Pour une anthropologie du capitalisme différentialiste

Guillaume Boccara

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23639>

DOI : 10.4000/lhomme.23639

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 juillet 2014

Pagination : 141-156

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Guillaume Boccara, « Pour une anthropologie du capitalisme différentialiste », *L'Homme* [En ligne], 211 | 2014, mis en ligne le 07 juillet 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23639> ; DOI : 10.4000/lhomme.23639

Pour une anthropologie du capitalisme différentialiste

Guillaume Boccara

« Beneatha : *It's just that all anyone seems to know when it comes to Africa is Tarzan*
— Mama : *Why should I know anything about Africa ?*
— Beneatha : *Why do you give that money at church for the missionary work ?*
— Mama : *Well, that's to help save people*
— Beneatha : *You mean to save them from heathenism ?*
— Mama : *Yes*
— Beneatha : *I'm afraid they need more salvation from the British and the French »*
(Lorraine Hansberry 1988 [1958] : 45).

“**S**UR LE MÉTIER cent fois ton ouvrage tu remettras”. Telle pourrait être la devise guidant l’inlassable labeur de Jean-Loup Amselle qui s’échine à démasquer et déconstruire depuis maintenant plus de trois décennies les penchants essentialistes de la raison ethnologique. Après avoir fustigé l’exotisme et le culturalisme ahistorique des écoles anthropologiques dominantes (1990), mis au jour la nature racisante de l’imaginaire hexagonal (1996) et pointé du doigt le primitivisme des études post-coloniales (2008), l’anthropologue africaniste consacre deux de ses derniers essais à la critique de la nouvelle vulgate multiculturelle planétaire¹. Dénonçant l’ethnisation de la société française et le règne du « tout culturel », il met en garde ses collègues contre toute célébration hâtive du fait que la culture jouerait un rôle déterminant dans les dynamiques sociales et identitaires actuelles et qu’elle semblerait structurer la vision du monde de nos élites comme des gens du commun. D’une plume directe et incisive – qui s’apparente stylistiquement à celle du Pierre Clastres des *Recherches d’anthropologie politique* –, il enjoint une fois de plus ses « pairs » à ne pas succomber aux sirènes du culturalisme et à mobiliser leurs compétences spécifiques pour pratiquer une anthropologie critique des mondes contemporains.

1. De ce point de vue, ces deux livres s’inscrivent dans la continuité de la socio-anthropologie critique développée dans *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains* (2010a).

— À propos de Jean-Loup Amselle, *L’Ethnisation de la France*, Paris, Lignes, 2011 et *L’Anthropologue et le politique*, Paris, Lignes, 2012.

L'objet de ces ouvrages est ainsi double : 1) rendre compte de la nature du « dispositif global d'ethnisation de la planète » (*L'Ethnisation de la France*, p. 136) au travers de vignettes illustrant plusieurs cas spécifiques de particularismes ethniscants ; 2) en appeler à « la participation, l'implication ou l'engagement politique de l'anthropologue dans la vie de la Cité » (*L'Anthropologue et le politique*, p. 7), car les guerres d'identités ethniques et le retour de la race *qua* culture devraient conduire l'anthropologue à sortir de sa posture contemplative afin de s'engager résolument dans l'analyse des « turbulences qui affectent l'époque contemporaine » (Amselle 2010a : 93)².

Concernant le premier aspect de ce travail analytique de dévoilement, Jean-Loup Amselle pose la question de savoir comment nous en sommes arrivés « à estimer que les grands débats qui agitent nos sociétés contemporaines étaient essentiellement d'ordre culturel ou ethnique » (*L'Ethnisation...*, p. 13). À cette interrogation, il répond en deux temps. Il s'attelle tout d'abord à la généalogie de la notion de culture. En repérant son essor dans l'anthropologie culturaliste étatsunienne, il suit les traces de sa consécration dans l'institutionnalisation du relativisme culturel lévi-straussien pour finalement déboucher sur son avatar actuel, le culturalisme politique. Selon lui, ce culturalisme politique (aujourd'hui dominant) se décline sous les formes opposées – mais néanmoins fondées sur une conception identique de la culture comme principe déterminant le comportement des individus et la nature des sociétés – du multiculturalisme et de l'éloge de la diversité et du métissage d'un côté, et du républicanisme ethniscant de l'autre.

L'auteur ne se limite toutefois pas à cet exercice généalogique de déconstruction du discours culturaliste. Puisqu'il ancre par ailleurs sa perspective dans une approche socio-économique et politique de l'ethnisation. Selon lui, les figures contemporaines du culturalisme se déploient dans un contexte caractérisé, d'une part, par le déclin du social et de l'universalisme et, d'autre part, par l'extension de la logique du capital ou du capitalisme dans sa phase néolibérale. L'approche ethniscante tend,

2. Il convient de préciser que le chapitre intitulé « Sur l'objet de l'anthropologie » repris dans *Révolutions* fut publié pour la première fois en 1974. La dénonciation du primitivisme et de l'essentialisme propres à la discipline anthropologique est une constante de l'entreprise de Jean-Loup Amselle. Son rejet de la notion de culture est d'ailleurs patent puisqu'il définit l'objet de l'anthropologie en des termes résolument sociopolitiques et économiques : « L'objet de l'anthropologie n'est donc pas celui qu'elle se donne, c'est-à-dire les "sociétés primitives", mais plutôt l'étude intensive et localisée de l'histoire de l'insertion ou de la dépendance croissante d'unités sociales envers des ensembles plus vastes » (2010a : 102). Une définition que l'on retrouve dans un de ses ouvrages majeurs, *Logiques métisses* (1990), à travers l'usage de notions telles que « chaînes de sociétés » et « métissage originaire ».

en effet, non seulement à dé-historiser la production des différences dites ethniques, mais surtout à dépolitiser les faits sociaux ou à les « refroidir », transformant des institutions sociales en objets culturels immémoriaux. En résumé, l'ethnisation suppose et implique de ne pas penser le culturel en rapport à l'histoire et au politique, c'est-à-dire aux relations et aux enjeux de pouvoir. La propagation du credo anthropologique culturaliste et structuraliste, et sa transmutation en nouvelle *doxa* planétaire débouchent sur la multiplication des primitivismes avec lesquels le populisme, l'ethno-nationalisme et le capitalisme différentialiste ambiants s'accommodent fort bien. Mais il y a plus. Car la nation ethnicisée, dans sa version multiculturelle ou républicaine, est, selon lui, « parfaitement congruente avec l'idéologie néolibérale qui influence de façon croissante les sociétés modernes » (p. 127). Cette connexion entre ethnisation et néolibéralisme se joue à plusieurs niveaux. Premièrement, par la production d'un primitivisme « vendable sur le marché éditorial, humanitaire » (*L'Anthropologue...*, p. 29), patrimonial (pp. 73-74), ou encore sur celui de l'art (chap. VI). Deuxièmement, par l'émergence de véritables entrepreneurs d'ethnicité dont les prises de position correspondent aux places qu'ils occupent dans le nouveau champ ethnopolitique ainsi que sur les nouveaux marchés de biens exotiques. Troisièmement, et de manière plus profonde et abstraite, par la congruence entre l'éthique du capitalisme et la fétichisation de la différence, ce que Jean-Loup Amselle nomme « l'esprit de sa religion » (p. 206).

La dissémination de l'idiome de l'identité, de la culture et de l'autochtonie qui prend les mots pour les choses a fini par avoir un impact bien réel sur nos sociétés contemporaines. C'est au nom de l'expression racisée de l'identité que l'on se mobilise. C'est au nom de spécificités ethnoculturelles intangibles que l'on se bat. C'est au nom d'une conception absolue de l'autochtonie (p. 79) que l'on produit et exclut l'Autre. Un Autre figé, rigidifié, essentialisé. La « transmutation du social en culturel » (p. 120) a eu pour effet de produire « des entailles verticales au sein du corps social » (*L'Ethnicisation...*, p. 131) en lieu et place des solidarités de classes ou de l'universalisme principiel qui « réserve aux cultures le statut de production résultant d'un processus de singularisation » (*L'Anthropologue...*, p. 121).

Face à un retour aussi féroce de la « race » et à l'accélération débridée de la racialisation promue par les pouvoirs publics, les agences de développement, les multinationales et les entrepreneurs d'ethnicité qui affirment parler au nom des « sans voix », la mobilisation intellectuelle et politique des anthropologues-citoyens critiques est capitale. Car comment rester de marbre lorsqu'un credo anthropologique essentialiste est convoqué aussi bien par les thuriféraires de la nation *qua* ethnie à la mode

sarkozyste que par des Indigènes de la République qui revendiquent haut et fort la « lutte des races »³ ? Comment ne pas réagir lorsque c'est une grande partie des membres de notre profession qui s'engouffrent tête baissée et bourse grande ouverte dans l'entreprise néocoloniale et néolibérale de construction d'un musée du quai Branly qui, tout en gommant l'histoire coloniale et les rapports entre culture, pouvoir et histoire, fait la part belle aux marchands d'Arts premiers et au prétendu « dialogue des cultures » à la mode AXA et Schneider Electric (Price 2011 ; de L'Estoile 2007) ? Comment ne pas avoir du mal à s'adapter à un « climat à la fois multi-culturel et xénophobe » (*L'Ethnicisation...*, p. 71) où l'assignation identitaire produite par les agents de l'État, les médias et les soi-disant représentants de la « société civile » masque l'accroissement des inégalités ? Et enfin, comment écouter sans « piper mot » les élucubrations de pseudo-sociologues surmédiatisés⁴ qui revendiquent le poids des héritages culturels et religieux dans l'explication des problèmes sociaux, alors que « les difficultés d'assimilation de ceux que l'on appelle pudiquement les Blacks et les Beurs [...] coïncident avec les avatars des politiques de colonisation et de décolonisation et qu'elles sont accentuées par la crise de l'État républicain et son remplacement progressif par l'État libéral-communautaire » (pp. 42-43) ? Bref, le réquisitoire que dresse Jean-Loup Amselle contre l'ethnisation des rapports sociaux et une certaine anthropologie qui n'a jamais cessé de faire du primitivisme son fonds de commerce (*L'Anthropologie...*, p. 27), ainsi que son appel à un positionnement fort dans l'espace public sont des plus pertinents, tant d'un point de vue scientifique que politique.

De la nécessité d'ethnographier le capitalisme contemporain

On observera toutefois que sa critique des essentialismes et des dangers qui traversent nos sociétés entraînées dans un double mouvement d'homogénéisation par le marché et d'hétérogénéisation par l'ethnique donne une image incomplète des travaux réalisés par ses collègues et tend parfois à réduire la complexité des processus en cours sur d'autres continents. On constate, en effet, que si Jean-Loup Amselle se situe définitivement, et depuis toujours, du côté de l'anthropologie critique,

3. On renvoie, sur ce point, aux approches non plus seulement racialisantes mais tout bonnement racistes des porte-parole autoproclamés des enfants de l'immigration coloniale : Félix Boggio Éwanjé-Épée & Stella Magliani-Belkacem (2012) et Hourri Bouteldja & Sadri Khiari (2012).

4. Je pense notamment à Hugues Lagrange et à son best-seller indigent, *Le Déni des cultures* (2010) récemment publié en poche. Pour une critique brève et incisive de cet ouvrage, on renvoie à Hélène Yvonne Meynaud (2012).

il donne l'impression de faire cavalier seul. Ne citant que rarement les recherches qui pourraient apporter de l'eau à son moulin, il semble ignorer que de nombreux travaux ont été réalisés sur les processus d'ethnification, d'ethnisation, ainsi que sur les liens entre multiculturalisme et néolibéralisme. Regroupant de manière simplificatrice les études relatives aux hiérarchies socio-raciales et aux processus de domination à l'ère de la dissémination de la nouvelle rationalité politique néolibérale sous le terme de « postcolonial », il fait fi des apports critiques d'une multitude de chercheurs⁵. De sorte qu'emporté par sa détermination à dénoncer l'hégémonie structuraliste et culturaliste qui, du Collège de France au musée du quai Branly en passant par les agences multilatérales de développement et les diverses organisations « représentatives » des minorités « ethniques », il se présente lui-même comme le héros solitaire d'une lutte en grande partie perdue. Mais il y a plus. Car en n'alimentant pas sa réflexion des apports de l'anthropologie critique et des données collectées par des chercheurs qui ont développé une ethnographie multisituée, il en vient à généraliser hâtivement et à jeter le bébé de la socio-anthropologie avec l'eau du bain culturaliste.

Au chapitre des généralisations un peu malheureuses, on relèvera surtout ici sa dénonciation récurrente de l'« indianisme » et de l'« indigénisme » se développant en Amérique latine depuis deux décennies. Or, outre que ces deux termes ne sont pas appropriés pour qualifier les mouvements sociaux amérindiens qui se sont affirmés depuis le début des années 1970, de nombreuses études ont montré que les revendications des organisations indiennes renvoient bien plus à une rénovation de l'universalisme, à une critique du néolibéralisme et à une volonté de rompre avec les hiérarchies socioraciales qu'à une défense farouche de supposés particularismes ethniques (Baschet 2005). En ne prenant pas en compte le rôle central des agences de développement, étatiques et para-étatiques ainsi que des ethno-bureaucrates dans l'ethnisation des demandes émanant des segments racialisés des sociétés latino-américaines, Jean-Loup Amselle finit presque par blâmer les victimes du multiculturalisme néolibéral alors même qu'il ne fonde ses conclusions sur aucune étude en terrain latino-américain. Si l'on peut entendre (et partager) les craintes de l'anthropologue africaniste quant aux dérives racistes des politiques de l'identité

5. On citera, pêle-mêle : Akhil Gupta, James Ferguson, Charles Hale, Claudia Briones, Nancy Grey Postero, Wendy Brown, Tomas Lemke, Nikolas Rose, Axel Honneth, Emmanuel Renault, Victor Breton, Alcida Ramos, Hector Díaz Polanco, Didier Fassin, Alban Bensa, Eric Fassin, Saïd Bouamama, Christian Gros, Fernando Leiva, Christian Laval, Pierre Dardot, Odile Hoffmann, et moi-même. Pour une présentation de l'apport des travaux en anthropologie critique du néolibéralisme multiculturel et de la gouvernamentalité néolibérale, je me permets de renvoyer à deux de mes articles de synthèse : Guillaume Boccaro (2010 et 2011).

fomentées par les agences internationales ainsi que les mises en garde contre toute politique de la citoyenneté qui mettrait l'accent sur les liens du sol et du sang, il me semble en revanche qu'il confond plusieurs ordres de phénomènes tout en projetant sur l'Amérique latine des logiques sociales provenant de la vieille Europe et de l'Afrique. Car si, comme l'ont démontré Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh, la notion d'autochtonie sert en Afrique à mettre en place des logiques de l'exclusion (Geschiere & Nyamnjoh 2000 ; Geschiere 2009), cela n'est que très rarement le cas en Amérique latine. Les mouvements sociaux indiens ont eu tendance à redéfinir la citoyenneté et la nationalité en fonction d'entités socio-territoriales existantes. Ils n'ont pas cherché la sécession et l'exclusivisme racial ou ethnique, mais tenté de repenser les structures étatiques et sociales⁶. Les exclusions ont été le fait des groupes dominants, racistes et implicitement ou ouvertement *anti-indios*. Les mouvements sociaux indiens ont majoritairement eu pour objectif de ré-imaginer la nation depuis le pluri-nationalisme et dans une perspective d'ouverture à l'Autre, d'alliances « trans-ethniques ». Comme l'avance la politologue Alison Brysk en conclusion d'un livre sur la transnationalisation du mouvement indien⁷ :

« Les mouvements ethniques d'Amérique latine n'ont pas produit de guerre civile et n'ont pas débouché sur une violence communautaire généralisée et le caractère transnational du mouvement social a contribué à éviter que ce genre de pathologie ne se développe » (Brysk 2000 : 287, ma traduction).

Ce sont les agences de développement, les États privatisés, les multinationales socialement (ir)responsables et quelques intellectuels nostalgiques ou mystiques qui ont tendu à dépolitiser tout en les ethnicisant les revendications sociales, économiques et culturelles des populations marginales d'origine indienne. Cette politique de « ségrégation des identités » (Segato

6. Dans ses recherches de terrain novatrices sur les revendications indigènes dans l'arène internationale et la transnationalisation du mouvement autochtone, l'anthropologue Andrea Muehlebach signale : « These indigenous politics directly feed into nightmarish fantasies of balkanization and apartheid, state desintegration, and dismemberment. What has become clear in debates at the WGIP is that the majority of state representatives regard indigenous calls for the right to self-determination as incompatible with the basic norms constituting liberal democratic constitutions. But indigenous delegates at the U.N. have been careful not to convey a sense of what Terence Turner calls "difference fetishism", where "culture reduces to a tag for ethnic identity and a license for political and intellectual separatism". On the contrary, indigenous delegates are aware of the fact that an exclusionary politics of difference would backfire on their agenda [...]. [M]any have in their statements explicitly denied any interest to secede from the states in which they currently live [...]. It is thus not only the concepts of "self-determination" and "sovereignty" that are being questioned in their orthodoxy, but the future of state structures as a whole » (2001 : 439).

7. D'un point de vue plus global, Andrea Muehlebach constate que l'usage des notions de *native* et de *self-determination* ne renvoie pas nécessairement à une volonté de sécession ou à un essentialisme culturel (cf. Muehlebach 2003).

2007) et de discrimination (au sens économique du terme) ethnique conduite par certains agents transnationaux ne doit pas nous conduire à « blâmer » les victimes ou à percevoir, dans toute demande pour la reconnaissance des droits collectifs des peuples indiens, un retour au romantisme culturaliste herderien ou au racisme différentialiste de la Nouvelle droite française⁸. On ne peut non plus interpréter les réalités latino-américaines à l'aune de la guerre des races du XIX^e siècle ou des revendications communautaristes de certains groupes ethnico-religieux qui s'inscrivent d'ailleurs totalement dans la continuité de la logique raciste, fondamentaliste et sectaire de l'idéologie désormais dominante, selon laquelle notre identité nationale ne saurait tolérer plus d'un certain pourcentage d'« étrangers », ou selon laquelle il existerait un *cultural gap* entre « notre Occident » démocratique et « leur islam » archaïque. Gardons-nous d'interpréter les dynamiques sociopolitiques et culturelles du Nouveau Monde à partir de ce que nous *croyons* comprendre de notre réalité hexagonale et de l'inconscient nationaliste qui se durcit chaque jour un peu plus, lisant les révoltes des jeunes à partir de critères soi-disant culturels et faisant peu de cas des mémoires autres des guerres coloniales et des vécus postcoloniaux. « La diversité n'est pas un moyen d'instaurer l'égalité mais une nouvelle méthode de gestion de l'inégalité » soutient Walter Benn Michaels (2009 : 10), que cite Jean-Loup Amselle sans en tirer pourtant toutes les conséquences en termes d'interprétation des causes et des effets des processus d'ethnisation.

Ce qu'il convient de comprendre c'est comment, étant donné la nature du capitalisme global d'accumulation flexible issu de la crise du fordisme et de l'État providence, « la diversité a acquis le statut d'impératif économique » (*Ibid.*) et comment s'est progressivement imposée « la logique selon laquelle les questions sociales fondamentales portent sur le respect des différences identitaires et non sur la réduction des différences économiques » (*Ibid.* : 12). Le racisme différentialiste ne se situe en aucun cas au cœur de la pensée politique des mouvements sociaux amérindiens des Amériques des trente dernières années. Revendiquer des droits collectifs, mener la lutte sur les terrains locaux, nationaux et internationaux,

8. Daniel Mato (1997) et Rita Segato (2007 : 37-69) ont très bien analysé le rôle des agents globaux dans la diffusion d'une nouvelle logique de la différence, de la racialisation et de la mono-identification. Mais, à la différence de Jean-Loup Amselle ou encore de Adam Kuper (2003) et d'Henri Favre (2009), ils ne se sont pas acharnés sur les Indiens eux-mêmes et ne sont pas tombés dans un cynisme réducteur. Ils ont entrepris de mettre au jour les relations entre cette nouvelle gestion de la différence au niveau planétaire et le capitalisme global. On renvoie, par ailleurs, aux travaux de Saskia Sassen sur les nouveaux agents de la globalisation (2007 : chap. VI) et sur la force de la transnationalisation économique qui précède et déclenche d'une certaine manière la transnationalisation des luttes des peuples autochtones (2003).

demander à ce que les États promeuvent des politiques publiques réellement interculturelles, réaliser une sorte de « body-thérapie » à travers l'*Indian pride* et mettre en cause la légitimité du système de représentations dominant qui dit que l'Indien est laid et paresseux, lutter pour que d'autres histoires soient écrites et les mémoires du feu et de l'humiliation exhumées et pour que les formes indiennes de communiquer, de transmettre des savoirs et de faire de la politique soient prises au sérieux : est-ce faire preuve d'une autochtonie absolue ? S'il fallait donner un nom à ce mouvement, je parlerais volontiers, à l'instar de Terence Turner, d'un multiculturalisme critique, c'est-à-dire d'un « movement in support of the collective empowerment of all relatively disempowered culturally identified groups » (1993 : 427). Les populations indiennes et leurs alliés transnationaux devraient-ils rester indifférents face à la « predatory mobility of unregulated capital » et à la « predatory stability of many States »⁹ ?

À la lecture des textes de Jean-Loup Amselle, on a la sensation qu'il rejette tout à la fois l'ethnisme et l'existence de la domination ethnique comme phénomène social. Or, afin d'éviter l'écueil des fausses dichotomies (redistribution/reconnaissance, particularisme/universalisme, ethnisme/nation), il semble préférable, à l'instar de Eric Wolf (1982), de poser le problème de l'interconnexion des sociétés et de l'articulation des ordres idéal et matériel dans le cadre de l'expansion du capitalisme. De la même façon que la forme nation fondée sur le racisme biologique fut une entité sociale liée à un certain type d'État territorial sur la base duquel se développa le capitalisme des XIX^e et XX^e siècles (Hobsbawm 1992), il convient d'appréhender la nation organisée sur la base du racisme culturel comme la forme politique du capitalisme néolibéral du XXI^e siècle. Les travaux de l'anthropologue Héctor Díaz Polanco et certains néo-marxistes du tournant décolonial¹⁰ prouvent que l'anti-culturalisme ne constitue une stratégie pertinente que si l'on s'attelle concurremment à la tâche d'étudier le capitalisme, le nationalisme et l'État dans une perspective « anthropologique critique et historique » (Bensa 2006 : 8)¹¹, tout en prenant au sérieux les revendications d'autonomie qui émanent des mouvements sociaux indiens. Les inégalités et tensions socioculturelles sont une réalité incontestable des formations nationales du Nouveau Monde que les revendications des mouvements indiens ont permis de mettre au jour. Taxer les mouvements sociaux indiens d'ethnisme, c'est

9. On emprunte ces expressions à Arjun Appadurai (2000 : 7).

10. Au sujet de la philosophie de la libération et du tournant décolonial, cf. le numéro spécial des *Cahiers des Amériques latines* (Boidin & Hurtado López 2009).

11. Voir aussi William Roseberry (1992) et Terence Turner (1993).

postuler *a priori* que les groupes ethniques et les classes sont antithétiques tout en masquant le fait que la matrice nationale latino-américaine est socio-culturellement hétérogène. Cela revient à oblitérer le fait, souligné par Díaz Polanco, que la transformation des relations de la domination socio-ethnique passe autant par la remise en cause des relations socio-économiques de classes que par une redéfinition des positions et des statuts des groupes socioculturels qui sont porteurs d'identités, de mémoires et d'histoires spécifiques. Et cela me semble précisément être l'apport politique et théorique des mouvements sociaux indigènes qui ont émergé dans tous les pays de l'Amérique latine. Aussi, plutôt que de dénoncer le « séparatisme culturel », la « fragmentation postcoloniale », l'« amérindiano-centrisme », le « retour de l'ethnie » ou la « fétichisation de l'ethnicité » (Amselle 2008 : 178, 191, 197, 198), il me semble que les recherches anthropologiques devraient plutôt se concentrer sur l'étude du rôle central du multiculturalisme néolibéral ou du capitalisme différentialiste dans les processus d'ethnisation et sur la façon dont les mouvements sociaux indiens ont cherché à créer un nouvel *eidos*, c'est-à-dire un nouvel ordre politique fondé sur la créativité des agents sociaux (de Sousa Santos & Avritzer 2005 : LI).

En résumé, je dirais que pour éviter de projeter sur les réalités latino-américaines les dichotomies du débat hexagonal, clairement racialisé, entre républicanisme et communautarisme, et pour ne pas se limiter à une critique décontextualisée du culturalisme dominant, il convient de prendre en compte deux choses : 1) le multiculturalisme ne peut être appréhendé dans toute sa complexité que dans la mesure où l'on rend compte de la manière dont il s'articule à un nouveau mode d'exercice du pouvoir, à la rationalité économique néolibérale dominante et au processus de ré-imagination de la nation ; 2) les mobilisations amérindiennes qui remettent en cause le modèle assimilationniste monoculturel ou indigéniste du métissage ne débouchent pas nécessairement sur du racisme inversé ou sur de l'ethnisme, et ne se limitent pas à des revendications d'ordre particulariste. Sur ce second point, s'il est une contradiction que ces mouvements amérindiens ont contribué à faire renaître des cendres encore chaudes de l'époque des dictatures anti-communistes des années 1970-1980, c'est bien celle, historique, entre redistribution sociale et accumulation du capital (*Ibid.*). Et s'il est une tension sur laquelle ces mobilisations contribuent à lever le voile, en dépit de l'ambiguïté des discours et pratiques des tenants de la « Troisième Voie » (*i.e. Post-Washington Consensus*) qui en appellent à une nécessaire collaboration entre le capital et le travail et à la réconciliation nationale par l'oubli, c'est davantage celle qui existe entre les damnés de la terre de tout acabit

et les nouveaux conquérants du Nouveau Monde. Les mobilisations sociales en Bolivie, au Chili, au Mexique, en Colombie ou en Argentine combinent très souvent la redistribution transformatrice et la reconnaissance transformatrice dans l'intention de remettre en cause l'ordre matériel et symbolique capitaliste et national-étatique dominant (Fraser 2005).

Assumer l'héritage universaliste des anticoloniaux

J'observerai, pour finir, que la lecture que réalise Jean-Loup Amselle des écrits d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon, les accusant d'être peu ou prou à l'origine d'une remise en question de l'universel et du privilège accordé aux identités singulières, est, elle aussi, tout à fait contestable. Car, s'il est certain que le Césaire de la négritude n'est plus le Césaire du marxisme, ce n'est pas parce qu'il aurait abandonné en chemin sa quête de l'universel. Dénoncer l'ethnocentrisme des agents sociaux des pays occidentaux ainsi que les horreurs du colonialisme qui œuvrent à la décivilisation des dominants comme des dominés ne revient pas à renoncer à cette faim et cette soif universelles que le poète et essayiste martiniquais appelait de ses vœux dans *Cahier d'un retour au pays natal*¹². Mettre en avant le chauvinisme de l'universel occidental qui a produit le « nègre » ne revient pas à s'enfoncer dans un repli identitaire et particulariste (*L'Ethnicisation...*, p. 96), mais à refonder l'universalisme sur des bases réellement humaines. L'absence de toute référence au « Discours sur la négritude » de Césaire conduit Jean-Loup Amselle à affirmer un peu hâtivement que :

« [...] l'abandon de l'universalisme et la défense corrélative de la singularité ou de la spécificité de la ou des cultures me semblent porteurs de certains dangers dès lors qu'ils s'accompagnent d'un oubli des conditions de production de chaque culture en relation avec ses homologues proches et lointains » (*id.*).

Or, que nous dit Césaire, anticipant en ceci le message de l'Armée zapatiste de libération nationale du Chiapas (EZLN), « d'un universalisme rénové, qui à la fois s'écarte de l'homme abstrait défini par les Lumières et rejette la pacotille d'un internationalisme des marchandises » (Baschet 2005 : 260) ? Il nous dit que la négritude fait référence :

12. Aimé Césaire écrivait en effet : « faites de moi l'exécuteur de ces œuvres hautes / voici le temps de se ceindre les reins comme un vaillant homme – Mais les faisant, mon cœur, préservez-moi de toute haine / ne faites point de moi cet homme de haine pour qui / je n'ai que haine / car pour me cantonner en cette unique race / vous savez pourtant mon amour tyrannique / vous savez que ce n'est point par haine des autres / races / que je m'exige bêcheur de cette unique race / que ce que je veux / c'est pour la faim universelle / pour la soif universelle » (1983 [1939] : 50-51).

« [...] à une somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite : c'est une des formes historiques de la condition faite à l'homme » (Césaire 2004 [1987] : 82).

À l'instar d'Albert Memmi, Aimé Césaire parle donc de la condition historique d'opprimé. Et lorsqu'il évoque la nécessité de refonder une identité, il n'enferme pas son groupe ethnifié, défiguré, humilié et coupé de son passé dans un destin archaïsant :

« Je pense à une identité non pas archaïsante dévoreuse de soi-même, mais dévorante du monde, c'est-à-dire faisant main basse sur tout le présent pour mieux réévaluer le passé et, plus encore, pour préparer le futur » (*Ibid.* : 90).

Mais il y a plus. Car pour lui, en 1987, la négritude n'est même plus un problème : « Ce qui fait question, c'est le racisme ; c'est la recrudescence du racisme dans le monde entier ; ce sont les foyers de racisme qui, çà et là, se rallument » (*Ibid.*). Et de finir son discours sur ces mots : « L'universalisme, oui [...]. [M]ais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité » (*Ibid.*). Des mots qui résonneront quelque neuf ans plus tard avec ceux de Ana Maria, major de l'EZLN, qui affirmera à la face du Mexique, officiellement « indigéniste » et « métis », lors d'un soulèvement indien qui advint alors que d'aucuns annonçaient pourtant la fin de l'histoire : « Nous sommes tous égaux parce que nous sommes différents » (Baschet 2005 : 257).

Pourquoi donc faire de l'auteur du *Cahier d'un retour au pays natal* (ouvrage qui, soit dit en passant, a été publié en 1939 et non en 1929) un précurseur de l'idéologie postcoloniale (*L'Ethnicisation...*, p. 96) la plus ethnicisante au lieu de le penser comme un anticolonialiste conséquent qui, sans perdre de vue l'idéal universaliste, n'en rejette pas moins un système qui tend à reproduire la petite différence coloniale entre dominé et dominant tout en cherchant farouchement à rendre certains groupes étrangers à eux-mêmes ? Pourquoi faire, par la suite, de Frantz Fanon un irréductible de « la question de la couleur et de la race » (p. 99), alors que tout, dans les écrits de cet auteur, manifeste son attachement aux principes de la tradition révolutionnaire européenne. Est-ce le fait de dénoncer et de démasquer le racisme profondément inscrit dans l'histoire et les mémoires de pays colonialistes qui se prévalent pourtant de l'universalisme qui dérange Jean-Loup Amselle ? Ou est-ce plutôt la récupération de l'héritage fanonien par les postcoloniaux de tout acabit qui rend des plus périlleux l'exercice d'incorporation raisonnée des principales propositions du médecin martiniquais, dont toute l'œuvre est tournée vers la désaliénation du « Noir » comme du « Blanc » ?

En rejetant le pourfendeur de la raison coloniale dans le camp des culturalistes, ne court-on pas le risque de confondre, une fois encore, le racisme et la racialisation avec les voies empruntées par les dominés pour mettre fin à la discrimination raciale ? Car, à l'instar de David Caute, il nous semble que ni le Fanon des *Damnés de la Terre* (1961), ni celui de *Peau noire, masques blancs* (1952) et encore moins celui de *Pour la révolution africaine* (1964) ne sont racistes. « Fanon n'a pas été infidèle à la tradition révolutionnaire, il l'a simplement enrichie » (Caute 1970 : 168). C'est d'ailleurs un des premiers penseurs à avoir initié une réflexion sur la racialisation (Fanon 2002 [1961]), la production de l'identité par interpellation (*i.e.* l'ethnification) (Fanon 1952) et sur les effets néfastes de la domination coloniale et des dispositifs de déculturation sur des pratiques culturelles qui tendent à se momifier (Fanon 1978 [1964]). Et si Fanon en appelle à la reconnaissance d'une histoire spécifique et ante-coloniale, c'est afin de lutter contre les effets d'un colonialisme qui ne s'attaque pas uniquement au présent des opprimés mais cherche à convaincre les indigènes qu'il est là pour « les arracher à la nuit » (2002 [1961] : 201). Nul culturalisme donc chez Fanon, qui « va faire de la classe des surexploités une classe universelle qui aura pour mission de renverser par la violence l'ordre social qui engendre l'exploitation » (Caute 1970 : 55). Nul enfermement dans une supposée identité culturelle noire chez cet homme qui osa clamer haut et fort son refus d'être placé à côté de l'histoire de France :

« Qu'est-ce que cette histoire de peuple noir, de nationalité nègre ? Je suis français. Je suis intéressé à la culture française, à la civilisation française, au peuple français. Nous refusons de nous considérer comme "à-côté", nous sommes en plein dans le drame français » (Fanon 1952 : 164).

Nulle lecture racialisante de l'histoire chez ce militant anticolonialiste qui déclara sans ambages :

« Le problème noir ne se résout pas en celui des Noirs vivant parmi les Blancs, mais bien des Noirs exploités, esclavagisés, méprisés par une société capitaliste, colonialiste, accidentellement blanche » (*Ibid.* : 163).

Fanon, précurseur des postcoloniaux pourfendeurs de l'Occident blanc ? Fanon, initiateur de la guerre des mémoires, des races ou de la victimisation ? Fanon, homme figé dans l'histoire de l'esclavage et enfermé dans la construction d'une humanité noire uniquement réactionnelle ? Assurément pas. Toute son entreprise a visé à réhabiliter l'homme dans son universalité et à détruire le « Noir » comme le « Blanc »¹³. « Seront désaliénés

13. « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » écrit-il (1952 : 187).

Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé » écrit-il (*Ibid.* : 183), avant de poursuivre en conclusion de *Peau noire, masques blancs* : « Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués. Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau de l'homme blanc » (*Ibid.* : 185). Fanon, nouvel archiviste d'un passé noir essentialisé et pris comme point de départ de la reconstruction de l'ethnicité nègre ? Que nenni. Ne fut-il pas celui qui, dans le même texte, certes aujourd'hui détourné par les tenants d'un communautarisme racialisant, affirmait :

« Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres [...]. Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence [...]. Je n'ai pas le droit de me laisser ancrer [...]. Je n'ai pas le droit de me laisser engluier dans les déterminations du passé. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa nos pères [...]. La densité de l'Histoire ne détermine aucun de mes actes [...]. Et c'est en dépassant la donnée historique, instrumentale, que j'introduis le cycle de ma liberté » (*Ibid.* : 186-187).

Fanon, pionnier des identités ségréguées promues par les communautaristes de tout poil et idéalisateur d'un passé nègre glorieux et libérateur ? Qu'on le juge sur pièces :

« La découverte de l'existence d'une civilisation nègre au XV^e siècle ne me décerne pas un brevet d'humanité. Qu'on le veuille ou non, le passé ne peut en aucune façon me guider dans l'actualité [...]. [J]e suis un homme, et en ce sens la guerre du Péloponnèse est aussi mienne que la découverte de la boussole » (*Ibid.* : 182-183).

Il est d'ailleurs significatif que ce soit du côté d'Aimé Césaire qu'il nous faille nous tourner afin d'appréhender le mieux ce qui constitue le sens de toute l'entreprise fanonienne :

« Qu'on lise *Les Damnés de la terre* : si, dans le dernier chapitre du livre, il dresse contre l'Europe un réquisitoire passionné, ce n'est pas par sous-estimation de l'Europe, par manque d'admiration pour la pensée européenne. Au contraire, c'est pour s'être montrée « parcimonieuse avec l'homme, mesquine, carnassière avec l'homme ». Et ce n'est pas par hasard que le chapitre consacré à la violence débouche sur cette phrase insolite : « Réhabiliter l'homme, faire triompher l'homme partout une fois pour toutes, réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total » (Césaire 2012 : 112)¹⁴.

On ne fera pas disparaître le culturalisme ou toute autre forme d'essentialisme en niant la condition historique de l'opprimé ou en écartant la possibilité que les populations victimes du processus de

14. Hommage funèbre à Frantz Fanon rendu dans la revue *Jeune Afrique* en décembre 1961.

déshumanisation puissent être à la source de la construction d'un nouvel universalisme « qui intègre la critique de l'universalisme en tant qu'universalisation de valeurs particulières » (Baschet 2005 : 258). Ne laissons pas le champ libre aux représentants du PIR redresseurs de torts, aux défenseurs patentés de la diversité et du multiculturalisme à la mode Benetton-quai Branly, ni aux champions d'une conception ethnoculturelle de la nation. Si Jean-Loup Amselle redécouvre aujourd'hui le marxisme, il n'en sera que plus aisé pour lui de se lancer dans une critique de l'économie et de la rationalité politique néolibérale toujours prompte à racialiser, ethniciser et culturiser l'Autre. S'il en appelle à « se passer des groupes ethniques » (Amselle 2010b : 113) et à fonder une sorte d'« ugroupie », il ne sera pas mal accompagné d'un Frantz Fanon dont la pensée et l'action avaient pour but « d'amener l'homme à être actionnel, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain » (Fanon 1952 : 180). On se risquera donc à émettre l'hypothèse qu'en appelant à plus de solidarité et de fraternité, et à un retour de la question sociale et de l'universalisme, Jean-Loup Amselle n'est peut-être pas aussi « différent » qu'il le pense d'un Aimé Césaire qui concluait son *Discours sur la négritude* par ces mots : « Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité » (2004 [1987] : 92).

*Universidad de Buenos Aires / Ambassade de France en Argentine
Centre franco-argentin des hautes études, Buenos Aires (Argentine)
kumelen2@yahoo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : culturalisme/culturalism – ethnicisation – universalisme/universalism – néolibéralisme/neo-liberalism – mouvements sociaux amérindiens/American Indian social movements – postcolonialisme/post-colonialism – Aimé Césaire – Frantz Fanon.

RÉFÉRENCES CITÉES

Amselle, Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique Payot »).

1996 *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Paris, Aubier.

2008 *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock (« Un ordre d'idées »).

2010a *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*. Paris, Stock (« Un ordre d'idées »).

2010b « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales* 185 : 96-113.

Appadurai, Arjun

2000 « Grassroots Globalization and the Research Imagination », *Public Culture* 12 (1) : 1-21.

Baschet, Jérôme

2005 *La Rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris, Flammarion (« Champs » 589).

Benn Michaels, Walter

2009 *La Diversité contre l'égalité*. Trad. de l'amér. par Frédéric Junqua. Paris, Raisons d'agir.

Bensa, Alban

2006 *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.

Boccaro, Guillaume

2010 « Cet obscur objet du désir... multiculturel I, II et III », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos* [http://nuevo-mundo.revues.org/59975, 59991 et 59984].

2011 « Le Gouvernement des « Autres » : le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *Actuel Marx* 50 : 191-206.

Boggio Éwanjé-Épée, Félix & Stella Magliani-Belkacem, eds

2012 *Race et capitalisme*. Paris, Syllepse (« Arguments et mouvements »).

Boidin, Capucine & Fátima Hurtado López, eds

2009 *Cahiers des Amériques latines* 62 : *Philosophie de la libération et tournant décolonial*. Paris, IHEAL-CREDO.

Bouteldja, Hourri & Sadri Khiari

2012 *Nous sommes les indigènes de la République*. Paris, Amsterdam.

Brysk, Alison

2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, Stanford University Press.

Caute, David

1970 *Frantz Fanon*. Paris, Seghers (« Les maîtres modernes » 1).

Césaire, Aimé

1983 [1939] *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris-Dakar, Présence africaine (« Poésie »).

2004 [1987] *Discours sur la négritude*. Paris, Présence africaine.

2012 « La révolte de Frantz Fanon », in *Frantz Fanon par les textes de l'époque*. Introd. par Mireille Fanon-Mendès-France ; préface d'Achille Mbembe. Paris, Les Petits matins : 109-113.

L'Estoile, Benoît de

2007 *Le Goût des autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*. Paris, Flammarion.

Fanon, Frantz

1952 *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil.

1978 [1964] *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris, Maspero.

2002 [1961] *Les Damnés de la terre*. Préf. de Jean-Paul Sartre. Paris, La Découverte (« La Découverte-poche. Essais »).

Favre, Henri

2009 « El movimiento indianista : un fenómeno "glocal" », in Valérie Robin Azevedo & Carmen Salazar-Soler, eds, *El Regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima, IFEA (« Actes et mémoires » 26) : 29-37.

Fraser, Nancy

2005 *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Éd. et trad. par Estelle Ferrarese. Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Politique et sociétés »).

Geschiere, Peter

2009 *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa, and Europe*. Chicago, University of Chicago Press.

Geschiere, Peter & Francis Nyamnjoh

2000 « Capitalism and Autochthony : The Seesaw of Mobility and Belonging », *Public Culture* 12 (2) : 423-452.

Hansberry, Lorraine

1988 [1958] *A Raisin in the Sun*.
New York, Samuel French.

Hobsbawm, Eric

1992 *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*.
Trad. de l'anglais par Dominique Peters.
Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Kuper, Adam

2003 « The Return of the Native », *Current Anthropology* 44 (3) : 389-395.

Lagrange, Hugues

2010 *Le Déni des cultures*.
Paris, Le Seuil.

Mato, Daniel

1997 « On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in "Latin" America », *Identities. Global Studies in Culture and Power* 4 (2) : 167-212.

Meynaud, Hélène Yvonne

2012 « Déni des cultures ou culture des poncifs ? À propos de l'ouvrage d'Hugues Lagrange, *Le Déni des cultures* », *Travailler* 27 : 157-166.

Muehlebach, Andrea

2001 « "Making Place" at the United Nations : Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations », *Cultural Anthropology* 16 (3) : 415-448.

2003 « What Self in Self-Determination ? Notes from the Frontiers of Transnational Indigenous Activism », *Identities. Global Studies in Culture and Power* 10 (2) : 241-268.

Price, Sally

2011 *Au musée des illusions. Le rendez-vous manqué du quai Branly*.
Traduit de l'amér. par Nelcya Delanoë.
Paris, Denoël (« Médiations »).

Roseberry, William

1992 « Multiculturalism and the Challenge of Anthropology », *Social Research* 59 (4) : 841-858.

Sassen, Saskia

2003 *Los Espectros de la globalización*.
Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
2007 *Una sociología de la globalización*.
Buenos Aires, Katz.

Segato, Rita

2007 *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*.
Buenos Aires, Prometeo Libros.

Sousa Santos, Boaventura de & Leonardo Avritzer

2005 « Introduction : Opening up the Canon of Democracy », in Boaventura de Sousa Santos, ed., *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*.
London-New York, Verso : XXXIV-LXXIV.

Turner, Terence

1993 « Anthropology and Multiculturalism : What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It ? », *Cultural Anthropology* 8 (4) : 411-429.

Wolf, Eric

1982 *Europe and the People without History*.
Berkeley, University of California Press.