05 2002

Hybridités ambivalentes

Stefan Nowotny

Traduit par Francisco Padilla

Il arrive que les raisons pour des soi-disant malentendus en ce qui concerne un certain terme doivent être cherchées dans les faiblesses de ce terme lui-même. Ceci devient au plus tard évident lorsque même les théoriciens de premier plan dans le domaine de référence, au sein duquel un terme a atteint une signification centrale, se font avoir par ces " malentendus " ou même lorsqu'ils en sont responsables.

Le terme hybridité en est un bon exemple. Celui-ci, étant devenu un concept clé à l'intérieur des *Postcolonial Studies*, et ayant été adoptée entre-temps dans le champ large de l'activisme politique et culturel, semble parfois exprimer une seule mésentente majeure. Ceci est le cas, par exemple, lorsque Edward W. Said, auteur de plusieurs travaux standards d'études post-coloniales, en examinant de près les migrants d'origine asiatique et africaine vivant en Europe, affirme : " Je pense que cela constituerait un malentendu majeur du développement culturel si l'on excluait ce nouveau domaine de culture européenne/non-européenne pour des motifs de race ou ethnicité. Toute culture est hybride, aucune n'est pure, aucune n'est identique avec une population racialement pure, aucune n'est homogène. " [1]

Des assertions de ce type, dans la mesure où elles se limitent au constat que les " cultures " ne sont jamais homogènes en elles-mêmes apparaissent dans un premier temps comme étant purement et simplement banales. La situation devient plus compliquée, cependant, aussitôt que l'on pose la question consistant à se demander ce que " culture " peut ici bien vouloir dire ; à savoir, si " toute culture " est hybride, alors comment est-ce que ces cultures peuvent être identifiées comme telles ou, de manière plus spécifique, comme des totalités culturelles déterminées ? Chaque énoncé du type " cette culture est hybride " présuppose en fin de comptes que " cette culture " a été déjà identifiée comme *cette* culture hybride (et non pas une autre). Néanmoins, en même temps, cette identification ne saurait être liée à une identité de la culture visée intentionnellement avec elle-même puisqu'en fait, elle est hybride.

Par conséquent, l'énoncé ouvre un champ discursif dont la portée va du pôle de l'hybridité d'un côté, jusqu'au pôle de l'identification, de l'autre. La tentative de résoudre cela dans la direction de l'hybridité mène en dernière instance à la platitude " toute communauté sociale est hétérogène ", avec laquelle pratiquement toutes les questions sociales et politiques sont ouvertes, mais reçoivent difficilement des réponses. Malgré le fait que la supposition d'une identité prédéterminée est exclue dans l'autre pôle (dans la mesure où les figures de l'identification peuvent être analysées comme des récits historiques ou des constructions idéologiques), cela laisse toujours ouverte la question des opérations d'identification, telles qu'elles sont toujours en acte dans l'énoncé lui-même.

Tout ceci n'est guère surprenant, et cela non seulement à la lumière de l'histoire douteuse du concept d'hybridité, qui renvoie à la botanique, la zoologie, et quelque peu plus tard, aux théories de

la " race " du XVIII ième et XIX ième siècles [2], et par conséquent, au contexte des idées et pratiques de l'élevage, du croisement, et des technologies sociales pour lesquelles l'opposition entre " retenir la pureté " et " mélanger " était aussi centrale que l'intention systématique d'identification, qui, bien entendu, n'excluait point " l'hybride ". Ce n'est pas non plus une coïncidence que le concept d'hybridité -qui est utilisé, dans les théorisations récentes, justement *à l'encontre* des proscriptions racistes- se soit développée particulièrement dans des discours sur la " culture ". Il a souvent été noté que le discours sur la (les) culture(s) se rapporte moins à des identités données -par exemple naturelles-, qu'il applique plutôt un schématisme de l'identité (identités), qui en dernière instance laisse la détermination des identités collectives *vides*, mais seulement pour se focaliser de manière presque obsessive sur les figures de l'identification culturelle -et, même, d'engendrer ces dernières.

Pourtant, pour cette raison spécifique, la rhétorique de l'hybridité non seulement reste particulièrement inefficace dans la confrontation avec les culturalismes néo-racistes de nature théorique et politique, mais même, se trouve occasionnellement lui-même à leur service : Il y a environ deux ans, par exemple, le FPÖ -l'extrême droite autrichienne soi-dite " Parti de la liberté "- avançait la notion que les immigrants des pays appartenant anciennement à l'empire Austro-Hongrois étaient clairement perçus comme des " autrichiens ", contrairement aux "musulmans non-européens". Le succès du désormais assassiné populiste de droite hollandais, Pim Fortuyn, était basé sur le même phénomène : il avançait qu'il n'avait aucun problème avec les immigrants de différentes générations donnant leur empreinte à la société des Pays-Bas (suite au succès électoral, la liste Pim Fortuyn avait même fait appel à une campagne visant à régulariser les sans-papiers,

devant précéder le durcissement drastique des lois migratoires), mais le temps était venu de mettre un terme à l'immigration, puisque l'ensemble des problèmes sociaux seraient dûs à celle-ci. En outre, l'Islam serait une " culture arriéré ".

En d'autres mots, contrairement à la formulation suggestive de Edward Said, l'acceptation de " l'hybridité " -*cette* hybridité qui se trouve affirmée dans les différents cas respectifs- peut parfaitement être combinée avec une politique rigoureuse d'exclusion. La raison principale pour cela est que la négociation d'une ou d'une autre identité ou encore, d'une ou d'une autre hybridité, sert seulement à déguiser *un autre* mécanisme d'exclusion, qui n'est pas de nature culturelle, mais plutôt d'un ordre politique et juridique, à savoir, l'exclusion juridique constitutive des non-citoyens de l'Etat-Nation -avec toutes les conséquences qui aujourd'hui se font bien plus visibles que jamais (si nous pensons aux camps de réfugiés, aux boat-people, aux formes d'*inclusion* économique des travailleurs migrants qui n'en sont pas moins sujets aux mêmes types d'exclusion juridiques constitutives, les refoulements dans la clandestinité, mais aussi, la militarisation progressive de patrouilles frontalières).

La sociologue Nora Räthzel pose le problème de manière succincte lorsqu'elle écrit : " par conséquent, la réponse à la question visant à savoir quelles *cultures (ethnicités)* composent une nation, n'est pas une réponse à la question consistant à savoir comment prévenir les processus d'exclusion. Au contraire, la réponse "hybridité" ne fait qu'affirmer le cadre qui produit les processus d'exclusion en le laissant intact, en définissant seulement ses contenus de manière différente." [3]

A la lumière de ceci, comment " une résistance hybride " peut-elle être seulement imaginable ? Une réponse initiale quelque peu

provocatrice à cette question est : elle ne l'est pas du tout. Du moins aussi longtemps que les potentiels de résistance (contre l'extrémisme de droite, le racisme, les politiques actuelles de globalisation, etc.) sont supposés résider dans le simple fait des groupements variablement mélangés d'agents. Ce type de résistance construit les conditions de sa propre impuissance ; il risque de transformer une hétérogénéité abstraite en une fin en soi qui n'est plus questionnée, et finalement, d'être brisé par des identifications mutuellement exclusives. L'expansion du concept d'hybridité par delà les questions " d'appartenance culturelle ", afin de couvrir une variété de types de transgressions de terrains entre l'art et la politique, la théorie et la pratique activiste, la citoyenneté et la non-citoyenneté, etc., ne font souvent que peu de choses pour changer cette situation, étant donné entre autres les contraintes structurelles existantes.

Une autre perspective est par contre ouverte par une analyse du " processus d'hybridation " fournie par la théorie post-colonialiste de Homi K. Bhabhba [4]: " hybridité " aurait été, d'après Bhabha, développée dans le contexte colonial, tout d'abord, puisque le pouvoir colonial, afin d'imposer leur domination, avait besoin de la part de ses sujets qu'ils adoptent ses symboles et discours d'autorité. Cette *répétition* des rapports de domination dans l'acte de la soumission est cependant différente de sa simple représentation. A travers la répétition ou à travers la distanciation qu'y est créée, elle introduit une différence dans les rapports sociaux donnés, qui ne laissent intacte ni l'autorité coloniale, ni la société opprimée, mais qui les " hybridise " plutôt en temporalisant et en déstabilisant de manière simultanée le pouvoir existant. D'après Bhabba, cela distancie et transforme les *symboles* d'autorité en *signes* de différence.

Les potentiels de différence se nourrissent, dès lors, de l'essence même du pouvoir, qui doit se reproduire continuellement et incessamment afin de se maintenir concrètement comme pouvoir ; comme Judith Butler l'écrit : " la réitération du pouvoir non seulement temporalise les conditions de sujétion, mais dans la mesure où elle les montre temporalisées, non-statiques, elle révèle ces conditions actives et productives. La temporalisation achevée, par et à travers la répétition, pave les voies pour le déplacement et le renversement de l'apparence du pouvoir " [5]. Une telle résistance a pourtant un prix : elle est forcée de s'articuler dans le cadre d'une certaine complicité avec le pouvoir auquel elle s'oppose, ou encore, comme Butler l'affirme, " dans l'acte d'opposition contre la sujétion, le sujet répète sa domination " [6], - or, il ne s'agit pas moins d'un acte d'opposition.

Un bon exemple de ceci peut être trouvé dans la *Wiener Wahl Partie* (Partie électorale de Vienne), une plate-forme qui est intervenue dans les élections de l'assemblée municipale viennoise durant le printemps 2001. Le point central de cette campagne consistait à revendiquer le droit de vote des immigrés non naturalisés. Le point central d'attaque était, par conséquent, la fiction délibérative d'une balance d'intérêts compréhensive dans la société, qui en pratique exclue les immigrés comme composante de celle-ci. Les élections se révèlent ainsi être un dispositif permettant un certain contrôle démocratique du pouvoir d'Etat, tout en établissant et répétant, cependant, un mécanisme d'exclusion qui ne peut être que difficilement défié à l'intérieur des élections elles-mêmes.

La *Wiener Wahl Partie* y a réagit en refusant de se constituer elle-même comme un parti politique (en allemand : *Partei*), mais plutôt, par un geste de distanciation, comme une *Partie* (qui, à l'instar du mot français " partie ", se rapporte à un rassemblement

temporaire telle qu'une partie de campagne ou une partie de cartes) permettant ainsi par la subversion du mécanisme de l'exclusion, la collaboration constitutive entre les groupes de migrants et non migrants. En appliquant les méthodes classiques des campagnes électorales (relations publiques, campagnes dans les marchés viennois, etc.), ainsi que des stratégies spécifiques (par exemple, la distribution de flyers en turque et serbo-croate), les activistes ne rentraient pas seulement en campagne pour le droit de vote, mais encourageaient également les immigrés naturalisés (spécialement ceux dits de la deuxième génération) à participer dans les élections, dans la mesure où leur faible taux de participation pouvait être compris comme un effet secondaire de l'exclusion sociale.

Pourtant, malgré son attention extrême visant à empêcher une complicité avec le pouvoir, la *Wiener Wahl Partie* n'était pas complètement capable d'éluder cette complicité : pour commencer, une campagne électorale dont les acteurs ne sont pas eux-mêmes éligibles, se soumet naturellement déjà aux régulations existantes par le biais d'une sorte d'auto-exclusion. Egalement dans des termes plus généraux, les difficultés sont déjà conditionnées à l'avance lorsque les différentes situations et dépendances politiques des activistes limitent et co-déterminent les options d'action. Finalement, le caractère notoirement " honorifique " du travail activiste, qui peut être lui-même décodé comme étant de l'ordre de la complicité avec les évaluations prédominantes, n'est pas capable d'empêcher les dépendances, mais celles-ci sont simplement redirigées vers l'épuisement individuel, ainsi que vers des numéros d'équilibre économique.

Ce type d'expérience montre -mis à part le découragement personnel qu'elle produit partiellement-, tout d'abord, l'inévitable répétition des rapports de pouvoir existants dans laquelle l'action activiste est engagée. Cependant, elle pointe également vers la

question consistant à savoir *comment* ce caractère inévitable peut être traité, en d'autres mots, quelle imbrication des contenus politiques, des stratégies d'action et de la production d'alliances concrètes est effectivement susceptible d'effectuer un certain " déplacement et renversement de l'apparence du pouvoir " (Butler). En bref, elle pointe vers la question de *l'organisation politique*.

A la lumière de cette question, la réponse " *hybridité* " se révèle être une formule vide : même lorsqu'elle va par-delà d'une simple assertion de l'hétérogénéité (comme avec Homi Bhabha), afin d'indiquer les conditions de l'émergence de potentiels de résistance, elle tombe le plus souvent à court lorsqu'il s'agit d'indiquer le potentiel politique concret de *changement* inhérent à la résistance. En fin de comptes, le discours de l'hybridité coule symptômatiquement en retour d'où il était venu, à savoir, d'une nébuleuse " culture ", qui n'a plus maintenant à être comprise comme " la *source* de conflits ", mais plutôt comme " l'*effet* des pratiques *discriminatoires* " et " la *production* de la différentiation culturelle en tant que signe d'autorité " [7] ; une culture pourtant à laquelle tous les espoirs doivent être confiés.

Même lorsqu'il n'y a pas de doutes que des marques de pouvoir seront crées à travers cela, il n'est pas du tout certain que ces marques seront quelque chose d'autre que des *symptômes* d'une société qui ne peut trouver d'issues à ses problèmes.

La gauche marxiste classique prétendait reconnaître le sujet social de changement dans le prolétariat, et promettait une bonne et juste société post-révolutionnaire. La gauche d'aujourd'hui qui répond " culture ", avant même de poser la question de l'organisation politique (et donc des perspectives concrètes de l'action des vieilles et nouvelles alliances politiques), se contente souvent de promettre

que les sujets sociaux sont en eux-mêmes en processus de changement et que les potentiels de résistance et d'émancipation seront en quelque sorte formés en cours de ce changement. Ceci pourrait être réconfortant si les rejets politiques et sociaux des sociétés dans lesquelles nous vivons ne devenaient pas en même temps de plus en plus grands et rigoureux.

Oh oui, et puisque les élections parlementaires sont programmées pour l'année prochaine en Autriche : il est temps de fonder des *Wahl Partien* à nouveau !

[1] Edward W. Said, "Kultur, Identität und Geschichte", in: G. Schröder / H. Breuninger (Hg.), Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen, Frankfurt/M.: Campus 2001, p. 53 f.

[2] Vgl. Annie E. Coombes / Avtar Brah, "Introduction: the conundrum of ‚mixing'", in: A. Brah / A. E. Coombes (Hg.), Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture, London / New York: Routledge 2000, p. 3.

[3] Nora Räthzel, "Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?", in: Brigitte Kossek (Ed.), Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen, Hamburg/Berlin: Argument-Verlag 1999, p. 207.

[4] Homi K. Bhabha, The Location of Culture, London / New York: Routledge 1994, p. 102-122.

[5] Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, p. 21. (titre original de l'anglais): The Psychic Life of Power: Theories of Subjection. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).

[6] ibid., p. 16

[7] H. Bhabha, op.cit., p. 114.