

Diasporas : ethnies sans frontières et sans politique?

Ratiba Hadj-Moussa

Number 36, 2002

Transformations des Amériques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002268ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002268ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hadj-Moussa, R. (2002). Diasporas : ethnies sans frontières et sans politique? *Cahiers de recherche sociologique*, (36), 163–183.
<https://doi.org/10.7202/1002268ar>

Article abstract

The existing literature on the theme of diasporas is quite abundant today, and it challenges the very way in which this notion has been traditionally defined. Accompanying the accelerated development of migratory movements that take place together with forms of economic globalisation, this literature put forward a set of redefinitions concerning diasporic communities, by underlining difficult questions of the formation, transformation, and preservation of cultural identity. It equally challenges the place and role of politics in this context by bringing into play the relationship between territory and community.

Diasporas : ethnies sans frontières et sans politique?¹

Ratiba HADJ-MOUSSA

Introduction

Les changements provoqués par les nouvelles formes de globalisation, notamment dans ce qu'Appadurai appelle *l'ethnoscape* (1997)², les variations qu'ont connues les mouvements de population depuis la seconde moitié du XX^e siècle — particulièrement depuis l'ère des décolonisations — et la reconfiguration de ces mouvements dans les métropoles ouvrent sans cesse sur de nouvelles interrogations. L'une de ces transformations touche à cette vieille notion de diaspora qui devient, à en croire les titres des articles et des livres, un des icônes des temps modernes renvoyant tantôt aux minorités et aux populations émigrées, tantôt aux «communautés ethniques» établies depuis de nombreuses générations dans un pays de résidence³.

-
1. L'auteure a bénéficié de l'aide financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.
 2. Chez Appadurai, *l'ethnoscape* a deux sens. Le premier renvoie à l'ethnologue et à sa (problématique) relation à la représentation; le second concerne les changements ayant affecté les identités des migrants qui reconfigurent leurs histoires, leurs liens et construire leurs projets de groupes. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 48. C'est sur ce deuxième sens que je m'appuie dans ce texte.
 3. Je préfère pays de résidence à pays d'accueil parce que le premier met en lumière davantage l'action des migrants et rend compte de l'ambivalence à laquelle leur résidence (dans des pays qui les «accueillent» souvent mal) les soumet.

Dans ce texte, je propose une lecture de textes en langue anglaise sur cette notion, non seulement parce qu'elle est quasi inexistante en français, mais également parce que les textes auxquels je ferai référence appartiennent à des champs ou à des disciplines émergents tels que les études postcoloniales ou les nouveaux courants féministes et de la théorie critique (*Critical Theory*). Son plus grand intérêt réside dans le décloisonnement disciplinaire auquel elle a donné lieu. La lecture que j'en ferai est sélective et orientée. Les textes sociologiques sont, dans ce sens, sous-représentés, non seulement parce qu'ils sont en nombre insuffisant et qu'aucun d'entre eux n'a été déterminant, mais aussi parce que les textes théoriques sont peu nombreux. Comme le souligne D. Schnapper⁴ pour la notion «d'ethnicité», la notion de diaspora a donné lieu, elle aussi, à une pléthore d'analyses empiriques. Ma lecture veut rendre compte essentiellement de la portée pratique, heuristique et théorique de cette notion et des problèmes qu'elle pose.

1. Nouvelles tendances

Comme je le mentionnais, cette notion à la mode indique quelque chose de nouveau, un changement de paradigme. Tötölian écrivait dans son introduction de la première parution de la revue *Diaspora*, que «the diasporas are the exemplary communities of the transnational moments⁵», c'est-à-dire qu'elles correspondent à cette nouvelle réalité «globale» définie par la circulation accrue de personnes, de capitaux, de technologies et d'information. Autrement dit, les formes prises par les diasporas sont contingentes aux nouveaux moyens et formes qui définissent la globalisation. En parallèle aux débats intenses et houleux sur les caractères de

4. D. Schnapper, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

5. K. Tötölian, «The Nation-State and its Others : In Lieu of Preface», *Diaspora*, vol. 1, 1991, p. 5.

la globalisation, je pense ici à Roberston⁶, Pieterse⁷ et aux débats entre les tenants du local et du global, une nouvelle réflexion s'amorce sur les réalités migratoires qui tente de dépasser l'analyse en termes de pays de résidence et de concevoir ces nouvelles situations en termes de liens entre, d'une part, les différents pays d'émigration ou d'établissement et, d'autre part, entre ces pays et le pays d'origine réel ou imaginaire, l'imaginaire étant une donnée importante de la réalité diasporique.

Mais avant de discuter des différentes implications de la notion de diaspora, je voudrais revenir brièvement sur les conditions qui ont permis de la décloisonner et de lui donner un contenu interdisciplinaire. Autrement dit, de m'arrêter sur certaines avancées en études culturelles (*Cultural Studies*) et en théorie postcoloniale. Ces dernières constituent, dans leur critique de l'épistémè occidentale (et forcément des Lumières), l'une des premières reformulations systématiques des théories ethnocentriques, de l'Homme et de l'Autre. Elles ont tenté de repenser la place de l'Autre de l'Occident, non plus en tant qu'entité séparée de lui, selon une classique opposition binaire, mais en tant que partie intégrante. L'Occident serait l'autre face de l'Autre (Oriental, Amérindien, etc.) et vice-versa. L'idée principale étant que l'idée de l'Occident ne préexiste pas à l'Autre, mais qu'elle lui coexiste. E. Said⁸, H. Bhabha⁹ ou T. M.-H. Trinh¹⁰, avec bien d'autres, ont, avec l'aide de F. Fanon ou de M. Foucault,

-
6. R. Roberston, *Globalization : Social Theory and Global Culture*, Londres et New Bury Park, Sage, 1992.
 7. J. N. Pieterse, «Globalization as Hybridization», dans Mike Featherstone *et al.* (dir.), *Global Modernities*, Londres, Sage, 1995, p. 45-68.
 8. E. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.
 9. H. Bhabha, *The localisation of culture*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
 10. M.-H. Trinh, *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics*, Londres et New York, Routledge, 1991. M.-H. Trinh, «Not You/Like You : Postcolonial Woman and the Interlocking Questions of Identity and Difference», dans A. McClintok, A. Mufti et E. Shohat (dir.), *Dangerous Liaisons, Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 415-419.

revisité tantôt la construction de l'Orient par l'Occident, tantôt la relation du couple colonisé/colonisateur, tantôt la relation de l'Occident aux pays du Tiers monde, surtout aux femmes du Tiers monde vivant dans et en dehors des limites géographiques de l'Occident. Avec ces auteurs, un important déplacement s'est effectué qui touche à la place des anciens colonisés vivant au cœur même du centre, et qui redéfinit les frontières de la dyade centre/périphérie. À ce propos, c'est M. H. Trinh qui a le plus systématiquement problématisé la frontière (*outside/in*), de sorte qu'il devint difficile de maintenir une claire distinction entre les deux pôles du couple.

Quant au féminisme, du moins un de ses courants, il a forcé à repenser la présence des femmes vivant dans le centre mais qui viennent d'ailleurs, et dont il fallait non seulement définir la place au sein même du féminisme mais aussi à l'intérieur des théories postcoloniales. Ce «Third-World Feminism» oblige à prendre en compte non seulement les approches théoriques des féministes qui viennent du Tiers monde et qui poursuivent des carrières universitaires dans l'Ouest, mais aussi celles qui sont restées dans leur pays ainsi que l'histoire particulière des femmes immigrantes dans les grands centres urbains métropolitains¹¹. Ces approches s'articulent aux théories qui s'intéressent aux expériences limites des populations vivant dans/entre les frontières, et dont l'une des figures éminentes est la féministe mexicano-américaine G. Anzuldua¹², une des premières à avoir théoriquement et poétiquement exprimé les passages d'un bord à l'autre ou plus exactement l'entre-deux dans le *no woman's land*.

-
11. C.-T. Mohanty, «Introduction : Cartographies of Struggles», dans C. Mohanty, A. Russo et L. Torres (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991. G. Spivak, «Diasporas Old and New : Women in the Transnational world», *Textual Practice*, vol. 10, n° 2, 1996, p. 245-269. A. Brah, *Cartographies of Diaspora*, Londres, Routledge, 1996.
 12. G. Anzuldua, *Bordelands/la Frontera : The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters Aunt Lute, 1987.

Ce rapide survol de certaines théories — les théories postcoloniales, le féminisme et les théories des frontières (*Border Theories*), pour n'en citer que quelques-unes — constituent les conditions de possibilité ayant permis la redéfinition de la notion de diaspora. Sur le plan théorique, elles ont été fondamentales dans la déconstruction des modalités par lesquelles la figure de l'Autre a été élaborée dans la modernité et ont ouvert sur des préoccupations qui ne sont traditionnellement pas celles de la sociologie des migrations.

2. Types et conditions

Dans un de ses récents articles, F. Anthias¹³ distingue entre les auteurs qui ont conceptualisé la notion de diaspora en tant que type de ceux qui l'ont conçue comme condition. Les premiers offrent une typologie des diasporas, comme le fait R. Cohen¹⁴ dans son livre, où sont distingués divers types de diaspora : «les diasporas victimes», à savoir celles qui ont vécu un traumatisme majeur et qui sont exemplifiées par les diasporas arménienne, noire ou palestinienne; les diasporas économique (*labor*) et impériale, qui sont respectivement représentées par les travailleurs sous contrat (*indentured*) du sous-continent indien qui, au XIX^e siècle, ont émigré dans différentes colonies anglaises, et par les colons anglais qui se sont établis dans les colonies de l'Empire britannique, comme le Canada, l'Australie ou l'Afrique du Sud. Les Libanais et les Chinois, grands commerçants, ont développé les diasporas commerciales, alors que les diasporas sikh et sioniste (selon les termes de Cohen) ont pu se perpétuer grâce au maintien de l'idée de pays ou de terre d'origine. Enfin, les diasporas culturelles sont représentées par les populations des Caraïbes qui ont émigré en Europe et en Amérique du Nord. Bien entendu, ces types ne

13. F. Anthias, «Evaluating “Diaspora” : Beyond Ethnicity?», *Sociology*, vol. 32, n° 3, 1998, p. 557-580.

14. R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, Londres, Sage, 1997.

sont que les tendances dominantes de chaque diaspora et ne constituent nullement leurs caractères exclusifs. Cohen note que tous ces types de diaspora reconfigurent les paysages des métropoles.

Or, pense Anthias, faire la typologie des diasporas pose un certain nombre de problèmes, car les critères objectifs qui définissent une diaspora prennent de nombreuses formes selon les conditions locales. Il en est ainsi de la diaspora grecque dont la partie chypriote entretient des liens particuliers avec la Grèce. Or dans la typologie, «the idea of diaspora tends to homogenise the population referred to at the transnational level¹⁵», tandis que les critères qui y sont retenus peuvent servir aussi bien à distinguer les composants internes d'une diaspora que les diasporas entre elles.

Contrairement à l'approche typologique, l'approche de la diaspora comme condition s'intéresse davantage à l'émergence de nouvelles formes d'identité, questionne les notions d'espace et de culture et tente de repenser la place du politique dans les pays de résidence. Ce qui retient les chercheurs, ce sont moins les vieilles diasporas, définies comme *exclusives* parce qu'elles s'efforcent de reconstruire en miniature différents aspects de leurs pays d'origine dans les métropoles (d'où l'appellation de *little India* ou de *little Italy*) que les «diasporas of borders» (selon les termes de V. Mishra¹⁶), c'est-à-dire, celles (actuellement majoritaires) qui ont réussi à maintenir des contacts avec leur pays d'origine grâce aux moyens modernes de communication. J. Clifford¹⁷, qui a écrit un des articles les plus riches sur la notion de diaspora, préfère recourir au terme de «voyage» ou à l'expression *travelling cultures* où tout récemment à «routes» au lieu

15. F. Anthias, *op. cit.*, p. 564.

16. V. Mishra, «The Diasporic Imaginary : Theorizing the Indian Diaspora», *Textual Practice*, vol. 10, n° 3, 1996.

17. J. Clifford, «Diasporas», *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, 1994, p. 302-338.

de cosmopolitisme, nomadisme ou déplacement¹⁸. Voyage, parce que diaspora évoque l'aller-retour, les parcours entrecroisés et, enfin, le mouvement. J. Clifford, qui s'intéresse en fait à l'enchevêtrement de l'histoire conceptuelle de la notion de diaspora, du discours qui la soutient et des expériences qu'elle décrit¹⁹, distingue néanmoins difficilement entre culture des frontières et diaspora.

La première se réfère à l'appartenance à deux places (*localities*) dans lesquelles une culture hybride émergente se voit contenir par des frontières juridiquement définies, comme c'est le cas des cultures de la frontière américano-mexicaine qui, en vérité, font fi du fleuve Rio Grande. Où s'arrête, en fait, cette culture, ou se situe-t-elle? À San Diego ou à El Paso. Où commence-t-elle? Dans les quartiers latinos de Chicago²⁰?

La deuxième, la diaspora, met en relation différents groupes dispersés d'une même population idéalement séparés par la longue distance. Mais là encore, la distance avec les moyens modernes de communication est toute relative. Ce qui remet en cause le paradigme classique exclusif qui définit les diasporas²¹. Cette relativité a produit un certain nombre de changements dans la conceptualisation de l'expérience migrante, par exemple, le passage de la notion de place, en tant qu'entité démarcatrice forte, à espace ou à une multiplicité de places et d'ancrages (*multilocal attachments*,

18. J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 318.

19. K. Kirshenblatt-Gimblet, «Spaces of Dispersal», *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, 1994, p. 339.

20. J. Clifford, *op. cit.*, p. 304.

21. Cohen retient au moins deux raisons pour lesquelles il faut «transcender» la définition classique : la première est que la tradition elle-même offre des expériences diversifiées et complexes. Par exemple, les groupes qui se trouvent en dehors de la terre d'origine n'en ont pas tous été expulsés. Ce qui permet de concevoir l'hypothèse selon laquelle les Juifs, un des groupes qui constitue l'exemple classique de diaspora, n'ont pas tous une origine commune et n'ont pas une seule histoire migratoire. La deuxième raison est qu'il est possible, à présent, de concevoir le terme diaspora comme une métaphore qui renvoie à un éventail d'expériences. R. Cohen, *op. cit.*, p. 21.

selon les mots de Clifford)²². Elle a permis de critiquer la triade culture, identité et nation, et enfin de reposer les questions suivantes : la culture est-elle liée à la place et l'est-elle, à fortiori, à la nation? Si oui, comment?

3. Culture, place, identités

Dans le sillage des théories des frontières et des voyages, les travaux de L. Malkki²³, sur les réfugiés Hutu en Tanzanie, constituent une des critiques les plus stimulantes des relations qui relient les pôles de la triade. Les théories classiques de la nation (Durkheim) aussi bien que les versions contemporaines, telles que celles de Gellner, de Giddens et de Hobsbawn, soutient Malkki, ne distinguent pas entre espace, nation ou culture. Au contraire. Par exemple, bien qu'il reconnaisse la nation comme émanant du capitalisme industriel, Gellner, néanmoins, la conceptualise comme une unité discrète reposant sans ambiguïté sur la notion de sol (*ground*) et, de la sorte, la naturalise²⁴. La culture, comme la nation, est territorialisée, spatialisée et essentialisée. Elle repose sur une métaphore végétale²⁵, essentiellement arborescente, avec un tronc, des branches et surtout des racines. Ce qui domine dans cette acception de la culture et de la nation, c'est une pensée sédentaire qui territorialise fortement les identités. Il s'agit d'une mise en relation naturalisante entre les personnes et la place, ce qui, à un autre niveau, transforme tout déplacement ou mouvement de populations en pathologie. Les populations déplacées sont ainsi vues comme des problèmes.

22. J. Clifford, *op. cit.*, p. 306.

23. L. Malkki, «National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees», *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, 1992, p. 24-44.

24. *Ibid.*, p. 26.

25. On sait qu'en latin le mot culture réfère à la culture agricole et a donc une proximité avec la terre, *op. cit.* R. Williams, «Culture», *Keywords. A vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana/Croom, 1976, p. 76-82.

Pourtant, l'exemple des réfugiés étudiés par Malkki montre bien qu'il existe au moins deux conceptions qui, de fait, remettent en cause cette correspondance. La première, qui provient de réfugiés vivant dans des camps en Tanzanie, imagine la nation comme «a moral community [...], being formed centrally by the "natives" in exile²⁶». Dans le même ordre d'idées, le territoire nommé Burundi est un simple État, ce qui fait dire à Malkki que, «the camp refugees narratives agree with Renan : "A nation is a soul, a spiritual principle"». La nation Hutu s'est reterritorialisée dans le déplacement, c'est-à-dire en l'absence d'un territoire réel. «The homeland here is not so much a territorial or topographic entity as a moral destination. [...] It is being claimed that state and territory are not sufficient to make a nation, and that citizenship does not amount to a true nativeness²⁷». Mais en même temps, ce qu'il faut comprendre, c'est que ce processus ne se fait pas au détriment d'un «ordre de chose national», mais constitue une solution de rechange qui fait d'ailleurs compétition à ce que Malkki appelle la «nationalist metaphysic²⁸».

L'exemple des réfugiés qui vivent dans les centres urbains est, quant à lui, singulier, car ils ne sont *essentiellement* considérés ni comme Hutu, ni comme réfugiés, ni comme Tanzaniens et encore moins comme Burundiens. Ils sont des «broad persons» (des personnes d'ailleurs). Ils créent une culture et une identité cosmopolites qui défient l'attente anxieuse du chauvinisme nationaliste et culturel. Le Burundi n'est pas une destination morale mais tout simplement une place.

Place, communauté et culture sont des entités discrètes qui ne se correspondent pas, leur isomorphisme étant de plus en plus problématisé et questionné, notamment par les anthropologues et les géographes. La globalisation représente à cet égard un terrain fertile pour une telle déconnexion qui fait dire à E. Said que nous vivons dans «a generalized

26. L. Malkki, *loc. cit.*, p. 35.

27. *Ibid.*, p. 35-36.

28. *Ibid.*, p. 36.

condition of homelessness²⁹». Une des conséquences majeures est le nouveau point de vue sur l'identité qui en a résulté. Gupta et Ferguson suggèrent de penser les identités comme des devenirs et non comme des êtres-là figés. Ce devenir-identité est particulièrement signifiant chez les populations qui ont vécu un déplacement (réfugiés, déplacés, immigrants). Mais il ne leur est pas propre dans la mesure où il se situe au cœur même des centres coloniaux forts, comme l'Angleterre. L'identité anglaise (*Britishness*) ne renvoie plus au fait d'être blanc (*Whiteness*) (l'a-t-elle été un jour?), mais à une composition d'influences diverses, elle-même tributaire du passé colonial³⁰. Il appert que toute tentative «to map the globe as a set of culture regions or homelands are bewildered by a dazzling array of post-colonial simulacra, doublings and redoublings, as India and Pakistan apparently reappear in post-colonial simulation in London³¹».

Parallèle à cette déconnexion de l'espace et de la culture, en somme à la critique du culturalisme, l'idée que la patrie peut être imaginée et non nécessairement vécue devient de plus en plus acceptée, notamment à la suite des travaux de B. Anderson sur la nation comme communauté imaginée³².

Les travaux de Mishra sur la diaspora des frontières, aussi bien que ceux de Brah sur les femmes et les Anglo-Indiens de deuxième et troisième générations, montrent la forte dimension imaginaire construite dans le monde diasporique vis-à-vis de la notion de patrie (*home, land*). Brah se

29. A. Gupta et J. Ferguson, «Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, 1992, p. 9.

30. S. Hall, «Cultural Identity and Diaspora», dans J. Rutherford (dir.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence et Wishart, 1990, p. 222-237, K. Robins et D. Morley, *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londres et New York, Routledge, 1995; I. Chambers, «The Broken World : Whose Centre, Whose Periphery?», *Migrancy, Culture and Identity*, Londres, Routledge, 1994., p. 67, 90

31. A. Gupta et Ferguson, *op. cit.*, p. 10.

32. B. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1991).

demande : Où est le *Home*? Et elle répond : «On the one hand, “home” is a mythic place in the diasporic imagination. In this sense it is place of no return even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as the place of “origin”. On the other hand, home is also the lived experience of a locality³³ ».

Sur un registre plus conceptuel et sans doute plus politique, les termes du débat sont davantage problématisés dans les travaux de P. Gilroy sur la diaspora noire et de D. et J. Boyarin³⁴ sur le concept juif de diaspora qui proposent une autre lecture de la notion de patrie (*land*) dans la conception juive de la diaspora.

J. et D. Boyarin maintiennent que la culture juive s’est construite *en* diaspora dans la mesure où Abraham avait quitté sa terre à la recherche de la terre promise. Les Boyarin adoptent une position postсионiste qui tend à démontrer que la tradition rabbinique défend l’idée d’une Terre inscrite dans une visée future, posttrédemptrice (il s’agit d’un report et non d’un rejet), tandis que l’identité culturelle juive repose sur l’absence d’hégémonie d’une minorité sur une autre³⁵. La diaspora juive s’est constituée au contact des autres minorités et non en dehors d’elles.

Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved from being protected from «mixing» but probably can only continue to exist as a product of such mixing [...] While this is true for all cultures, diasporic Jewish culture lies it bare because of the impossibility of a natural association between this people and a particular

33. A. Brah, *Cartographies of Diaspora*, Londres et New York, Routledge, 1996., p. 192.

34. D. Boyarin et J. Boyarin, «Diaspora : Generation and the Ground of Jewish Identity», *Critical Inquiry*, n° 19, 1993, p. 693-725; P. Gilroy, *Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, London, New York, Verso, 1993.

35. D. Boyarin et J. Boyarin, *ibid.*, p. 718.

land—thus the impossibility of seeing Jewish culture as a self-enclosed, bounded phenomenon³⁶.

Le discours juif sur la patrie repose, en effet, sur une tension entre deux conceptions : la première insiste sur l'attachement à la terre, la seconde sur l'extériorité vis-à-vis de cette terre, car «the biblical story is not one of autochtony but one of always already coming somewhere else³⁷». S'appuyant sur la Torah, les Boyarin ajoutent «que la deuxième conception a été vitale pour la survie de l'ethnicité juive³⁸. Dans l'expérience juive, le choix de la mémoire de la patrie a supplanté la patrie elle-même, car choisir cette dernière signifiait soit la perte potentielle des caractères spécifiques de la culture juive, soit sa domination sur les autres cultures.

Si J. et D. Boyarin reconnaissent que la généalogie peut reposer sur une certaine historicité, elle-même tributaire du temps, en revanche l'autochtonie plaque l'identité sur le sol-patrie sans aucune possibilité de dissociation.

The critical force of this dissociation among people, language, culture, and land has been an enormous threat to cultural nativisms and integrisms, a threat that is one of the sources of anti-Semitism and perhaps one of the reasons that Europe has been much more prey to evil than the Middle East. In other words, diasporic identity is a disaggregated identity. Jewishness disrupts the very categories of identity because it is not

36. *Ibid.*, p. 721.

37. *Ibid.*, p. 714.

38. *Ibid.*, p. 719.

national, not genealogical not religious, but all of these in dialectical tension with one another³⁹.

Ce nativisme est brillamment critiqué par P. Gilroy⁴⁰ qui propose de construire les liens entre les différentes communautés noires qu'il nomme *Black Atlantic*. Gilroy s'attaque à l'afro-centrisme, idéologie qui prône le retour aux royaumes d'Afrique et aux racines africaines⁴¹. Autrement dit, il s'attaque à la notion de tradition telle qu'elle est élaborée dans certains cercles afro-américains qui occultent l'importance de l'expérience esclavagiste dans l'histoire et la conscience noires. Selon lui, la diaspora noire ne peut se départir de son habit moderne ni de l'héritage blanc, même si ce dernier a été souvent dévastateur. Il parle ainsi de double conscience (*double consciousness*) et d'assimilation qui sont les résultats d'une traduction elle-même sujette à une perpétuelle tension.

L'Afrique, l'Europe et l'Amérique se juxtaposent, s'interposent et font émerger la conscience diasporique noire. Il ne s'agit donc pas *d'ethnie*, mais *d'expérience*, de partage d'une histoire à la fois singulière et multiple. Diaspora est donc le signe du démembrement, de la déconstruction de la vision téléologique du social, elle réfute la linéarité de l'histoire qui s'en trouve ainsi brisée⁴². De la même manière, elle rend obsolète le décompte généalogique qui sert à inscrire l'individu dans sa culture ou sa nation. Récemment, Gilroy a suggéré que le concept de diaspora permet l'émergence d'une autre manière de concevoir le soi, le même et la solidarité.

However, these networks do not entail successive stages in a genealogical account of kin relations –

39. *Ibid.*, p. 721.

40. P. Gilroy, *op. cit.*

41. *Ibid.*, p. 190.

42. J. Clifford, *Routes...*, *op. cit.*, p. 318.

branches of a single family tree. One does not beget the next in a sequence of ethnic teleology. Nor are they stations on a linear journey towards the destination that identity represents. They suggest a different mode of linkage between the forms of micro-political agency exercised in cultures and movements of resistance and transformation and other political processes that are visible on a different, bigger scale. [...] They highlight a more indeterminate and, some would say, modernist mood in which a degree of alienation from one's place of birth and types of cultural estrangement are capable of conferring insight and creating pleasure, as well as precipitating anxiety about the coherence of the nation and the stability of its imaginary ethnic or cultural core⁴³.

4. Identités hybrides?

Avec Gilroy, nous sommes introduits à la diaspora comme une anti-ethnie et comme une perturbation dans les eaux déjà troubles de la nation. Mais avant de développer cet aspect (diaspora/nation), je voudrais m'arrêter sur les notions d'identité et d'hybridité, car elles sont essentielles dans ces nouvelles constructions des liens diasporiques. L'identité n'y est pas conçue et perçue comme une identité stable, unique, mais plutôt comme des moments d'appartenance et d'identification qui peuvent changer non seulement au fil des trajectoires individuelles mais aussi en fonction des alliances et des coalitions qui se forment lors des actions politiques. Stuart Hall est celui qui a le mieux clarifié cette approche non

43. G. Gilroy, «Diaspora and the Detours of Identity», dans K. Woodward (dir.), *Identity and Difference*, Londres et New Delhi, Thousand Oaks et Sage, 1997, p. 335.

sans la lier au racisme⁴⁴. Par exemple, l'identité «Black» n'est pas tant liée à une couleur qu'à une condition, soutient-il. D'un ensemble de connotations péjoratives stigmatisant un groupe, le terme «Black» a été transformé en symbole d'appartenance qui, dans les années 1970, a regroupé tous les «gens de couleurs» contre un ennemi commun, c'est-à-dire, les politiques discriminatoires de la Grande-Bretagne qui confinent l'exclusivité de l'identité anglaise (*britishness*) aux seuls Anglais blancs. Hall appelle le premier moment «la relation à la représentation» et le second «la politique de la représentation».

Cette identité non fixe se voit renforcée par l'intérêt de plus en plus marqué pour la notion d'hybridité qui, dans les meilleurs des cas, cherche à comprendre comment cette non-fixité de l'identité, ces «many geographies of identity⁴⁵» se traduisent et rendent envisageable la multiplicité des points d'attache de ces constellations transnationales que sont les diasporas. La notion d'hybridité, une fois déconnectée de ses origines «horticoles» ou organiques et évolutionnistes⁴⁶ (car comme, on le sait, elle est partie intégrante de toute une pensée sur l'évolution des races et leur mélange), se réfère à un «métissage», mais avec une forte acception politique. C'est là qu'une version des études postcoloniales (qu'il ne faut pas confondre avec le postmodernisme) ainsi que le *Third World Feminism*, que j'ai indiqué au début de cet article, ont contribué le plus significativement. Selon ces approches, l'hybridité, une forme d'identité, est développée ou se développe dans le contexte postcolonial où les espaces du centre se voient en

44. S. Hall, *op. cit.*, S. Hall, «Introduction : Who Needs Identity?», dans Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996. S. Hall, «New Ethnicities», dans D. Morley et K.-H. Chen (dir.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

45. S. Lavie et T. Swedenburg, «Introduction : Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity», dans S. Lavie et R. Swedenburg (dir.), *Displacement, dans Diaspora, and Geography of Identities*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 4.

46. R. Young, «Hybridity and Diaspora», dans *Colonial Desire : Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge, 1995.

quelque sorte poussés, redéfinis, contestés par les populations anciennement colonisées qui s'y sont installées. Ce processus de contestation ne résulte pas d'un simple rejet, mais de fusions que les théoriciens veulent voir dissocier de la conception postmoderne pour laquelle l'«hybrid replaces the old category of the exotic, and the Other⁴⁷» et qui semble se confiner dans une consommation joyeuse de l'exotique (voir la notion de musique du monde, par exemple). Or l'être-là de ces immigrants dans les grandes métropoles retravaille l'espace du centre et le fait implorer. Cela ne se fait pas à partir d'une simple juxtaposition, au contraire : «Hybridity, proposent Lavie et Swedenburg, is a construct with the hegemonic power relation built into its process of constant fragmented articulation⁴⁸.»

Trinh resitue cette relation dans le pouvoir de nommer et le ressaisissement de la parole par ceux qui ont d'abord été nommés, c'est-à-dire les colonisés ou les démunis. C'est grâce à une métaphore spatiale qu'elle rend compte de ce mouvement, le «outside/in», ces deux termes étant indissociables : «The moment the insider steps out from the inside she is no longer a mere insider, she necessarily looks in from outside while looking out from the inside⁴⁹.» Or cette «double conscience» (Gilroy) n'est pas la somme des appartenances. Elle est le travail qui se fait entre elles et qui ne peut se vérifier que dans l'espace de son énonciation, dans l'espace liminal des frontières.

Tandis que l'hybridité est célébrée pour son pouvoir, son utilisation est critiquée par des sociologues comme J. Friedman, pour qui elle serait une notion tautologique (car toutes les cultures sont hybrides en premier lieu) si on ne rendait pas compte comment les acteurs sociaux l'exercent et s'y identifient. L'hybridité serait le discours d'une tendance des études postcoloniales, d'une élite qui, dans la lutte des places, tentent d'imposer sa version de la globalisation où l'hybridité apparaît comme une forme de

47. S. Lavie et T. Swedenburg, *op. cit.*, p. 8.

48. *Ibid.*, p. 10.

49. M. H. Trinh, «Not You/Like You...», *op. cit.*, p. 148.

résistance à l'homogénéisation provoquée par la globalisation. Certes l'hybridité ne peut être ignorée, car elle est un phénomène de plus en plus présent, mais elle ne doit pas être ni objectivée ni célébrée au détriment de la différence et de la frontière, et encore moins du local. Ainsi, l'intérêt des chercheurs pour les grandes métropoles, pour l'urbain, le cosmopolite et les aéroports est en fait une distanciation prise vis-à-vis du local.

Et tandis que les intellectuels célèbrent la traversée des frontières, le *lumpen* prolétariat, ceux qui les traversent pour de vrai, vivent dans la peur constante de la frontière [...] Sans vraie frontière, pas de traversée, sans différenciation, pas d'hybridation. Le fait de la différence n'est pas un fait culturel autonome, mais le résultat de l'existence des murs et des frontières⁵⁰.

5. L'ethnicité

Ainsi décrites, les limites de l'hybridité comme une des formes de l'identité diasporique oblige à revenir et à réfléchir sur les notions d'ethnicité et d'État-nation qui sont mises à mal, selon certains auteurs⁵¹ par le caractère transnational des diasporas. Comment peut-on penser l'ethnicité dans ces moments d'accélération de l'espace-temps qui définissent la globalisation? Peut-on faire abstraction de l'ethnicité et voir en elle un simple mode de reconduction et de juxtaposition de cultures différentes dans un espace national? Pour approcher ces questions, je crois qu'il faut prendre en compte la diversité des angles d'approches. Pour simplifier: d'un côté, les discours hybrides sont le fait de diasporas qui sont «le signe

50. J. Friedman, «The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush», *Spaces of Culture, City-Nation-World*, Londres, 1999, p. 254, traduction libre.

51. P. Gilroy, *Black Atlantic... op. cit.*, p. 310

d'une transformation qui s'opère dans le discours sur l'ethnicité, de l'intérieur, et qui prend appui sur la force émergente du discours des minorités, en somme d'un discours de coalitions politiques en confrontation avec l'État⁵²». Comme le soutient Clifford, «diasporic identifications reach beyond mere ethnic status with the composite liberal state»⁵³, et dans ce sens elles défient l'absolutisme ethnique, selon les mots de Gilroy, et font imploser l'État-nation, comme elles font exploser les tribalismes⁵⁴.

Bien entendu, il serait aisé de trouver des exemples de diasporas conservatrices et puristes, mais la question n'est pas là. Elle est dans le fait que les États modernes ne peuvent plus faire abstraction (à défaut d'un autre terme) de leurs immigrations et qu'il est difficile maintenant de les assimiler sans tenir compte de la diversité de leurs appartenances qui accompagnent les transformations structurelles de l'immigration elle-même, par exemple, le passage de l'expression «travailleurs émigrés» à celle d'«immigration de peuplement»⁵⁵.

Même les États-nations comme la France doivent repenser le modèle de l'individu abstrait sous peine de contredire les principes de ce modèle. Wiervorka et ses collaborateurs⁵⁶ apportent des éléments intéressants à ce débat en suggérant de ne pas mettre dos à dos le modèle multiculturaliste et le modèle abstrait. Vue sous un autre angle, l'importance de la diaspora dans le nouveau contexte mondial ne peut pas effacer l'ethnicité, non

52. S. Lavié et T. Swedenburg, *op. cit.*, p. 10, traduction libre.

53. J. Clifford, «Diasporas», *op. cit.*, p. 310.

54. La critique de la généalogie et du tribalisme faite par Gilroy est elle-même questionnée. F. Anthias, «Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity?», *Sociology*, vol. 32, n° 3, 1998, p. 557-580 parle «de primordialité» dans laquelle l'image de la terre du père (la patrie) est la référence première dans les études sur les diasporas. De même, S. Helmreich, «Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora», *Diaspora*, vol. 2, n° 2, p. 245) note que Gilroy multiplie les renvois aux pères fondateurs de la diaspora noire et occulte l'expérience des femmes noires.

55. M. Wierwoka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997, p. 15.

56. *Ibid.*

seulement parce que l'ethnicité, comme l'ont montré plusieurs, en commençant par F. Barth, traduit une relation et une volonté et qu'elle est un construit, mais aussi parce qu'elle se réfère à une expérience et à un positionnement. F. Anthias dans un texte récent se demande si la diaspora est plus qu'une ethnicité déterritorialisée, et répond oui puisqu'il y a de l'ethnicité dans la diaspora. «My argument here is that a diaspora is a particular type of ethnic category, one that exists across the boundaries of nation states rather than within them⁵⁷.» Certains aspects tels que les processus transethniques ne sont pas adéquatement élaborés dans les travaux sur les diasporas⁵⁸. Réfléchir sur ces dernières, insistent Anthias et les tenants du transnationalisme, requiert que l'on tienne compte des inscriptions locales des différences, que celles-ci soient de classes, de «races» ou de genre⁵⁹. Chose à laquelle des chercheurs comme Hall ou Gilroy ont failli, car ils ont d'abord présupposé l'existence d'un Sujet noir qui s'adapterait par la suite aux différents contextes de son inscription.

Dans ce débat en cours, il est très difficile d'en déterminer les limites. Et je crois qu'un des moyens de l'élargir est de revenir sur la notion d'hybridité puisqu'elle pose le problème de la fluidité des échanges (de quelle nature est cette fluidité?) et de la substantivisation de la culture (la culture n'est possiblement transférable que parce qu'elle est transformée en substance), tandis que certains aspects de la culture sont incommensurables. Elle permet aussi de comprendre comment s'élabore la

57. F. Anthias, «Evaluating...», *op. cit.*, p. 571.

58. F. Anthias, «Theorizing Identity, Difference, and Social Divisions», dans M. O'Brien, S. Penna et C. Hay (dir.), *Theorizing Modernity. Reflexivity, Environment and Identity in Giddens's Social Theory*, Londres, New York, Longman, 1999, p. 175.

59. Certains auteurs des études transnationales (*Transnational Studies*), tels que A. Portes L.-E. Guarnizo et P. Landolt, «The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 2, 1999, critiquent vertement les auteurs qui analysent la «diaspora comme condition» en les assimilant un peu trop rapidement, me semble-t-il, à la position postmoderne radicale qui insiste sur la perte des références et le brouillage des frontières.

reconnaissance des frontières (qu'est-ce qu'une frontière et donc pourquoi la différence?). De la sorte, on pourrait peut-être rapprocher les relations et les tensions entre l'expression politique et l'expression culturelle des diasporas.

Ratiba HADJ-MOUSSA

Université York

Résumé

La littérature existante sur le thème des diasporas est aujourd'hui très abondante, et elle remet en question la manière dont cette notion était traditionnellement définie. Accompagnant le développement accéléré des mouvements migratoires qui s'opèrent conjointement avec les formes de la globalisation économique, cette littérature met désormais en cause un ensemble de définitions concernant les communautés diasporiques, en soulignant par là les difficiles questions de la formation, de la transformation et du maintien de l'identité culturelle. Elle remet également en question la place et le rôle du politique, en mettant en jeu le rapport entre territoire et communauté.

Summary

The existing literature on the theme of diasporas is quite abundant today, and it challenges the very way in which this notion has been traditionally defined. Accompanying the accelerated development of migratory movements that take place together with forms of economic globalisation, this literature put forward a set of redefinitions concerning diasporic communities, by underlining difficult questions of the formation, transformation, and preservation of cultural identity. It equally challenges the place and role of politics in this context by bringing into play the relationship between territory and community.

Résumen

La abundante literatura actual sobre el tema de las diásporas se interroga sobre la manera misma en la que esta noción fue tradicionalmente definida. Acompañando el desarrollo acelerado de los movimientos migratorios que se operan conjuntamente con las formas de globalización económica, dicha literatura cuestiona un conjunto de definiciones de las comunidades diáspóricas subrayando la dificultad en relación a la formación, transformación y mantenimiento de la identidad cultural. Además, esta literatura interroga el lugar y el rol de lo político en el contexto actual, teniendo en cuenta la relación entre territorio y comunidad.