

**Veillez attendre le chargement complet de cette page**  
avant de cliquer sur les boutons et les liens ci-dessous...

Note de lecture par [Fabien Granjon](#)

Enseignant-chercheur en post-doctorat - France Télécom R&D / Université de Rennes I

Cet article est aussi disponible en [format PDF](#).  
Adressez vos questions et commentaires à [l'auteur](#).

## APPADURAI Arjun (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* Paris: Payot, 322 p.

Anthropologue d'origine indienne, Arjun Appadurai est professeur au département d'anthropologie, civilisations et langues de l'Asie du Sud à l'université de Chicago. Co-fondateur avec son épouse historienne, Carol A. Breckenridge, de la revue *Public Culture*, il anime le *Project for Transnational Cultural Studies* et dirige également le *Chicago Humanities Institute*. Auteur de nombreuses publications [1], son travail porte surtout sur les phénomènes d'hybridation ethnique et culturelle dans les conditions techno-politiques de la mondialisation. Il s'efforce ainsi de mettre en place une ethnographie « multi-située » (*multi-sited ethnography*) et interdisciplinaire de la globalisation, tentant de dépasser, par la même occasion, le « paradigme de l'altérité » tel que celui-ci a prévalu lors de la fondation de l'anthropologie.

L'ouvrage dont nous nous proposons de rendre compte dans ces quelques pages vient tout juste de sortir en librairie en France aux éditions Payot. Augmenté d'une préface éclairante de l'anthropologue Marc Abélès, il s'agit en fait de la traduction (assurée par Françoise Bouillot et Hélène Frappat) d'un travail initialement publié en 1996 aux Presses Universitaires du Minnesota (Minneapolis) dont le titre original était : *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*.

Dans cet ouvrage, Arjun Appadurai émet l'hypothèse d'un changement radical dans la construction de nouveaux territoires ethniques et culturels. Cette *rupture générale* conduisant à l'émergence d'identités mixtes complexes est, selon lui, la conséquence directe de nouvelles dynamiques initiées par les forces à la fois centrifuges et centripètes de la mondialisation. Parmi ces éléments, les médias électroniques (cinéma, télévision, ordinateurs, téléphones... et finalement Internet dont la première mention n'apparaît que cinq pages avant la fin !) et les mouvements de population (touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités, etc.) jouent, à son avis, un rôle essentiel dans les reconfigurations identitaires. Appadurai se donne alors précisément pour objectif d'étudier « leur influence conjuguée sur le *travail de l'imagination* comme une caractéristique constitutive de la subjectivité moderne [*des moi et des mondes imaginés*] » (p. 27).

Aux profondes avancées technologiques couplées aux flux migratoires toujours plus nombreux répondrait ainsi une évolution des imaginaires sociaux, *un nouvel ordre d'instabilité dans la création des subjectivités modernes* constitutif de l'existence de nouvelles *diasporas de publics enfermés dans leur petite bulle*. Les nouvelles localités de la modernité seraient donc de moins en moins dépendantes des territoires des États-nations où les constructions identitaires « se produisaient dans un jeu permanent d'opposition entre soi et l'Autre, entre l'intérieur et l'extérieur » mais plutôt liées à la « multiplication de "sphères publiques d'exilés", caractérisées par des modes d'appropriation collectifs des récits et images médiatiques » (Abélès, p. 9 et 11). Pour le dire autrement, Appadurai se propose *in fine* d'analyser les changements de la reproduction sociale, territoriale et culturelle de l'identité de groupe, et de mettre en lumière de nouveaux espaces identitaires, déterritorialisés, susceptibles de mener à un ordre mondial où l'État-nation tendrait à être irrémédiablement remplacé par d'autres formations d'allégeance et d'identité.

[...] le paradoxe central de la politique ethnique aujourd'hui est que les primordia (de langage,

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

Les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux, reconstruisent leur histoire et reconfigurent leur projet ethnique... désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes (p. 78 et 89).

Pour ce faire, il met en place un dispositif conceptuel organisé autour d'un ensemble de notions qu'il nomme des paysages (*scapes*). Cet appareillage théorique lui permet d'envisager les principaux flux culturels globaux constitutifs des disjonctions fondamentales entre économie, culture et politique entraînées par la mondialisation. Ils en distinguent essentiellement cinq et se propose d'en étudier les relations : *ethnoscapes*, *médiascapes*, *technoscapes*, *financescapes* et *idéoscapes*. Les flux mondiaux opèrent ainsi, selon Appadurai, à partir des disjonctions effectives entre ces diverses modalités qui empruntent des voies non isomorphiques tout en participant de concert à l'édification des *mondes imaginés* contemporains et aux projets sociaux variés qui s'y rattachent.

Ces paysages sont donc les briques de construction de ce que j'aimerais appeler, élargissant ainsi le concept de Benedict Anderson, les *mondes imaginés*, c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète. De nombreuses personnes, aujourd'hui, vivent dans de tels mondes imaginés (et non pas seulement dans des communautés imaginées) ; elles sont donc capables de contester et parfois même de subvertir les mondes imaginés de l'esprit officiel et de la mentalité d'entreprise qui les entoure (p. 69).

La série de notions utilisée par l'anthropologue indo-américain lui offre la possibilité de décrire les flux, à partir desquels transite le matériel culturel transnational, et l'autorise à jeter les bases d'une théorie globale de la reproduction culturelle. Au centre de cette théorie générale des dynamiques culturelles de la déterritorialisation se trouve donc le *travail de l'imagination*, largement nourri par des processus consommatoires. Car c'est avec la consommation de produits, d'images, de récits... que prennent en partie forme les processus sociaux de construction de l'ethnicité moderne, donnant naissance à des groupes qui, bien que spatialement dispersés, peuvent être mus par un même sentiment identitaire pouvant aller parfois jusqu'au « raidissement nationaliste » et déboucher sur le fondamentalisme ou le terrorisme.

Sans aborder de façon précise les raisons susceptibles d'expliquer ce changement, Appadurai souligne que l'imagination appartient non plus exclusivement au registre de l'art ou du mythe mais également à celui du *travail mental quotidien des gens ordinaires*. Elle permet, non seulement de se divertir, mais aussi d'agir et notamment de passer les discours médiatiques « au filtre de l'ironie, de la colère, de l'humour et de la résistance ». Appadurai s'inscrit donc en faux contre les visions fonctionnalistes qui attribuent aux médias la capacité d'avoir des effets directs sur les individus. Il remet aussi en cause les théories normatives de la culture de masse et des idéologies telles qu'elles ont pu être développées par les tenants de l'école de Francfort puis, dans leur sillage, par des penseurs comme Marcuse ou Althusser. Pour Arjun Appadurai, « la conscience populaire se révèle être moins un symptôme-réflexe d'idéologies identitaires enfouies et semi-conscientes, et davantage une stratégie consciente d'ironie et de satire, capable de critiquer l'ordre régnant tout en expérimentant de nouveaux styles de politique identitaire » (p. 204). Se réclamant d'une filiation d'auteurs très divers tels qu'Antonio Gramsci, Raymond Williams, Cornelius Castoriadis, Chantal Mouffe, Michel de

Certeau ou encore les fondateurs de l'École de Birmingham, Appadurai tente de montrer que les groupes sociaux, qui en apparence se présentent comme des victimes passives des forces du village global, de la mondialisation et des États-nations, sont en fait *capables de mettre en œuvre des formes subtiles de résistance et de visibilité*. Les perspectives substantialistes de la culture et les approches déterministes des processus de domination culturelle sont ici mises à mal. Appadurai milite pour une double remise en cause : celle de « l'idée d'une couche de sentiment primordial qui se tiendrait tapie sous la surface des formes culturelles » (p. 209), mais aussi celle d'une perte des identités « primaires » qui se dilueraient dans l'anonymat d'une culture toujours plus globale. Ethnoscapes, médiascapes ainsi que les autres *paysages* multiplient en fait les possibilités d'émergence de formes diverses de local imaginé, c'est-à-dire de réappropriation des signes en circulation dans des stratégies identitaires où ils vont se fondre avec d'autres strates de référents subjectifs, liés à des matrices signifiantes héritées, limitant ainsi la supposée homogénéisation.

Le travail de l'imagination et la culture entendus comme ce qui entraîne des différences et exprime ou prépare à la mobilisation des identités de groupe ne peuvent être ici disjoints de l'idée de *publics*, c'est-à-dire des groupes identitaires déterritorialisés baignés dans un monde de flux. Le travail de l'imagination est une pratique sociale collective qui donne naissance à des *communautés affectives* transnationales (des *diasporas de publics enfermés dans leur bulle*) « potentiellement capables de passer du stade des représentations que l'on partage à celui des actions que l'on accomplit collectivement » (p. 35) et qui font « s'entrecroiser diverses expériences locales du goût, du plaisir et de la politique. Des convergences autrement difficiles à imaginer peuvent ainsi naître de la rencontre entre diverses actions sociales translocales » (p. 36).

Arjun Appadurai défend la thèse suivante : il existe un lien très net entre le travail de l'imagination comme forme de résistance à la domination et l'émergence de solidarités globales susceptibles de donner naissance à un nouvel espace politique postnational. Les nouvelles localités se forment ainsi selon un double mouvement :

Ainsi, le travail de l'imagination à travers lequel est produite et nourrie la subjectivité locale est un étonnant palimpseste de considérations fortement locales et fortement translocales. Les trois facteurs qui affectent le plus directement la production de la localité dans le monde du présent — l'État-nation, les flux diasporiques et les communautés électroniques et virtuelles — sont articulés de façons variables, surprenantes, parfois contradictoires qui dépendent de l'environnement culturel, historique, écologique et de classe dans lequel ils se trouvent rassemblés. Cette variabilité est elle-même en partie un produit de la façon dont les ethnoscapes d'aujourd'hui interagissent irrégulièrement avec la finance, les médias et les imaginaires technologiques (p. 271).

Plus programmatique que démonstratif, cet ouvrage s'avère intéressant dans la mesure où il appréhende les phénomènes de construction identitaire à l'aune d'une approche culturaliste non déterministe. Appadurai voudrait ainsi démontrer que la globalisation n'est pas nécessairement synonyme d'une uniformisation culturelle. Dans cette perspective, les paysages culturels sont certes travaillés par les flux transnationaux du cosmopolitisme marchand, mais ils sont aussi l'objet d'une appropriation à un niveau local (le local n'étant pas forcément lié, ici, à un ancrage territorial. Il peut, par exemple, prendre la forme de communautés identitaires transfrontières). Le travail de l'imagination donne naissance à des phénomènes d'hybridation et de résistance à l'homogénéisation, allant même parfois jusqu'à créer un désir d'autonomie politique et culturelle à un niveau d'intégration à la fois plus haut et plus bas que celui de l'État-nation (voir par exemple Appadurai, 2000).

La thèse générale développée par Arjun Appadurai n'est pas véritablement novatrice. De nombreux travaux d'origines disciplinaires variées (anthropologie, économie politique, sociologie, etc.) nous ont livré, depuis près d'une dizaine d'années maintenant, un enseignement riche sur ce qu'il est convenu d'appeler les *phénomènes de créolisation culturelle* à l'échelle mondiale. Même si cette terminologie est fortement contestée par les ethnologues spécialistes des aires culturelles créoles (à ce sujet, voir Benoist, 1996), l'usage métaphorique de la créolisation s'est révélé relativement heuristique et a donné lieu à d'intéressants travaux (par exemple Hannerz, 1992 et son concept de *monde sans frontières*, ou encore Mattelart, 1992-1999 et son concept braudélien de *communication-monde*) dont certains nous semblent, dans leur rendu scripturaire, beaucoup plus clairs et percutants que le présent ouvrage d'Appadurai. Répétons-le, *Modernity at large* est un

livre fécond mais il souffre, selon nous, de quelques défauts qui font que le lecteur pourra lui préférer, sur le même sujet, d'autres propositions.

En premier lieu, on peut regretter que le dispositif conceptuel proposé par Appadurai ne soit pas véritablement mis à l'épreuve des faits. Le terrain est un impératif catégorique de la démarche anthropologique car il permet de confronter le phénomène observé et les hypothèses de l'observateur ; or ici, nous avons l'impression d'une disjonction entre le registre théorique et la présentation de « résultats ». Les pages que consacre Appadurai à la réception du cricket en Inde devenant un instrument de la *subjectivité et de l'action dans le processus de décolonisation* (Chapitre IV : *Jouer avec la modernité : la décolonisation du cricket indien* — p. 139-168) sont tout à fait passionnantes, mais ne mobilisent aucunement les éléments théoriques longuement présentés au sein des chapitres précédents.

Ce « décalage » est sans doute dû à la difficulté qu'il y a effectivement à rendre compte de façon fine et précise des nouvelles localités. Faire une ethnographie du travail d'imagination nécessite de s'intéresser aux interactions entre flux globaux et faits ou discours triviaux de la quotidienneté (discussions, rumeurs...). C'est tenter de saisir l'indicible, le caché, cette part maudite et silencieuse des processus d'appropriation. À l'attention portée à *l'incessant murmure du discours politique urbain et de ses cadences ordinaires, non spectaculaires* doit répondre un intérêt soutenu pour l'étude locale des *structures de sentiments* (des représentations) individuelles et collectives. Paradoxalement, l'approche non primordialiste que défend Appadurai le conduit *in fine* à souligner le grand embarras qu'il y a à saisir la complexité de la *qualité phénoménologique* des constructions culturelles. Car « les structures ethniques de sentiment sont elles-mêmes des produits complexes de l'imagination locale (médiante une surprenante variété de cascades globales dans leur mouvement à travers le local) » ; et d'ajouter « La localité est avant tout une question de relation... formée d'une série de liens entre le sentiment de l'immédiateté sociale, les technologies de l'interactivité et la relativité des contextes » (p. 218 et 271). De fait, il semble bien que l'auteur ne prouve pas véritablement l'opérativité heuristique des concepts, qu'il déploie certes avec une grande intelligence mais non sans une certaine confusion. À n'en pas douter particulièrement labiles et complexes, les processus culturels et autres constructions identitaires hybrides ne peuvent pas faire l'économie, nous semble-t-il, d'une approche ethnographique à un niveau local « même s'il s'agit d'identifier des flux translocaux et la forme singulière que peuvent prendre les faits globaux sur un espace déterminé » (Cherubini, 1999, en ligne).

Inscrire le territoire-racine dans l'errance et le réseau mondial de la globalisation (de la "créolisation", selon certains auteurs) est un exercice délicat qui demande une maîtrise quasi parfaite des mécanismes d'intervalorisation des fragments de la diversité culturelle. Il faut dépasser l'identité-racine qui exclut l'Autre, dépasser l'errance qui suppose des limites toujours provisoires et toujours instables, accepter le passage par des territoires analogiques, des mises en scènes iconiques de ces territoires. Lorsqu'il se forme localement une culture analogique, c'est la preuve qu'il existe un contournement de l'identité qui va entraîner un bouleversement au niveau de l'appropriation de l'espace culturel, voire de la morphologie sociale. Lequel ? L'ethnologie ne peut anticiper sur de tels mécanismes (ibid.).

De plus, à certains moments, Appadurai inscrit son travail au sein d'un réseau de références complémentaires fort hétérogènes, allant de l'implicite au sujet des écrits de Gilles Deleuze à l'explicite avec ceux d'Albert Hirschman en passant par la théorie du chaos. Cette pratique n'est pas sans ajouter au trouble de l'exposé de sa théorie des dynamiques culturelles : « Je voudrais proposer que l'on commence à penser la configuration des formes culturelles de notre époque comme fondamentalement fractale, c'est-à-dire comme dépourvues de frontières, de structures ou de régularités euclidiennes » (p. 85). Quelque part aux limites disciplinaires, il traverse parfois précipitamment les frontières des régions incertaines de la science en combinant, non sans élégance mais sans bénéfice pour le lecteur, « plusieurs lexiques d'autorité et d'importance » (Bourdieu, 2001).

En deuxième lieu, et même si Appadurai précise en introduction que le travail de l'imagination comme fait collectif et social « n'est ni purement émancipateur ni entièrement soumis à la contrainte, mais ouvre un espace de contestation dans lequel les individus et les groupes cherchent à annexer le monde global dans leurs propres pratiques de la modernité » (p. 30), on note toutefois que cette bivalence reste très prégnante et

marque fortement de son sceau l'exposé de l'anthropologue. Le travail de l'imagination nous est surtout décrit comme structurant deux dynamiques : l'hybridation ou la radicalisation des cultures et des identités. Il est à cet égard important d'insister sur le fait que les formes de résistance sur lesquelles s'attardent le plus longtemps Appadurai ne doivent pas faire oublier d'autres « modalités de lutte ». Des ouvrages plus récents comme *Le nouvel esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Ève Chiapello (1999) ou *Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri (2000) mettent en évidence des espaces critiques qui constituent en quelque sorte le pendant politique de ce qu'Appadurai a appelé travail de l'imagination. Pour le dire de façon différente, on pourrait sans doute affirmer que l'anthropologie de la globalisation que nous propose Appadurai n'insiste que trop peu sur les régimes d'exploitation et de contrôle caractéristiques de la mondialisation et pêche en quelque sorte par un manque d'analyse de la *realpolitik* du nouvel ordre mondial. Parce qu'il souligne fortement la sénescence des États-nations et tente de montrer combien les flux mondiaux ont des conséquences qui échappent largement à ceux qui les initient, nous aurions souhaité lire, sinon une analyse, au moins quelques lignes mettant en regard la tâche de *produire de la localité* et les lieux de pouvoir de la *global democratic marketplace*. Si l'universitaire de Chicago nous montre que les cultures et les identités ne sont effectivement pas solubles dans les *scapes* de la globalisation, mais s'en nourrissent, il ne met pas assez en lumière, à notre goût, *la continuation de l'existence de rapports de force et de l'intérêt collectif*. Car comme le note Armand Mattelart, « même si depuis la fin du monde bipolaire le pouvoir est plus ardu à cerner — parce que "diffus, volatil, complexe et interactif", selon la terminologie consacrée —, il est toujours là » (Mattelart, non daté).

Ces quelques insatisfactions ne doivent toutefois pas entacher les travaux d'Appadurai qui envisagent sérieusement certaines des questions-clés de notre contemporanéité. Finalement, comme bien souvent, la perte de pertinence toute relative que nous soulignons *supra* est aussi due à la traduction quelque peu tardive de cet ouvrage qui arrive en France plus de dix ans après l'idée même de sa conception et six ans après sa première publication. À la vitesse où les phénomènes liés à la mondialisation évoluent, il est évident, qu'au fil des ans, certaines propositions perdent de leur profondeur initiale.

## Références bibliographiques

APPADURAI Arjun (2000), « Ethnography, Global Activism and the Horizons of the Political », Colloque *Lieux et enjeux du politique : l'anthropologie face à la globalisation*, Paris : LAIOS-CNRS, document photocopié.

BENOIST Jean (1996), « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, Vol. XIX, n° 1, p. 47-60.

BOLTANSKI Luc et Ève CHIAPELLO (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard.

BOURDIEU Pierre (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris : Raisons d'agir.

CHERUBINI Bernard (1999), « La créolisation socioculturelle à l'heure de la mondialisation : interculturalité, créolités, système monde », *Études Créoles*, vol. XXII, n° 1, <[http://www.superdoc.com/iecf/archives/Etucre/Etu22\\_1/cherubi.htm](http://www.superdoc.com/iecf/archives/Etucre/Etu22_1/cherubi.htm)>.

HANNERZ Ulf (1992), *Cultural Complexity*, New-York : Columbia University Press.

HARDT Michael et Antonio NEGRI (2000), *Empire*, Paris : Exils.

MATTELART Armand (1999), « Vers une mondialisation de la culture ? », dans Serge PROULX et André VITALIS (dir.) *Vers une citoyenneté simulée. Médias, réseaux et mondialisation*, Rennes : Apogée, Note de lecture disponible en ligne, COMMposite, V. 2000.1 : <<http://commposite.uqam.ca/2000.1/lectures/george5.htm>>.

MATTELART Armand (1992), *La communication-monde*, Paris : La Découverte.

MATTELART Armand (non daté), « Mondialisation. La culture globale, entre rêve et cauchemar », Dossier

*L'explosion du multimédia : un défi pour la francophonie*, Paris : Agence universitaire de la francophonie,  
<<http://www.auf.org/vieuniversitaire/publications/multimed/mm10.html>>.

## ▲ Notes

[1] Pour n'en citer que quelques-unes : *Working and Conflict under Colonial Rule* (1981), *The Social Life of Things* (1986), *Disjuncture and difference in the global cultural economy* (1991), *Modernity at Large* (1996).



© [Les éditions électroniques COMMposite](#) - 2002 - Tous droits réservés.