

## INTRODUCTION : DE LA FRACTURE COLONIALE AUX RUPTURES POSTCOLONIALES

**Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe, Françoise Vergès**

*in Achille Mbembe et al., Ruptures postcoloniales*

**La Découverte** | « Cahiers libres »

2010 | pages 9 à 34

ISBN 9782707156891

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/ruptures-postcoloniales--9782707156891-page-9.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Nicolas Bancel *et al.*, « Introduction : De la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales », *in Achille Mbembe et al., Ruptures postcoloniales*, La Découverte « Cahiers libres », 2010 (), p. 9-34.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Introduction

---

## *De la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales*

NICOLAS BANCEL, FLORENCE BERNAULT,  
PASCAL BLANCHARD, AHMED BOUBEKER,  
ACHILLE MBEMBE, FRANÇOISE VERGÈS

« On peut envisager un universalisme qui ne sera pas borné et contraignant comme l'est cette idée : chaque peuple a une identité et une seulement <sup>1</sup>. »

Edward SAID, *Culture et impérialisme*, 2000.

**A**u déclin du <sup>XX</sup><sup>e</sup> siècle, nombre d'analystes ont pu croire à l'illusoire promesse de la « fin de l'histoire ». Aux quatre coins du monde occidental, depuis la chute du mur de Berlin et la « fin du communisme », la globalisation-mondialisation consacre le règne des mêmes clichés, des mêmes images, des mêmes vitrines du « bonheur de la consommation », des mêmes discours sur le triomphe final, inéluctable, de l'universalité libérale <sup>2</sup>.

Mais, loin des lendemains qui chantent, ce sont la montée des incertitudes, la crise des valeurs et la désaffection du politique qui accompagnent le déclin des utopies modernistes. Toute une littérature sur l'ère du vide, la société des individus flexibles, incertains, fragiles ou superficiels décrit le mélodrame de notre postmodernité. Pis encore : la fin des grands récits européens – et en premier lieu celui du progrès et de la promesse d'autonomie qui

---

1 SAID E. W., *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000, p. 326.

2 FUKUYAMA F., *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1993. Parmi les innombrables critiques de Fukuyama, voir APPADURAI A., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, et le numéro spécial qu'il dirigea « Globalization », *Public Culture*, 30, 2000.

a donné sens à notre conception de la citoyenneté autour de l'État nation – s'ouvre sur un retour du refoulé. Ainsi des peurs archaïques, que traduisent l'obsession sécuritaire<sup>3</sup>, le mythe identitaire<sup>4</sup> et le déchaînement nouveau des passions xénophobes, remontent-elles à la surface. La *Realpolitik* d'une sagesse gestionnaire, censée nous guérir des illusions de l'histoire et de la révolution, ravive donc le fantasme d'une citadelle européenne assiégée par des hordes barbares. En panne de projet, l'Europe a peur du monde<sup>5</sup>. En quête de devenir, la France de 2010 débattait sur son (ses) identité(s).

Il est vrai que la globalisation transforme en profondeur nos sociétés dans leur organisation traditionnelle comme dans leurs modes de vie et de pensée. Les pays européens ont du mal à se situer relativement à une différence qui leur est devenue consubstantielle. L'un des **plus grands faits des trente dernières années reste la démultiplication des flux de migrations internationales qui ont accompagné les grands soubresauts de la planète, entre guerres, décolonisation, bouleversements économiques et faillite des idéologies nationalistes dans le tiers monde.** De Paris à Mexico, les cités du XXI<sup>e</sup> siècle reflètent immédiatement les changements qui laissent apparaître les « minorités visibles » et la multiplicité des modes de vie et des imaginaires culturels.

La modernité doit désormais se conjuguer au pluriel : l'actualité en témoigne depuis un quart de siècle en France, **où la mise en scène publique du « problème de l'immigration »** et des émeutes urbaines – des banlieues à l'outre-mer – semble fonctionner comme un révélateur des hantises de la société française. Comme si les périphéries de l'Hexagone et les territoires d'outre-mer étaient devenus le catalyseur d'une « réflexion identitaire ». Sacrée revanche pour les masses silencieuses de l'histoire de France, chair à canon, bras ramasseurs de poubelles pour la grandeur de la nation, tous ces « gens de peu » qui sont aujourd'hui au cœur du débat « national ».

---

3 Exemple d'actualité, les trois premiers engagements du programme de l'UMP (Union pour un mouvement populaire) lors des élections européennes de 2009 furent de s'opposer à l'intégration de la Turquie, de soutenir la préférence communautaire et de lutter contre l'immigration clandestine.

4 Le récent pseudo-débat sur l'« identité nationale », où les participants sont déjà convaincus de leur conclusion, en est un exemple.

5 Les « fractures sociales et ethniques » de nos États-nations sont ainsi devenues le lieu de toutes les tensions, mais précisons avec Arjun Appadurai que celles-ci sont moins le fait d'identités antagonistes que l'expression d'un nouveau régime d'incertitudes dans la vie sociale, vecteur de réactions de repli (APPADURAI A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Payot, Paris, 2007). Dans un monde aux frontières brouillées par les flux globaux, la violence interethnique, le nationalisme débridé ou la politique sécuritaire sont autant de pis-aller pour raviver le flambeau de certitudes culturelles déclinantes. Loin de s'inscrire dans un contexte d'avancée de la démocratie, la question de la diversité se pose dans un moment de crise où la « tyrannie des petites différences », selon l'expression freudienne, se révèle insupportable pour des identités devenues incertaines.

Les anciens peuples colonisés et leurs héritiers de l'immigration revendiquent une identité fondée sur l'histoire, ce qui dérange l'univocité du récit des humanités européennes : on pourra faire toutes les contorsions pour éluder la question, évoquer les valeurs, l'héritage républicain, le danger du communautarisme ou l'OPA des mémoires sur l'histoire, il n'en restera pas moins que Clio est descendue de ses hauteurs dans la France postcoloniale. La société française ne peut plus se comporter comme si la colonisation n'avait été qu'un détail de son histoire. L'heure est venue de se rendre compte que le devenir postcolonial a donné naissance à de nouvelles réalités sociétales non seulement là-bas, dans les anciennes colonies, mais aussi au cœur de l'Hexagone. Sur des terrains de recherche aussi distincts que les migrations internationales, les banlieues, les outre-mers, la diversité culturelle ou les lieux de mémoire de la France contemporaine, une réflexion critique et pluridisciplinaire s'impose. Et c'est le moment, en particulier, de demander des comptes aux impasses de notre pensée sur le fait colonial... et à l'impensé postcolonial !

Dans le contexte d'une société complexe, où l'idéal démocratique est soumis à l'épreuve de la fragmentation de l'espace public et de la prolifération des différences, comment les héritages non linéaires et métissés de la colonisation continuent-ils non seulement à nous hanter mais aussi à transformer la vie quotidienne de chacun d'entre nous ? Quelles sont ces nouvelles dimensions du vivre ensemble, ces nouveaux territoires du social, du culturel et du politique qui émergent de notre histoire comme des terres ignorées, bouleversant au passage l'ancienne cartographie du partage disciplinaire des sciences humaines ? Et quelles sont les lignes de fragilité, de précarité, les fissures mais aussi les logiques de recomposition à l'œuvre ? Comment notamment les « minorités visibles » se font-elles une place sur un vide de perspectives publiques, à travers des processus de redéfinition de liens communautaires ou des formes de mobilité conjuguant des dimensions urbaines, culturelles, économiques et sociales ?

Sur ces questions et bien d'autres encore, relevant toutes de ce que nous conviendrons d'appeler un « tournant postcolonial » ou des « ruptures postcoloniales », ce livre se veut d'abord sinon un panorama du moins un diagnostic qui rassemble les contributions d'un grand nombre de chercheurs et chercheuses des quatre coins de la planète, d'origines aussi diverses que leurs disciplines – histoire, sociologie, ethnologie, sciences politiques, sciences de la communication... Tous partagent néanmoins un même esprit de recherche, avec la volonté de sortir des impasses idéologiques dans lesquelles le débat public se confine depuis trop longtemps : nouveaux problèmes, objets, approches, c'est tout l'enjeu de croiser des regards nomades pour s'orienter dans la pluralité des mondes de signification d'une « société qui engendre ses propres dépaysements », comme le formule Georges Balandier.

Enjeu heuristique plus précisément d'un questionnement commun sur le postcolonial comme *terra incognita* de nos territoires épistémologiques.

Enjeux scientifiques doublés, on ne saurait le taire, d'*enjeux politiques*, car nous sommes aujourd'hui parvenus à un tournant des relations interculturelles ou interethniques qui impose un nouveau regard sur les transformations de la France. Il s'agit donc d'ouvrir notre géographie et notre histoire au tournant postcolonial pour dépasser le nationalisme méthodologique, ne plus enfermer la réflexion dans l'espace francophone et faire preuve surtout, en suivant le conseil de Walter Benjamin, d'une éthique de la responsabilité tournée vers le passé.

### *Sous la diversité, l'historicité du postcolonial*

De toutes ces mutations de la société française, la classe politique ne perçoit qu'une montée du communautarisme à l'heure où les rapports de classes et les références nationales déclinent. D'où la proclamation grandiloquente du vieux schéma républicain pour réaffirmer les valeurs communes ou la célébration de la cause des droits de l'homme contre les dérives racistes. La pauvreté de ces discours, qui s'en tiennent à l'idéologie au-delà de toute condition historique et au mépris des réalités sociales, révèle en réalité la crise frappant la société politique française : dans ses principes et ses valeurs, de la conception de l'intégration nationale à la nature de la citoyenneté. La responsabilité des intellectuels est d'autant plus en cause que nombre d'entre eux sont tétanisés par le brouillage de nos anciens repères épistémologiques, tandis que d'autres, plus médiatiques, se découvrent une vocation de champions de la France éternelle dans le ciel des idées.

On ne saurait pourtant en rester à cette réaction protectionniste de clercs déboussolés. Il faut souligner que, depuis quelques années, la recherche hexagonale semble sortir de son sommeil dogmatique sur le terrain de l'immigration. Longtemps, en effet, ce domaine d'étude est resté comme un trou noir dans la tradition française des sciences sociales. Bien sûr quelques pionniers<sup>6</sup> comme Abdelmalek Sayad avaient ouvert la voie, mais **il a fallu attendre les années 1980 et la découverte médiatique de l'immigration et de ses « cités d'exil » pour assister aux premiers soubresauts d'intérêt** de la part d'une

---

6 Quelques travaux, parfois remarquables, ont été menés avant les années 1970 par des chercheurs isolés, mais dans un pays où le phénomène migratoire traverse l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle, ce n'est que sous le septennat de Valéry Giscard d'Estaing qu'on a assisté à l'émergence timide d'un champ scientifique sur les questions d'immigration, d'abord marqué par des approches économiques et démographiques en termes de flux d'une force de travail. Voir DUBET F., *Immigration : qu'en savons-nous ?*, La Documentation française, Paris, 1989.

institution universitaire aujourd'hui encore très marquée par son déni de la question ethnique, au nom de la question sociale chère à la sociologie<sup>7</sup>, ou de la question nationale, qui a longtemps été le domaine réservé de l'histoire de France.

Après une découverte tardive de la figure du travailleur immigré dans les années 1970, l'actualité du « malaise des banlieues » favorise, au cours de la décennie suivante, un nouveau regard sur la société française contemporaine, qui se réclame de la diversité culturelle. Le modèle « anglo-saxon », chassé par la porte au nom des valeurs et des principes de la République, revient ainsi par la fenêtre du vécu quotidien. Au même moment l'« interculturel » devient un mot d'ordre des discours publics, des chercheurs exhument la question des relations interethniques d'une zone d'ombre de la mémoire des sciences sociales. La référence aux *cultural studies*, elles-mêmes inspirées par les écrits de Gramsci<sup>8</sup>, sert de ressource pour pallier le retard théorique.

Mais il faut souligner l'extrême confusion avec laquelle des outils intellectuels élaborés dans le monde universitaire anglophone sont importés dans le débat public français. Plus largement, et au-delà même de l'Hexagone, si les *cultural studies* ont émancipé la recherche d'une exclusivité des déterminations de classe<sup>9</sup>, une certaine dérive aboutit à essentialiser des catégories telles la culture<sup>10</sup> ou l'ethnie. C'est tout le travers du débat sur la diversité culturelle et le dialogue interculturel, présentés comme l'envers du « choc des civilisations », et qui ouvre au mieux sur le relativisme culturel. Au pire, c'est le piège d'une culturalisation des problèmes sociaux et politiques, l'« expérience

7 La sociologie, grande conseillère de la République, a constamment manifesté sa défiance à l'égard des formes populaires d'action politique, restant sourde à ses manifestations subjectives au nom de l'objectivité, au point de réifier le peuple dans un social intégré hors de toute condition de pluralité. L'embarras d'une réflexion critique sur l'immigration relève de cet héritage qui fait notamment que la sociologie est restée aveugle aux métamorphoses du monde ouvrier. Voir CINGOLANI P., *La République, les sociologues et la question politique*, La Dispute, Paris, 2003.

8 Sur cette question de l'influence de Gramsci sur les *cultural studies*, voir HALL S., « L'émergence des *cultural studies* et la crise des humanités », *October*, n° 53, MIT Press, 1990, p. 11-23.

9 Ainsi, l'immigration en France a-t-elle écrit parmi les plus fortes pages de l'histoire du prolétariat, mais on ne saurait pourtant la faire rentrer en forçant dans le creuset du monde ouvrier. Ce cadre de référence analytique en termes de classes sociales ne permet pas de comprendre l'expérience des héritiers de l'immigration, qui est appréhendée trop souvent sous l'angle exclusif d'une dérive liée à l'exclusion sociale et à la disparition des solidarités ouvrières.

10 HALL S., directeur du Center for cultural studies de Birmingham à la fin des années 1960, souligne lui-même que, aux États-Unis, les *cultural studies* sont devenues une « sorte de fourre-tout », qui conduit à attribuer à la culture une autonomie totale par rapport à la société.

de l'autre privé de son altérité<sup>11</sup> » chère à un multiculturalisme libéral et tolérant à la mode Hollywood. Il est vrai que cette question de la diversité se pose dans un contexte qui est toujours celui de la suprématie du modèle occidental de modernité avec l'Amérique en point de mire, « l'universalisme américain et les banlieues de l'humanité<sup>12</sup> » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Mondher Kilani.

Si le modèle du mode de vie étasunien s'impose à tous comme horizon de l'uniformisation orchestrée par les industries culturelles, il apparaît le plus souvent inaccessible pour la grande majorité des nations du monde. Dans ce contexte, le discours sur la diversité peut résonner comme un mode d'adaptation ou de gestion publique de cette situation de subalterne, pour « calmer le jobard », selon l'expression d'Erving Goffman. En cela, il se ferait l'écho du colonialisme vu à la fois comme préfiguration de la globalisation et comme une immense entreprise de naturalisation de la différence culturelle et raciale entre « nous et les autres ».

Mais, si le discours sur la diversité culturelle n'est jamais neutre dans le champ social, dans les pays de langue anglaise comme en Asie, en Afrique ou en Amérique du Sud, les *postcolonial studies* ont su se l'approprier en refusant le monopole du discours légitime dominant qui bloque toute rencontre dialogique. À un regard entendu sur la diversité, en termes de contenus culturels inscrits dans une séparation des cultures, Homi K. Bhabha, figure des *postcolonial studies*, oppose sa version de la différence culturelle « centrée sur le problème de l'ambivalence de l'autorité culturelle<sup>13</sup> ».

Les cultures sont toujours faites de discours mêlés, hétérogènes et même contradictoires, et dans n'importe quel groupe, l'affirmation de l'autorité culturelle pose le clivage entre tradition et innovation, entre identité et altérité, entre références stables érigées en système et nouvelles significations. Bhabha nous propose donc de penser la culture loin du musée imaginaire bien ordonné des cultures nationales. Sa mise en œuvre comme stratégie de survie, intriquée dans de multiples formes hybrides, serait transnationale. Transparaît ainsi un monde de cosmopolites vernaculaires se glissant entre les traditions dans une perspective où la migration prend le sens de la rencontre : on croit toujours recréer ici le monde de là-bas, mais on est ici et le monde est toujours nouveau, car on ne cesse de le créer. Et les origines elles-mêmes se meuvent et se redéfinissent avec les frontières.

---

11 ZIZEK S., *Bienvenue dans le désert du réel*, Flammarion, Paris, 2007, p. 31.

12 KILANI M., *L'Universalisme américain et les banlieues de l'humanité*, Payot, Paris, 2002.

13 BHABHA H. K., *Les Lieux de la culture*, Payot, Paris, 2007, p. 77.

Sur un registre voisin, l'anthropologie transnationale d'Arjun Appadurai, auteur de *Après le colonialisme*<sup>14</sup>, prétend rompre avec une conception de la globalisation fondée sur un clivage entre centre et périphérie. Il insiste sur la dimension diasporique des nouvelles cultures de l'immigration, sur une capacité à réinventer des communautés à distance dans le grand maelström de la mondialisation. Dans cette perspective, les frontières interethniques, loin d'être des barrières protectrices d'identités préalablement définies de manière close, sont le lieu de construction d'identités nouvelles. Une culture diasporique donc, fondée sur des phénomènes d'hybridation. Hybridation ou encore créolisation pour reprendre le terme des Antillais Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau et, sur un autre registre, Paul Gilroy, qui découvre une mémoire longue de l'Atlantique noir<sup>15</sup>.

L'apport de ces auteurs, parmi d'autres, permet une compréhension du postcolonial émancipée du relativisme culturel en situant l'argument de la différence dans son historicité. Et l'on comprend mieux l'usage qu'ont pu faire les *subaltern studies* du concept gramscien d'hégémonie pour s'opposer à une vision dogmatique de la domination : l'autonomie de la culture ne prend sens que dans cette perspective, qui la relie à d'autres domaines dans une logique de rapports de forces relevant d'une historicité. Rien de tel encore en France, où règne le malentendu (voire les amalgames les plus grossiers) sur le postcolonial, la confusion avec un multiculturalisme débridé virant à la « guerre des mémoires<sup>16</sup> ». Mais on ne saurait s'en étonner vu l'illégitimité universitaire de l'histoire postcoloniale et le fait qu'elle perturbe les institutions en place, y compris celles qui se présentent comme « réformatrices » et

14 APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

15 GILROY P., *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Kargo, Paris, 2003. Gilroy met en avant un héritage intellectuel concernant les intellectuels afro-américains, mais qui est loin de constituer leur propriété ethnique exclusive. L'idée d'« Atlantique noir » dans une perspective transnationale et interculturelle permet ainsi de souligner à travers des termes – peu adéquats selon Gilroy – comme créolisation ou syncrétisme « de quelle manière les appartenances ethniques aussi bien que les cultures politiques ont été renouvelées de manière significative non seulement pour les peuples des Caraïbes mais aussi pour l'Europe, pour l'Afrique [...] pour l'Amérique noire » (p. 33).

16 VOIR AMSELLE J.-L., *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris, 2008. L'auteur souligne les dangers de la théorie postcoloniale ou d'un multiculturalisme qui ne serait qu'une ruse de la raison libérale pour imposer l'impérialisme multiculturel américain comme modèle alternatif à un républicanisme désuet. Ce qui fait écho à un détournement patrimonial de la République, souligné par Pierre Nora, et à la capacité d'intégration d'une pensée du fragment au temps de la culture de masse comme idéologie de la reconnaissance. Celle-ci permettrait de focaliser les regards sur les singularités culturelles et leurs mélodrames privés pour mieux rendre illisible la domination et toute autre forme de contestation des inégalités sociales et politiques.

« avant-gardistes<sup>17</sup> ». Même aux grandes heures de l'Empire, celle-ci n'a jamais eu de fort rayonnement universitaire<sup>18</sup>.

Quant à la légitimité d'analyses cherchant à saisir les articulations entre périodes coloniale et postcoloniale, elle est en elle-même problématique : ce que nous considérons aujourd'hui comme parfaitement normal pour les pays anciennement colonisés prend en effet des allures de transgression dans le cas de la France<sup>19</sup>. Et force est de constater que, jusqu'à la fin des années 1990, cette perspective ne s'est pas développée au sein du milieu universitaire. Mais il est encore plus marquant de constater qu'aucun équivalent aux *postcolonial*

- 
- 17 On pense, récemment, à la revue *Agone* qui, dans un dossier sur « Les intellectuels, la critique & le pouvoir » (n° 41-42, octobre 2009), propose un texte-règlement de comptes (« Sur la fonction de deuxième et de troisième couteau [de poche] », bien entendu signé du nom d'un chercheur fictif : Camille Trabendi), dans lequel plusieurs acteurs du postcolonial (notamment un éditeur) sont traînés dans la boue. De telles violences deviennent malheureusement courantes dans les luttes intestines propres aux champs de l'histoire coloniale ou africaine et, depuis peu – comme le montre cet exemple –, de la recherche liée à l'histoire de l'immigration. En effet, sous le nom de Camille Trabendi, on retrouve, outre un des directeurs de *Agone*, deux universitaires spécialistes des questions migratoires, dont l'un vient de publier un ouvrage aux éditions Belin et est intervenu aux rencontres du CERI sur les « postcoloniales en débat » en avril 2010.
- 18 En 1961, la chaire d'histoire coloniale de la Sorbonne est abandonnée. Dès lors, si l'histoire coloniale disparaît presque totalement des universités françaises, simultanément à l'effondrement de l'Empire, des travaux importants continuent d'être publiés sur le sujet. Dans les années 1960-1970, si le développement de l'histoire des aires culturelles a permis un renouvellement des travaux et des perspectives, il a aussi contribué à créer une impasse historiographique sur l'histoire de la colonisation, puisque celle-ci s'est fragmentée (histoire coloniale de l'Afrique, de l'Asie, des Amériques...) et ne s'est pas intéressée aux répercussions de la colonisation en métropole. Un élargissement significatif s'est opéré au cours des années 1970, avec des chercheurs entreprenant, à des titres divers, de montrer que les sociétés postcoloniales des pays anciennement colonisés restaient intimement marquées par l'expérience coloniale, alors que le point aveugle des résonances postcoloniales de l'Empire en métropole demeurait. Quoi qu'il en soit, ce champ intellectuel est resté marginal, labouré par des chercheurs souvent considérés eux-mêmes comme à la marge de l'institution. Voir BANCEL N., « L'histoire difficile. Esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial », in BLANCHARD P., BANCEL N. et LEMAIRE S., *La Fracture coloniale*, La Découverte, Paris, 2005.
- 19 L'analyse que propose Bernard DROZ dans *La Fin des colonies françaises* (Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard », Paris, 2009) est sur ce point révélatrice. « La mémoire coloniale au prix d'une inflation mémorielle susceptible [de] dégénérer en guerre des mémoires [...] [est] confisquée à des fins communautaires » et « attise les difficultés d'insertion d'une forte population immigrée ». Cette situation entre en « interférence avec les revendications d'une population immigrée issue de l'empire ». Tout cela fonde un « courant postcolonial délibérément critique de la politique française, jusqu'à inciter au devoir de repentance ». Le tout est illustré par des références à l'ouvrage de Daniel LEFEUVRE *Pour en finir avec la repentance coloniale* (Flammarion, Paris, 2006), à celui de Romain BERTRAND *Mémoires d'empire* (Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2006) et au dossier d'*Hérodote* sur « La question postcoloniale » (n° 120, La Découverte, Paris, 1<sup>er</sup> trim. 2006). Tous les fantasmes qui entourent les *postcolonial studies* se trouvent ainsi rassemblés en quelques lignes.

*studies*, appliqué à l'histoire des métropoles, n'existe en France. C'est une histoire qui n'a pas voix au chapitre. Une histoire perçue comme lointaine, comme si l'aventure coloniale n'avait été qu'une parenthèse refermée par la décolonisation. C'est là le signe manifeste d'un blocage. Ou, pire encore, d'un déni.

### *Réception des postcolonial studies et malentendus*

Il faut partir des malentendus, et le principal porte sur le mot « postcolonial » lui-même. En France on s'en tient à une étymologie simpliste : « postcolonial » voudrait dire benoîtement « après la colonisation » ! La notion a cependant pris une dimension épistémologique qui permet de dépasser la simple chronologie : l'enjeu, précisément, est de sortir d'une lecture linéaire de l'histoire, de considérer le post comme un « au-delà », une rupture radicale qui ouvre sur la construction d'un autre rapport au passé, au présent et au futur. Dans cette perspective, la scène de l'histoire est constamment agrandie et le pont de l'histoire est comme jeté, entre hier et demain, l'événement présent apparaît comme une corde tendue, qui ne saurait être imaginée sans ses nœuds d'impact dans le passé et l'avenir.

Pour les *postcolonial studies*, seuls ces allers-retours dans le temps permettent d'appréhender les multiplicités qui nous traversent, les agencements de sens et les devenirs minoritaires de tout un chacun. Et si les temporalités ne sont plus embrigadées dans des séquences basiques, il en est de même pour l'espace : entre ici et là-bas, le centre et la périphérie, les vieux clivages sont mis à mal. Car l'enjeu est de renverser les perspectives, mettre fin au « binarisme » qui depuis toujours oriente, sous couvert d'universel, le pouvoir de nomination et de distinction des vainqueurs. Et, pour le dire plus franchement encore, le regard eurocentré de la domination occidentale !

Cet ethnocentrisme fonctionne en effet selon un mode binaire de représentation, une ligne de naturalisation de la différence entre « nous » et « les autres ». Nous, les citoyens reconnus assimilés à une généalogie blanche, contre les autres, les colonisés, les sous-développés, les étrangers et autres « métèques ». C'est précisément ce partage binaire que contestent les *postcolonial studies* jusque dans nos coupures épistémologiques et la distinction de nos savoirs. Il s'agit en particulier de contester les catégories simplistes qui assignent à chacun une carte d'identité monoculturelle, négligeant les appartenances multiples, les réécritures de soi, les échappées belles ou les nouveaux départs. Et c'est là encore un autre malentendu de la réception française : comme nous l'avons déjà dit, les *postcolonial studies* n'ont pas la prétention de

célébrer ou de valoriser des primordialismes communautaires, des cultures ou des identités déjà là, bien au contraire !

Certes, le moment inaugural de cette perspective de recherche est celui des luttes anticoloniales, accompagnées par toute une réflexion des colonisés sur eux-mêmes. Les discours de l'époque s'articulent autour de ce que l'on pourrait appeler la politique de l'autonomie, la possibilité de dire « je ». Et ils sont tenaillés par la contradiction de la « double conscience » conceptualisée par William E. B. Du Bois<sup>20</sup>, entre enfermement dans la « race » et volonté de s'affirmer comme sujet de l'histoire.

Comment devenir soi, lorsqu'on est soumis à l'injonction paradoxale d'un modèle occidental dominant qui formule la promesse d'une émancipation universelle, tout en excluant les colonisés pour affirmer de fait la primauté de la différence raciale ? Avec des précurseurs comme Césaire ou Senghor, la réponse des « damnés de la terre » a été notamment la « Négritude », l'affirmation collective d'une identité niée qui se retrouve plus tard dans le « *Black is beautiful* » des Noirs américains. Mais déjà des pionniers comme Frantz Fanon avaient compris qu'il n'y a pas de libération achevée dans la race ou le retournement du stigmate : « Je n'ai pas le droit de me laisser ancrer, [...] englué par les déterminations du passé<sup>21</sup> », soulignait-il dans *Peau noire, masques blancs*. Il faut néanmoins reconnaître avec Patrick Chamoiseau que l'Afrique mythique de la Négritude fait l'impasse sur la créolisation comme « mise en contact accélérée et massive de peuples, de langues, de cultures, de races, de conceptions du monde et de cosmogonies<sup>22</sup> ». Ces métamorphoses s'opèrent d'abord à l'insu des acteurs, car, si chaque groupe prétend se réfugier dans sa source originelle, ce que chacun est devenu ne peut se concevoir que dans une relation dynamique à une diversité d'héritages.

De fait, le monde qui va en créolisation élargit la scène originelle de la plantation coloniale, ce qui amène à penser la question du pouvoir politique depuis l'intérieur même du concept de postcolonial. C'est ce qui caractérise précisément un moment fondateur de la pensée postcoloniale autour des années 1980. Ce moment est celui de la grande herméneutique (*high theory*), dont le temps fort est la publication par Edward W. Said de son œuvre maîtresse, *L'Orientalisme*. L'un des apports décisifs de Said est de montrer, contre la doxa marxiste de l'époque, que le projet colonial n'était pas réductible à un simple dispositif militaro-économique mais qu'il était sous-tendu par une infrastructure discursive, une économie symbolique, tout un appareil de savoirs dont la violence était aussi bien épistémique que physique. La pensée

20 Voir DU BOIS W. E. B., *Les Âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris, 2007 (1903).

21 FANON F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, coll. « Point Seuil », Paris, 2001 (1952), p. 186.

22 CHAMOISEAU P., « Dans la pierre monde », Potomitan (site de promotion des cultures et des langues créoles), <[www.potomitan.info/divers/pierre.php](http://www.potomitan.info/divers/pierre.php)>.

postcoloniale déconstruit ainsi la prose coloniale et ses mensonges, et conduit à une inversion des perspectives : de la « double conscience » vers la duplicité de l'arrogance civilisatrice, la prise de conscience de l'incohérence de principe entre universalisme occidental et arbitraire colonial.

Le moment colonial, c'est donc aussi la face d'ombre de l'histoire de la modernité et Homi K. Bhabha souligne que l'histoire de la colonisation est une contre-histoire. C'est également au cours des années 1980-1990 que la pensée postcoloniale rencontre d'autres lignées critiques de l'universel abstrait. Ainsi en va-t-il des *subaltern studies*, courant de réflexion historique né en Inde et qui développe une critique de l'historiographie nationaliste et anti-coloniale, tout en tentant de recouvrer les voix et capacités historiques des exclus du récit de la décolonisation (paysans, femmes, intouchables, marginaux...) par le biais d'une révision et d'une relecture sélective du marxisme. Il faut néanmoins souligner certaines dérives de la pensée postcoloniale : si l'affirmation d'une histoire des oubliés de l'histoire, d'une « histoire par le bas » ou encore d'une capacité d'agir des « subalternes », sujets de leur propre histoire, permet de s'émanciper d'une historiographie élitiste, en revanche une définition trop radicale de l'autonomie de conscience et d'initiative aboutit à réifier celle-ci en passant sous silence l'hétérogénéité des subalternes.

Le moment de maturité de la pensée postcoloniale, qui marque une rupture achevée avec le paradigme colonial, participe d'une dynamique de la globalisation. C'est encore un malentendu de la réception française : non, la question postcoloniale n'est pas un localisme tiers-mondiste, mais une histoire qui se veut désormais globale ! Il s'agit ainsi de souligner le passage d'une conception de la différence à une autre, du clivage eurocentré entre « nous » et « les autres » à une actualité des tensions et des hybridations entre la diversité culturelle et l'universalité marchande de la société de l'information. N'en déplaise à certains esprits chagrins refusant de porter le deuil de la vieille frontière coloniale, dans un monde voué aux flux de la mondialisation les nouvelles frontières de la différence sont transnationales et elles traduisent ce que Marshall Sahlins appelle une « indigénisation de la modernité <sup>23</sup> ». Mais on aurait tort d'imaginer que cette rupture dans la représentation de la différence ne concerne que l'actualité.

---

23 SALHINS M., *Les Lumières en anthropologie*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1999. L'anthropologue souligne notamment la capacité des cultures postcoloniales de subsumer notre modernité dans leurs propres langages et références pour construire des espaces sociaux transnationaux et autres corridors culturels permettant un renversement de perspective entre centre et périphérie : « Aujourd'hui, l'énorme phénomène des migrations circulaires crée un nouveau type de formation culturelle [...] s'étendant de façon transculturelle et souvent transnationale d'un centre rural du tiers monde au chez-soi de la métropole, le tout uni par l'aller-retour des biens, des idées et des gens en transit » (p. 28).

Pour la pensée postcoloniale, elle passe aussi par la manière de concevoir et d'interroger la relation colonisés-colonisateurs, qui n'a jamais été aussi binaire que voudrait nous le faire croire la « bibliothèque coloniale ». Il s'agirait donc de réviser nos présupposés historiques relatifs à un ordre précolonial héritier de nos missions civilisatrices et de leurs découpages ethnographiques. Les circulations ont toujours existé dans les anciennes aires culturelles de l'exotisme et les renfermements ethniques ou tribaux des « peuples sans histoire » ont le plus souvent été inventés par des sbires diplômés de l'entreprise coloniale. Comme le souligne Alban Bensa, « il est plus que temps d'en finir avec la dérive qui en entretenant une sorte de fascination pour l'altérité tend à faire de l'anthropologie une banque du rêve <sup>24</sup> ». Rêve pour les uns... cauchemar pour les autres ! Ainsi, l'histoire coloniale peut-elle être revisitée dans une perspective globale qui permet de décentrer le récit impérial de l'arrogance civilisatrice des nations européennes, de retrouver la trace des multiplicités de formes de vie – toujours déjà là, enfouies sous la frontière de la différence –, d'agrandir la scène de la rencontre à travers de nouvelles circulations dans l'espace-temps d'ici et de là-bas, hier comme aujourd'hui <sup>25</sup>.

L'indigénisation de la modernité, aujourd'hui manifeste, a depuis longtemps commencé, si longtemps qu'on pourrait sinon penser avec Bruno Latour que « nous n'avons jamais été modernes <sup>26</sup> », ce qui engage à tout le moins à déplacer cette histoire eurocentrée vers ses périphéries du Sud. C'est la perspective postcoloniale qui entraîne cette « reformulation rétrospective de la modernité <sup>27</sup> » : la fin des grands récits chers aux humanités occidentales oubliées du monde. Ce n'est pas pour autant la fin de l'histoire car c'est précisément le monde refoulé qui fait retour : des mémoires oubliées, des formes de vie et de résistance cachées, tout un patrimoine vivant qui refait surface après avoir repoussé les frontières de la différence, ouvrant sur de nouveaux imaginaires de la modernité.

Autre figure illustre des *postcolonial studies*, Stuart Hall a mis en perspective le fait que le postcolonial, vu comme un « processus de désengagement du syndrome colonial », se construit sur différents modes d'une société à l'autre. Au carrefour de différents types de relations, il permet de rendre compte de nouvelles relations de pouvoir et de savoir dans une conjoncture

24 BENSA A., *La Fin de l'exotisme*, Anacharsis, Toulouse, 2006, p. 17.

25 Citons à ce propos HALL S., *Identités et Cultures. Politiques des cultural studies*, Amsterdam, Paris, 2007, p. 275 : « Le postcolonial indique la prolifération d'histoires et de temporalités, l'intrusion de la différence et de la spécificité dans les grands récits généralisants et eurocentrés de l'après-Lumières, la multiplicité des migrations, des connexions et des mouvements culturels transversaux qui font le monde d'aujourd'hui, contournant les anciens centres métropolitains. »

26 LATOUR B., *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991.

27 HALL S., *Identités et Cultures*, op. cit., p. 277.

internationale d'actualité. Mais encore s'agit-il de penser les conséquences socioculturelles de la colonisation de manière diasporique, émancipée de toute nostalgie des origines. Si chaque société jadis colonisée s'inscrit dans une perspective singulière du postcolonialisme, la rupture avec le binarisme est une expérience partagée, toujours en tension avec des systèmes de pouvoir et de représentation dominants qui restent le monopole des anciennes puissances coloniales. Incrire la théorie postcoloniale dans le cadre de la mondialisation, c'est ajouter que les sociétés européennes ne font pas exception et qu'elles se recomposent elles-mêmes – malgré leur nostalgie de grandeur – dans la rupture avec un imaginaire monoculturel de la modernité. Ainsi pourrait-on soutenir que, depuis la traite des esclaves et la colonisation, il n'y a pas d'identité française ou de lieux français de mémoire qui n'englobent simultanément l'ailleurs et l'ici. En d'autres termes, l'ailleurs est constitutif de l'ici et *vice versa*. Il n'y a plus de « dedans » qui serait coupé d'un « dehors », un passé qui serait coupé du présent : « Il y a un temps, celui de la rencontre avec l'Autre, qui se dédouble constamment <sup>28</sup>. »

On le voit, la pensée postcoloniale est une pensée à multiples entrées. À l'opposé d'un système, elle s'inscrit dans une lignée du pragmatisme, dans le sens où elle construit ses perspectives de recherche dans un monde lui-même en train de se faire. Sa dimension *patchwork* – du fait de l'articulation des perspectives, des regards nomades, des écritures, des traductions – conduit certaines critiques à la réduire à une pensée éclatée, une pensée du fragment à l'image du postmodernisme. C'est pourtant cet éclectisme – appuyé par une certaine radicalité – qui a fait aussi sa force dans le monde universitaire international. Le courant postcolonial est une galaxie intellectuelle, née de la circulation des savoirs entre divers continents, qui est parvenue à décentrer le questionnaire des humanités. Grâce à son insistance sur le pluralisme culturel et épistémologique, il a permis l'installation, au cœur même de l'Académie, d'autres questions et d'autres savoirs. C'est en tout cas une pensée qui ouvre des perspectives de recherche qui permettraient de poser d'une autre manière dans l'Hexagone les questions brûlantes de la banlieue, de la nation, de la citoyenneté ou de l'immigration.

Or, en France, la pensée postcoloniale est plutôt perçue comme recelant de fortes capacités de déstabilisation de l'unité nationale et du corps social, d'où la grande difficulté aujourd'hui à travailler à la fois sur les effets de la colonisation en France et les héritages postcoloniaux. Cette situation typique d'une insularité culturelle est d'autant plus étonnante pour les auteurs des *postcolonial studies* qu'ils ont été eux-mêmes inspirés par les œuvres de Derri-da, Foucault, Deleuze, Lacan... La *French Theory* a été en effet une pionnière

28 MBEMBE A. et BANCEL N., « De la pensée postcoloniale », *Culture Sud*, n° 165, avril-juin 2007.

de la critique et de la déconstruction des métarécits de la philosophie occidentale. Là où la tradition métaphysique situait la superbe du sujet universel, elle a dévoilé la supercherie d'une forteresse vide construite sur une généalogie de discours articulant pouvoir et savoirs. Et, en contrechamp de ces régimes de vérité caporalisant le monde sous la botte du concept, elle a mis en perspective des ritournelles du nomadisme et de l'échappée belle. Le paradoxe est que, en France, cet héritage semble s'être perdu dans les limbes, alors qu'il a fructifié hors de nos frontières. Tout se passe malheureusement comme s'il n'y avait strictement rien à sauver de la tradition critique française d'après guerre, dont on sait pourtant qu'elle accorda une place centrale au fait colonial. **On fait comme si l'événement colonial appartenait à un outre-temps et à un outre-mer, et comme s'il n'avait strictement rien à nous apprendre au sujet de la compréhension de notre propre modernité, de la citoyenneté, de la démocratie, voire du développement de nos humanités.**

C'est sur ce fond de reniement et de vide des connaissances que s'affrontent aujourd'hui les mémoires. Si l'on veut que l'histoire reprenne ses droits, il n'est plus possible de faire l'impasse sur l'histoire postcoloniale de la France, d'autant que ce déni, à travers ses dérives anomiques et ses moments d'emballlement médiatique (échos autour du match France-Algérie en 2001 et des deux rencontres suivantes avec le Maroc et la Tunisie, effets collatéraux du match Égypte-Algérie en 2009, « débat » sur l'identité nationale et crise dans les outre-mers en 2009, crise urbaine et loi sur la colonisation positive en 2005), apparaît comme une des manifestations les plus visibles d'une crise de l'« identité française ». Que signifie aujourd'hui être français ? Pour répondre à cette urgence d'une interpellation de l'actualité, tout en réitérant la nécessité d'une distanciation heuristique, cet ouvrage entend contribuer à un travail d'anamnèse susceptible de frayer les voies d'un bon usage de la théorie postcoloniale dans une société française en pleine mutation.

### *Une société française d'ores et déjà postcoloniale*

Notre société évolue en effet dans un contexte de laisser-faire culturel beaucoup plus souple que ne le laissent croire les proclamations républicaines. De fait la population nationale n'est plus ce qu'elle était jadis : l'espace public s'ouvre au pluralisme et la culture est de plus en plus produite par les minorités, comme en témoignent le cinéma, la musique ou le sport<sup>29</sup>. Par ailleurs, il suffit de se promener à Paris entre Barbès, Belleville et le triangle de

---

29 Avec une mention spéciale pour le football, qui cristallise, avec la promotion d'un métissage « black, blanc, beur » de la société française, des réactions de violence raciste et des formes paradoxales de célébration de l'identité nationale.

Choisy pour comprendre que, sur le registre de la diversité, la ville, en avance sur la cité politique, s'arrange d'une pluralité de présences et de circulations culturelles. La postcolonialité, c'est aussi l'émergence d'une ville globale, qui passe par les grandes métropoles et les nouveaux cosmopolitismes de nos quartiers ethniques. Dans ces quartiers de l'« *ethnic business* », souvent vus comme des îlots d'insalubrité ou des repaires de la délinquance, les intérêts se négocient de fait en bousculant les traditions et en intensifiant les mixités.

Au-delà des identités nationales, les affaires marchent au brassage dans un monde d'entrepreneurs sans frontières : banquiers sans office, commerçants patentés ou clandestins, marchands de biens ou de tapis orientaux, bouchers, taverniers, restaurateurs, marabouts, vendeurs de gris-gris, de bijoux de pacotille, pirates du disque ou de logiciels informatiques, trafiquants de pièces détachées, de matériels électroménagers, confectionneurs... Un lieu transversal de la différence s'invente dans les lignes de fuite pour échapper à une topographie instituée, les échappées belles hors des cadres des politiques locales réduisant ces quartiers à la case ghetto. Les circulations de personnes, d'informations et de marchandises, les expressions mêlées et les accents multiples favorisent la construction de nouveaux groupements, de nouvelles façons de se situer et de voir le monde. Ainsi se dessinent les voies de traverse d'une mondialisation par le bas, là où les perspectives publiques ne voient que fractures sociales et ethniques : des groupes qui échappent aux destins d'assistés qu'on leur propose, des hommes, des femmes qui glissent hors des cartes officielles du quartier ghetto des clichés publics. Il faut regarder derrière les chiffres de la misère, derrière les certitudes des piètres savoirs sur ces « enclaves urbaines » pour découvrir que « ça bouge » !

De l'identité, du territoire et de l'espoir se construisent à travers des circulations invisibles à l'œil profane. Entre le monde, la France, la ville et les quartiers, ces territoires d'un nouveau cosmopolitisme relient les parcours de l'exil en réseaux à travers lesquels circulent des hommes, des idées ou des biens matériels et symboliques. On découvre ainsi une perspective de la ville qui fait richesse de sa capacité à agencer de l'activité et des groupes, à jouer sur des hybridations et des rencontres qui sont au fondement du phénomène urbain comme mode de vie et de la constitution de l'espace public.

L'espace public, précisément. La capacité des peuples de nos anciennes colonies à se déplacer librement remet non seulement en cause un ordonnancement républicain de l'espace et de ses frontières, mais aussi les catégories nationales de l'entendement politique. Car **les mobilités concernent aussi une capacité des migrants et de leurs héritiers à repousser les frontières de la différence : faire reculer la ligne de couleur qui a tracé une frontière dans l'histoire de la citoyenneté ; négocier de nouvelles affiliations en réponse aux échecs des politiques publiques d'intégration.** Avec les émeutes urbaines d'octobre 2005, l'émergence de groupes comme les Indigènes de la

République, le Conseil représentatif des associations noires (CRAN) ou encore les associations de jeunes musulmans, une page semble tournée, sinon de la question sociale à la question raciale du moins vers une prise de conscience publique<sup>30</sup> de la dimension postcoloniale des luttes des héritiers de l'immigration. À la différence de la génération « beur<sup>31</sup> » des années 1980, à partir des années 1990, de nouveaux acteurs ont compris qu'il n'y a de sujet qu'exposé à une histoire, à une mémoire dont il est urgent de composer un récit pour soi et les autres. L'enjeu essentiel devient alors de conjuguer au présent une mémoire plurielle de l'immigration et de poser des questions essentielles : que signifie concrètement être un Arabe, un Kabyle, un Noir, un Antillais, un Sino-Vietnamien ou un musulman de France ? Certes, les dérives sont possibles, la surenchère des généalogies virant à la guerre des mémoires : chacun son filon, sa concession dans une ruée vers l'identité, chacun dressant le cadastre de sa communauté imaginaire. Avec des mouvances militantes qui semblent éclater en autant de tribus incertaines qu'il y a d'associations et de différences dans la différence : Arabes, Gaulois, Berbères, Noirs, Caribéens, filles de banlieue, Arabo-musulmans ou néo-indigènes de la République.

Aux yeux de l'observateur, ces langages différents, parfois dissonants, peuvent s'entendre comme un défaut de perspectives partagées. Reste que des logiques de résistance s'affirment ainsi à travers une diversité de formes d'expressions : certaines d'entre elles relèvent de logiques ethniques, religieuses ou sexuées ; d'autres sont liées à une quête de représentation dans l'espace politique. Ces groupes accompagnent l'affirmation publique de multiples manières de vivre dans la société française en valorisant des formes de prises en charge collectives ou en tissant la trame d'une culture d'affirmation d'un droit de cité. Et c'est peut-être aussi leur éclectisme qui traduit le mieux

---

30 Cette prise de conscience n'entraîne pas pour autant une reconnaissance publique, comme en témoignent la levée de boucliers jacobins et les accusations de communautarisme à l'égard de ces groupes militants. Soulignons néanmoins l'intérêt nouveau de la recherche pour ces questions longtemps snobées par l'académisme. Voir notamment FASSIN D. et FASSIN E., *De la question sociale à la question raciale ?*, La Découverte, Paris, 2006.

31 Seconde génération de l'immigration maghrébine dont l'accès à la scène médiatique au début des années 1980 révèle une nouvelle dimension multiculturelle de l'espace public. Tout commence à l'été 1981 avec les premières émeutes urbaines de l'Est lyonnais. La France découvre alors l'existence de ces héritiers de l'immigration, longtemps restés dans l'ombre de leurs parents, tels d'invisibles otages des discours publics, entre menace d'expulsion et compassion, flics et assistantes sociales. L'intrusion des jeunes des Minguettes (Vénissieux) sur la scène publique semble marquer la fin d'une exclusion réciproque entre la société française et les cités d'exil. Sous les feux de la rampe, de « rodéos » en grèves de la faim jusqu'à l'apothéose médiatique de la « Marche pour l'égalité » de 1983, les « beurs » affirment un droit de cité hors des réserves de l'immigration. La conscience politique d'une génération se forge ainsi en réitérant son exigence de reconnaissance et sa faim d'égalité, qui se heurtent encore aujourd'hui à une fin de non-recevoir publique.

une référence à une variété d'héritages du postcolonialisme et à un patchwork de luttes historiques dans l'immigration <sup>32</sup>.

Hier comme aujourd'hui, des femmes et des hommes, arrachés à la terre, ont appris à résister à la domination et au consensus silencieux relatif à leur condition de parias. Dans l'ombre du grand récit de la classe ouvrière, on oublie trop souvent les luttes spécifiques du lumpenproletariat, qui, tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, ont déplacé les frontières de la différence sans jamais en triompher. C'est en ce sens que l'immigration pose la question essentielle des malentendus entre histoire et mémoire. Le lien entre mémoire collective et mémoire nationale est aujourd'hui remis en cause par des débordements dans l'espace public, qui font que des récits qui relevaient de mémoires clandestines trouvent place sur la scène médiatique et culturelle.

L'émergence d'une mémoire plurielle de l'immigration et des espaces ultramarins souligne ainsi la nécessité d'une révision critique du grand récit national. Il s'agit de penser l'histoire aussi du point de vue de sa réappropriation par une mémoire que l'histoire a blessée ou oubliée, pour élargir les sources de l'histoire et dépasser le récit des « peuples sans histoire ». C'est précisément ce qui reste insupportable pour la bonne – mauvaise en réalité – conscience républicaine, qui ne saurait accepter que l'on touche au saint du saint du patrimoine politique de la France éternelle ou à celui de l'« identité nationale ». Et dans nos grands débats de société, c'est malheureusement aujourd'hui de façon paradoxale que s'affiche la dimension postcoloniale de l'Hexagone, à travers des controverses politiciennes et le refus quasi pathologique d'intellectuels renommés de reconnaître la part d'historicité des processus sociaux actuels. Ainsi, si au début des années 2000 les questions coloniale et *a fortiori* postcoloniale n'occupaient qu'une place marginale dans l'espace public, le refoulement du passé a semblé remis en cause par le tollé qu'a suscité la loi du 23 février 2005, dont l'article 4 soulignait « le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord ».

32 Voir BOUBEKER A. et HAJJAT A. (dir.) *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Amsterdam, Paris, 2008. Au-delà de toute perspective communautaire, les luttes de l'immigration témoignent d'une subjectivation politique par des acteurs regroupés pour autant qu'ils s'identifient au terme d'« immigré », au nom des mécomptes de l'histoire. Il s'agit précisément de remettre en cause une prétention hégémonique du modèle national d'intégration qui s'opère au détriment d'une compréhension des nouvelles figures de l'historicité. Car, au-delà de ce qui est trop souvent apparu comme la légende dorée du « creuset français », l'immigration élabore d'abord son histoire à travers un travail d'exploration et de compréhension d'elle-même. Une petite histoire certes, balbutiante et toujours sacrifiée sur l'autel des grands principes de la République, toujours réduite à la fonction de témoignage pour illustrer la « grande histoire », celle du « creuset français », de la classe ouvrière... Une petite histoire qui traduit une volonté des « sans-voix » de prendre la parole au nom d'une mémorialité et d'une historicité nouvelles ancrées dans des dynamiques populaires.

L'histoire et la mémoire coloniales s'invitent dans le débat public, et un travail de connexion s'opère par la suite avec les revendications mémorielles des héritiers de l'immigration. Mais le paradigme postcolonial reste globalement interprété comme un symptôme de repli communautariste, comme l'exemplarise Bernard Droz dans son dernier livre sur l'histoire coloniale. Le rappel à l'ordre de l'État trouve un écho auprès d'une myriade de nouveaux croisés des temps modernes, aussi disparates que combattifs, aussi médiatiques que nuancés, aussi réactionnaires qu'humanistes, aussi salauds – au sens sartrien – que désorientés : une nébuleuse qui semble unie par la peur d'un monde qu'ils ne comprennent plus. Le retour du refoulé semble ainsi contenu par une violence du déni qui se traduit par la dérive sécuritaire<sup>33</sup>. Quel exemple plus transparent d'une psychopathologie du politique que la création, en mai 2007, du ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale<sup>34</sup> (dénomination à laquelle on a ensuite ajouté par précaution sémantique « intégration » et « développement solidaire ») ?

Ce lapsus d'une liaison entre immigration et identité nationale, n'est-ce pas une sorte de conjuration publique pour retrouver la vieille frontière entre le national et l'étranger ? La nouvelle rhétorique publique, qui évoque communautarisme, repentance, immigration choisie, hymne national... souligne de fait un retour tonitruant de l'« identité française » dans les préoccupations politiques, un peu comme si le Front national, sur ce sujet, avait gagné la bataille des esprits.

---

33 Cette dérive s'inscrit dans le contexte international de l'après-11 septembre 2001. Alors que le soupçon public à l'égard des populations musulmanes n'a fait que s'accroître en France à partir de 1989 et de la première « affaire du voile islamique », il prend la dimension d'un « choc des civilisations médiatiquement constitué », selon la formule d'Hubert Védrine, après les attentats. Cette dérive apparaît plus précisément comme un expédient destiné à conjurer la panne du modèle social français et une faillite des relais institutionnels et politiques de l'intégration nationale. Elle se traduit par un blocage des mobilités sociales, une montée de l'exclusion, des discriminations et des formes d'assignation identitaire et résidentielle derrière les nouvelles frontières intérieures que sont devenues les banlieues. Dans l'arsenal des lois limitant les libertés publiques, soulignons l'utilisation de dispositifs postcoloniaux comme la loi sur le couvre-feu – directement inspirée de l'expérience algérienne – lors des émeutes de 2005. Il est par ailleurs devenu banal de constater la préférence nationale et l'usage discriminant des catégories ethnoraciales dans le fonctionnement ordinaire de nos administrations.

34 Précisons que, dès l'annonce de la création de ce ministère, huit historiens démissionnent de la CNHI (Cité nationale de l'histoire de l'immigration). Une communication au Conseil des droits de l'homme de l'ONU en juin 2007 dénonce la dérive d'une « lecture ethnique et raciale des questions politiques, économiques et sociales » et d'un « traitement idéologique et politique de l'immigration comme un enjeu sécuritaire et comme une menace à l'identité nationale ». Trente mois plus tard, dans un appel publié par *Libération*, « Nous exigeons la suppression du ministère de l'Identité nationale et de l'Immigration », les chercheurs condamnent à nouveau ce ministère politiquement inacceptable, mais beaucoup demandent que le débat ne soit pas laissé à la seule droite et cherchent à le déplacer par rapport à la question de l'« identité nationale ».

Faut-il pour autant désespérer la France postcoloniale et les sciences sociales ? Pour faire le pari du contraire, il s'agit de construire une synergie sur de bonnes bases : compter sur différentes lignées de recherches, différentes approches disciplinaires, diverses traditions des sciences humaines et sociales pour construire une convergence heuristique<sup>35</sup>. Soulignons l'apport constitué par les travaux d'historiens et de sociologues qui s'étaient engagés sur la voie postcoloniale le plus souvent en toute naïveté. C'est le cas notamment de la publication de *La Fracture coloniale*<sup>36</sup> en 2005, étude pluridisciplinaire sur les héritages coloniaux et leurs prolongements postcoloniaux en France, partie d'une enquête empirique à Toulouse. C'est aussi le cas de travaux de sociologues et d'ethnologues qui, sur les pas de Sayad, ont découvert les prolongements postcoloniaux de la sociologie de l'émigration-immigration prônée par le pionnier, sur des terrains divers, des banlieues à la construction d'un islam de France. D'autres perspectives de recherche ont abordé le postcolonial en suivant la piste de l'ethnicité empruntée à l'anthropologie anglo-saxonne, que ce soit l'anthropologie urbaine – qui explore les nouveaux cosmopolitismes de la ville globale – ou la géographie culturelle/sociale – qui s'intéresse aux assignations territoriales ou identitaires. En sciences politiques, c'est la question du multiculturalisme et de la diversité qui débouche notamment sur une perspective postcoloniale. L'histoire et l'ethnologie ne sont pas en reste, avec des africanistes et spécialistes du Maghreb qui retrouvent sur leurs terrains une postcolonie articulée aux circulations migratoires.

La situation algérienne comme analyseur est d'autant plus investie par de nouvelles recherches qu'elle apparaît exemplaire d'un destin postcolonial parsemé de dénis, de reniements et de ressentiments entre les deux rives de la Méditerranée. D'autres travaux menés parfois par des chercheurs étrangers étudient le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française. Reste enfin le grand chantier de la recherche sur les discriminations qui fait l'objet d'une controverse publique à travers l'enjeu des statistiques ethniques, pour l'heure interdites en France au nom d'un modèle d'intégration nationale précisément contesté par la montée des discriminations. L'ensemble de ces lignées d'études rencontre le noyau dur de quelques rares chercheurs francophones qui ont développé de longue date des perspectives de recherche sur la postcolonie, les phénomènes de créolisation et les mouvements diasporiques. Il s'agit enfin de ne pas oublier les outre-mers – départements et territoires qui, à travers un mouvement social inédit, se sont vigoureusement rappelés au bon souvenir de la Métropole début 2009 –

35 Pour le détail des références relatives aux approches présentées ci-dessous, voir la bibliographie à la fin du livre.

36 BLANCHARD P., BANCEL N. et LEMAIRE S. (dir.), *La Fracture coloniale*, op. cit.

avec les approches plus littéraire et philosophique d'une identité créole au croisement des flux du monde et dans un héritage de l'Atlantique noir.

L'enjeu de cet ouvrage est précisément de mettre en perspective ces convergences à travers les manifestations concrètes de la postcolonie, qui recouvrent des situations diverses avec des dimensions culturelles, sociales, économiques ou politiques. Tournant, ligne de fêlure, fracture ou rupture postcoloniale : l'idée est surtout d'insister sur le changement de configuration sociétale. Quand bien même notre exception française ne serait pas encore décolonisée, le postcolonial est devenu une dimension constituante essentielle de nos réalités sociales<sup>37</sup>. Dans ce rapport étroit à l'actualité, la question postcoloniale apparaît même comme un régime d'historicité commun à nos sociétés globales, comme un connecteur qui permet d'articuler mémoire et histoire. Mais c'est aussi une « histoire globale » au sens de Christopher A. Bayly, dans la mesure où elle refuse toute contradiction « entre l'étude des fragments de société ou des exclus du pouvoir, d'une part, et celle des grands processus par lesquels la modernité s'est construite, de l'autre<sup>38</sup> ».

### *Le postcolonial et la recherche*

L'inscription des *postcolonial studies* dans les luttes sociales historiques des sociétés colonisées et la critique des mouvements de libération ont fait la richesse et la renommée internationale de celles-ci. En France, en dehors des blocages à l'égard des approches du postcolonial déjà soulignés, il faut évoquer un autre problème : la question de l'engagement. Dans le monde anglophone, ce sont des intellectuels issus des groupes « subalternes », des héritiers de l'immigration et des descendants des colonisés qui ont porté cette lignée de recherche. Rien de tel en France. Si depuis quelques années le terme « post-colonial » pointe dans des publications en sciences sociales et dans des programmes de colloques, le débat n'a pas été introduit par des intellectuels maghrébins, vietnamiens, africains ou issus de l'immigration, à quelques

---

37 Par exemple, l'idée que la société française est divisée aujourd'hui comme hier sur la place à accorder à l'immigration ne tient pas compte du fait que les héritiers de l'immigration se considèrent comme français au même titre que les autres nationaux. De ce fait, non seulement ils se soucient de la logorrhée publique sur l'intégration comme d'une guigne, mais ils font preuve d'une capacité d'agir qui transforme les valeurs de la République – lesquelles ne sauraient échapper à l'historicité. On doit ainsi admettre que le modèle français d'intégration se transforme à l'épreuve de l'immigration postcoloniale, de la même manière que l'« affaire du voile » a ouvert la laïcité à de nouvelles hybridations dont les effets se feront ressentir à long terme.

38 BAYLY C. A., *La Naissance du monde moderne*, L'Atelier, Paris, 2007, p. 30.

notables exceptions<sup>39</sup>. À cela une raison majeure : le monde universitaire français reste globalement fermé aux héritiers de l'immigration et plus largement aux diplômés issus des anciennes colonies. C'est même le plus souvent les universités britanniques ou américaines qui ont accueilli les spécialistes français du postcolonial.

Il ne s'agit pas là de revenir sur un certain marasme de l'Université avec certains chercheurs décrochés du monde ou s'accrochant à leur statut en vertu d'un enracinement institutionnel de la pensée. Mais la critique sociale dans l'Hexagone, même lorsqu'elle prétend au radicalisme, apparaît le plus souvent incapable, sinon de prendre en compte le point de vue des dominés, du moins de se départir d'un certain regard hautain, typique du travers patricien de nos salons parisiens ou de nos grandes écoles. À ce propos, même nos grandes figures d'« intellectuels engagés » en prennent pour leur compte avec la critique des *subaltern studies*<sup>40</sup>.

Cela dit, la question de l'engagement ne saurait se limiter à une perspective militante ou téléologique : elle peut se concilier avec des approches plus distanciées d'une construction de l'objet respectant une certaine façon de se rapporter aux événements, aux autres et à soi-même. Gramsci a inspiré la perspective du « fragment », qui marque la pensée postmoderne et postcoloniale : le rôle de l'intellectuel organique est de donner un sens commun aux expériences et « sentis » fragmentés des dominés. Et, pour y parvenir, il doit se garder de regarder de haut la culture populaire et de prétendre à un monopole du discours. Sans être pour autant des enfants des « damnés de la terre », nombre d'auteurs de cet ouvrage se retrouvent dans une forme originale d'engagement, qui permet d'éclairer autrement les expériences du politique en modifiant la carte de ce qui est pensable, nommable et réalisable. Cet engagement au nom des enjeux de notre actualité<sup>41</sup> rend sa place au foisonne-

39 En particulier, Abdelmalek Sayad, Albert Memmi, mais aussi quelques rares universitaires d'une nouvelle génération, dont les travaux sont recensés dans la bibliographie.

40 Cf. à ce propos, SPIVAK G. C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Amsterdam, Paris, 2009. Spivak reproche ainsi à la *French Theory* son eurocentrisme et son ignorance de la division internationale du travail. Selon lui, ces « meilleurs prophètes de l'hétérogénéité et de l'autre » passent la dimension postcoloniale par pertes et profits du « sujet légal du capital socialisé » : lutte des travailleurs « pernicieuse par son innocence même », relevant de fait d'un sujet idéologique généralisé du théoricien, transparent, sans nom, sans voix. Un sujet blanc, le « sujet de l'Europe », incapable de rendre compte de l'expérience des subalternes ou même d'une critique du rôle historique de l'intellectuel (p. 16-23).

41 Sur l'engagement dans l'actualité, se référer à FOUCAULT M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris, 1994, t. IV. Une relecture de Kant permet à Foucault de proposer une conception de la modernité comme un *ethos*, une « attitude qui permet de saisir ce qu'il y a d'héroïque dans le moment présent » (p. 569). Un *ethos*, un questionnement ou plus précisément la réactivation permanente d'une « critique de notre être historique » pour échapper à l'éternel chantage du choix binaire entre nous et les autres.

ment d'une capacité d'agir que nulle discipline ne saurait borner entièrement, en contrechamp d'un formatage sociétal et de son système d'évidences sensibles<sup>42</sup> qui font passer les vessies pour des lanternes.

Mais il faut poser plus précisément la question de l'engagement et de l'objet de recherche dans le contexte de notre modèle républicain. Une perspective française des *postcolonial studies* peut-elle faire l'impasse sur la passion française de l'égalité ? Les communautés n'ont pas droit de cité dans notre modèle républicain dont le socle idéologique est soutenu, soit dit en passant, par la tradition française des sciences sociales. Toute orientation de recherche contestant ce régime de vérité qui n'a jamais démordu de ses prétentions à l'universel se voit frappée d'anathème, de manque d'objectivité ou de violation de la neutralité axiologique.

Pourtant, souligner aujourd'hui en pays jacobin l'actualité du postcolonial ou l'importance des désignations ethniques ne suppose pas une conversion du chercheur au « communautarisme » ou à un subjectivisme ascientifique. On pourrait même soutenir que, paradoxalement, c'est en prenant en compte ces nouveaux objets que le sociologue et l'historien restent fidèles au premier engagement du chercheur, qui est celui de la découverte scientifique à l'épreuve d'autres terrains et méthodes d'enquête. Comme l'écrit Bruno Latour : « Pourquoi laisserions-nous le droit de définir l'objet à des idiots ?<sup>43</sup> » Ni le positivisme ni le nationalisme méthodologique n'ont le monopole de la définition de l'objet et on peut parfaitement contester la légitimité scientifique des gris-gris du social ou du national, construits comme des catégories universelles, quasi métaphysiques, qui trôneraient dans le ciel des idées. Si, en son temps, Albert Memmi avait proposé la description du fait colonial comme une condition objective qui s'impose au colonisé comme au

---

42 L'affirmation du sensible a été conceptualisée par des philosophes comme Deleuze ou Lyotard, figures de la *French Theory*. Elle a permis de contester l'uniformité sociale et de discuter les rapports de visibilité et d'invisibilité. Mais c'est Jacques Rancière qui lui a donné un sens plus politique : faire bouger les lignes de partage *a priori* qui orientent l'action. La politique selon Rancière travaille le cœur même des évidences ou le partage du sensible, « ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui définissent les places et les parts respectives » (RANCIÈRE J., *Le Partage du sensible, esthétique et politique*, La Fabrique, Paris, 2000, p. 12).

43 LATOUR B., *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2007, p. 212. Sans doute du fait de son immersion dans le monde universitaire de langue anglaise, on découvre des convergences d'analyses et de postures épistémologiques entre la sociologie de Latour et la théorie postcoloniale. En privilégiant les circulations, les hybridations, les connexions ou les associations hétérogènes, ces perspectives de recherche s'inscrivent à contre-courant de toute une tradition des sciences sociales. Celles-ci, en effet, en s'installant juge du tribunal de la raison, n'ont cessé de fournir des kits identitaires qui ont légitimé les catégories politiques d'une *enclosure* du réel (la société, la nation, l'ethnie...) au nom d'une rationalité rédemptrice dans la transcendance du progrès.

colonisateur, c'est une autre condition objective, celle du fait postcolonial qu'il s'agit aujourd'hui de reconnaître.

On pourra aussi rétorquer que, *in fine*, ces études postcoloniales consacrent le triomphe d'un modèle libéral inégalitaire en passant par pertes et profits l'infrastructure économique<sup>44</sup> chère au marxisme et autres théoriciens de l'économie mondiale. Certes, l'universalisme qui rend possible la diversité dissimule souvent des valeurs inégalitaires, mais il s'agit de ne pas jeter le bébé de la différence avec l'eau du bain de l'ethnocentrisme ! Le régime d'historicité qui est le nôtre est marqué par une cohérence de la relation postcoloniale qui révèle des problèmes de société qu'on ne saurait résoudre par une hausse du salaire minimum. L'inégalité s'enracine beaucoup trop profondément dans le racisme pour qu'on puisse faire abstraction de l'héritage de la colonisation. La plupart des observateurs de la société postcoloniale soulignent d'ailleurs l'insupportable défi de l'égalité qui anime les cosmopolites vernaculaires, passant outre les barrières douanières de la différence pour soumettre notre universalité blanche à l'épreuve de la rencontre dialogique.

Mieux encore : en contestant les clichés coloniaux d'un primordialisme engoncé dans la niche tribale de l'identité figée, en articulant l'héritage postcolonial à l'hybridation et la créolité, ces auteurs reprennent le flambeau d'une universalité de la construction de l'humain et de la solidarité des opprimés, à contre-courant d'un communautarisme paradoxal des zéloteurs de l'universel abstrait. Comme le souligne Edward Saïd : « On peut envisager un universalisme qui ne sera pas borné et contraignant comme l'est cette idée : chaque peuple a une identité et une seulement<sup>45</sup>. »

Le fait postcolonial prend ainsi une dimension politique au-delà de la question culturelle. Car c'est la reconquête d'une capacité politique qui permet précisément de dépasser l'enfermement dans la gangue d'un primordialisme sans histoire. Et c'est la question du « nous » qui est posée au-delà d'un rapport à l'autre trop plein de fantasmes et de rapports de domination tus. Dès lors, on ne saurait traiter de la diversité culturelle sans se référer à la dimension du « commun » comme défi politique d'un nouvel être ensemble. Achille Mbembe soutient ainsi que, pour arriver à construire du commun, il faut commencer par partager les différences : se proclamer différent devient une manière d'échapper à la négation imposée, de renégocier les termes d'une politique de l'« en-commun ». Or, s'il faut aujourd'hui reposer cette question

44 On pourrait encore répondre aujourd'hui, comme au temps des colonies, avec Memmi « qu'il ne s'agit pas, sous prétexte d'avoir découvert le ressort ou l'un des ressorts fondamentaux de la conduite humaine, de souffler tout le vécu humain, tous les sentiments, toutes les souffrances, tous les détours de la conduite pour n'y voir que la recherche du profit... ». Voir MEMMI A., *Portrait du colonisé*, Payot, Paris, 1979 (1957), p. 16.

45 SAÏD E. W., *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000, p. 326.

du commun, ce n'est pas simplement pour souligner les faces sombres du rêve américain et de la modernité occidentale. C'est aussi pour rappeler la liberté inconditionnelle de l'homme dans la cité, cette capacité de chaque citoyen à fraterniser avec les autres dans une égalité en termes sinon de droits – ne pas trop rêver non plus – du moins de dignité à construire et faire rayonner l'humaine condition à partir de la singularité d'une expérience culturelle.

C'est dans ce pouvoir être et développer que se situe le commun ou l'« entre » des cultures, en contrechamp de l'universel abstrait, de l'uniformisation ou du relativisme culturel. On comprend dès lors que, malgré un programme politique visant à « provincialiser l'Europe <sup>46</sup> » la pensée postcoloniale n'est pas une pensée antieuropéenne. Elle s'inscrit au contraire dans la lignée de la rencontre entre l'Europe et le monde et elle l'appelle à une éthique de la responsabilité inspirée de ses propres traditions, au nom d'un nouvel imaginaire pluriel de la modernité et d'un humanisme critique reconnaissant à tous le droit universel d'hériter du monde dans son ensemble.

Le monde donc. La pensée postcoloniale montre comment le colonialisme lui-même a été une expérience planétaire, qui a contribué à l'universalisation des représentations, des techniques et des institutions. Aujourd'hui, la globalisation se présente d'abord comme l'expansion généralisée de la forme-marchandise et sa mainmise sur la totalité des ressources naturelles, des productions humaines, bref sur l'ensemble du vivant. La réflexion critique sur les modes contemporains d'instrumentalisation de la vie pourrait gagner en radicalité en prenant au sérieux ces formations anciennes et récentes du capitalisme que furent l'esclavage et la colonisation. On voit, en effet, comment, dans la manière dont fonctionna le capitalisme colonial, le refus d'instituer la sphère du vivant comme une limite à l'appropriation économique fut constant. De tous les points de vue, la « plantation », la « fabrique » et la « colonie » ont été les principaux laboratoires où a été expérimenté le devenir autoritaire du monde tel qu'on l'observe aujourd'hui.

La pensée coloniale nous apprend aussi que ce processus d'universalisation, loin d'être à sens unique, fut paradoxal, gros de toutes sortes d'ambiguïtés. Ainsi, au-delà d'une perspective de la domination américaine et des industries culturelles d'une « colonisation de la vie quotidienne » – pour reprendre une expression chère à l'École de Francfort –, Arjun Appadurai démontre que la culture postcoloniale peut aussi s'appuyer sur les réseaux du cybermonde. Il met en perspective des bricolages et des détournements inventés par les migrants pour construire ce qu'il appelle des *ethnoscapes*, des formes d'existence individuelle et collective dans l'espace des mobilités de la ville globale.

---

46 CHAKRABARTY D., *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Le clivage entre américanisation et repli sur la tradition – « *djihad versus MC World* », selon la formule du politologue Benjamin R. Barber – apparaît donc comme un schéma réducteur, qui passe sous silence la complexité des tensions et des hybridations entre la diversité culturelle et l'universalité marchande de la société de l'information. Ces dynamiques montrent l'aptitude des groupes à se réappropriier les instruments d'uniformisation et de domination. La globalisation permet aussi une mise en commun d'expériences de résistance et de luttes. La question politique centrale aujourd'hui n'est-elle pas celle de l'affirmation « du monde comme lien entre les hommes » – selon la formule d'Hannah Arendt – et cela envers et contre une géographie de la violence libérale avec ses murs, ses rebuts territoriaux, ses déchets humains, ses errances tragiques, ses morts ?

Cet ouvrage explore différentes dimensions de cette pensée postcoloniale sur les terrains de la société française qui, eux non plus, ne sauraient échapper à la perspective de la globalisation. Les différents contributeurs tentent de se garder de certains travers des *postcolonial studies* – leur dérive philologique en particulier ! Les *postcolonial studies* se sont retrouvées d'abord sur ce que certains ont appelé le tournant historique des sciences sociales<sup>47</sup>, le postcolonial prenant la dimension d'un analyseur de cette orientation pluridisciplinaire. Tous et toutes, nous faisons le constat d'une limite de nos concepts politiques à l'épreuve d'une prolifération des différences, des exigences de reconnaissance ou de réparation à l'égard de l'histoire.

Loin du binarisme d'une conception simpliste de la différence – « nous » et « les autres » –, une perspective française du postcolonial rejetant toute forme de communautarisme méthodologique s'interroge sur les processus de création de la différence, sur ce que sont et ce qu'ont été les enjeux et les contextes qui font que telle ou telle forme de différence a été privilégiée aux dépens d'autres. Il s'agit de faire reconnaître que, si on n'en finit jamais avec la négociation de l'identité politique, la question fondamentale n'est pas celle de l'alternative entre l'universel abstrait et le particularisme. Ce serait plutôt celle d'une tension entre des héritages liés notamment à la colonisation et à la quête de nouvelles identifications, qui donnent nom à un tort en vertu d'une exigence d'égalité. C'est précisément la convergence des histoires qui permet de penser le postcolonial comme un engagement de la recherche dans la construction d'une démocratie postraciale. Démocratie, en l'occurrence, qui signifie la possibilité pour chacun d'échapper à sa niche tribale, de s'émanciper de sa carte d'identité.

47 MACDONALD T. J. (dir.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1996. Le même tournant autour de la notion d'historicité avait déjà été souligné par le texte de présentation du premier numéro de la revue des *Annales* telle qu'elle avait repris en 1994 « Histoire, sciences sociales ».

Reste la question de la légitimité intellectuelle d'une traduction des *post-colonial studies* appliquée à une société française se référant à d'autres héritages et en plein doute sur ses ou son (ses) « identité(s) »<sup>48</sup>. Comme énoncé plus haut, les *postcolonial studies* sont une pensée plurielle qu'on ne saurait réduire à un sens originel. Dès lors leur traduction est forcément infidèle et c'est précisément cette perspective du fragment qui fait leur capacité d'être réappropriées comme un héritage ouvert à toutes les hybridations et de pouvoir servir comme une autre grille de lecture de la société française des années 2010. Le postcolonial apparaît ainsi comme un concept circulant. En France aussi, comme le prouve cet ouvrage.

---

48 « Légitimité » que contestent des chercheurs comme Jean-François BAYART : *Les Études post-coloniales. Un carnaval académique*, Karthala, Paris, 2010. Une contestation reprise dans une journée d'étude « exemplaire » : « Les études postcoloniales en débat », CERI, 14 avril 2010.