Des racines et (dé)routes

Tropes pour trekkers

Jonathan Friedman

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/76>

DOI : 10.4000/lhomme.76

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 187-206

ISBN : 2-7132-1348-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jonathan Friedman, « Des racines et (dé)routes », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/76> ; DOI : 10.4000/lhomme.76

Des racines et (dé)routes

Tropes pour trekkers

Jonathan Friedman

ON ASSISTE, depuis plusieurs années, à l'émergence d'un nouveau discours qui prétend en découdre non seulement avec tout ce qui touche à l'anthropologie mais également, aussi étrange que cela puisse paraître, avec les peuples qu'étudient les anthropologues. Le monde de l'anthropologie a vu paraître une pléthore d'ouvrages où l'on trouve exposés les termes de ce débat. On pense à des noms tels que Arjun Appadurai (1988, 1993), Homi Bhabha (1994), Akhil Gupta et James Ferguson (1997), Liisa Malkki (1997), John Kelly (1995, 1999) et, plus récemment, Peter Geschiere (1995, 1999). Beaucoup de ces auteurs se réclament du tournant postcolonial pris par l'anthropologie et les *cultural studies*, « études culturelles », aux États-Unis. Nombre d'entre eux ont été associés, d'une manière ou d'une autre, à un transnationalisme explicite, non pas tant comme approche analytique que principe moral. Dans l'analyse qui suit, je voudrais examiner certains de textes, parmi les plus connus, dans l'espoir de dégager les tropes qui fondent ce discours, et mettre en lumière l'interprétation du réel qu'il propose. Cette tentative s'inscrit dans un effort plus global visant à définir les différences fondamentales qui séparent ce que je comprends comme la vision de la mondialisation propre à l'anthropologie et aux *cultural studies* et d'une anthropologie qui a su développer un cadre intellectuel pour l'étude du système-monde à une échelle macrohistorique (voir Friedman 1994).

Les ambivalences de la mondialisation

Routes, l'ouvrage le plus récent de James Clifford, de loin le plus brillant mais aussi le plus ambigu de ses textes, comporte, dans son titre même,

TOILES DE FOND

tout un jeu d'homonymies et de métaphores. Racines et routes (*roots* et *routes*), les premières sont, en un sens, fixes et enchâssées, et les secondes sont, en un autre sens, mobiles. Les *Routes* peuvent être ici partiellement interprétées comme des racines en mouvement, peut-être même comme des racines transmuées en rhizomes. Mais dans ce jeu de miroir où l'imagination a tous les droits, il est significatif qu'un des sens du mot ait été négligé : il n'est pas question du verbe *to route* (dispenser, mettre en fuite), qui renvoie pourtant de manière évidente à l'un des cas les plus frappants où les racines se transforment en routes, ces routes sur lesquelles ont été précisément jetées les populations déplacées. Mais Clifford s'intéresse moins à la réalité sociale du déplacement qu'à la *métaphore* de la fixité ou de l'habitat qu'il oppose au mouvement.

« Dwelling was understood to be the local ground of collective life, travel a supplement ; roots always precede routes. But what would happen, I began to ask, if travel were untethered, seen as a complex or pervasive spectrum of human experiences ? Practices of displacement might emerge as constitutive of cultural meaning rather than as their simple transfer or extension.. Cultural centers, discrete regions and territories, do not exist prior to contacts, but are sustained through them, appropriating and disciplining the restless movements of people and things. » (Clifford 1997 : 3)

C'est là une utilisation des plus stimulantes de l'opposition, mais l'argument rappelle fortement la position transnationaliste habituelle. D'après les tenants du transnationalisme, la résidence est une des prémices de l'anthropologie classique dont l'objet, pour les commodités de l'enquête ethnographique, est supposé occuper un territoire bien défini et constituer un monde clos : la culture et la société étaient conditionnées par le territoire. À l'opposé de cette thèse, le déplacement en soi est considéré comme le point de production de sens, tout autant que le point de production de localité. Sans que l'on puisse véritablement expliquer comment, James Clifford joue de cette opposition de telle manière qu'il en vient à donner à son discours une ambivalence que l'on ne retrouve pas dans les autres exemples de transnationalisme culturel. D'une part, il formule sa thèse en des termes plus universels et structurels qu'évolutionnistes, comme c'est d'ordinaire le cas chez les tenants du transnationalisme. En effet, selon James Clifford, régions et territoires pris dans leurs singularités ont *depuis toujours* été replacés dans les ensembles plus larges dont ils font partie et où existent des zones de contact. On comparera d'ailleurs cette position avec la thèse plus répandue, selon laquelle le monde fut d'abord composé de cultures distinctes les unes des autres, et ne s'est que récemment transformé en un endroit unique, relié par les flux de plus en plus intensifs d'humains, d'objets, d'informations et de capitaux. D'autre part, James Clifford met l'accent sur l'idée que le mouvement lui-même est source de la production

culturelle : il s'ensuit que c'est le déplacement des humains et des objets qui est en lui-même vecteur de production culturelle, ce qui est en totale opposition avec la thèse généralement admise, selon laquelle la culture se constitue au sein de populations ou de communautés strictement localisées. Se référant au village égyptien de Amitav Ghosh, qu'il décrit comme un « transit hall » (salle de transit) , il introduit l'idée, qui lui est propre, d'une trajectoire historique hybride.

« Stasis and purity are asserted – creatively and violently – against historical forces of movement and contamination. » (*ibid.* : 7)¹

Même ici, Clifford admet l'idée d'une créativité des forces de « stasis and purity » (stase et pureté), quand bien même cette créativité serait violente. Toutefois, il avance que la métaphore de la salle de transit recèle une critique d'une anthropologie coincée dans ses habitudes de délimitation et cadencée dans une crise, à l'inverse des « emerging transnational cultural studies » qui, apparemment, seraient libres. C'est là une position qui trouve un écho dans les couloirs des universités où règnent les études culturelles et postcoloniales et où l'on prédit au postnationalisme un avenir glorieux.

Mais James Clifford, plus prudent en cela que ses amis théoriciens, ne promet pas l'avènement d'un nouvel âge. Il est plus nuancé : le franchissement des frontières n'est pas nécessairement synonyme de libération ni le national toujours réactionnaire. Dans ce recueil, il fait montre d'une ambivalence que l'on ne retrouve pas chez la plus plupart de ses collègues.

Dans la partie intitulée « Travelling Cultures », il pose le problème du travail de terrain qu'il considère comme étant une forme de résidence inéluctablement confinée à un endroit. Le *pré-terrain*² est effacé, seul le lieu, l'endroit même de l'arrivée est présent. Il suit en cela l'argument de « cryométonymie » (*metonymic freezing*) d'Arjun Appadurai où la partie d'un lieu en vient à représenter le tout – par exemple, lorsque l'on identifie l'Inde à la hiérarchie ; il peut alors affirmer facilement que les indigènes « confined to and by the places to which they belong, groups unsullied by contact with a larger world, have probably never existed » (*ibid.* : 24). Il fait alors allusion à un groupe hawaïen de musique qui n'est pas revenu à Hawaï depuis cinquante six ans et continue sur l'histoire bien connue, que l'on s'accorde de nos jours à trouver amusante, selon laquelle la guitare hawaïenne a été inventée par un immigrant Tchèque habitant en Californie (*ibid.* : 26).

1. L'utilisation du mot « contamination » est bien sûr ironique et vise à dénoncer ces anthropologues du local qui croient encore, de façon archaïque, en la cohérence de telles structures culturelles. Voir Sahlins *infra*.

2. En français dans le texte.

Ce type d'analyse, de plus en plus prépondérante, est apparu dans nombre d'écrits dus à ceux qui analysent la mondialisation et tend à devenir un cliché... Les idées de localité, d'espace attaché à la communauté font lamentablement abstraction des réalités du mouvement transnational et transculturel. Mais existe-t-il véritablement une contradiction ici ? Des contacts ont toujours existé, mais faut-il pour autant considérer que l'idée de lieu relève forcément du contresens ? Selon moi, le problème vient d'une assimilation des objets culturels aux existences humaines, assimilation qui conduit à de graves confusions.

La question des objets hybrides est abordée dans la partie centrale de l'ouvrage qui traite de l'exposition d'objets, plus particulièrement dans les musées, considérés comme des zones de contact où le caractère véritablement hybride des objets peut être observé, mais sans qu'il soit jamais fait référence aux personnes utilisant ces objets et habitant ces zones. L'analyse de la célèbre exposition « Paradise », conçue par Michael O'Hanlon³, est, à cet égard, symptomatique. Cette exposition sur la Papouasie-Nouvelle-Guinée d'aujourd'hui, réunit à la fois des objets occidentaux et des objets du pays, tels qu'on peut les voir dans la vie quotidienne des villages. L'analyse porte essentiellement sur un bouclier, de facture traditionnelle mais décoré d'une publicité de bière connue. O'Hanlon a demandé à l'artisan qui avait fabriqué ce bouclier pourquoi il avait utilisé cette publicité, lequel lui expliqué que la bière représente un certain nombre d'éléments associés à la guerre, telle que la « force vitale », et qu'elle est également associée au danger et au courage. En d'autres termes, les personnes en question se sont appropriées la publicité de la bière et lui ont donné un sens à l'intérieur de leur sphère d'existence. Ils l'ont intégrée, voire assimilée à un aspect particulier de leurs stratégies de vie. Ce n'était donc pas pour eux un graphisme exotique et ils l'utilisaient sans se préoccuper de ses origines étrangères. Mais pour James Clifford, qui porte sur cet objet un regard extérieur, son caractère hybride était une évidence, puisqu'il combinait des formes appartenant à deux mondes différents. « Hybride pour qui ? », pourrait-on se demander. À défaut d'une enquête ethnographique approfondie, qui, par exemple, s'interrogerait sur le type de relations que les gens entretiennent véritablement avec de tels objets et sur la place ils occupent dans leur vie, nous aurons tendance à confondre notre propre point de vue avec celui des personnes que nous essayons de comprendre. Dans cette entreprise, l'objectivation prime sur l'approche ethnographique, comme prime la nécessité de créer des essences que l'on croise pour obtenir des objets hybrides. Et ces essences ou

3. Le titre exact de cette exposition était « Paradise: Continuity and Change in the New Guinea Highlands ». Elle s'est tenue en 1993 au Museum of Mankind de Londres et a donné lieu à une publication, cf. O'Hanlon 1993.

ces mondes, qui devront être mélangés, sont des objets-monde que définissent des propriétés pouvant être décrites par une observation directe. Ainsi un masque ou une statue d'une société X apparaît dans un contexte contemporain nouveau qui modifie sa signification, du moins sa signification pour nous, c'est-à-dire sa signification en tant qu'objet ou en tant que produit. Ce caractère hybride est simplement *notre* manière d'identifier qu'une chose n'est pas à sa place, *hybride-pour-nous*.

Il faut également remarquer que l'ambivalence de James Clifford, telle que je la comprends, oscille entre une position mondialiste transnationale et une franche adhésion à une perspective système-monde, entre une insistance sur le franchissement des frontières des personnes et des objets et une position dans laquelle la formation même des frontières, leur rétrécissement ou leur expansion, est la condition ultime de l'émergence de périodes historiques transnationales. Ainsi, en dépit de la fascination pour l'hybridité dont témoignent ces chapitres, leur véritable force réside plutôt dans la manière dont ils posent la problématique du musée, qui n'est peut-être plus le centre où l'empire collectionne ses objets, mais une zone de négociation entre l'Autre qui prend son essor et un centre qui décline. D'une manière générale, James Clifford sait prendre en considération les changements à grande échelle que connaît la planète, ce qui lui permet d'éviter les exposés linéaires que l'on rencontre si souvent dans les versions politiquement correctes des écrits critiques sur l'Occident⁴.

L'ouvrage s'achève sur deux chapitres essentiels, « Diaspora », déjà paru dans *Cultural Anthropology*, et « Fort Ross Meditation ». Ils illustrent, d'une manière particulièrement frappante la tension et l'ambivalence, qui caractérisent tout l'ouvrage. D'une part, on note une fascination et presque un désir pour l'idée d'hybridité, considérée non pas tant comme une rencontre intéressante entre cultures, mais bien comme une forme de solution à ce qui est perçu comme l'un des grands problèmes, si ce n'est le problème majeur, du genre humain : l'essentialisme, dans le sens d'une identification collective fondée sur une similarité, imaginée ou réelle, avec le partage de valeurs et de symboles, communs à toutes les formes d'« absolutisme culturel ». Mais on note, en même temps, qu'il existe une conscience, parfois assez aiguë, du pouvoir de l'histoire et des forces qui non seulement dilatent et contractent les empires, mais poussent également tous les gens à l'essentialisme. Le premier aspect de cette pensée se trouve clairement exprimé dans « Diaspora » et le second dans « Fort Ross Meditation ». Cette

4. James Clifford utilise certainement la conception, fort répandue aujourd'hui, du musée comme produit de la civilisation capitaliste, y compris leurs caractéristiques d'objectivation et de commodification (Harris 1990). Mais dépasse vite ce genre de simplification excessive pour traiter de ce qui constitue, d'une manière plus générale, la nature même de « collectionner/exposer ».

ambivalence est bien distincte de la position considérée, pour des raisons inexplicables, comme non essentialiste par certains anthropologues, qui prennent sur l'essentialisme une position *morale*ment absolutiste et qui, à l'instar d'Arjun Appadurai, prédisent et appellent de leurs vœux la disparition de l'État-nation au profit du développement d'un monde de la diaspora. James Clifford est infiniment plus subtil et son raisonnement plus complexe. Les diasporas fonctionnent mieux dans les empires du genre de l'ancien régime. Les diasporas juives du passé faisaient partie intégrante des mondes impériaux construits en termes multiethniques, essentialistes sous certains aspects, centrés sur un lieu mais aussi, plus généralement, sur des identités déracinées et rassemblées dans des mondes pluriels, propices aux interactions. Ceci peut être considéré comme le modèle du « bazar » culturel, mais il est aussi un bizarre modèle culturel. Il y a un certain romantisme, mêlé d'exotisme, pour ne mettre l'accent que sur certains aspects d'un monde où prévalaient pourtant aussi l'exploitation et l'oppression, un monde d'esclavage, de castration et de mort, sans oublier, évidemment, que la multiethnicité était en fait une stratification ethnique. Et ce monde était-il, pour ceux qui l'habitaient d'un tel enrichissement culturel, ou n'est-ce là qu'un fantasme culturaliste contemporain ?

D'autre part, comme le démontre clairement « Fort Ross Meditation », il existe bien dans l'histoire mondiale, des mouvements à grande échelle de pulsation territoriale, ceux-là même qui donnent naissance aux diasporas, ou les éliminent ; et l'accent mis sur Fort Ross, qui a successivement été absorbé par les empires russes, espagnols et américain, montre ce que produit, en termes d'histoire et même de conscience historique, le fait de vivre aux confins d'empires en mouvement. Il ne s'agit pas là d'un problème de voyage mais bien de dynamiques géopolitiques et de leurs conséquences historiques sur le processus de configuration culturelle et sociale.

« Fort Ross. The West Coast of the United States, not long ago the eastern edge of Russia, is being bought up by investors from Japan and Hong Kong. Is the US American empire in decline? Or perhaps in metamorphosis? It's unclear [...] "Transnational capitalism" is the inheritor of Euro-American imperial dynamics, "Americanization" a common shorthand for the spread of techno-capitalist, market and media systems throughout the globe. And simultaneously, Anglo California is being displaced by the Pacific and Latin America. People, capital commodities, driven by global political-economic forces, do not stop at national borders. Will "English Only" movements, immigration restrictions, xenophobic terror attacks, and back-to-basics initiatives be able to stem the tide? Can a rusting "American" assimilation/exclusion machine be repaired? » (Clifford 1997 : 330)

La machine à assimiler/exclure est en train de se rouiller et elle n'est peut-être pas réparable, mais il en existe nombre de nouvelles, prêtes à la rempla-

cer, notamment et non des moindres en Asie orientale qui a su (jusqu'à la crise récente qu'a connue cette région) racheter cette vieille frontière impériale. Tout le bruit fait autour de l'opposition entre hybridité et essentialisme, particulièrement à propos des objets, et non des vies humaines, se réduit peut-être à un discours par trop limité aux symptômes de processus plus amples que décrit Clifford dans son dernier chapitre, un processus qui a conduit à considérer le monde comme une collection de « choses » ethniquement pures ou hybrides, ainsi que le démontre si adroitement Clifford.

La vulgate transnationale

La profonde ambivalence de la pensée de James Clifford repose, du moins de mon propre point de vue, sur l'usage simultané de deux systèmes très différents d'appréhension du monde. Tel n'est pas le cas de la vulgate, bien moins sophistiquée, de la mondialisation, qui, depuis un certain nombre d'années, a envahi le discours anthropologique. J'ai abordé ailleurs certains aspects de ce courant de pensée (Friedman 1994, 1997, 1999), qui se résume à une attaque contre une série de termes qui dénotent la fermeture, la délimitation, l'essence, et toutes les expressions d'un même problème essentiel que l'on associe à ce que l'on pense être la nature occidentale de telles catégories. La métaphore de la racine exprime la catégorie de l'État-nation lui-même, qui est représenté comme une unité close, à la population homogène et au mode de fonctionnement dominé précisément par la délimitation même, par la territorialité et, donc par l'exclusion. Les notions de pureté nationale, d'absolutisme ethnique et toutes les formes d'essentialisme peuvent être déduites de cette métaphore de la racine. Mais pour que cette métaphore puisse fonctionner, l'État-nation doit d'abord être réduit à une totalité culturelle. Or la notion, que l'on doit à Ernest Gellner, d'homogénéité de la nation ne comportait pas le clonage, mais le partage de valeurs et d'orientations, en relation avant tout avec la sphère publique. Quand cette notion devient culturelle, elle implique soudainement l'idée d'une homogénéisation culturelle totale, c'est-à-dire la formation de sujets identiques. C'est par le biais d'une essentialisation et d'une individualisation du concept de culture, que ce dernier est transformé en une substance que produisent, ou tout au moins possèdent, les individus – en ce sens, le sujet n'est que culture. Et cette substance peut être indifféremment pure ou mélangée, monoculturelle ou multiculturelle. La multiculture est ici un mélange de substances qui, déposées dans le même réceptacle humain, se mélangent pour devenir une substance unique, créole ou hybride. Cette substantialisation de la culture fait curieusement écho aux anciennes métaphores de la

race définie par le type sanguin et l'idée de pureté est simplement remplacée par l'idée de mélange. Il ne s'agit pas là d'une critique de l'essentialisme mais bien une forme extrême du racialisme. Et, comme dans un certain individualisme biologique, la culture n'est partagée que si les individus sont formés de la même substance culturelle ou d'une différente, c'est-à-dire que la collectivité est le produit de la similarité entre les individus qui la composent. C'est là clairement une reduplication du racialisme du XIX^e siècle (Young 1995). C'est pour cette raison que les mouvements occidentaux biraciaux ou mixtes de lutte anti-raciale, qui sont clairement fondés sur des catégories raciales, ont été compris comme progressistes par les intellectuels postcoloniaux constructivistes.

La nouvelle critique qui cherche à démanteler les vieilles catégories se contente le plus souvent d'ajouter le préfixe « trans- » devant tous les mots qui antérieurement connotaient ce qui était clos. Ainsi, des termes tels que trans-local, trans-culturel, trans-national mettent-ils tous l'accent sur le franchissement des frontières, de toutes les frontières. Le cœur de ce vocabulaire trouve peut-être son origine dans une certaine crise d'identité qu'a connue un groupe bien précis d'intellectuels et qui s'exprime de la façon la plus pure dans les travaux de Judith Butler (1993) et dans sa théorie du « post-gen-der ». Ce discours hyper-constructiviste repose sur le présupposé que seuls les actes constituent la réalité personnelle, les actes sexuels par exemple, et que les catégories du masculin et du féminin sont des catégories politiques imposées de l'extérieur. C'est le pouvoir qui produit l'identité féminine ou masculine et, pour nous libérer véritablement, nous devons mener notre combat contre ce pouvoir. En tant que type de problématique, cette position exprime un désir de transgresser les frontières de l'identité que nous portons sur notre corps et qui nous est imposée. Si le corps sexué devient ainsi victime, qu'en est-il alors de toutes les autres identités ?

Le discours « trans- » consiste le plus souvent en une déconstruction des catégories censées être pures ou homogènes, afin de mettre au jour leur caractère construit. Dans ce type de démarche, il existe une relation logique entre le « trans- » et l'hybride ou même le créole. Ces deux derniers termes sont utilisés pour décrire des réalités sociales culturellement plurielles ou mixtes, une pluralité qui provient du mouvement de la culture à travers le monde entier. C'est pourquoi la représentation déformée de l'État-nation comme entité homogène ne peut que masquer la réalité de son hétérogénéité. Deux modèles permettent de décrire cette « réalité ». D'abord, comme le suggère partiellement Homi Bhabha, l'hybridité était une don-

5. La notion d'hybridité précoloniale apparaît dans ouvrages aussi différents que ceux de Homi Bhabha, Mahmoud Mamdani, et même de Jean-Loup Amselle qui utilise le terme de « logiques métisses », .../...

née du monde avant que l'impérialisme colonial occidental n'imposât les principes d'uniformité nationale. La période moderne, qui est aussi l'ère du colonialisme, a été une période d'uniformisation imposée d'en haut⁵. Avec le déclin du colonialisme, la véritable hybridité du monde se fait à nouveau jour dans l'ère postcoloniale. L'autre modèle, qui prévaut chez les anthropologues, admet que le monde a d'abord été une mosaïque d'unités culturelles distinctes, mais que la mondialisation a provoqué l'ouverture de ces unités et que la culture circule aujourd'hui à travers le monde, créant un processus de mélange que l'on désigne par les termes d'hybridité ou de créolité, ce que j'ai moi-même appelé une mosaïque soluble (Friedman 1994). Dans cette dernière approche, les termes « trans-X » + hybridité + mondialisation forment une totalité conceptuelle.

Il existe une certaine convergence dans ce regroupement conceptuel du discours postcolonial et celui de la mondialisation au sein de l'anthropologie. On affirme que la mondialisation a changé le monde en profondeur. Elle a détruit nos vieilles catégories de lieu, de localisation, de culture et même de société. Le monde contemporain est un monde de l'hybridité, de la translocalité, du mouvement et des rhizomes. Est-ce là le signe d'un progrès intellectuel, d'une meilleure compréhension d'un monde qui a véritablement changé – c'est-à-dire, avant nous étions dans le local, à présent dans le global – ou est-ce là plutôt une manière d'exprimer l'expérience de ceux qui eux-mêmes voyagent de colloques en colloques à une vitesse croissante et sont, en outre, saisis par la facilité avec laquelle ils peuvent communiquer avec leurs collègues du monde entier, grâce à Internet ? J'ai soutenu l'idée que la situation que je viens de décrire pourrait bien expliquer cette nouvelle tendance intellectuelle – je pense à l'expérience des élites universitaires, des intellectuels itinérants, une expérience qui est relayée par les représentations qu'en donnent CNN et d'autres médias d'envergure internationale et par les représentations plus spontanées qu'en offrent les dirigeants de médias, les politiciens, les diplomates et les responsables d'organisations non gouvernementales « jet-settisés ». Ce discours indique donc un point de vue. C'est celui des élites de la mondialisation qui entretiennent avec la planète un rapport distancié de consommation et de réification. Vu de Sirius, le monde leur apparaît comme un bazar multiethnique ou un quartier exotique et ils s'émerveillent de cet extraordinaire bric-à-brac de cultures si diverses présentes dans cet

pour désigner l'ouverture et la flexibilité des catégories sociopolitiques précoloniales, plutôt que ce qui est généralement admis être l'hybridité. Dans sa nouvelle introduction à *Logiques méritées*, il se montre très critique envers ces nouvelles tendances intellectuelles qui renforcent la notion de race qu'elles pensaient avoir dépassée.

espace. L'hybridité est donc l'appropriation sensuelle et avant tout visuelle d'un espace riche en différences culturelles. C'est l'espace de celui qui l'observe, ou plutôt pour celui qui le consomme, se l'approprie.

Pour se persuader que ce discours possède bien un contenu politique ou idéologique, il suffit d'examiner certains des textes écrits par les auteurs qui s'identifient à ce discours. Prenons tout d'abord l'affirmation apocryphe d'Arjun Appadurai (1993 : 411) : « ... we need to think ourselves beyond the nation », faite dans le contexte d'un article de *Public Culture*, dans lequel des indigènes des îles Fidji et d'Hawaï sont pris à parti par l'anthropologue John Kelly (1995) :

« Across the globe a romance is building for the defense of indigenes, first peoples, natives trammled by civilization, producing a sentimental politics as closely mixed with motifs of nature and ecology as with historical narratives [...] In Hawaii, the high water mark of this romance is a new indigenous nationalist movement, still mainly sound and fury, but gaining momentum in the 1990's [...] This essay is not about these kinds of blood politics. My primary focus here is not the sentimental island breezes of a Pacific romance, however much or little they shake up the local politics of blood, also crucial to rights for diaspora people, and to conditions of political possibility for global transnationalism. »

Plus récemment, le même auteur est allé un peu plus loin dans la défense du transnationalisme. Citant un membre du parlement des îles Fidji qui aurait déclaré que « Pioneering has always been a major element in the development of resources for the good of mankind... » (Kelly 1999 : 250), il lui coupe la parole :

« People who move inherit the earth. All they have to do is keep up the good work, in search for better opportunity » (*ibid*).

Dans son texte sur les réfugiés du Burundi en Tanzanie, Liisa Malkki, qui défend la même idéologie, est allée jusqu'à opposer radicalement ceux qui restent dans le camp et cultivent leur nationalisme hutu et les autres qui gagnent la ville (« pour quelle raison ? », pourrait-on demander) et construisent leur identité à l'extérieur du groupe.

« In contrast (to the nationalists in the camps), the town refugees had not constructed such a categorically distinct, collective identity. Rather than defining themselves collectively as "the Hutu refugees", they tended to seek ways of assimilating and of manipulating multiple identities – identities derived or "borrowed" from the social context of the township. The town refugees were not essentially "Hutu" or "refugees" or "Tanzanians" or "Burundians" but rather just "broad persons" (Hebdige 1987 : 159). Theirs were creolized, rhizomatic identities – changing and situational rather than essential and moral (Hannerz 1987, Deleuze & Guattari 1987 : 6, 21). In the process of managing these "rootless" identities in township life, they were creating not a heroized national identity but a living cosmopolitanism » (Malkki 1997 : 67-68).

Bien que l'assertion de cette dichotomie ne se fonde sur aucun fait ethnographique, l'attaque lancée par cet article est claire. Les réfugiés des camps sont de dangereux nationalistes puisque l'enracinement de leur identité ne peut que conduire à la violence, tandis que ceux qui ont su adapter ou abandonner cette identité pour devenir des « broad people » montrent au reste d'entre nous la bonne voie vers l'hybridité cosmopolite. C'est là un exemple extraordinaire de falsification ethnographique dont la seule fonction est de servir un schéma idéologique simpliste : les bons *versus* les méchants, les réfugiés essentialistes et nationalistes nostalgique de leur patrie imaginaire *versus* les êtres hybrides et cosmopolites s'adaptant de façon experte aux circonstances du moment. Son message aux réfugiés des camps est d'oublier leur identité et de s'adapter rapidement à la situation présente. Gilles Deleuze et Felix Guattari servent ici à montrer que les métaphores arborescentes, typiquement occidentales, n'ont causé que des souffrances. Il est temps de se tourner vers les rhizomes. Dans cet espace métaphorique, il est aisé d'identifier le mal. Si l'identité nationale est dangereuse, l'identité indigène est absolument mortelle. Liisa Malkki (*ibid.* : 59), plus prudente en cela que Kelly, ne s'aventure pas à critiquer la politique indigène, mais, elle déplace plutôt son attaque en polémique quant contre les défenseurs occidentaux de tels mouvements, qui voudraient les rapprocher de l'écologie.

« That people would gather in a small town in North America to hold a vigil by candlelight for other people known only by the name of "Indigenous" suggests that being indigenous, native autochthonous, or otherwise rooted in place is, indeed, powerfully heroized. »

« Are people "rooted" in their native soil somehow more natural, their rights somehow more sacred, that those of other exploited and oppressed people ? And, one wonders, if an "Indigenous Person" wanted to move away to a city, would her or his candle be extinguished » (*ibid.*).

Cette distinction a clairement pour but de dénoncer comme romantique et fondamentalement réactionnaire l'association idéologique entre écologie et peuples indigènes, comme cela apparaît clairement dans la célébration du cosmopolitisme à laquelle se livre l'auteur. L'erreur réside en partie dans l'assimilation entre « culture et peuple » et entre « nation et nature ». « Natives are thought to be ideally adapted to their environments » (*ibid.*). Ce sont là des manières de penser qui supposent que les indigènes « are somehow *incarcerated*, or confined, in those places » (Appadurai 1988 : 37). Mais est-ce réellement le cas ? Qui a jamais défendu un tel modèle de la réalité ? Le problème n'est-il pas que les personnes s'adaptent effectivement à leur environnement et construisent un monde social ou culturel dans des lieux spécifiques ? Que les peuples indigènes aient de leur territoire une idée

« romantique », n'est-ce pas parce qu'ils maintiennent avec lui une relation pratique ou spirituelle ? Et cela est-il contradictoire avec le fait, tout aussi évident, que les peuples se déplacent, que l'histoire des systèmes mondiaux a été marquée par des mouvements massifs de population ainsi que par l'émergence d'élites qui dominent le monde ? Je ne vois pas bien où est le problème. Mais il existe certainement un véritable conflit pour ces nouveaux spécialistes de la mondialisation. Si, comme le prétendent Robert Gordon, Edwin Wilmsen et d'autres, les Bushmen du Kalahari ont connu une longue histoire d'intégration et marginalisation dans le système occidental ; cela les empêche-t-il de s'identifier à leurs territoires ? De manière plus frappante encore, Lisa Malkki réduit l'ensemble du problème à une question de préférences individuelles. Que se passe-t-il si un individu gagne la ville, demande-t-elle, comme si cette question était pertinente pour comprendre la situation des populations identifiées comme indigènes. Ou peut-être devraient-ils, comme elle semble le suggérer, tous gagner la ville et se débarrasser de leur enracinement réactionnaire. On sent une désillusion assez puérile vis-à-vis de ce qui était peut-être une sincérité anthropologique assumée. De même nombre de développeurs déçus sont-ils venus à critiquer les « indigènes » qui avaient inventé des traditions inauthentiques pour des raisons politiques.

Les versions anthropologiques du Jihad et McWorld

Les ouvrages de la même veine publiés récemment ont filé la métaphore, la tirant vers l'image d'un flux mondial opposé à l'identité locale. Les flux culturels sont monnaie courante dans un monde où les êtres humains, les objets, la culture et l'argent sont l'objet d'une mondialisation. Cette réalité est difficile à admettre pour des anthropologues attachés à leur modèle d'unités closes, et c'est pour cette raison qu'ils peuvent avoir tendance à nier la vérité. Dans le volume qu'ils ont édité, Birgit Meyer et Peter Geschiere (1999) soutiennent l'idée que la fermeture est une réaction aux flux et à la sensation, sinon à la réalité, d'une perte de contrôle sur les conditions d'existence. Ce n'est pas là bien sûr une idée nouvelle. C'est la thèse clairement énoncée du Jihad *versus* McWorld. Mais cette nouvelle approche diffère des écrits plus anciens en ce qu'elle comporte une vision moins optimiste du monde nouveau de la globalisation, qui est d'autre part accepté comme un fait naturel. Joan et John Comaroff (1999) affirment que dans l'Afrique du Sud d'aujourd'hui, s'est développée une « économie occulte » dans laquelle la magie et les accusations de sorcellerie sont dangereusement entremêlées à la violence réelle. Cette situation résulterait de l'intégration de cette zone dans le système de la nouvelle économie mon-

diale, au sein duquel il y a tant de choses à acheter et si peu de revenus pour les acheter. Or cette analyse n'est pas nouvelle. On peut soutenir qu'elle constitue une transposition des explications structuralo-fonctionnalistes de Max Marwick et d'autres dans le nouveau discours postcolonial. Dans l'ancienne configuration, les marchés coloniaux offraient la possibilité d'accumuler, ce qui contrevenait au contrôle exercé par les aînés sur la distribution des richesses. Dans la nouvelle configuration, vieille déjà de plusieurs décennies, l'accumulation de richesses est de plus en plus impossible à réaliser par rapport à la demande de consommation et le marché est envahi de biens inaccessibles pour la plupart des gens. Mais que cela puisse entraîner des accusations de sorcellerie ne peut s'expliquer seulement par les circonstances. La mondialisation est comprise par ces auteurs comme une chose en soi, une réalité en pleine évolution, composée de flux qui s'intensifient. Un point de vue global du système-monde admettrait également l'existence de ces flux, mais les envisagerait comme ayant été produits par les conditions spécifiques d'accumulation du capital et comme une articulation entre les conditions locales et un ensemble de relations dont la mondialisation n'est qu'un aspect parmi d'autres. Ainsi, alors qu'une grande partie du continent africain connaît (et ce n'est pas la première fois) une situation désastreuse et voit son tissu social se désintégrer, l'Asie du Sud-Est a rapidement intégré les conditions d'une croissance rapide.

C'est, paradoxalement, le caractère limité de l'approche transnationale, son aversion pour le local et la fermeture, qui conduit ses tenants à critiquer ceux qui parlent de limites et de territorialisation, termes considérés comme dépassés et même réactionnaires. Malheureusement, *la réalité sociale semble elle aussi avoir tort !*

« ... anthropologists' obsession with boundedness is paralleled by the ways in which the people they study try to deal with seemingly open-ended global flows » (Meyer & Geschiere 1999 : 3).

Cependant, si des personnes s'adonnent à ce que l'on appelle la limitation, à la fermeture et à l'essentialisme, ne devrait-on pas y voir un phénomène social réel et non s'en défendre comme d'une terrible faute ? On veut tout expliquer, depuis la Nouvelle Droite jusqu'à la sorcellerie africaine, en termes de production du local, réaction apparente à la mondialisation elle-même. Et il faut alors, bien sûr, se demander qui produit le local. Existe-t-il des agents, des sujets de ce processus de conversion du flux en lieu ? Ne se pourrait-il pas que les peuples aient toujours été liés à un endroit et qu'ils n'aient pas atterri du courant aérien de la mondialisation pour construire le local. Ne se pourrait-il pas que le local soit bien une structure du mondial, mais non pas en vertu de la mise en application d'une idée qui serait répandue dans le monde entier ? Ne se pourrait-il pas que le local soit une rela-

tion d'interlocalité et non simplement une représentation culturelle, c'est-à-dire une pratique sociale et culturelle à une échelle plus vaste ?

Il me semble que la tendance, ou peut-être le désir transnationaliste de l'anthropologie et des disciplines voisines, n'est pas seulement vicié intellectuellement. C'est une tentative de redressement moral de la discipline. Il est difficile de comprendre pourquoi la critique se focalise de manière obsessionnelle sur l'idée de limite. Certes, il a effectivement existé une tendance à traiter les sociétés comme des unités closes, particulièrement aux beaux jours du fonctionnalisme structural. De fait, le point de départ de notre propre anthropologie du système mondial était une critique de la tendance à étudier les sociétés comme des entités isolées. Mais cela n'était pas formulé en terme de culture. Et il n'a jamais été affirmé non plus que c'était le cas, parce que les sociétés avaient fini par se rejoindre enfin en un unique monde global. Bien au contraire, nous affirmions que les systèmes régionaux étaient aussi vieux que l'humanité et que, s'il existait des sociétés plus ou moins isolées, cet isolement était, le plus souvent, le résultat d'une évolution historique mondiale. De la même manière, cette approche implique que la production de culture est étroitement liée à de tels systèmes de relations, mais ne naît pas nécessairement de la circulation des idées ou des éléments culturels. Le fait que les populations qui occupent un lieu singulier, où elles vivent et construisent un monde singulier, sont totalement intégrées dans un système plus vaste de relations, n'est pas contradictoire avec le fait qu'elles construisent leur monde là où elles se trouvent et avec les individus qui font partie de leur vie locale. Tel n'est pourtant pas le cas pour les tenants de la mondialisation et du transnationalisme. Pour eux, la mondialisation est affaire de comportement, comme l'était la structure pour Radcliffe-Brown. Elle concerne les personnes, les objets et les idées en transit, comme si un tel mouvement comportait en soi quelque chose de systématique. Pour les tenants de la globalisation, il semblerait que si les Kwakiutl échangeaient des machines à coudre ou des couvertures à l'occasion d'un potlatch, ils se livreraient à une activité totalement différente de celles qu'ils pratiquaient avant l'introduction de ces nouveaux objets. Et si les représentations de la sorcellerie incluent des Blancs qui viennent de pays lointains, si de nos jours, les enfants en bas âge sont l'objet de plus d'attention que les oncles maternels, nous sommes alors dans un nouveau jeu de ballon qui s'appelle « modernité ». Si tel est le cas, on comprend bien mieux pourquoi Bruno Latour suggère que « Nous n'avons jamais été modernes ».

Marshall Sahlins a soulevé des points importants sur ce qu'il est convenu d'appeler « afterology » (Brightman 1995). Où sont les anthropologues classiques qui ont persisté à considérer la culture comme un ensemble clos et homogène, comme essentialiste ? Sahlins soutient au contraire que :

« They could even speak of “the fallacy of separation” : the mistaken idea that because cultures are distinctive they are closed. » (Sahlins 1999 : 404)

Il montre, en plusieurs endroits, comment les tenants d'un relativisme culturel ont mis l'accent sur les continuels changements que connaissent les cultures et il cite Melville Herskovits lui-même, sur la question de l'homogénéité.

« To think in terms of a single pattern for a single culture is to distort reality [...] for no culture is (so) simple (as not) to have various patterns » (*ibid.* : 405).

Il y a évidemment des modèles plus englobant que tentent de découvrir les anthropologues, mais cela n'est pas une question d'homogénéité, c'est une question de cohérence. Ce n'est pas la même chose.

Le cœur du problème

Marshall Sahlins suggère que l'essentialisme que les anthropologues postcoloniaux prennent pour cible est leur propre construction contemporaine. Si tel est le cas, d'où provient donc l'homme de paille de l'homogénéité essentialiste ? Je voudrais, à propos de cette question, suggérer l'explication suivante.

- Premièrement, on trouve la notion de culture considérée comme une substance significative ou une signification substantialisée. C'est ce qui lui permet de circuler de continents en continents.
- Deuxièmement, se rencontre une forte tendance à individualiser le concept, si bien que la culture concerne les significations individuelles et le degré auquel ces significations sont partagées.
- Troisièmement, ces significations sont « objectivantes », au sens d'objets, de textes transformés en substances que peuvent déchiffrer des ethnographes, sans la médiation des peuples qu'ils étudient.

Les point 1 et 2 impliquent que les individus sont porteurs d'une certaine substance-signifiante que l'on appelle culture et que l'essentialisme présume que tous les individus sont des clones contenant la même substance. Comme le collectif est la somme des membres individuels qui le composent, la question du partage est simplement une question de quantité.

De la combinaison de la culture individualisée, substantivée et objectivée émerge un schéma qui produit un modèle où chaque corps individuel est rempli d'une substance culturelle. Il s'ensuit que, pour l'anthropologie moderne classique, il existe des populations aux limites bien définies où chaque individu est rempli de la même substance. Nous avons maintenant dépassé cette vision des choses et admettons l'idée que chaque individu est constitué d'un mélange de substances culturelles différentes. Dans la version

faible, on considère que les populations sont faites d'une combinaison d'identités culturelles distinctes – ces dernières étant toujours des corps remplis d'une sorte de substance, mais cette substance n'est pas répartie également dans l'ensemble de la population, qui peut être considérée comme une population hybride. Dans la version maximale, chaque individu est rempli d'un mélange de substances, et est de ce fait individuellement un être hybride. C'est là, en définitive, le seul modèle cohérent pour le transnationaliste. Il implique que chaque individu est un individu *singulier*, précisément parce qu'il, ou elle, représente un mélange culturel singulier, qui se traduit en une généalogie culturelle elle-même singulière. D'un point de vue logique, une telle formulation rend problématique toute conceptualisation de la collectivité. Les individus hybrides ne partagent rien sinon le fait d'être des mélanges, tous également dissemblables les uns des autres, à l'exception de recouvrements ou de similarités dans le contenu culturel. Cette version maximale rejette tout multiculturalisme qui ne serait pas réductible à la constitution multiculturelle de l'individu. C'est là une réplique culturelle de l'argument néo-darwinienne d'une spécificité individuelle, la diversité complexe de l'héritage génétique. Le corps est redéfini comme le point de convergence d'une multitude de rhizomes d'origine différente, un lieu de rencontre dans le vaste monde où se diffusent les significations. De telles absurdités, où les tenants du transnationalisme ne se reconnaîtraient sans doute pas, sont pourtant les conclusions logiques des prémices posées plus haut. Elles sont cependant bien la conclusion logique d'une certaine conception de la culture⁶, porteuse d'un déni même de Boas, qui a insisté sur l'idée que si les éléments de la culture peuvent en effet être importés, ce qui les distingue c'est la manière dont ils sont intégrés dans des structures cohérentes.

J'ai indiqué plus haut que ces discours transnationaux relèvent davantage d'un projet idéologique que d'une découverte scientifique. De plus, comme je l'ai suggéré, ce projet n'est pas le fait de n'importe qui. C'est un programme élitiste dont la vision d'en haut, s'appuie, comme je l'ai dit, sur l'expérience du vol aérien. « Before we were local, but now we are global. » C'est pour cette raison que ce discours conjecture, sans aucune recherche pour le corroborer, que le monde entier est en mouvement, ou tout au moins qu'il n'y a

6. S'insurger « contre la culture » (Abu-Lughod 1991) revient, en ce sens, à s'insurger contre l'idée de population comprise comme une collection d'individus identiques. Cet débat ne fait sens que si nous acceptons le principe que la culture est importante, objective et singulière, ce qui est très éloigné des usages antérieurs du terme. Quels qu'aient pu être les avatars du concept de culture, l'idée que les personnes vivent dans des mondes structurés, porteurs de sens se retrouve dans l'anthropologie européenne et américaine. Que ces structures soient prises dans des relations de pouvoir social ne change rien à l'affaire, pas plus que les critiques émises contre les interprétations. S'il n'existe pas de telles structures collectives, il ne reste qu'à remplacer l'anthropologie par la psychologie ou, au mieux, la psychologie sociale et nous sommes de retour à Tardé *versus* Durkheim, mais cette fois pour inverser le cours de l'histoire intellectuelle. Tout cela est la conséquence du fait de réduire la culture à une substance prise individuellement.

jamais eu autant de gens, d'objets, etc., en train de franchir des frontières internationales. Mais cela est une absurdité ! Moins de 2 % de la population mondiale se déplace internationalement. Qu'en est-il de ces masses sédentaires qui en majorité n'ont pas accès à Internet ? En d'autres termes, à force de se polariser sur le mouvement, il semble bien que certains faits, pour le moins essentiels, aient été oubliés. En termes économiques, le monde connaît une mondialisation à peine plus importante sur certains plans que celle qui a marqué la période allant de 1890 à 1920. À cette époque, il existait de nombreux discours semblables à propos d'un nouveau monde dominé par la vitesse, le télégraphe, le téléphone, la radio et l'automobile. On pouvait investir à la bourse de Sidney depuis Londres, en l'espace de quelques minutes. En pourcentage, les migrations internationales étaient au moins aussi importantes qu'aujourd'hui et la mondialisation du capital atteignait des proportions qu'elle n'a retrouvées que ces dernières années. Il faut surtout remarquer qu'après 1920 s'amorce une longue période de *dé-mondialisation* économique, qui ne s'inverse que dans les années 50. Il se pourrait bien alors que la mondialisation ne soit pas le résultat d'une évolution mais une phase cyclique dans la dynamique du système capitaliste mondial.

Quiconque s'intéresse aux effets de la mondialisation sur la culture devrait seulement lire les journaux de Mrs Putnam, partenaire par alliance de l'Hôtel Putnam, situé dans la forêt Ituri où, dès les années 1930, de riches touristes venaient observer les « Pygmées » et où des cérémonies anthropologiques réputées étaient organisées à leur intention. Mais cela devrait-il pour autant conduire à abandonner le concept fondamental de limites, pour la seule raison que notre propre expérience, nous semble à nous-mêmes sans limites ?

Bien sûr les choses ne se répètent pas simplement, il existe certaines structures de la longue durée que nous ne devrions pas négliger dans notre saut millénariste imaginaire vers le futur que nous appelons de nos vœux. Peut-être est-il exact que les objets n'ont jamais circulé aussi rapidement et que nous avons franchi un nouveau seuil dans la compression de l'espace-temps (Harvey 1989), mais nous devons rester prudents et ne pas plaquer nos expériences immédiates de ce phénomène sur ce que nous croyons être l'expérience des autres, ou sur quelque vérité générale concernant le monde. Il est exact que le Fond monétaire international, la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce ont conduit à la consolidation d'un nouvel ensemble de règles de contrôle international qui n'avaient probablement jamais existé en termes mondialistes, mais il n'est pas clair du tout que nous soyons entrés dans un monde entièrement différent. Ces nouvelles organisations constituent après tout des réponses à des processus et des courants qui existaient déjà avant qu'elles ne soient fondées. Toutes les régions du monde, y compris les zones « tribales », sont inondées, à un niveau jamais

atteint jusqu'ici, par des biens de consommation mondiaux, et jamais les communications à travers le monde n'ont été aussi aisées et aussi nombreuses, mais savons-nous vraiment ce que cela implique pour les individus réels qui vivent sur terre, en comparaison des observateurs fascinés et si prompts à proclamer l'avènement du « brave new world » de la culture « couper-mélanger » dans laquelle toute différence culturelle est sans importance, comme ce qui sépare le Coca du Pepsi. L'absence même de recherche empirique sur les expériences du monde que peuvent avoir les autres peuples est en soi la conséquence de l'objectivisme fallacieux que nous avons évoqué plus haut et qui nous permet de « lire » les autres peuples et finalement de confondre notre propre expérience avec la leur. Combien sommes-nous à croire vraiment, comme les tenants de la mondialisation, que dans ce monde où règne une consommation de masse à l'échelle planétaire, chaque individu est semblable aux autres et s'approprie le monde de la même manière ? Combien à être choqués par l'affirmation des anthropologues que les peuples peuvent encore avoir une expérience de la réalité différente en fonction de leurs propres cheminement culturels, au point d'y voir là une forme de racisme ? Et si la traduction d'une différence effective en des textes différents, tous faits de la même substance bien que de formes dissemblables, était un moyen d'échapper à une réalité gênante qui ne peut être simplement saisie par la lecture ? Comme l'a dit Clifford Geertz, dans sa véritable et cosmopolite peur-de-l'autre, le but de l'anthropologie aujourd'hui est peut-être de nous aider à nous éviter les uns les autres dans ce monde où nous sommes forcés de vivre, dans un même espace qui se rétrécit à vue d'œil (Geertz 1986). Car, pour la grande majorité des gens, la réalité d'une existence cosmopolite n'est peut-être pas un merveilleux bazar où se mêlent les différences. Ce monde se rapproche peut-être davantage de ce que l'histoire de Ridley Scott dans *Bladerunner* : c'est un monde divisé en classes « ethniquement » différenciées (quand bien même elles sont mélangées), un monde où les élites qui vivent dans des gratte-ciel ou des résidences sécurisées (*gated communities*) peuvent profiter de la variété du monde en consommant ses différences sous la forme d'objets, de recettes et de menus métissés, mais également un monde où plus on descend dans l'échelle d'une pauvreté de compétition, plus on trouve de divisions conflictuelles, où des frontières potentiellement mortelles sont partout. Voilà qui explique peut-être pourquoi les discours multiculturalistes et hybrides prospèrent si bien dans les domaines de l'esthétique, de la musicologie et de la muséologie.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: transnationalisme/*transnationalism* – mondialisation/*globalization* – cosmopolitisme/*cosmopolitanism* – anthropologie/*anthropology*.

*Traduit de l'anglais par Sophie Rabau,
revu par la Rédaction.*

Abu-Lughod, Lila

1991 « Writing against culture », in R. Fox ed., *Recapturing Anthropology*. Sante Fe, New School of American Research Press.

Amselle, Jean-Loup

1999 *Logiques métisses*. Paris, Payot.

Appadurai, Arjun

1988 « Place and Voice in Anthropological Theory », *Cultural Anthropology* 3 (1) : 16-20.
1993 « Patriotism and Its Futures », *Public Culture* 5 : 415-440.

Bhabha, Homi K.

1994 *The Location of Culture*. New York, Routledge

Brightman, Robert

1995 « Forget Culture : Replacement, Transcendence, Relexification », *Cultural Anthropology* 10 (4) : 509-546.

Butler, J.

1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York, Routledge.

Clifford, James

1997 *Routes*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Comaroff, Jane & Comaroff, John

1999 « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist* 26 (2) : 279-303

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1987 *Thousand Plateaux*. Chicago, Chicago University Press

Friedman, Jonathan

1994 *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage.
1997 « Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork-

Barreling : Cosmopolitans, Nationals and Locals in an Era of de-Hegemonization », in P. Werbner, ed., *Debating Cultural Hybridity*. London, Zed Press : 79-89.

1999 « The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush », in M. Featherstone & S. Lash, eds, *Spaces of Culture : City, Nation, World*. London, Sage : 230-256.

Geertz, Clifford

1986 « The Uses of Diversity », in Sterling M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 7. Salt Lake City, Utah University Press/Cambridge, Cambridge University Press.

Gellner, Ernest

1983 *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell.

Geschiere, Peter

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*. Paris, Karthala.
1999 « Globalization and the Power of Indeterminate Meaning : Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia », in Birgit Meyer & Peter Geschiere, eds, *Globalization and Identity : Dialectics of Flow and Closure*. Oxford, Blackwell.

Ghosh, Amitav

1992 *In an Antique Land*. New York, Knopf

Gordon, R.

1992 *The Bushman Myth : The Making of a Namibian Underclass*. Boulder, Westview

Gupta, Akhil & James Ferguson

1992 « Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology* 7 (1) : 6-23.
1997 « Culture, Power, Place : Ethnography at the End of an Era », in Akhil Gupta & James Ferguson, eds, *Culture Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press.

Hannerz, U.

1987 « The World in Creolization », in *Africa* 57 : 546-559.

Hebdige, D.

1987 *Cut'N'Mix*. London, Methuen.

Kelly, John

1995 « Diaspora and World War, Blood and Nation in Fiji and Hawaii », *Public Culture* 7 (3) : 475-497.

1999 « Time and the Global : Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory », in Birgit Meyer & Peter Geschiere, eds, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford, Blackwell.

Malkki, L.

1997 « National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », in Akhil Gupta & James Ferguson, eds, *Culture Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press.

Mamdani, Mahmoud

1996 *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Meyer, Birgit & Peter Geschiere, eds

1999 *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford, Blackwell.

O'Hanlon, Michael

1993 *Paradise : Portraying the New Guinea Highlands*. London, British Museum.

Sahlins, Marshall

1999 « Two or Three Things That I Know about Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 : 399-421.

Wilmsen, E.

1987 *Land Filled With Flies : A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, Chicago, University Press.

Young, R.C.

1995 *Colonial Desire : Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London, Routledge.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jonathan Friedman, *Des racines et des routes : tropes pour trekkers*. — Dans cet article, on fait l'hypothèse que les discours actuels sur la mondialisation qui se tiennent dans le champs de l'anthropologie, des aires culturelles et des études postcoloniales émanent d'un point de vue socialement situé qui prône une nouvelle représentation idéologique du monde. On veut montrer que les transformations (transgressions des limites, identités en mouvement, diasporas, hybridité) ne s'inscrivent pas nécessairement dans une évolution générale de l'humanité vers un monde nouveau, mais constituent dans le système-monde un phénomène cyclique qui s'est déjà produit, le plus récemment, au tournant du siècle dernier et durant les deux premières décennies du XX^e siècle. et qui a déjà suscité des discours semblables à ceux qui se tiennent aujourd'hui sur la mondialisation.

Jonathan Friedman, *From Roots to Routes : Tropes for Trekkers*. — This article suggests that the current discourses of globalization in anthropology, cultural studies and postcolonial studies are expressions and elaborations on a specific socially positioned perspective that has become a contender for a new ideological representation of the world. The argument is that the change is not necessarily part of a general evolution of mankind toward a new world, but a phase phenomena in the global system that has occurred previously, most recently at the turn of the last century and the first two decades of this century when it produced some similar discourses on the global.