de la différence » (Boltanski et Chiapello 1999:533) comme éthique de vie ou de « survie stratégique » peut développer un type particulier d'impérialisme : l'impérialisme différentialiste.

Différentialisme et racisme : le nouvel esprit du capitalisme globalisé

Le différentialisme¹³ est dans l'ère du temps. Mais ce qu'il faut craindre, c'est qu'il ne devienne une théorie raciste impériale. C'est la mise en garde que nous donne Etienne Balibar. Balibar qualifie le nouveau racisme de racisme « différentialiste » : un racisme sans race ou un racisme qui ne repose pas sur un concept de race biologique. Si le biologisme est abandonné comme fondement et support du racisme, c'est la culture aujourd'hui qui est appelée à reprendre le rôle que jouait la biologie, comme le suggère Appadurai. Le socio-anthropologue américain laisse observer que la nature et la biologie sont fixes et immuables, mais que la culture est un mélange pour former des hybrides à l'infini. Mais la question qui reste sans réponse de la part de l'anthropologue de l'exil se formule de la manière suivante : quelle fonction spécifique joue cet hybridisme culturel qui, loin d'apparaître comme un pluralisme, reste un essentialisme ?

L'hybridation culturelle favorise un décentrement du monde dans une logique de prolifération des réseaux. Cela est essentiel dans la globalisation du capital, car le découplage des communautés déterritorialisées prouve que le monde est bien gouverné quand il légitime l'ethnicité, le particulier, le particularisme comme base de la différence entre les hommes. Si ceci est flatteur dans la mesure où on croit valoriser les droits humains¹⁴, ce qu'il faut cependant faire remarquer, c'est que l'idée de différence joue un rôle spécifique dans la mondialisation du capitalisme. En fait, elle sert un concept pivot : la flexibilité. La flexibilité est la catégorie essentielle du marché néolibéral autorégulé ou dérégulé. Mais ce qu'il faut noter ici est que si le nomadisme, l'hybridisme et le métissage que véhicule la flexibilité du marché correspondent au niveau des pratiques capitalistes qui est celui du marché, le stade des grands intérêts des blocs hégémoniques produit un discours différent. Ce discours, ouvertement essentialiste et même raciste, est porté à sa systématisation la plus haute par un penseur comme Samuel P. Huntington dans son très célèbre *Choc des civilisations*. Dans cet ouvrage, Huntington développe une forme particulière de racisme qui diffère du racisme ancien, mais qui épouse la logique postmoderne. Tournant le dos au racisme ancien fondé sur des considérations biologiques, Huntington défend un racisme qui s'appuie sur les différences culturelles, fondamentalement irréductibles. C'est donc l'idée d'incommensurabilité des cultures qui est vantée par l'idéologue américain. On peut ainsi voir que le racisme de l'époque de la mondialisation néolibérale est une conséquence de la rigidité sociale, de l'ossification des rapports socioéconomiques, toutes choses qui constituent une prescription intangible du capitalisme mondialisé. Par le passé, la psychologie ethnique était née pour traduire le même type de rapports. Or Michael Hardt et Antonio Negri nous apprennent que la flexibilité est le propre de l'Empire¹⁵. L'Empire capitaliste mondial est caractérisé, dans sa phase actuelle, par une mobilité inaltérable. C'est, comme le suggèrent Michaël Hardt et Antonio Negri.

Un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion. L'Empire gère des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges pluriels modulant ses réseaux de commandement (Hardt et Negri 2000:17).

L'Empire capitaliste postmoderne serait un pouvoir absolu, mais sous la forme d'un équilibre instable, qui a réussi à intégrer à la machinerie capitaliste de demandes antérieures des mouvements sociaux (droit à la différence, autonomie individuelle, etc.). Selon Hardt et Negri, ce serait le système le plus systématique de l'histoire de l'humanité, car il n'aurait plus d'extérieur. Avalant tout, il serait le point d'aboutissement ultime de la logique dominante du capital, le système des systèmes, la totalité suprême. L'Empire capitaliste postmoderne impose donc un néo-impérialisme qui, en supprimant les oppositions traditionnelles centre/périphérie, salarié/patronat, intérieur/extérieur, Nord/Sud, liquéfie et fluidifie les frontières pour asseoir sa domination. En substance, le but suprême de l'Empire du néo-capitalisme connexionniste est de localiser/délocaliser/relocaliser le sujet au gré du mouvement du capital et de la circulation des marchandises. La fragmentation, l'hybridation ethnique et culturelle sont des nécessités impérieuses dans la mesure où chaque ère culturelle post-nationale est un espace commercial à conquérir.

Conclusion

Sur un plan théorique ou épistémologique, l'anthropologie de l'exil telle qu'exposée par Arjun Appadurai fournit un outillage conceptuel et méthodologique pour comprendre le processus de la mondialisation en cours. Cette anthropologie donne à comprendre que la transnationalité, qui est au cœur de la mondialisation actuelle, est le fait de la culture. Mais une culture qui, travaillée par la circulation des hommes, des capitaux, des marchandises, des informations, des images et des idéaux, se saisit dans une dynamique de différences culturelles. Ce sont ces différences culturelles qui, érodant les identités, la citoyenneté, le patriotisme, le nationalisme, font décliner l'État-nation tel que l'avait conçu le projet moderne. L'État-nation n'est plus qu'une coquille vide qui, progressivement, est appelée à périr pour laisser la place à une nouvelle citoyenneté fondée sur les réseaux transnationaux où émergent des « communautés imaginées ». Celles-ci ont pour avantage de retracer les trajectoires et les itinéraires existentiels en émancipant l'individu des « dispositifs institutionnels rigides » (Foucault), des « grands signifiants despotiques » (Deleuze et Guattari) ou de la « violence symbolique » (Bourdieu) qu'incarnent aussi bien l'État-nation que les grands principes du rationalisme moderne. Si cela est pertinent, on peut avancer que l'anthropologie de l'exil n'est rien d'autre que le reflet ou l'expression théorique de la dernière phase du capitalisme que des penseurs comme Samir Amin ont qualifié de « capitalisme

sénile », ou Frederic Jameson de « capitalisme tardif ». Ne prenant pas une distance critique vis-à-vis des principes qui orientent le néolibéralisme en cours de planétarisation, l'anthropologie de l'exil se pose comme « une épistémologie de la performativité libérale » avec, comme point d'ancrage philosophique, le pragmatisme. Ce qu'il faut cependant noter, parlant de « l'évanouissement de l'État-nation », c'est que la crise multiforme que traverse « la globalisation du capital » aujourd'hui remet effectivement l'État au centre des processus de régulation des flux économiques, culturels, politiques ou symboliques. La triple crise : financière, écologique et institutionnelle¹⁶ que connaît notre monde actuel prouve que l'État a encore un rôle prépondérant. Ces propos de Jacques Sapir sont instructifs à plus d'un titre :

En ce début du XXI^e siècle, nous vivons l'amorce d'un reflux de cette globalisation économique, que l'on appelle en France « mondialisation », même si ce terme a une signification plus large. L'histoire et la politique reprennent leurs droits. C'est le retour des États, que l'on disait naguère impuissants, et le recul des marchés, que l'on prétendait omniscients. (Sapir 2011:9)

Le fameux « mythe du doux » commerce mondial qui apporterait la paix et la prospérité et instituerait une hospitalité universelle entre les hommes dans la logique du cosmopolitisme tel que l'avait postulé le *Projet de paix perpétuelle* de Kant n'est en réalité qu'un songe creux. Même dans la régulation des flux migratoires, l'État reste un acteur majeur. Nous sommes ainsi d'accord avec Luc Sindjoun qui, apportant des réserves à la pensée d'Appadurai, pose que

La présentation des communautés immigrées sous l'angle de la déterritorialisation, de la dissolution du lien avec l'État d'origine pêche par excès. Le défaut majeur de l'analyse d'Arjun Appadurai semble résider dans la sous-estimation de l'État comme forme symbolique, comme institution subjective vivant dans l'esprit des individus, y compris ceux qui sont en situation de migration (Sindjoun 2004:13).

Quoi qu'on dise, la notion de « capital étatique » reste opératoire dans l'inconscient de l'immigré : « l'État d'origine en tant que catégorie virtuelle préside à la perception des immigrés ». C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre les migrations aujourd'hui. En effet, les projets individuels de migration subissent, d'une part, l'influence directe ou indirecte des réseaux ethniques ; d'autre part, ils sont bricolés et mis en œuvre en tenant compte de l'État comme illusion ou réalité de contrôle des « entrées » et « sorties » dans son territoire, comme fabriquant des identités ou des statuts et pôle d'identification. Sindjoun a ainsi beau jeu de dire que « l'une des plus grandes réussites symboliques et pratiques de l'État est constituée par l'imposition et l'accélération de la sédentarité ou de l'identification rigide ou flexible à un point d'ancrage comme normes d'appréciation du groupe et des individus. » (Appadurai 2001:5). Il est donc fort difficile d'envisager une anthropologie de l'exil sans prendre en considération l'État comme cadre effectif ou virtuel de l'organisation de l'espace.

Notes

1. Dans un ouvrage collectif qu'ils codirigent et intitulent *Voyage du développement. Émigration, commerce, exil*, Fariba Adelkrah et Jean-François Bayart font du fait migratoire un phénomène social majeur de la globalisation. Il l'est par les mouvements de population qu'il implique, à l'échelle internationale, même si ceux-ci doivent être relativisés. Ainsi, ils font observer que de 1900 à 2000, le stock des migrants internationaux est passé de 154 à 175 millions, soit une hausse de 14 pour cent qu'il faut mettre en regard avec l'augmentation de 15 pour cent de la population mondiale dans la même période. Le fait migratoire est également devenu crucial sur le plan des représentations et des discours, dans la mesure où il occupe une place centrale dans les débats publics des pays concernés, et singulièrement dans les débats électoraux, ou encore dans certaines crises internationales les plus aiguës (Adelkrah et Bayart 2007:5).
2. Appadurai, penseur héraclitéen, récuse le substantivisme du concept de culture. Il s'en prend au « primordialisme », cette tendance à indexer les représentations sur ce qui constituerait un fondement primitif et intangible : les liens du sang, l'ancrage au territoire, la langue. Selon Appadurai, le danger de cette vision culturaliste des sociétés et leur rapport entre elles sont de légitimer dans certains contextes la stigmatisation de populations considérées comme vouées à la violence, au terrorisme ethnique, car « culturellement » incapables d'accéder à la modernité. Il dit explicitement que « l'emploi du substantif « culture » me met souvent mal à l'aise, tandis que sa forme adjectivale « culturel » me convient mieux » (Appadurai 2001:40).
3. Une dizaine de philosophes français qui avaient pour seul dénominateur commun d'appartenir à la génération post-structuraliste, se trouvent soudain réunis dans une même école de pensée et portés au pinacle : Gilles Deleuze et Félix Guattari, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Julia Kristeva, etc. La *French Theory* est d'abord un mode (on sait que la déconstruction derridienne, sans nul doute le concept le plus prisé, va jusqu'à souffler un titre de film à Woody Allen, *Deconstructing Harry*). Mais par-delà maintes dérives et fantaisies, elle constitue une pratique étonnamment féconde. Elle donne à découvrir les auteurs que les français boudent volontiers en leur pays. Et, jouant le décalage et la recomposition, au risque souvent de trahir la pensée de leurs auteurs, elle met au jour des paradigmes et des concepts nouveaux. *Cultural studies*, théories post-coloniales, *gender studies*, études multiculturelles, *new historicism* : autant de chantiers intellectuels qui n'auraient pu s'ouvrir sans la présence tutélaire des penseurs de la *French Theory*.
4. Appadurai pense que l'impact massif du capitalisme triomphant qui impose au monde sa domination sans partage ne met pas qu'en relief l'interdépendance généralisée entre les différentes économies du globe, il a aussi un impact direct sur les structures politiques et la vie culturelle des groupes humains. Tout se passe comme si ce changement d'échelle du capitalisme était porteur d'une transformation en profondeur de nos modes de vivre et de penser et l'organisation traditionnelle de nos sociétés.
5. La catégorie philosophique à laquelle on peut avoir recours pour conceptualiser ces mouvements est ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari appellent le rhizome. Sorte de racine bulbeuse, le rhizome prolifère dans tous les sens sans jamais se ramener à point fixe. Le rhizome a comme fonction heuristique de défier tout système unifié, toute identité-

racine. La notion de rhizome permet, par son aspect visuel et l'étalement spatial qu'elle déploie, d'évincer la référence à un sujet unifié, et, par la multiplicité infinie et mouvante de ses racines, de respecter un centre de signification.

6. En décrivant la mondialisation comme processus de brouillage des frontières et de subversion de repères traditionnels, Appadurai nous informe que nous plongeons dans la question du global et du local. Il pense que le local, en tant que tel, n'existe pas. Il est une invention permanente. Ce sont les groupes qui produisent leur local dans un contexte historique déterminé, et non la pesanteur d'un territoire qui façonne le groupe comme tel. Il est tout à fait pensable, soutient Appadurai, qu'on continue à produire du local dans un monde déterritorialisé. La localité n'est plus une fixation dans l'espace (Appadurai 2001:17).
7. Concept central dans la pensée deleuzo-guattarienne, la schizophrénie se saisit dans son rapport au capitalisme. Chez Deleuze et Guattari, si le capitalisme se caractérise historiquement par le décodage des flux, la schizophrénie, elle, se tient à la limite du capitalisme. Elle brouille tous les codes et porte tous les flux au désir : « la schizophrénie, c'est la production désirante comme limite de la production sociale. » La schizophrénie est la réalité même de la production désirante dans toute son authenticité, prise dans son absolutité. Elle consiste à « faire passer des flux à l'état libre sur un corps sans organe désocialisé ». Avec la production du désir, c'est-à-dire la schizophrénie, la déterritorialisation est absue. Ce qui marque la différence avec la déterritorialisation relative représentée par la production sociale capitaliste. La schizophrénie, c'est le libre écoulement des flux sans aucune régulation.
8. Il faut faire remarquer que ce terme joue un rôle moteur dans le néo-pragmatisme de Richard Rorty. Dans son ouvrage, *contingence, ironie et solidarité*, Rorty utilise ce terme pour se détourner des principes de base du rationalisme classique et postuler la contingence comme éthique de vie. Il dit très explicitement : « j'emploie ironiste pour désigner le genre de personne qui regarde en face la contingence de ses croyances et désirs centraux : quelqu'un qui est suffisamment historiciste et nominaliste pour avoir abandonné l'idée que ces croyances et désirs centraux renvoient à quelque chose qui échapperait au temps et au hasard (...). Un ironiste est donc le citoyen de la société postmétaphysique » (Rorty 1989:16).
9. Le concept de « multitude » est puisé dans l'histoire de la philosophie politique occidentale. Antonio Negri, philosophe et anthropologue de la mondialisation, l'utilise pour désigner le nouveau sujet – nécessairement pluriel – d'émancipation, qui vient prendre la place, dans le monde postmoderne, du « peuple », de la « nation », ou même du « prolétariat ». Ce concept de multitude a au moins trois sens : ontologique, économique et politique :
 Ontologique : l'être de la multitude est par nature hétérogène et pluriel et il ne s'exprime et ne prend sens qu'à travers le travail en commun, la coopération et le réseautage. La multitude est un principe d'auto-organisation de la diversité qui n'a jamais comme conséquence une unification totale du pluriel qui s'exprimerait d'une seule voix. La voix de la multitude est nécessairement polysémique et dialogique parce que la multitude est composée de singularités qui fonctionnent par nature en réseaux.
 Économique : la multitude désigne l'ensemble de la force créative, plus spécifiquement des producteurs du *General Intellect*. Il s'agit d'un concept économique et de classe sociale. Au sein de la multitude, tout individu participe de la production économique en tant que producteur d'information et de discours.

Politique : le système économique d'aujourd'hui est injuste, parce que l'Empire capitaliste – qui ne produit rien – exploite la production de la multitude. En tant que force productive de travail immatériel qui fonctionne spontanément en réseau, la multitude n'aurait pas besoin de structure autoritaire et hiérarchique pour réguler et maximiser sa productivité, tout au contraire. La production économique de la multitude s'exprime sous forme de « bio-politique », qui évoque chez Negri une production induite par la totalité de la vie. Or, cette production – créativité – de la multitude qui puise dans la vie elle-même serait maximisée dans la mesure où le déploiement en réseaux serait anarchique, c'est-à-dire libre et égalitaire.

10. Pour plus d'informations sur la pensée postmoderne, on peut se référer à Jean-François Lyotard qui, en publiant en 1979 *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, a contribué à populariser ce concept dont les prémisses sont réparables dans l'architecture. On pourrait également se référer aux travaux de Nietzsche et des néo-nietzschéens français comme Foucault, Derrida, Deleuze, tout comme des néo-nietzschéens anglo-saxons comme Richard Rorty et Paul Feyerabend qui ont contribué à délégitimer la raison comme faculté centrale du sujet et à remettre en causes les principes universalistes de la pensée moderne.
11. Jean Baudrillard, s'inscrivant dans la même trajectoire logique que Deleuze, analyse la complexité du monde contemporain. Pour lui, ce monde est largement gouverné par les simulacres. Les logiques d'objets, la consommation, – la « consommation », pour reprendre l'expression de Georges Bataille – administrent le monde. Notre monde étant celui de la simulation, des simulacres, est régi par une hyperproduction qui tourne sur elle-même, sans que l'on puisse assigner un sens à nos « besoins ». Au sein des simulacres contemporains, l'usage est lui-même neutralisé. Plus rien n'est indexé. En fait, c'est l'indice monétaire qui devient lui-même un pur signe abstrait, simulacre d'une valeur sans référence. Notre époque, pense Baudrillard, réalise l'explosion d'un code où tout s'échange contre tout, mais où plus rien n'est vraiment désignable puisque les prix eux-mêmes ne reposent – en dernière instance – que sur la pure abstraction de rapports de forces financiers inassignables. Il s'agit en réalité d'une sorte de « jubilation nihiliste ». Ce nihilisme s'amuse à faire flotter les théories, affirmant qu'elles ont un « taux de change variables ». Baudrillard essaye de nous situer dans une zone ni vraie ni fautive zone d'indiscernabilité), au cœur de « l'obésité des signes ».
12. Selon Lipovetsky, la société postmoderne apparaît comme une institution essentiellement structurée par l'éphémère et le phantasme esthétique. Dans cette néo-société, la « mobilité frivole » est érigée en système permanent : la mode devient une institution exceptionnelle. Sur la question, voici ce que dit concrètement Lipovetsky : « la mode est moins signe des ambitions de classes que de sortie du monde de la tradition, elle est un de ces miroirs où se donne à voir ce qui fait notre destin historique le plus singulier : la négation du pouvoir immémorial du passé traditionnel, la fièvre moderne des nouveautés, la célébration du présent social » (G. Lipovetsky 1987:13).
13. Il faut recourir ici à la philosophie de la déconstruction qui a nourri la pensée postmoderne, et notamment à Jacques Derrida, pour comprendre quelle est la portée épistémologique du concept de différence et sa charge idéologique. Chez Derrida, par le mécanisme de

la différence, l'individu sort de tout cadre originaire, notamment des grands ensembles. Seule s'active en lui la « trace » comme impensé qui défie toute origine, toute idée de « centre ». L'individu enfoui dans la trace se désolidarise de tout centre, de tout système, de toute structure mono-centrée. La trace, comme élément perturbateur de tout système ou de toute structure, se pose comme différence. Le graphème « a » ici indique que c'est une différence qui ruine toute identité. Avec la différence, le monde n'apparaît autrement que sous la forme de l'émiettement, de la dislocation, de la fragmentation ou de la dissection. Ce nouveau monde ignore tout de l'histoire passée de l'humanité, qu'il s'agisse de l'ancrage territorial, des traditions nationales, des identités stables et de la division du travail. L'« a-centrique » dans cette logique s'efforce de produire des formes culturelles inédites et spécifiques. Et l'individu apparaît dans ce sens comme défondé, désubstantialisé, déshistorisé, délocalisé, abritant une identité multiple, plurielle, contextuelle, situationnelle (Aliana 2011:119).

14. La question des droits de l'homme est très ambiguë dans l'approche postmoderne. Le néo-pragmatiste postmoderne Richard Rorty estime que ceux qui veulent procurer des fondements rationnels, philosophiques, à une culture qui repose sur des droits de l'homme disent que ce que les êtres humains ont en commun pèse plus lourd que ces éléments fortuits que sont la race ou la religion. Il pense plutôt que les pragmatistes suggèrent que nous renoncions tout simplement à la quête philosophique de cette propriété commune. Pour les pragmatistes, le progrès moral pourrait s'accélérer si nous dirigeons plutôt notre attention sur les aptitudes qui nous séparent. En fait, pour Rorty, nous ne pouvons donner de meilleure indication de nos progrès vers une culture qui respecterait pleinement les droits de l'homme qu'en cessant de nous opposer aux projets de mariage de nos enfants, sous prétexte que le partenaire de leur choix est d'origine nationale, de religion, de race ou de fortune différente, ou sous prétexte qu'ils préfèrent une union homosexuelle à une union hétérosexuelle (Rorty 1995:124-127).
15. Le concept d'Empire désigne un transfert de souveraineté des États-nations vers une entité supérieure. Le postulat fondamental de la réflexion de Hardt et Negri défend l'idée selon laquelle « la souveraineté a pris une forme nouvelle, composée d'une série d'organismes nationaux et supranationaux unis sous une logique unique de gouvernement » (Hardt et Negri 2000:16). C'est cette forme mondiale de souveraineté qu'ils appellent l'« Empire ». L'Avènement de l'Empire serait lié à la souveraineté déclinante des États-nations et leur incapacité croissante à réguler les échanges économiques et culturels.
16. Ses trois crises prouvent l'effondrement d'un système mondial rattrapé par ses propres turpitudes : la grande panique financière, qui s'est propagée depuis fin 2008, l'accident nucléaire de Fukushima qui s'est déclenché le 11 mars 2011, et la crise de régime dans nombre d'États arabes, où les peuples se soulèvent depuis la fin de l'année 2010.

Bibliographie

- Adelkrah, F., Bayart J-F., (dir.), 2007, *Voyage du développement. Émigration, commerce, exil*, Paris, Karthala.
- Aliana, S. B. E.,swsAppadurai, A., 2000, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot, Paris, Editions Payot.

- Barber, B., 1996, *Djihad vs MC World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Desclée Brouwer.
- Bayart, J.-F., 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Presses de la fondation nationale des Sciences.
- Bidima, J.-G., 2002, « De la traversée : raconter les expériences, partager le sens », in *Philosophie africaine : traverser des expériences*, Rue Descartes, n° 36.
- Boltanski, L. et Chiapello E., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bourauoi, Hédi, 2005, *Transpoétique. Éloge du nomadisme*, Québec, Mémoire d'encrier.
- Certeau (de), M., 1990, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard.
- Coulibaly, Bassidiki, 2006, *Du crime d'être « Noir ». Un million de « Noirs » dans une prison identitaire*, Paris, Éditions Homnisphère.
- Debray, R., 1996, « L'archaïsme postmoderne », in *Les Temps modernes*, 51^e année, n° 586, janvier-février, pp. 155-163.
- Deleuze, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari F., 1975, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari F., 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. et Guattari F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J., 1967a, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Derrida, J., 1967b, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil.
- Dioune, E.J., 1999, *La vie associative, ça marche. Le renouveau de la société civile aux Etats-Unis*, Paris, Nouveaux Horizons/Brookins Institutions.
- Eboussi Boulaga, F., 2008, « Anarchie et topologie », in Ndiga G. et Ndumba G., *Relecture critique des origines philosophiques et enjeux en Afrique*, Manaibuc.
- Fedi, L., (dir), 2002, *Les cigognes de la philosophie. Études sur les migrations conceptuelles*, Paris, L'Harmattan.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 2004, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard.
- Hardt, M. et Negri A., 2000, *Empire*, Paris, Exils Editeur.
- Jameson, F., 1991, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham.
- Lipovetsky, G., 1983, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- Lipovetsky, G., 1987, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard.
- Liotard, J.-F., *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mbembe, A., 2002, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique africaine*, n° 77.
- Mbembe, A., 2009, « Il faut sortir du victimaire », in *Le Point*, Hors-série, n° 22.
- Mbembe, A., 2010, « Entretien », in Camune, *Le journal de l'Étudiant*, n° 32, septembre 2010.
- Nkolo Foé, 2008, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, Codesria.
- Negri, A., 2001, *Kairos, Alma Venus, Multitude. Neuf leçons en formes d'exercices*, Rome, Calman-Levy.

- Rorty, R., 1989, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Collin.
- Rorty, R., 1991, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, P.U.F.
- Rorty, R., 1993, *Conséquence du pragmatisme*, Paris, Seuil.
- Sapir, J., 2011, *La démondialisation*, Paris, Seuil.
- Sindjoun, Luc, (dir), 2004, *État, individu et réseaux dans les migrations africaines*, Paris, Karthala.
- Vakakoulis, M., 2001, *Le capitalisme postmoderne*, Paris, coll. Marx confrontation, P.U.F.

