

- 14 R. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, p. 163
- 15 G. Eley, *A Crooked Line... op. cit.*
- 16 E. Hobsbawm, « From Social History to the History of Society », *Deadalus*, 100, 1971 (20-45).
- 17 V. Y. Mudimbe, *op.cit.*, p. 2. Les trois éléments de la « structure coloniale » retenus par Mudimbe sont : la domination de l'espace physique, la réforme de la mentalité des indigènes (la mission civilisatrice) et l'incorporation des économies politiques et sociales locales dans la perspective occidentale.
- 18 N. B. Dirks, « Postcolonialism and Its Discontents : History, Anthropology, and Postcolonial Critique », J.W. Scott & D. Keates (eds), *Schools of Thoughts : Twenty Five Years of Interpretative Social Science*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 227.
- 19 H. Bhabha, « Conference Presentation », P. Mariani (ed.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*, Seattle, Washington University Press, 1991, p. 63.
- 20 G. Eley, *op. cit.*, p. 146.
- 21 Dirks, *op.cit.*, pp. 242-243.
- 22 F. Cooper, *Colonialism in Question*, *op. cit.*, p. 46. Voir aussi sa remise en cause de la critique de la rationalité établie par la philosophie des Lumières (*post-Enlightenment rationality*) de Dipesh Chakrabarty dans *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000 et *Habitations of Modernity. Essays on the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- 23 J. & J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Vol. 1. *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, et Vol. 2. *The Dialectics of Modernity in South Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1991 et 1997.
- 24 S. Newell, *Literary Culture*, *op. cit.* et « "Paracolonial Networks". Some Speculations on Local Readerships and English Literature in Colonial West Africa », *Interventions*, 3, 3, 2001 (317-321), Simon Gikandi, *Maps of Englishness*, *op. cit.* et « Cultural Translation and the African Self. A (Post)Colonial Case Study », *Interventions*, 3, 3, 2001 (355-375).
- 25 S. Newell, *Literary Culture...*, *op. cit.*, p. 50.
- 26 *Ibidem*, p. 44.
- 27 S. Newell, « Paracolonial... », *op. cit.*, p. 349.
- 28 Jean Paul Sartre fait le même constat dans sa préface aux *Damnés de la terre* de F. Fanon en indiquant que le livre, tout en parlant en abondance des Européens, ne leur est pourtant pas destiné. Il ne s'adresse pas à eux.

Nicolas Qualander

Doctorant en études politiques à l'EHESS (Paris) et à l'université libanaise (Beyrouth).

Alix Héricord

Doctorante en histoire à l'Institut universitaire européen (Florence).

Pour un usage politique du postcolonialisme

Fin 2003, lors d'un colloque organisé à l'université de Columbia et intitulé *Une approche postcoloniale de la France : immigration, citoyenneté, empire*, des intervenants en majorité anglo-saxons, étaient conviés à s'interroger sur les points suivants : « pourquoi les études postcoloniales ont joué un rôle si mineur en France et comment cette marginalité est liée à la presque invisibilité de nombreuses approches de l'histoire du colonialisme et de l'immigration parmi les universitaires français ? Comment le rôle central que la Révolution française joue encore dans la culture politique française sert-il à effacer l'importance de l'empire colonial ? En d'autres termes, comment ce modèle fait-il du rôle de l'impérialisme dans l'histoire de la métropole et de la République une question sans pertinence ? Pourquoi est-ce que les commentateurs français présentent régulièrement le champ des études postcoloniales à la fois comme une importation étrangère (anglo-saxonne), et univoque ? Comment, simultanément, effacent-ils le rôle joué par divers penseurs et débats français dans les multiples approches qui cherchent à comprendre le postcolonial¹ ? »

S'agissant de l'histoire impériale française, il est peut-être des questions qu'on ne peut formuler aussi clairement que sur le sol américain. Ces questions nous semblent néanmoins posséder une pertinence et une actualité. Leur actualité relève de la difficulté pérenne en France d'interroger l'articulation entre République et colonisation autrement que comme une étrange autant que marginale et malheureuse contradiction². Quant à leur pertinence, elle tient moins à la distinction assez fréquemment marquée entre les *PostColonial Studies* – cette structuration épistémologico-académique déterminée et anglophone de l'intérêt pour le postcolonial – et le fait postcolonial lui-même, qu'à la complexification de cette distinction. Il est certes possible de réfléchir à la situation postcoloniale, c'est-à-dire tout simplement aux traces de la colonisa-

tion dans les anciennes colonies comme dans leurs anciennes métropoles, sans mobiliser la boîte à outils des *PostColonial Studies* ou d'autres approches issues du monde anglophone³. En même temps, insister sur l'idiotisme de toutes ces approches anglophones ramenées ainsi à la fausse unité d'une école, n'est-ce pas nationaliser abusivement le débat, méconnaître ainsi tous ceux qui en France contribuèrent à analyser la situation postcoloniale, et enfin délégitimer en même temps que ces approches leur objet ?

Toutefois ce registre d'interrogations pourrait aussi commencer à paraître un peu dépassé devant le succès certes récent, mais assez foudroyant en France, dans le champ politique comme dans le champ académique et éditorial d'une préoccupation affichée pour la situation postcoloniale, ainsi d'ailleurs que pour la littérature anglophone afférente.

Postcolonialisme et « colonialisme interne », la longue marche d'un concept

En amont de toutes querelles nationales et d'écoles, revenons brièvement sur cette notion de « postcolonialisme » pour souligner la profonde banalité épistémologique de cet objet, qui consiste simplement à réinscrire la colonisation dans la longue durée et à se méfier de l'excès explicatif accordé à l'événement « décolonisation ». Il ne rentre ni dans nos intentions ni dans nos compétences de rouvrir la querelle historique du temps long et de l'événement, mais de même qu'il a pu paraître intéressant à d'aucuns de se demander si par exemple l'événement Révolution française avait brutalement produit des citoyens, il peut sembler pertinent de se demander si les décolonisations ont tout aussi brutalement su produire sur les deux rives des « dé-colonisés » et des « dé-colonisateurs ».

Bien que le terme même de « postcolonialisme » n'ait été que rarement employé, cette perspective a d'ailleurs été fouillée d'abondance par l'historiographie française concernant les pays anciennement colonisés sans que cela fasse trop débat, c'est à ces derniers que traditionnellement s'applique en France le qualificatif de « postcolonial ». En fait, la grille de lecture postcoloniale en France pose principalement problème quand elle s'applique à la France elle-même, comme l'atteste la faiblesse numérique des travaux sur cette question, ainsi que les discussions récentes sur la valeur heuristique du schème postcolonial, réveillées semble-t-il par la question du « colonialisme interne ». Les phénomènes qualifiés de « colonialisme interne », et touchant aux liens entre la situation coloniale et le présent des pays anciennement colonisateurs, se trouvent clairement formulés aux États-Unis à partir des années 1960, autour en particulier du traitement des Indiens d'Amérique, des Noirs et des minorités ethniques en général. Le champ des théories du « colonialisme interne » s'élargit ensuite à toute une série d'autres zones et problèmes, on

mentionnera en particulier le sort des Indiens d'Amérique latine, celui des Palestiniens israéliens ou encore celui des habitants des îles britanniques ou des Bretons en France. Comme le remarque Robert Hind, l'ouverture de ce territoire de recherches ne reflète pas la plus grande cohérence et ne va pas sans distinction problématique, on retiendra par exemple celle qui démarque le « colonialisme conventionnel » du « colonialisme domestique⁴ ». Ainsi la thèse selon laquelle les relations actuelles entre Blancs et Noirs aux États-Unis répercuteraient fondamentalement celles du colon et du colonisé ne signifie pas que cette relation est identique à celle du colonialisme historique, mais seulement que les Blancs pensent tirer des privilèges de cette relation. Ces développements s'accompagnent également d'un retour critique sur la notion même de comparaison historique et du constat *in fine* d'une lacune méthodologique. Puisque bien sûr « les théories du colonialisme interne dérivent d'analogies⁵ », on peut trouver obscurantiste et artificiel de projeter cette analogie-là, mais quand bien même on la trouverait féconde, comment comparer avec rigueur deux situations historiques distinctes. Il y a « un large fossé » entre « noter un parallèle » et « établir une identité⁶ ».

Concernant l'espace français lui-même, dès 1976 le travail de l'historien américain Eugen Weber traduit en français en 1983 sous le titre *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*⁷, utilisait explicitement le concept de « colonialisme interne ». Citant Frantz Fanon en exergue du chapitre qu'il consacrait plus spécifiquement à cette question, Eugen Weber affirmait en effet : « On peut voir le fameux hexagone comme un empire colonial qui s'est formé au cours des siècles, un ensemble de territoires conquis, annexés et intégrés dans une unique structure administrative et politique, nombre de ces territoires possédant des personnalités régionales très fortement développées, et certaines d'entre elles des traditions spécifiquement non- ou antifrancaises. » La comparaison coloniale procède ici d'un questionnement sur l'unité nationale française, postulée par la Révolution française comme l'un de ses effets mécaniques alors qu'en réalité sa fabrication allait relever d'un processus de très longue durée, achevé selon Eugen Weber seulement à l'extrême fin du XIX^e siècle sous l'effet de toute une série de facteurs de changements : école, routes et chemins de fer, service militaire... Dans le même temps, la nécessité politique, contemporaine de la Révolution française, d'affirmer l'existence d'une nation française unie et homogène, allait aussi par principe jeter le soupçon sur tout écart et différence avec la norme définie par le « centre » et les élites urbaines. C'est dans ce cadre de réflexion qu'Eugen Weber constate la fréquence dans la documentation du XIX^e siècle de la comparaison entre les êtres périphériques que sont les paysans de certaines régions françaises et les « colonisés » de l'outre-mer, réunis dans la même

figure du « sauvage » à civiliser. À propos des « efforts » civilisateurs de l'État français en direction de ses campagnes, il écrit qu'ils reposent sur la « croyance prédominante que des zones et des groupes de population importants étaient encore non civilisés c'est-à-dire non intégrés, non assimilés à la civilisation française : ces populations étaient pauvres, arriérées, ignorantes, sauvages, barbares, incultes, et vivaient comme des bêtes avec leurs bêtes. Il fallait leur enseigner les manières, la morale, l'alphabet, leur donner une connaissance du français et de la France, une perception des structures juridiques et institutionnelles existant au-delà de leurs communautés immédiates ». On notera pour finir que pour mieux pénétrer ces mécanismes complexes de l'assimilation et de la colonisation, ainsi que pour poser la question du « modernisme » et celle de la réception de ces politiques par les populations visées, Weber sollicite des auteurs francophones : Frantz Fanon, mais aussi Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu.

On ne reviendra pas dans le cours de cet article sur l'apport désormais assez souvent mentionné de ces auteurs à l'étude du phénomène postcolonial, préférant considérer les contributions d'auteurs moins souvent sollicités sous cet angle, Jean-Loup Amselle et Étienne Balibar⁸. Ces deux auteurs ont en effet en commun de montrer comment à travers l'histoire coloniale se configure la théorie républicaine de l'assimilation et son implicite, le « racisme différentialiste », dont nous héritons aujourd'hui.

Selon Jean-Loup Amselle, il y aurait au point de départ de la République française telle qu'elle s'est historiquement incarnée, une forme d'antinomie entre d'un côté le principe abstrait de l'universalisme, et de l'autre celui d'une gestion communautaire de groupes distingués pour « leur différence culturelle ». Cette antinomie aurait trouvé une forme de stabilisation historique tout au long du XIX^e siècle à travers l'expérience coloniale française de la « régénération assimilatrice ». Celle-ci tout en maintenant le principe d'une distinction des peuples entre eux (ceux qui civilisent/ceux qui doivent être assimilés), élimine en effet ce que cette distinction pourrait avoir d'irréversible si elle était pensée comme une différence biologique, en l'attribuant au « retard culturel » et en préservant du même coup l'horizon, bien entendu indéfiniment repoussé, d'une égalité de traitement. Étienne Balibar précise concernant la théorie coloniale de l'assimilation qu'elle constitue le creuset du racisme français dans ce qu'il a de plus original ou national si l'on préfère. À propos de « la forme nationale des traditions racistes », il écrit en effet : « Sans doute il existe une lignée spécifiquement française des doctrines de l'aryanité, de l'anthropométrie et du génétisme biologique, mais la véritable "idéologie française" n'est pas là : elle dans l'idée d'une mission universelle d'éducation du genre humain par la culture du "pays des droits de l'homme",

à laquelle correspond la pratique de l'assimilation des populations dominées, et par conséquent la nécessité de différencier et de hiérarchiser les individus ou les groupes en fonction de leur plus ou moins d'aptitude ou de résistance à l'assimilation. C'est cette forme à la fois subtile et écrasante d'exclusion/inclusion qui s'est déployée dans la colonisation et dans la variante proprement française (ou "démocratique") du "fardeau de l'homme blanc"⁹ ».

Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, c'est la façon dont Étienne Balibar comme Jean-Loup Amselle jugent cet héritage colonial de l'assimilation indispensable à la compréhension de phénomènes d'actualité. Étienne Balibar s'applique pour sa part à compléter l'odyssée du racisme tel que traditionnellement présentée : il y aurait un paléoracisme à teneur biologique, auquel aurait succédé la figure complexe du « racisme sans races », cette forme de racisme qui dut composer avec le tabou entourant le terme de « race » depuis la Seconde Guerre mondiale et les décolonisations, et s'orner des atours de la « différence culturelle » et du « seuil de tolérance ». Pourtant le néoracisme culturaliste « n'est pas aussi révolutionnaire qu'on pourrait l'imaginer » puisque avec la théorie de l'assimilation, il s'avère être au fondement de l'impérialisme français moderne. Quant à Jean-Loup Amselle, dans l'affaiblissement progressif de l'État-Providence et les points marqués par ce qu'il nomme « l'État libéral-communautaire » qui clive la « population entre des "communautés" minoritaires et une "ethnie française" majoritaire », il voit une lointaine résurgence des distinctions établies dans l'empire français entre les citoyens français et les « catégories bâtardes de l'empire » qu'unifièrent le statut des indigènes. Dans le cas des « indigènes » de jadis comme dans celui des « communautés minoritaires » de maintenant, c'est bien l'affirmation de leur caractère inassimilable et de leurs différences culturelles qui est au principe de leur distinction/discrimination.

Pour une grande part, les contributions au débat sur le fait postcolonial que nous venons d'évoquer, si elles sollicitent le matériau historique, restent assez étrangères à la discipline historique elle-même. C'est ce qui a changé en France, depuis moins d'une dizaine d'années, grâce à l'ouverture de nouveaux chantiers de recherches historiques¹⁰, ainsi qu'à l'introduction, timide encore¹¹, de certains débats anglophones. Tous ces travaux se détachent en un sens sur l'horizon du « postcolonialisme » puisqu'à ce jour, à notre connaissance, aucune recherche ne s'est proposée de démontrer que les décolonisations avaient été le point-origine d'un monde nouveau vierge de tout passé. On aurait pu par conséquent imaginer qu'ils prospèrent dans la bonne humeur et la saine émulation, il n'en est rien, nous allons maintenant essayer de comprendre pourquoi.

Les usages français récents du « postcolonialisme » : le refus du politique

La nouvelle scène postcoloniale française se fragmente sous les effets de deux types d'enjeux, souvent à tort rabattus l'un sur l'autre : un enjeu épistémologique et un enjeu politique.

Dans l'introduction qu'ils ont donnée à leur ouvrage *L'Esclavage, la colonisation, et après...*, très postcolonialement intitulée « Les traces du passé esclavagiste et colonial », Patrick Weil et Stéphane Dufoix formulent avec beaucoup de clarté la nature de la querelle épistémologique qui s'est nouée entre ceux qu'on pourrait appeler, en suivant ces auteurs, les Subtils et les Manichéens. En guise de préalable, précisons bien que l'hypothèse d'éléments de continuité entre la période coloniale et la période postcoloniale est partagée par Patrick Weil et Stéphane Dufoix : « L'abolition de l'esclavage et la décolonisation marquent certes une rupture et une fin matérialisée par des décrets, des traités et des déclarations d'indépendance. Mais on ne saurait cependant en conclure à la fin des inégalités et des hiérarchies, que ces deux phénomènes historiques ont mises en œuvre. » Lorsque ces deux auteurs pointent les défauts d'ouvrages comme *Le Livre noir du colonialisme*, ou encore ceux des historiens de l'ACHAC¹², ce n'est donc pas leur exploration des relations entre le passé et le présent qui est visée, mais seulement le caractère simpliste et unilatéralement accusatoire de leur vue. On est effectivement en droit de se demander si une approche statique des images, ou un catalogue des horreurs obéissant à la double logique du procès et du prélèvement décontextualisé valent compréhension fine du phénomène. C'est pourquoi Patrick Weil et Stéphane Dufoix, réclamant plus de subtilité, invitent à « ne pas simplifier la réalité des pratiques esclavagistes et/ou coloniales ainsi que de leur poids sur le présent, et à les étudier dans toute leur complexité¹³ ». À ce souci du complexe, nous aurions envie de demander jusqu'où il va, et si, par exemple à force de tonner systématiquement contre les logiques binaires qui opposent le colon au colonisé, à force d'en appeler tout aussi systématiquement à l'étude des interactions fines qui font la chair du quotidien colonial, à celle des « hommes-frontières¹⁴ » ou encore à celle de la femme du colon dominée elle aussi, on n'en vient pas à dissoudre la notion même de domination coloniale¹⁵ ? Mais notre intention n'est pas ici de rentrer trop avant dans cette querelle, et surtout nous pensons que le champ est bien trop mouvant encore pour considérer que nous avons affaire à deux écoles constituées et adverses. Nous reconnaissons toutefois volontiers que résident là certains enjeux épistémologiques consistants, ceux qui concernent la majoration sensationnaliste du spectacle, ainsi que l'utilisation des notions d'image, d'imaginaire et de « culture populaire » déconnectée des mécanismes complexes de la réception, comme ceux qui touchent à la réévaluation de la dichotomie colon/colonisé,

avec l'éventualité que se perde à force de raffinements la domination coloniale elle-même.

Ces débats dans le champ de la recherche, il nous faut les distinguer de ceux nés récemment de l'usage politique de la notion de postcolonialisme, force est pourtant de constater leur télescopage en particulier dans la réception savante du Mouvement des indigènes de la République. Commençons par préciser que comme mouvement politique, les indigènes de la République n'ont jamais eu la prétention de se prononcer sur la validité épistémologique de tel ou tel paradigme, et ce d'autant moins que, comme nous l'avons montré, s'il existe des débats sur la nature, l'intensité ou l'importance des continuités postcoloniales, personne ne les a jusqu'à présent niées. Pourtant rapidement le champ savant s'est préoccupé de la démarche des Indigènes et empressé de la classer d'un point de vue épistémologique. Ce fut dans le camp des Manichéens qu'on l'enrôla d'abord, mais au corps défendant de ces derniers qui prirent l'habitude d'imputer aux Indigènes le simplisme épistémologique que les Subtils leur prêtent souvent. De ce simplisme qui consisterait à prétendre que la France de 2005 vit en situation coloniale, ou encore qu'il existe un « Code de l'indigénat » appliqué à l'immigration postcoloniale et publié chez Dalloz, les indigènes de la République n'ont cessé de se défendre, mais semble-t-il en vain puisque ces reproches persistent¹⁶.

D'un point de vue politique, l'affirmation que nous sommes en situation postcoloniale ne consiste ni à méconnaître les changements de conjoncture intervenus après les décolonisations ni à nier l'articulation des discriminations de race, de sexe et de classe, mais en revanche elle implique le refus que soit niée, marginalisée ou relativisée la spécificité historique des discriminations à caractère racial. Quant à la fausse polémique du Code de l'indigénat, elle tient tout simplement au niveau de compréhension de ce texte de loi (l'esprit/la lettre). L'abolition juridique du régime de l'indigénat ou plus exactement des « dispositions d'exception » par l'ordonnance du 7 mars 1944 est un fait d'histoire indubitable, les indigènes de la République ne l'ont, bien entendu, jamais remis en question. En revanche, ils considèrent que l'esprit du Code de l'indigénat est revivifié de nos jours par un certain nombre de pratiques discriminatoires¹⁷, et entendent de ce constat tirer des revendications politiques. Dans les cas de surdité prolongée, il faut s'intéresser au sourd plutôt que de hausser le ton. La conjoncture actuelle d'appropriation par la scène française des travaux anglophones portant sur le postcolonialisme en fournit l'occasion. Les *PostColonial Studies* comme les *Subaltern Studies* ont été créées autour d'enjeux profondément politiques par des chercheurs engagés ; la gêne ou le refus dans le champ académique français de considérer leur dimension politique, nous suggèrent que l'une des stratégies dominantes d'accli-

matation de ces travaux en France vise à les dépolitiser, ce qu'on est bien sûr autorisé à lire comme une opération éminemment politique. On comprendra un peu mieux, dans ce contexte, les difficultés de réception rencontrées par un mouvement résolument politique et postcolonial comme celui des indigènes de la République.

Trente ans de travaux anglophones luxuriants sur le fait colonial et postcolonial commencent à être synthétisés et présentés en France par certains historiens de façon parfois extrêmement polémique sur le mode d'une opposition entre une étude des discours qu'on hésite pas à qualifier de « jargonnante », et une approche historique nuancée, contextualisée, bref rigoureuse. Pour incarner cette opposition, on met des noms d'école, ainsi du côté de l'étude des discours, on place les *PostColonial Studies* et le deuxième âge des *Subaltern Studies* contaminées par les dangereuses abstractions du postmodernisme et du foucauldisme ; du côté de l'histoire et du sérieux, on range les *Colonial Studies*¹⁸. Outre ce que peuvent avoir de rapides ainsi que de poujado-sokaliennes ces vues, notons qu'elles servent aussi parfois à magnifier l'opposition plus haut décrite entre les Manichéens et les Subtils sur la scène française. C'est ainsi qu'Emmanuelle Sibeud après avoir dénoncé « les lieux communs agités par les nouveaux spécialistes de la propagande coloniale » juge qu'« il est temps que les questions soulevées par les *PostColonial Studies* et surtout par les *Colonial Studies* cessent d'être exotiques pour les historiens français (...) [car] c'est également ce déficit d'attention historique qui explique les succès récents en France d'un anticolonialisme d'arrière-garde qui ressemble fort à une importation des *PostColonial Studies* dans ce qu'elles ont de plus mystificateur¹⁹ ». La dénonciation ici du « colonialisme d'arrière-garde », mais ailleurs du pseudo-radicalisme politique des *PostColonial Studies* ou d'Edward Saïd, indiquent qu'à côté de l'entreprise historique de délégitimation d'autres disciplines ou approches, c'est aussi la dimension politique de ces approches qui est visée, et peut-être même une certaine idée du politique. Sans bien sûr prétendre promouvoir une posture acritique à l'égard de certains travaux issus des *PostColonial Studies* et des *Subaltern Studies*²⁰, nous allons maintenant examiner les reproches récurrents qui leur sont adressés dans la mesure où ils nous semblent révélateurs du rejet d'une certaine approche du politique.

PostColonial et Subaltern Studies : une approche textuelle et dépolitisée ?

Les *Subaltern* et *PostColonial Studies* sont couramment visées par deux types de critique. Elles seraient d'abord irrémédiablement compromises avec la critique textuelle « postmoderne », ensuite elles auraient partie liée avec une histoire idéalisée des peuples colonisés, ainsi qu'une forme de repli identi-

taire. Edward Saïd aurait en effet ouvert la voie à une dépolitisation et à une dés-universalisation de la question coloniale ; son ouvrage majeur, *L'orientalisme*, se réduirait au fond à n'être qu'une approche littéraire et culturelle du phénomène colonial. Ce qui est explicitement remis en cause aujourd'hui dans le champ académique français, c'est bien l'approche culturelle du politique, le travail sur l'imaginaire et la dynamique autonome de l'idéologie dans la constitution de l'histoire impériale, ainsi que la tentative des *Subaltern Studies* de penser la question de l'altérité et de la différence dans les processus de résistance au colonialisme. Textuelles et identitaires, telles seraient les *PostColonial* et *Subaltern Studies*.

Aussi s'agit-il de s'interroger sur la façon dont la pensée postcoloniale nous invite à penser la question du sujet subalterne, colonisé ou fils et fille de colonisé, et sa condition politique, culturelle, subjective. *Subaltern* et *PostColonial Studies* sont éminemment politiques, parce qu'elles cherchent à penser les conditions d'une réelle émancipation, qui s'incarnerait dans un travail de déconstruction de l'imaginaire colonial et de ses effets persistants. Ce travail ne vise pas la réhabilitation d'une histoire endogène rêvée ni l'enfermement dans une identité mythifiée, mais accouche d'une dialectique transversale entre un héritage culturel relu de manière subversive et une politique d'émancipation par rapport aux normes héritées. Enfin, *Subaltern* et *PostColonial Studies* ne cherchent pas à nier l'oppression de classe, mais bien à articuler celle-ci avec un ensemble plus vaste d'oppression, de genre, de race..., dans la perspective d'une « approche multi-dimensionnelle de l'injustice²¹ ».

Si Edward Saïd opte pour une approche culturelle et textuelle du phénomène colonial, au travers notamment de son œuvre phare, *L'Orientalisme*, publiée en 1979, c'est avant tout pour souligner l'étroite imbrication historique qu'il y a « entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées par les trois grands empires – le britannique, le français, l'américain – sur le territoire intellectuel et imaginaire desquels les écrits ont été produits »²². L'étude du corpus littéraire et artistique européen de la seconde moitié du xx^e siècle sert ainsi à approfondir l'analyse de la dynamique coloniale, celle-ci n'est pas seulement fondée sur un rapport de force militaire et économique, mais bien sur une construction idéologique qui précède, puis renforce, le dispositif impérial. Une lecture culturelle du politique ne sert pas à dévier du politique et de ses mécanismes d'exploitation, mais bien à en saisir les médiations : le succès de l'entreprise coloniale fonctionne grâce à la construction progressive d'un consensus culturel large qui traverse la société dans son ensemble, toute classe sociale et tout clivage politique confondus. Les *PostColonial Studies* témoignent ainsi, non pas d'une fascination abstraite pour les aspects culturels de la colonisation, mais bien d'une réflexion sur la

dimension fortement idéologique de cette dernière, et autorisent ainsi à comprendre comment l'idéologie coloniale perdure et ne prend pas fin avec les décolonisations. La période ouverte par le 11 septembre 2001 a montré combien, en France comme ailleurs, il était toujours possible de réactiver et réactualiser un ensemble textuel, culturel et imaginaire autour des figures de l'« Arabe » ou du « musulman », et comment cela pouvait servir, dans un certain nombre de cas, les politiques sécuritaires. Ce qu'Edward Saïd nommait la « bibliothèque coloniale » ne constitue pas un ensemble d'images et de textes poussiéreux : c'est un tout dynamique et performatif à caractère politique et idéologique. La critique textuelle, littéraire, l'approche culturelle du politique telles qu'utilisées par Saïd, ne sont pas des dérives « postmodernes » remettant en cause toute lecture socio-économique de classe, mais bien un outil méthodologique servant à comprendre les agencements et l'interpénétration des sphères du culturel, du politique et de l'idéologique, au sein des empires coloniaux.

Différence et altérité : une autre lecture

Considérons maintenant une autre critique, plus particulièrement adressée aux tenants des *Subaltern Studies*, et relative aux questions de l'identité et de l'altérité : à trop vouloir déconstruire l'imaginaire colonial, on en viendrait à idéaliser la figure du colonisé, et à se réfugier dans une histoire fantasmée et mythique. Nées au début des années 1980, autour d'une équipe de chercheurs indiens héritiers d'un marxisme critique, les *Subaltern Studies* s'attachent à déconstruire tant l'histoire coloniale écrite par les colonisateurs que l'historiographie nationaliste de l'ère des indépendances. C'est à une histoire par le bas, populaire et ancrée dans la subjectivité politique des groupes subalternes – les paysans, les femmes, notamment – que des historiens comme Ranajit Guha et Partha Chatterjee²³ travaillent, dans une perspective qui conjugue la prise en compte des dimensions socio-économiques de la colonisation, et la dimension plus méconnue, des formes culturelles de résistance populaire. La notion de « domination sans hégémonie » appliquée aux « subalternes » par Ranajit Guha vise à montrer que si, dans l'Inde coloniale du XIX^e siècle, la bourgeoisie indienne ascendante et partiellement acculturée, qui plus tard fournira ses principaux bataillons au nationalisme, a contribué à fabriquer avec les colonisateurs britanniques un consensus colonial, les classes indiennes pauvres ont échappé à ce dernier et développé à la marge des modes de résistance autonome. Ce domaine d'action autonome qui n'a jamais consenti à la domination coloniale, mais aussi échappé à l'emprise des élites indiennes, c'est ce que prétendent exhumer et réhabiliter les *Subaltern Studies* en travaillant sur les révoltes populaires et pay-

sannes, ainsi que sur certaines expressions culturelles et religieuses qui n'ont rien de « pré-politiques ».

Dès lors, on le conçoit, les *PostColonial* et les *Subaltern Studies* s'avèrent profondément subversives dans la mesure où leur travail de déconstruction n'est pas limité au colonialisme lui-même, mais bien à l'ensemble des processus de construction de « communautés imaginées²⁴ », parmi lesquels les nationalismes issus de la colonisation. En effet, le nationalisme de l'ère des indépendances hérite d'un schéma politique implanté et inspiré de l'univers de pensée occidental : le renfermement sur une communauté, sur une nation, sur une identité mythifiée. Les *Subaltern Studies* en réhabilitant les résistances populaires, dans leur complexité et leur multiplicité rebelles aux schèmes occidentaux, déconstruisent les idéaux essentialistes issus de la colonisation comme du nationalisme. À l'instar d'un Dipesh Chakrabarty²⁵, elles s'attèlent au double projet de démystifier l'idéologie colonialiste et identitaire pour produire une critique en règle de l'ordre social, ainsi que de trouver, dans les détails et les fragments d'une histoire des résistances et des pratiques culturelles populaires, les conditions de possibilité d'une émancipation qui ne soit pas soumise au diktat de l'impérialisme culturel occidental. C'est là convier à un va-et-vient entre une « lecture analytique », « globale » du politique et une « lecture herméneutique », par « fragments », des pratiques de résistance, cachées et « locales ». Or, ces fragments culturels de résistance populaires contredisent toute vision nationaliste, dans la mesure où, comme le souligne Edward Saïd, « les cultures sont hybrides et hétérogènes, et (...) les civilisations sont si reliées entre elles et si interdépendantes qu'elles défient toute prescription unitaire ou simplement délimitée de leur individualité²⁶ ».

Émancipation, subalternité et diversité

Les *PostColonial* et les *Subaltern Studies* ne nous invitent pas seulement à « provincialiser l'Europe », mais à définir une pensée de l'émancipation qui soit, comme l'écrit Walter Dignolo, aux frontières – *border thinking* –, et qui autorise à se dégager des carcans identitaires comme d'une vision homogénéisante, assimilationniste et hégémonique du progrès social. C'est là, sans doute, faire valoir la possibilité d'une émancipation dynamique, d'un « projet universel » pensé comme « diversité », où « peuples et communautés auraient le droit d'être différents précisément parce que "nous" sommes égaux²⁷ », et où viendrait se créer « une autre langue, une autre pensée, une autre logique, suspendant la longue histoire du monde moderne colonial, de la colonialité du pouvoir, de la subalternisation du savoir et de la différence coloniale²⁸ ».

En France, les critiques formulées à l'encontre des études postcoloniales semblent être le miroir savant de la peur ressentie par l'ensemble du champ

politique, à l'égard de l'émergence dans le mouvement social de revendications, de modes de faire et d'être nouveaux, « différents ». La République, sociale ou non, est ainsi confondue avec une politique de l'assimilation et de l'homogénéisation: toute identité affirmée est alors identitaire, ou tribale, toute différence revendiquée est d'emblée taxée de « communautariste ». C'est la passion de l'homogène qui règne: l'émancipation elle-même est considérée comme un processus unifiant de nature à subsumer toute altérité. Commence pourtant à émerger, au sein du mouvement social comme à l'intérieur du champ savant critique, une pratique et une politique de l'émancipation étrangère tant à une « centralité des périphéries » qu'à un « laïcisme cosmo-centré²⁹ ». Elles se jouent, entre autres, dans la réémergence de mouvements autonomes de l'immigration, dans la constitution d'une pensée musulmane attentive aux dynamiques du mouvement altermondialiste, dans la réappropriation de l'héritage d'une sociologie de l'immigration critique et des théories postcoloniales, mais aussi dans les réflexions du mouvement homosexuel et du postféminisme *queer*. Il ne s'agit pas là seulement d'une reconnaissance des minorités subalternes comme le souligne Nilüfer Göle: « il est nécessaire d'opérer à la fois un décentrement vis-à-vis de l'Occident et une distanciation vis-à-vis de la pratique locale pour forger un nouvel espace de réflexion³⁰ »; « au moment où nous pensions que le processus de détraditionnalisation touchait au but et que la modernité globale allait l'emporter sur la vie locale, les modes de vie et les identités, on assiste à un renouveau d'intérêt pour la mémoire du passé, qui puise dans les signes culturels réprouvés, s'inspire de l'esthétique autochtone et ravive les traditions oubliées. Il ne s'agit pourtant ni d'un retour aux traditions, ni d'une quelconque volonté de revenir à l'âge d'or, mais d'une difficile tentative de reconstruction du lien entre subjectivité et modernité dont la rupture est un trait propre à la modernité non occidentale³¹ ».

Il s'agit donc de s'efforcer de rompre avec cette modernité et cette historiographie européenne dans leur prétention à incarner le progrès et le savoir, tout comme avec une certaine forme de socialisme « éclairé », héritier de cette histoire intra-européenne et coloniale. Une pensée de l'émancipation critique se situe en effet à l'intersection de mémoires et d'histoires plurielles, puisant chacune dans leur propre legs et leurs propres héritages, participant de manière transversale à la création d'un espace commun de contestation et de résistance.

1 Il s'agit du programme du colloque organisé par Sandrine Bertaux et Miriam Ticktin le 7 novembre 2003.

2 Le refus de marginaliser l'histoire des colonies ainsi que la volonté de la reconnecter à l'histoire de la métropole

sont nettement revendiqués en France par certains travaux universitaires récents, qui bien souvent soulignent leur dette à l'égard du programme de recherche esquissé par Frederick Cooper et Ann Stoler en 1997: identifier les « réverbérations sociales et politiques entre la colonie et la métropole ». Voir « Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda », in Ann Stoler, Frederick Cooper, *Tensions of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, 1997.

3 C'est par exemple le cas d'Achille Mbembe qui, dans un ouvrage intitulé *De la postcolonie*, mentionne brièvement les théories de la « postcolonialité », pour ensuite préciser que son objet premier n'est pas d'intervenir dans ce champ théorique-là. Cf. *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

4 « The Internal Colonial Concept », *Comparative Studies in Society and History*, vol 26, n° 3, 1984, pp. 543-568.

5 *Ibid.*, p. 552.

6 *Ibid.*, p. 560.

7 Cf. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976.

8 Nous nous appuyons ici sur deux ouvrages: Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988 et Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996.

9 Cf. Étienne Balibar, « Y-a-il un néoracisme », *op. cit.*, p. 37-38.

10 On mentionnera au milieu d'un assez grand nombre de publications deux ouvrages paradigmatiques de ce point de vue, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Françoise Vergès, *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003, et Patrick Weil, Stéphane Dufoix (dir), *L'Esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, 2005.

11 L'importation de ces débats repose beaucoup moins jusqu'à présent sur un travail de traduction, que sur quelques recensions.

12 L'ACHAC (Association connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine) fondée par Pascal Blanchard est entre autres animée par Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire.

13 Patrick Weil, Stéphane Dufoix, *op. cit.*, p. 5.

14 Sur l'importance des « individus frontières », des « minorités frontalières », des « passeurs entre les rives » et autres « groupes médians » pour tenter de miner les stéréotypes et les processus de méconnaissance entre colons et colonisés, voir Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002.

15 Il va sans dire que les « indigénophiles » et « arabophiles », la domination expérimentée par la femme du colon ou les entre-deux... constituent de très légitimes et passionnants sujets d'étude, à condition peut-être de mesurer leur caractère minoritaire rapporté à l'état massif de la domination.

16 Voir par exemple l'article mis en ligne dès février 2005 sur oumma.com et lmsi.net, « indigènes de la République, réponses à quelques objections... », par Alix Héricord, Sadri Khiari et Laurent Lévy.

17 Ne nous attardons pas ici sur les polémiques concernant la différence entre égalité réelle et égalité formelle, il s'agit là d'un enjeu de la recherche. D'un point de vue politique, il nous suffit de constater que l'État français nourrit des pratiques discriminatoires à l'égard des populations issues de l'immigration postcoloniale.

18 Pour une lecture en termes d'opposition entre les deux âges des *Subaltern Studies*, voir Isabelle Merle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », in *Genèses* 56, sept 2004, pp. 131-147.

19 Cf. « PostColonial et Colonial Studies: enjeux et débats », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, p. 95.

20 Plutôt qu'aux discussions sur le caractère idéologique ou partiel des travaux des uns et des autres, on renverra aux objections cruciales formulées par Velcheru Narayana Rao, David Schuman et Sanjay Subrahmanyam à l'encontre des *Subaltern* et des *Postcolonial Studies*. Ces auteurs tout en se montrant inquiets de la

« récente vague de nostalgie impériale, allant de pair avec un millénarisme marchand, qui a donné une nouvelle vie au mythe selon lequel les empires coloniaux européens du XIX^e et du XX^e siècle auraient incarné des structures plutôt bénéfiques » interrogent également le paradoxe qu'il y a, lorsqu'on prétend « provincialiser l'Europe », à faire une « étude du non-Occident essentiellement réduite à sa rencontre avec l'Occident dans la période de la conquête et du pouvoir colonial. » Cf. *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde*, Paris, Seuil, 2004.

- 21 Estelle Ferrarese, Introduction à Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, 2005, p. 7.
- 22 Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, 1997, pp. 27-28.
- 23 Voir notamment : Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, 1998. Ainsi que : Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993.

- 24 Voir Benedict Anderson, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du mouvement nationaliste*, Paris, La Découverte, 2002.
- 25 Voir : Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.
- 26 Edward Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., pp. 375-376.
- 27 Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000, p. 311.
- 28 *Idem*, p. 338.
- 29 Subhi Hadidi, « Edward Saïd le dissident », in *Revue d'études palestiniennes*, n° 90, nouvelle série, hiver 2004, p. 29.
- 30 Nilüfer Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Éditions Galaad, 2005, p. 70.
- 31 *Ibid.*, p. 74.

Todd Shepard

Temple University, Philadelphia, USA

Une République française « postcoloniale ». La fin de la guerre d'Algérie et la place des enfants des colonies dans la V^e République

En novembre 2005, le gouvernement Villepin exhume une loi votée en 1955 pour instaurer le couvre-feu dans les villes touchées par les « émeutes ». La mise en œuvre d'un dispositif institué pendant la guerre d'indépendance algérienne montre qu'il serait réducteur de voir dans la question coloniale un enjeu exclusif de mémoire : des traces institutionnelles et juridiques de cet épisode central de l'histoire française, la période coloniale, perdurent encore de nos jours. Une partie de cet héritage a d'ailleurs été transmise très récemment, c'est-à-dire au cours même du processus de décolonisation. Celle-ci, et plus particulièrement l'accession de l'Algérie à l'indépendance, a constitué un moment décisif. En témoigne, notamment, la manière dont elle a été justifiée. Le discours qui s'est imposé minimise en effet l'importance de l'empire. On a pu entendre ainsi que l'administration coloniale et l'assimilation de l'Algérie, mises en œuvre par les régimes républicains successifs, ne reflétaient pas les incohérences et les paradoxes des valeurs républicaines mais qu'elles étaient au contraire en contradiction avec ces valeurs et donc étrangères à elles. Par ailleurs, les institutions républicaines, mises en place pour gouverner la France et l'Algérie en tant qu'entités politiques, ont été redéfinies en occultant une réalité essentielle et aveuglante, en l'occurrence que la République française s'était bel et bien construite avec l'Algérie et que des structures et dispositifs, initialement mis en place aux marges de la République (c'est-à-dire dans les départements algériens), avaient été importés en « métropole » et notamment une certaine définition de la nation, de ses frontières, des populations ayant accès à la citoyenneté et de celles qui en sont exclues. Cette redéfinition de qui est français et qui ne l'est pas a permis d'établir de nouveaux rapports entre l'Exécutif et le Législatif. Dès 1840, c'est-à-dire dix ans après la conquête française, l'Algérie est intégrée au territoire national et ses habitants sont dès lors considérés en droit