

Petite Bibliothèque Payot

Dans ce livre particulièrement fécond et novateur, l'anthropologue indo-américain Arjun Appadurai décrit la globalisation comme un phénomène culturel qui nous a fait entrer dans une ère postcoloniale, une ère où l'imagination devient une force sociale tandis que l'État-nation est violemment mis en cause, où les relations entre les cultures occidentales et non occidentales sont profondément remodelées.

Comment penser l'après-colonialisme ? Et comment penser après le colonialisme ? Ces deux questions sont aujourd'hui incontournables. Certes, les inégalités n'ont pas disparu et les formes d'exploitation offrent parfois un raffinement inédit. Mais suffit-il de s'en tenir aux bonnes vieilles catégories qui ont permis à la pensée occidentale de thématiser la domination implacable de l'Occident sur le reste du monde ?

Arjun Appadurai, anthropologue, est professeur à la New School University de New York.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot.

Préface de Marc Abélès.

ISBN : 978-2-228-90000-3



www.payot-rivages.fr

Illustration : Getty Images - Kim Floch

Arjun Appadurai

Après le colonialisme

Les conséquences culturelles de la globalisation



PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

de signes totalement détachés de leurs signifiants sociaux : le monde entier est un Disneyland. Mais j'aimerais suggérer que la capacité apparemment croissante des styles culturels du capitalisme avancé à substituer des périodes et des postures entières l'une à l'autre est liée à des forces globales plus larges, qui ont beaucoup fait pour démontrer aux Américains que le passé est généralement un autre pays. Si votre présent est leur avenir (comme le prônent la plupart des théories de la modernisation et nombre de fantasmes touristiques autosatisfaits) et si leur avenir est votre passé (comme dans le cas des Philippins qui interprètent avec virtuosité la musique populaire américaine), alors il est possible de faire apparaître votre propre passé comme une simple modalité normalisée de votre présent. Ainsi, bien que certains anthropologues puissent encore reléguer leurs Autres dans des espaces temporels qu'ils n'occupent pas eux-mêmes¹³, les productions culturelles postindustrielles sont entrées dans une phase postnostalgique.

Le point le plus important, toutefois, est que les États-Unis ne tirent plus les ficelles d'un système mondial d'images, mais sont devenus un simple nodule d'une construction transnationale complexe de paysages imaginaires. Le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui se caractérise par le rôle nouveau de l'imagination dans la vie sociale. Pour bien le saisir, nous devons associer trois idées : la vieille idée des images, notamment des images produites mécaniquement (au sens de l'École de Francfort) ; l'idée de communauté imaginée (au sens que lui donne Benedict Anderson) ; l'idée française d'imaginaire – et considérer l'ensemble comme un paysage construit d'aspirations collectives, ni plus ni moins réel que les représentations collectives d'Émile Durkheim, qui transite aujourd'hui par le prisme complexe des médias modernes.

L'image, l'imaginé, l'imaginaire... Ces mots nous dirigent vers quelque chose de crucial et de nouveau dans les processus culturels globaux : *l'imagination comme pratique sociale*. L'imagination n'est plus une pure rêverie (opium du peuple dont le véritable travail est ailleurs), ni une simple évasion (d'un monde défini principalement par des objectifs et des structures plus concrets), ni un passe-temps réservé aux élites (et donc sans pertinence pour la vie des gens ordi-

naires), ni de la pure contemplation (non pertinente pour les nouvelles formes de désir et de subjectivité) ; au contraire, elle est devenue un champ organisé de pratiques sociales, une forme de travail (au sens à la fois de labeur et de pratique organisée culturellement) et une forme de négociation entre des sites d'actants (les individus) et des champs globalement définis de possibles. Ce débridement de l'imagination relie le jeu du pastiche (dans certains contextes) à la terreur et à la coercition des États et de leurs concurrents. L'imagination est désormais centrale à toutes les formes d'action, tout en étant elle-même un fait social et le composant clé du nouvel ordre mondial. Mais pour donner tout son sens à cette affirmation, il nous faut aborder d'autres questions.

Homogénéisation et hétérogénéisation

Le principal problème des interactions globales aujourd'hui est celui de la tension entre homogénéisation et hétérogénéisation culturelles. À l'appui de l'argument « homogénéisation », on pourrait avancer un large éventail de faits empiriques, issus pour la plupart du segment de gauche du spectre des études sur les médias¹⁴, mais aussi d'autres perspectives¹⁵. Le plus souvent, cet argument se subdivise, soit en une controverse sur l'américanisation, soit en une controverse sur l'omniprésence de la marchandise – ces deux débats étant souvent étroitement liés. Ce qu'ils manquent toutefois à considérer, c'est qu'à mesure que les forces issues de diverses métropoles débarquent dans de nouvelles sociétés, elles tendent rapidement à s'indigéniser d'une façon ou d'une autre : c'est vrai de la musique et des styles d'architecture, autant que de la science et du terrorisme, des spectacles et des constitutions. Cette dynamique commence tout juste à être explorée systématiquement¹⁶, mais il convient déjà de remarquer que pour le peuple d'Irian Jaya, l'indonésisation peut être bien plus préoccupante que l'américanisation, tout comme la japonisation peut l'être pour les Coréens, l'indianisation pour les Sri-Lankais, la vietnamisation pour les Cambodgiens et la russification pour les peuples de l'ex-Arménie soviétique et des républiques baltes. Cette liste de craintes

autres que l'américanisation pourrait s'allonger considérablement, mais il ne s'agit pas d'un inventaire pêle-mêle : pour les gouvernements à échelle réduite, il existe toujours une crainte d'absorption culturelle par des régimes plus importants, en particulier lorsqu'ils se trouvent géographiquement proches. La communauté imaginée par les uns est la prison politique des autres.

Cette dynamique d'échelle, qui a diffusé des manifestations globales, tient également à la relation entre nations et États, sur laquelle je reviendrai plus tard. Pour le moment, notons que la simplification de ces nombreuses forces (et craintes) d'homogénéisation peut aussi être exploitée par des États-nations contre leurs propres minorités, en faisant apparaître le triomphe global de la marchandise (ou le capitalisme, ou tout autre ennemi externe) comme plus réel que la menace de ses propres stratégies d'hégémonie.

La nouvelle économie culturelle globale doit être vue comme un ordre complexe, à la fois disjonctif et possédant des points de superposition, qui ne peut plus être compris dans les termes des modèles centre-périphérie existants (même ceux qui peuvent rendre compte de centres et de périphéries multiples). On ne peut non plus l'appréhender à travers des modèles simples de poussée et de retrait (en termes de théorie des migrations), de surplus et de déficits (comme dans les modèles traditionnels d'équilibre commercial), ou de consommateurs et de producteurs (comme dans la plupart des théories du développement néomarxistes). Même les théories les plus complexes et les plus flexibles du développement global qui sont issues de la tradition marxiste¹⁷ se sont révélées trop tortueuses et ont échoué à analyser ce que Scott Lash et John Urry ont appelé « le capitalisme désorganisé¹⁸ ». La complexité de l'actuelle économie globale est liée à certaines disjonctions fondamentales entre économie, culture et politique que nous commençons tout juste à théoriser¹⁹.

Pour explorer ces disjonctions, je propose dans un premier temps de considérer la relation entre cinq dimensions des flux culturels globaux : les *ethnoscapes*, les *médiascapes*, les *technoscapes*, les *financescapes* et les *idéoscapes*²⁰. Le suffixe *-scape*, tiré de *landscape*, « paysage », permet de mettre

en lumière les formes fluides, irrégulières de ces paysages sociaux, formes qui caractérisent le capital international aussi profondément que les styles d'habillement internationaux. Ces termes portant le suffixe commun *-scape* indiquent aussi qu'il n'est pas question ici de relations objectivement données qui auraient le même aspect, quel que soit l'angle de vision par où on les aborde, mais qu'il s'agit plutôt de constructions profondément mises en perspective, infléchies par la situation historique, linguistique et politique de différents types d'acteurs : États-nations, multinationales, communautés diasporiques, certains groupes et mouvements sous-nationaux (qu'ils soient religieux, politiques ou économiques), et même des groupes plus intimes comme les villages, les quartiers, les familles. En fait, l'acteur individuel est le dernier lieu de cet ensemble de paysages mis en perspective, car ces derniers sont finalement parcourus par des agents qui connaissent et constituent à la fois des formations plus larges, à partir notamment de leur propre sentiment de ce qu'offrent ces paysages.

Ces paysages sont donc les briques de construction de ce que j'aimerais appeler, élargissant ainsi le concept de Benedict Anderson, les *mondes imaginés*, c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète (cf. l'introduction). De nombreuses personnes, aujourd'hui, vivent dans de tels mondes imaginés (et non pas seulement dans des communautés imaginées) ; elles sont donc capables de contester et parfois même de subvertir les mondes imaginés de l'esprit officiel et de la mentalité d'entreprise qui les entoure.

Par *ethnoscape*, j'entends le paysage formé par les individus qui constituent le monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et d'autres groupes et individus mouvants constituent un trait essentiel du monde qui semble affecter comme jamais la politique des nations (et celle qu'elles mènent les unes vis-à-vis des autres). Il ne s'agit pas de dire qu'il n'existe pas de communautés, de réseaux de parenté, d'amitiés, de travail et de loisir relativement stables, ni de naissance, de résidence et d'autres formes d'affiliation ; mais que la chaîne

de ces stabilités est partout transpercée par la trame du mouvement humain, à mesure que davantage de personnes et de groupes affrontent les réalités du déplacement par la contrainte ou le fantasme du désir de déplacement. En outre, tant ces réalités que les désirs fantasmés fonctionnent à présent à plus grande échelle, à mesure que les hommes et les femmes de villages indiens ne rêvent plus seulement d'aller à Poona ou à Madras, mais bien à Dubaï ou à Houston, et que les réfugiés sri-lankais se retrouvent en Inde du Sud aussi bien qu'à Philadelphie. Et tandis que le capital international modifie ses besoins, tandis que la production et la technologie génèrent des besoins différents, tandis que les États-nations modifient leur politique vis-à-vis des populations réfugiées, ces groupes mouvants ne peuvent jamais, quel qu'en soit leur désir, laisser leur imagination trop longtemps inactive.

Par *technoscape*, j'entends la configuration globale et toujours fluide de la technologie, et le fait que cette dernière, haute ou basse, mécanique ou informationnelle, se déplace aujourd'hui à grande vitesse entre des frontières jusque-là infranchissables. L'entreprise multinationale est désormais ancrée dans de nombreux pays : un grand complexe d'aciéries en Libye peut impliquer des intérêts indiens, chinois, russes et japonais, fournissant différents composants de nouvelles configurations technologiques. La répartition inégale des technologies, et donc les particularités de ces technoscapes, dépendent de plus en plus, non pas d'évidentes économies d'échelle, de contrôle politique ou de rationalité du marché, mais de relations de plus en plus complexes entre flux monétaires, possibles politiques et disponibilité de main-d'œuvre sous- et surqualifiée. Ainsi, tandis que l'Inde exporte des serveurs et des chauffeurs vers Dubaï et Sarjah, elle exporte aussi des informaticiens vers les États-Unis ; après un bref séjour chez Tata-Burroughs ou à la Banque mondiale, ces informaticiens sont recyclés au Département d'État et deviennent de riches résidents étrangers qui, à leur tour, sont la cible de messages séducteurs pour qu'ils investissent leur argent et leur savoir-faire dans des projets nationaux et régionaux en Inde.

L'économie globale peut encore être décrite en termes d'indicateurs traditionnels (la Banque mondiale continue de

le faire) et étudiée en termes de comparaisons traditionnelles (c'est le cas du *Project Link* de l'université de Pennsylvanie), mais les technoscapes complexes – et les ethnoscapes changeants – qui sous-tendent ces indicateurs et ces comparaisons sont plus que jamais hors de portée de la reine des sciences sociales. Comment peut-on se livrer à une comparaison pertinente des salaires au Japon et aux États-Unis, ou du prix de l'immobilier à New York et à Tokyo, si l'on ne prend pas scrupuleusement en compte les très complexes flux financiers et d'investissements qui relient ces deux économies à travers une grille globale de spéculation monétaire et de transferts de capitaux ?

Il est donc utile de parler également de *financescapes*, puisque la disposition du capital mondial forme désormais un paysage plus mystérieux, plus rapide et plus difficile à suivre que jamais : les marchés de change, les bourses nationales et les spéculations sur les biens et les services font passer, à la vitesse de la lumière, des sommes colossales à travers les tourniquets nationaux, chaque petite différence de point et d'unité de temps pouvant avoir d'immenses implications. Mais le plus important, c'est que la relation globale entre ethnoscapes, technoscapes et financescapes est profondément disjonctive et imprévisible, parce que chacun de ces « paysages » est soumis à ses propres contraintes et stimulations (certaines politiques, d'autres informationnelles et d'autres encore technico-environnementales) en même temps que chacune agit comme une contrainte et un paramètre des mouvements au sein des autres. Ainsi, même un modèle élémentaire d'économie politique globale se doit de prendre en compte les relations profondément disjonctives entre mouvements, flux technologiques et transferts financiers.

Ces disjonctions, qui ne constituent en aucun cas une infrastructure globale simple et mécanique, se trouvent aussi reflétées par des paysages d'images étroitement liés : les médiascaapes et les idéoscapes. Les *médiascaapes*, ce sont à la fois la distribution des moyens électroniques de produire et de disséminer de l'information (journaux, magazines, chaînes de télévision et studios cinématographiques), désormais accessibles à un nombre croissant d'intérêts publics et privés à travers le monde, et les images du monde créées par ces

médias. Ces images peuvent connaître des altérations très diverses en fonction de leur mode (documentaire ou de divertissement), de leur support (électronique ou préélectronique), de leur public (local, national ou transnational), ou encore des intérêts de ceux qui les possèdent et les contrôlent. Le plus important à propos de ces médiascapes, c'est qu'ils fournissent – en particulier sous leurs formes télévisées, cinématographiques et vidéographiques – à des spectateurs disséminés sur toute la planète de larges et complexes répertoires d'images, de récits et d'ethnoscapes, où sont imbriqués le monde de la marchandise et celui de l'information et de la politique. Cela signifie que de nombreux publics, à travers le monde, perçoivent les médias eux-mêmes comme un répertoire complexe et interconnecté d'imprimés, de celluloid, d'écrans électroniques et de modes d'affichage. Les limites entre les paysages réels et fictionnels qu'ils visionnent sont brouillées, de sorte que plus ces publics sont éloignés de l'expérience directe de la vie métropolitaine, plus ils sont susceptibles de construire des mondes imaginés qui soient des objets chimériques, esthétiques, voire fantastiques, notamment si ces mondes sont évalués selon les critères d'une autre perspective, d'un autre monde imaginé.

Les médiascapes, qu'ils soient produits par des intérêts privés ou étatiques, tendent à être des comptes rendus fondés sur l'image et le récit de fragments de réalité. Ils offrent à ceux qui les perçoivent et les transforment une série d'éléments (personnages, actions et formes textuelles) d'où peuvent être tirés des scénarios de vies imaginées, la leur aussi bien que celle d'autres personnes vivant à des milliers de kilomètres. Ces scénarios peuvent être – et sont en effet – désagrégés en ensembles complexes de métaphores à travers lesquelles les gens vivent²¹, tout comme ils aident à constituer des récits de l'Autre et des protorécits de vies possibles, fantasmes qui ont pu devenir les prolégomènes au désir d'acquisition et de mouvement.

Les *idéoscapes* sont eux aussi des concaténations d'images, mais ils sont souvent directement politiques et en rapport avec les idéologies des États et les contre-idéologies de mouvements explicitement orientés vers la prise du pouvoir d'État ou d'une de ses parties. Ces idéoscapes sont composés

d'éléments de la vision mondiale des Lumières, qui consiste en une chaîne d'idées, de termes et d'images : liberté, bien-être, droits, souveraineté, représentation et, pour finir, le maître mot : démocratie. Le récit majeur des Lumières (et ses nombreuses variantes en Angleterre, en France et aux États-Unis) s'est construit suivant une certaine logique interne et a présupposé une relation entre lecture, représentation et sphère publique²². Mais la dissémination de ces termes et de ces images à travers le monde, notamment depuis le XIX^e siècle, a affaibli la cohérence interne qui les maintenait en un unique récit central euro-américain, offrant à la place un synopticon faiblement structuré de politiques, au sein duquel différents États-nations ont progressivement organisé leur culture politique autour de quelques mots clés²³.

Les récits politiques gouvernant la communication entre les élites et leurs satellites dans diverses parties du monde posent des problèmes à la fois sémantiques et pragmatiques : sémantiques, parce que les mots (et leurs équivalents lexicaux) exigent une traduction prudente d'un contexte à l'autre ; pragmatiques, dans la mesure où l'usage de ces termes par les acteurs politiques et leurs publics peut être soumis à des conventions contextuelles très diverses qui transforment leur traduction en politiques publiques. Ces conventions ne sont pas de simples questions de rhétorique politique. Par exemple, que veulent dire les vieux dirigeants chinois lorsqu'ils parlent des dangers du hooliganisme ? Et que veulent dire les dirigeants sud-coréens lorsqu'ils parlent de la discipline comme de la clé de la croissance industrielle démocratique ?

Ces conventions posent aussi la question bien plus subtile des genres communicatifs qui se voient ainsi avantagés (journaux contre cinéma, par exemple), et des types de conventions pragmatiques qui gouvernent la lecture collective de différents genres de textes. Ainsi, alors qu'un public indien peut être attentif aux résonances d'un discours politique en termes de certains mots ou phrases clés rappelant le cinéma hindou, un public coréen peut réagir à de subtiles allusions à une rhétorique bouddhiste ou néoconfucianiste encodées dans un document politique. La relation même entre lire, entendre et voir peut varier d'une façon qui détermine la

morphologie de ces différents idéoscapes à mesure qu'ils se coulent dans divers contextes nationaux et transnationaux. Cette synesthésie globalement variable n'a guère attiré l'attention jusqu'ici, mais elle exige d'urgence une analyse. Ainsi, « démocratie » est visiblement devenu un terme majeur, ayant de puissants échos en Haïti comme en Pologne, en ex-Union soviétique comme en Chine, mais il se trouve au cœur de toute une variété d'idéoscapes qui sont des configurations pragmatiques distinctes de traductions approximatives d'autres termes centraux issus du vocabulaire des Lumières. Cela crée une profusion de nouveaux kaléidoscopes terminologiques, tandis que les États (et les groupes qui cherchent à s'en emparer) s'évertuent à pacifier des populations dont les propres ethnoscapes se déplacent et dont les médiascares peuvent créer de sévères problèmes aux idéoscapes avec lesquels ils sont présentés. La fluidité des idéoscapes est notamment compliquée par les diasporas croissantes (volontaires ou non) d'intellectuels qui injectent en permanence de nouveaux flux de signification dans le discours de la démocratie à certains endroits de la planète.

Cette longue discussion terminologique sur les cinq termes que j'ai forgés me permet de risquer une formulation des conditions dans lesquelles opèrent les flux globaux actuels : ils opèrent dans et à travers les disjonctions croissantes entre ethnoscapes, technoscapes, financescapes, médiascares et idéoscapes. Cette formulation, qui est le cœur de mon modèle de flux culturel global, requiert une explication. Tout d'abord, les gens, les machines, l'argent, les images et les idées tendent de plus en plus à suivre des voies non isomorphiques. Bien sûr, toutes les périodes de l'histoire humaine ont connu des disjonctions dans les flux de ces éléments, mais chacun de ces flux a désormais atteint une telle vitesse, une telle échelle et un tel volume que ces disjonctions sont devenues un fait central de la politique de la culture globale. Il est notoire que les Japonais sont ouverts aux idées et enclins à exporter (toutes) les marchandises et à en importer (quelques-unes), mais ils sont aussi notoirement fermés à l'immigration, comme les Suisses, les Suédois et les Saoudiens. Pourtant, les Suisses et les Saoudiens acceptent des populations de travailleurs immigrés, créant ainsi des communautés

de Turcs, d'Italiens et d'autres groupes méditerranéens. Certains de ces groupes, tels les Turcs, maintiennent un contact permanent avec leur pays d'origine, mais d'autres, comme les migrants d'Asie du Sud à fortes compétences, ont tendance à désirer vivre dans leur nouvelle nation, soulevant alors de nouveau le problème de la reproduction dans un contexte déterritorialisé.

D'une manière générale, la déterritorialisation est l'une des principales forces du monde moderne, parce qu'elle amène des populations laborieuses dans les secteurs et les espaces des basses classes de sociétés relativement riches, tout en suscitant parfois chez ces populations une critique ou un attachement extrêmes à la politique du pays d'origine. Qu'il s'agisse d'Indiens, de Sikhs, de Palestiniens ou d'Ukrainiens, la déterritorialisation est désormais au cœur d'une variété de fondamentalismes globaux, notamment islamiste et hindouiste. Dans le cas de l'hindouisme, il est clair que le mouvement des Indiens vers la métropole a été exploité par divers intérêts, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, pour créer un réseau complexe de finances et d'identification religieuse par lequel le problème de la reproduction culturelle est désormais lié pour les Indiens émigrés à la politique du fondamentalisme hindou en Inde.

En même temps, la déterritorialisation crée de nouveaux marchés pour les compagnies cinématographiques, les imprésarios et les agences de voyages, qui vivent sur le besoin des populations déterritorialisées d'avoir un contact avec leur pays. Naturellement, ces pays inventés, qui constituent les médiascares des groupes déterritorialisés, peuvent souvent devenir si fantastiques et partiels qu'ils fournissent le matériau de nouveaux idéoscapes dans lesquels les conflits ethniques peuvent surgir. La création du Khalistan, une terre d'origine inventée de la population sikh émigrée en Angleterre, au Canada et aux États-Unis, illustre le potentiel sanglant de tels médiascares entrant en interaction avec les colonialismes internes de l'État-nation²⁴. La Cisjordanie, la Namibie et l'Érythrée sont d'autres théâtres pour la mise en œuvre de la sanglante négociation entre les États-nations existants et divers regroupements de déterritorialisés.

C'est sur ce terrain fertile de la déterritorialisation, où

l'argent, les marchandises et les personnes ne cessent de se poursuivre tout autour de la planète, que les médiascares et les idéoscapes du monde moderne trouvent leur contrepartie fracturée et fragmentée. Car les idées et les images produites par les médias ne sont souvent que des guides très partiels pour l'accès aux marchandises et aux expériences que les populations déterritorialisées se transèrent les unes aux autres. Le film brillant de Mira Nair, *India Cabaret*, nous donne à voir les multiples boucles de cette déterritorialisation fracturée : des jeunes femmes sans compétences, débarquant dans l'éblouissement métropolitain de Bombay, viennent chercher fortune dans la capitale en tant que danseuses de cabaret et prostituées, divertissant les hommes dans les night-clubs avec des danses imitées des séquences lascives des films indiens. À leur tour, ces scènes alimentent les idées sur les femmes occidentales et étrangères, et leur légèreté de mœurs, tout en offrant de clinquants alibis de carrière à ces jeunes femmes. Certaines d'entre elles viennent du Kerala, où les cabarets et l'industrie du film pornographique ont fleuri, en partie pour répondre aux moyens financiers et aux goûts des habitants du Kerala revenus du Moyen-Orient, où leur vie diasporique, loin des femmes, déforme leur sens même de ce que peuvent être les relations entre hommes et femmes. Ces tragédies du déplacement se retrouveraient sans doute dans une analyse plus détaillée des relations entre le tourisme sexuel allemand et japonais en Thaïlande et les tragédies du commerce du sexe à Bangkok, ou dans d'autres boucles similaires qui mettent en jeu les fantasmes sur l'Autre, les avantages et les séductions du voyage, l'économie du commerce mondial, et les fantasmes brutaux de mobilité qui dominent la politique masculine dans de nombreuses parties de l'Asie et dans le monde en général.

Bien qu'il reste beaucoup à dire sur la politique culturelle de déterritorialisation et sur la sociologie plus large du déplacement qu'elle exprime, il nous faut introduire ici le rôle de l'État-nation dans l'économie disjonctive globale de la culture actuelle. La relation entre États et nations est partout de l'ordre de la bataille rangée. On peut dire que dans de nombreuses sociétés, la nation et l'État sont devenus le projet l'un de l'autre. Si les nations (ou, plus exactement, les

groupes ayant des idées sur la nature nationale) cherchent à capturer ou à coopter des États et le pouvoir d'État, les États cherchent simultanément à capturer et à monopoliser les idées sur la nationalité²⁵. En général, les mouvements séparatistes transnationaux, y compris ceux qui ont intégré la terreur à leurs méthodes, sont l'illustration de nations en quête d'un État. Les Sikhs, les Tamouls sri-lankais, les Basques, les Sarahouis, les Québécois – tous représentent des communautés imaginées qui cherchent à créer leur propre État ou à soutirer des fragments d'États existants ; elles cherchent d'autre part à monopoliser partout les ressources morales de la communauté, soit en affirmant simplement la parfaite identité entre État et nation, soit en « muséifiant » et en représentant systématiquement tous les groupes en leur sein dans une variété de politiques d'héritage qui semblent remarquablement uniformes à travers le monde²⁶.

Ici, les médiascares nationaux et internationaux sont exploités par les États-nations pour pacifier les séparatistes ou même le potentiel de scissiparité de toutes les idées de différence. En général, les États-nations contemporains y parviennent en exerçant un contrôle taxinomique sur la différence, en créant divers types de spectacle international pour domestiquer la différence, ou encore en séduisant de petits groupes par le fantasme d'un rôle à jouer sur une sorte de scène globale ou cosmopolite. Une caractéristique nouvelle et importante de la politique culturelle mondiale, liée aux relations disjonctives entre les divers paysages discutés plus haut, est que l'État et la nation sont à couteaux tirés et que le trait d'union qui les relie est désormais moins un signe de conjonction que de disjonction. Cette relation disjonctive entre État et nation se situe à deux niveaux. Au niveau de tout État-nation, elle signifie qu'il existe une bataille de l'imagination au cours de laquelle l'État et la nation cherchent à se cannibaliser l'un l'autre. C'est là le lit des séparatismes brutaux – des « majoritarismes » qui semblent surgir de nulle part et des micro-identités qui sont devenues des projets politiques au sein de l'État-nation. À un autre niveau, cette relation disjonctive est profondément liée aux disjonctions globales discutées dans ce chapitre : les idées de nation semblent croître en échelle et franchir régulièrement les

frontières des États, parfois – comme avec les Kurdes – parce que des identités préalables se sont étendues sur de vastes espaces nationaux, et parfois, comme dans le cas des Tamouls du Sri Lanka, parce que les fils dormants d'une diaspora transnationale ont été activés pour mettre en marche la micro-politique d'un État-nation.

Si l'on discute des politiques culturelles ayant subverti le trait d'union qui relie l'État et la nation, il est particulièrement important de ne pas oublier l'ancrage de telles politiques dans les irrégularités qui caractérisent désormais le capital désorganisé²⁷. Le travail, la finance et la technologie étant désormais si largement séparés, les volatilités qui sous-tendent les mouvements pronation (qu'ils soient aussi vastes que l'Islam transnational ou petits comme le mouvement des Gurkhas pour un État séparé en Inde du Nord) s'aiguisent aux vulnérabilités qui caractérisent les relations entre États. Les États se trouvent pressés de rester ouverts par les forces des médias, de la technologie et du voyage qui ont nourri le consumérisme dans le monde et ont accru, même dans la partie non occidentale, l'envie de nouvelles marchandises et de nouveaux spectacles. D'autre part, ces envies mêmes peuvent se retrouver prises dans de nouveaux ethnoscapas, médiascapas et, finalement, idéoscapas, telle la démocratie en Chine, que l'État ne peut tolérer puisqu'elle menace son propre contrôle sur les concepts de nation et de peuple. Partout, les États sont assiégés, en particulier là où la concurrence sur les idéoscapas de la démocratie est sévère et fondamentale, et où il existe des disjonctions radicales entre idéoscapas et technoscapas (comme dans le cas de très petits pays, qui manquent de technologies modernes de production et d'information); ou entre idéoscapas et financescapas (comme au Mexique et au Brésil, où les prêts internationaux influencent très fortement la politique); ou entre idéoscapas et ethnoscapas (comme à Beyrouth, où des filiations diasporiques, locales et translocales se livrent un combat suicidaire); ou entre idéoscapas et médiascapas (comme dans de nombreux pays du Moyen-Orient et d'Asie, où les styles de vie représentés à la télévision et au cinéma – national et international – surpassent et minent totalement la rhétorique de la politique nationale). Dans le cas de l'Inde, le mythe du

héros hors la loi a émergé pour servir de médiateur dans le dur combat entre les piétés et les réalités de la politique indienne, qui s'est révélée de plus en plus brutale et corrompue²⁸.

Médiatisé par l'industrie du cinéma de Hollywood et de Hong Kong²⁹, le mouvement transnational des arts martiaux, notamment à travers l'Asie, fournit une riche illustration des moyens par lesquels de très anciennes traditions d'art martial, reformulées pour satisfaire les fantasmes des jeunes populations actuelles (parfois issues du lumpen), créent de nouvelles cultures de masculinité et de violence qui, à leur tour, nourrissent une violence accrue dans la politique nationale et internationale, violence qui stimule alors un commerce d'armes en progression rapide, pénétrant la totalité de la planète. La dissémination mondiale des AK-47 et des mitraillettes Uzi dans les films, dans la sécurité économique et d'État, et dans les activités militaires et policières, rappelle que des uniformités techniques apparemment simples dissimulent un réseau de boucles de plus en plus complexes, reliant images de violence et aspirations à la communauté dans un monde imaginé.

Pour en revenir aux ethnoscapas, le paradoxe central de la politique ethnique aujourd'hui est que les *primordia* (de langage, de couleur de peau, de quartier ou de parenté) sont désormais globalisés. Autrement dit, les sentiments, dont la plus grande force tient dans leur capacité à susciter l'intimité dans un État politique et à transformer la localité en un terrain progressif de l'identité, se sont répandus sur de vastes espaces irréguliers au fur et à mesure que les groupes bougeaient tout en restant liés les uns aux autres grâce à des modes de communication sophistiqués. Il ne s'agit pas de nier que ces *primordia* sont fréquemment le produit de traditions inventées³⁰ ou d'affiliations rétrospectives, mais de souligner que, du fait d'une interaction disjonctive et instable du commerce, des médias, des politiques nationales et des fantasmes de consommation, l'ethnicité, qui était autrefois un génie contenu dans la bouteille d'une sorte de localisme (si large fût-il), est désormais une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre États et frontières.

Mais la relation entre les niveaux culturel et économique de ce nouvel ensemble de disjonctions globales n'est pas un simple sens unique dans lequel les termes de politique culturelle globale seraient entièrement posés par, ou confinés dans, les vicissitudes des flux internationaux de technologie, de travail et de finance, n'exigeant qu'une légère modification des modèles néomarxistes existants de développement inégal et de formation de l'État. Un changement plus profond est intervenu, lui-même suscité par les disjonctions entre tous les paysages discutés ici et constitué par leur perpétuelle interaction fluide et incertaine. Il concerne la relation entre production et consommation dans l'économie globale actuelle. Prenons, pour commencer, le célèbre point de vue de Marx sur le fétichisme de la marchandise. Je voudrais suggérer que ce fétichisme a été remplacé dans le monde en général – monde qui, à présent, est vu comme un vaste système interactif, composé de nombreux sous-systèmes complexes – par deux descendants qui s'épaulent mutuellement : le fétichisme de la production et le fétichisme du consommateur.

Par *fétichisme de la production*, j'entends une illusion créée par les lieux contemporains de la production transnationale et qui, par l'idiome et le spectacle du contrôle local (parfois même du travailleur), de la productivité nationale et de la souveraineté territoriale, masque le capital translocal, les flux de gains transnationaux, la gestion globale et, souvent, les travailleurs à l'étranger (engagés dans l'industrie high-tech). Dans la mesure où différents types de zones de libre échange sont devenus les modèles de la production en général, et notamment en matière de haute technologie, la production elle-même est devenue un fétiche, obscurcissant non pas tant les relations sociales en soi que les relations de production, qui sont de plus en plus transnationales. Le localisme (au sens de sites locaux de production comme au sens large d'État-nation) devient un fétiche déguisant les forces globalement disséminées qui dirigent en fait le processus de production. D'où une aliénation (au sens de Marx) doublement intensifiée, car son sens social est à présent constitué par une dynamique spatiale compliquée, de plus en plus globalisée.

Par *fétichisme du consommateur*, j'entends indiquer que le consommateur est transformé, à travers les flux de marchandises (et les médiascares, notamment de publicité, qui les accompagnent), en un signe. « Signe » est ici à comprendre non seulement au sens que lui donne Baudrillard – un simulacre qui n'approche que de façon asymptotique la forme d'un agent social réel –, mais encore au sens d'un masque pour le siège réel d'opération, lequel n'est pas le consommateur, mais bien le producteur et les nombreuses forces qui constituent la production. La publicité globale est la technologie clé grâce à laquelle une pléthore d'idées créatives et culturellement bien choisies d'intervention du consommateur peuvent se disséminer à travers le monde. Ces images d'intervention sont les déformations croissantes d'un monde de techniques marchandes si subtiles que le consommateur est sans cesse poussé à croire qu'il est un acteur, alors qu'il est au mieux celui qui choisit.

Si la globalisation de la culture n'est pas la même chose que son homogénéisation, elle implique toutefois l'usage de divers instruments d'homogénéisation (armements, techniques de publicité, hégémonie de certains langages et styles d'habillement) qui sont absorbés dans les économies politiques et culturelles locales pour être ensuite rapatriés comme des dialogues hétérogènes de souveraineté nationale, de libre entreprise et de fondamentalisme dans lesquels l'État joue un rôle de plus en plus délicat : trop d'ouverture aux flux globaux, et l'État-nation est menacé par la révolte, comme dans le syndrome chinois ; trop peu, et l'État sort de la scène internationale, comme la Birmanie, l'Albanie et la Corée du Nord l'ont fait de différentes façons. En général, l'État est devenu l'arbitre de ce *rapatriement de la différence* (sous la forme de marchandises, de signes, de slogans et de styles). Mais le rapatriement ou l'exportation de concepts et de marchandises marqués du signe de la différence exacerbe continuellement la politique interne du majoritarisme et de l'homogénéisation, qui est la plus fréquemment affichée dans les débats sur les questions d'héritage.

La culture globale se caractérise essentiellement, aujourd'hui, par le fait que les politiques d'effort mutuel de ressemblance et de différence se cannibalisent les unes les

autres. Elles proclament ainsi qu'elles ont réussi à détourner la double idée des Lumières, celle de l'universel triomphant et celle du particulier résistant. Cette cannibalisation mutuelle dévoile la partie hideuse de son visage dans les émeutes, les flux de réfugiés, la torture ordonnée par l'État et la purification ethnique (avec ou sans l'appui de l'État). Son aspect le plus brillant apparaît dans l'expansion de nombreux horizons individuels d'espoir et d'imagination, dans la dissémination globale de la thérapie de réhydratation orale et d'autres instruments de bien-être d'une technologie simple, dans la capacité de l'opinion globale à faire bouger même l'Afrique du Sud, dans l'incapacité de l'État polonais à réprimer ses propres classes laborieuses, et dans l'avancée d'une large gamme d'alliances progressistes transnationales. On pourrait multiplier ces exemples. Le point critique est que les deux faces du processus culturel global actuel sont des produits de la compétition infiniment variée entre ressemblance et différence, sur une scène caractérisée par des disjonctions radicales entre diverses sortes de flux globaux et les paysages incertains créés dans et à travers ces disjonctions.

L'œuvre de reproduction à l'époque de son art mécanisé

J'ai interverti les termes du titre du célèbre essai de Walter Benjamin³¹ pour ramener cette discussion de haut vol à un niveau plus compréhensible. Quels que soient les changements de la dynamique des processus culturels, un problème demeurera toujours, celui dont on continue de discuter aujourd'hui sous la rubrique « reproduction » (naguère, on s'y référerait en termes de transmission de la culture). À chaque fois, la question est la suivante : comment de petits groupes, notamment les familles, qui sont le lieu classique de la socialisation, font-ils pour gérer ces nouvelles réalités globales alors qu'ils cherchent à se reproduire eux-mêmes et que, ce faisant, ils reproduisent par accident ces formes mêmes de culture ? Un anthropologue classique parlerait d'un problème d'acculturation dans une période de changement culturel rapide. Rien de nouveau sous le soleil, donc. Ce n'est pas si

sûr. Car, placé dans les conditions globales que j'ai évoquées plus haut, ce problème prend une nouvelle dimension.

Tout d'abord, la sorte de stabilité transgénérationnelle du savoir que présupposent la plupart des théories d'acculturation (ou, plus largement, de socialisation) ne peut plus être assumée. À mesure que les familles se déplacent vers de nouveaux environnements, ou que les enfants se déplacent avant les générations plus anciennes, ou que des fils et des filles reviennent après avoir vécu à l'étranger, les relations familiales peuvent devenir volatiles. De nouveaux modèles de services sont négociés, les dettes et les obligations sont recalibrées, et les rumeurs et les fantasmes touchant à cette nouvelle donne sont manipulés au sein de répertoires existants de savoir et de pratique. Souvent, les diasporas de travail global provoquent d'énormes pressions sur les mariages en général et sur les femmes en particulier, puisque les mariages deviennent les points de rencontre entre modèles historiques de socialisation et idées nouvelles sur les comportements adéquats. À mesure que, sous l'effet de la distance et du temps, les idées sur la propriété, l'approprié et l'obligation collective dépérissent, les générations tendent à se diviser. Plus important : l'œuvre de reproduction culturelle est profondément compliquée par le désir – surtout chez les jeunes – de représenter une famille normale auprès des voisins et des pairs dans le nouveau lieu d'installation. Tout cela, bien sûr, n'est pas nouveau pour l'étude culturelle de l'immigration.

Ce qui est nouveau, c'est qu'il s'agit d'un monde où les points de départ et les points d'arrivée sont situés dans le flux culturel, de sorte que la recherche de points de référence solides, une fois opérés des choix de vie cruciaux, peut se révéler très difficile. C'est dans cette atmosphère que l'invention de la tradition (ainsi que celle de l'ethnicité, de la parenté et d'autres marqueurs identitaires) peut aisément déraiper, tandis que la recherche de certitudes est régulièrement frustrée par les fluidités de la communication transnationale. Le passé des groupes faisant de plus en plus l'objet de musées, d'expositions et de collections dans des spectacles nationaux et transnationaux, la culture est moins ce que Pierre Bourdieu aurait appelé un *habitus* (c'est-à-dire un domaine tacite de pratiques et de dispositions reproductibles) qu'une arène pour