

Le colonialisme et la machine désirante

Robert J.C. Young

traduit par Isabelle Lee

Traduction de chapitre 7 de *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*

(London and New York: Routledge, 1995)

C'est Edward Said avec son *Orientalisme*, qui, en 1978, fit de l'analyse du discours colonial une sous-discipline académique dans le champ des études de théorie culturelle et littéraire.¹ Ce qui ne veut pas dire que le colonialisme n'avait pas été étudié auparavant, mais c'est Said qui en orienta l'étude, parmi les critiques culturels, vers ses opérations discursives, démontrant la relation intime entre le langage et les formes du savoir qui s'était développée pour l'histoire des cultures et l'histoire du colonialisme et de l'impérialisme. Cela signifiait que les types de concepts et de représentations utilisés dans les textes littéraires, les récits de voyage, les mémoires et les études universitaires à travers tout un éventail de disciplines des sciences humaines et sociales pouvaient être analysés comme autant de manières de comprendre les diverses pratiques idéologiques du colonialisme. L'insistance foucauldienne de Said sur la manière dont l'orientalisme se développa en tant que construction discursive, de sorte que son langage et sa structure conceptuelle fixaient à la fois ce qu'on admettait être la vérité et ce qu'on disait l'être, entraînait trois conséquences théoriques. Tout d'abord, Said démontrait comment la notion de discours de Foucault fournissait une nouvelle manière de penser les opérations de l'idéologie, en tant que forme de conscience ou en tant que pratique matérielle vécue. Si le discours est proche de la définition de l'idéologie d'Althusser à savoir 'la représentation de la relation imaginaire d'individus par rapport à leurs conditions d'existence réelles', Said développait l'idée d'Althusser qu'une construction culturelle pouvait être déterminante au point de vue historique.² *Orientalisme* remettait donc en cause l'auto-dévaluation traditionnelle de la critique culturelle marxiste orthodoxe vis-à-vis de l'économie. Et bien que l'expansion de l'Ouest à l'Est ait été, sans aucun doute, soumise à des facteurs économiques, Said démontra que la construction culturelle habilitante de l'orientalisme n'en dépendait pas totalement, conférant ainsi une certaine autonomie à la sphère culturelle.

La deuxième conséquence du tracé de la complicité de la connaissance littéraire et universitaire avec l'histoire du colonialisme européen fut d'accentuer la manière

¹ Said, *Orientalism*. Les autres références sont incluses dans le texte. Pour une plus ample discussion de l'oeuvre de Said, Bhabha et Spivak, se reporter à mon livre *White Mythologies*, chapitres 7-9.

² Althusser, *Lenin and Philosophy*, 153.

dont des disciplines académiques en apparence impartiales et objectives, avaient été en réalité complices, et avaient, parfois même, contribué à la production des formes mêmes d'assujettissement et d'administration coloniales. *Orientalisme* fournissait d'amples preuves de complicité entre politique et connaissance. On peut y ajouter *Black Athena* de Martin Bernal paru en 1987, ouvrage qui a apporté la démonstration la plus détaillée et la plus complète jusqu'à présent de la manière dont le savoir historique prétendument objectif d'une discipline universitaire en apparence apolitique, les humanités, dépendait en fait de sa propre histoire politique et culturelle—dans ce cas, celle du racisme et de l'eurocentrisme. Le livre de Bernal suggère que les paramètres fixés pour définir les limites du discours colonial devraient être étendus bien plus avant dans l'histoire des disciplines universitaires. *Black Athena* avance même, de manière plus troublante, que toute le savoir de l'Ouest est, directement ou indirectement, une forme de discours colonial.

A ceci vient s'ajouter la troisième assertion de Saïd, la plus controversée, à savoir que la construction discursive de l'orientalisme était auto-produite et n'avait que peu, ou pas, de rapport avec son objet putatif, 'l'Orient'. Ce qui importe ici c'est que la connaissance que l'Ouest a de l'Autre est construite comme une partie de tout le système du discours orientaliste : 'de tels textes peuvent non seulement créer de la connaissance mais aussi la réalité même qu'ils semblent décrire' (94). Cette connaissance n'a pas nécessairement de rapport avec le réel. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'*alternative* à la construction de l'ouest de l'Orient, pas d'Orient 'réel', parce que l'Orient est lui-même un concept orientaliste. L'orientalisme selon Saïd, est simplement 'une sorte de projection de l'Ouest sur et une volonté de diriger l'Orient' (95). Ce fut l'aspect le plus contesté de sa thèse et celui que ses critiques trouvèrent le plus difficile à accepter.

Mais en même temps, ce fut un aspect qui, au pire, pécha par manque de spécificité historique. Après tout, si le discours orientaliste est un genre de fantasmisme de l'Ouest qui ne peut rien nous apprendre sur la réalité, alors que sa contrainte culturelle déterminante est telle que les Occidentaux ne peuvent pas ne pas l'utiliser, on peut renoncer sans danger à toute contrainte d'adresser la réalité des conditions historiques du colonialisme. Une telle analyse du discours colonial a fait que nous avons beaucoup appris des fantasmes du discours colonial, mais elle a aussi, par définition eu tendance à décourager les analystes de rechercher en détails les conditions réelles qu'un tel discours était fait pour décrire, analyser ou contrôler. L'insistance que porte Saïd à la question de la représentation a, tout au plus, été contrebalancée par l'attention portée à la réalité que cette représentation avait omise ou exclue; à savoir non seulement 'la voix' réprimée 'de l'Autre', mais aussi l'histoire du subalterne, que ce soit en termes de l'histoire objective du subalterne ou dominé, des groupes marginalisés, et en termes de l'expérience subjective des effets du colonialisme et de la domination, un domaine que le père de la critique moderne, Frantz Fanon, a étudié minutieusement.³ Les révisions les plus productrices de l'oeuvre de Saïd ont donc porté essentiellement sur la question de la représentation, renforcées d'analyses de contre-histoires sur les effets du colonialisme sur les sujets colonisés et les formes de leur subjectivité.

³ Fanon, *Les Damnés de la terre*, et *Peau noire masques blancs* ; Memmi, *Le Colonisateur et le colonisé* ; Nandy, *The Intimate Enemy*.

Homi K. Bhabha eut vite fait de remettre en cause l'aspect totalisateur de l'argument de Said en soutenant que Said supposait trop facilement qu'une intention catégorique de l'Ouest se réalisait toujours à travers ses productions discursives.⁴ Bhabha se concentra sur l'affirmation faite par Said que la connaissance orientaliste était instrumentale et réussissait une fois mise en oeuvre. En termes théorique, ce que Bhabha voulait c'était d'ajouter la psychanalyse à l'analyse foucauldienne de Said, et il y parvint parfaitement en la dénichant dans l'ouvrage même de Said. Bhabha souligna le passage où Said évoque rapidement, et sans la développer, la possibilité d'un orientalisme fonctionnant à deux niveaux, et où il fait la distinction, en faisant appel de manière révélatrice quoiqu' inhabituelle à la psychanalyse, entre un orientalisme 'manifeste', le corps conscient de la connaissance 'scientifique' de l'Orient, et un orientalisme 'latent', une positivité inconsciente d'un désir de fantasme. La contribution la plus importante de Bhabha consista à développer les implications de cette idée en démontrant à quel point ces deux niveaux fusionnaient et étaient inséparables dans leur fonctionnement; il a démontré comment tout discours colonial fonctionnait non seulement comme une construction instrumentale de la connaissance, mais aussi selon tout un protocole de fantasmes et de désirs. L'ambivalence est un mot-clef pour Bhabha, qu'il emprunte à la psychanalyse, où on l'utilisa tout d'abord pour décrire une fluctuation continue entre vouloir une chose et son opposé (ou encore 'une attirance simultanée vers et un rejet d'un objet, d'une personne ou d'une action'). En faisant de l'ambivalence le centre de son analyse, Bhabha a en fait effectué un revirement politique à un niveau conceptuel par lequel la périphérie—le cas limite, le marginal, l'inclassifiable, le discutable—est devenu l'ambivalence équivoque, incertaine, et imprécise qui caractérise le centre.

Par la suite, Bhabha a développé cette idée d'une ambivalence constitutive au coeur de la production discursive coloniale, une ambivalence dont la présence dans un contexte non-Européen ne faisait qu'accentuer. Il a démontré par un certain nombre d'analyses la manière par laquelle le discours colonial Européen—que ce soit dans un décret gouvernemental, des rapports de fonctionnaires coloniaux ou des récits de missionnaires—est en fait décentré par rapport à sa position de pouvoir et d'autorité. Nous avons déjà vu comment Bhabha démontre son occurrence quand l'autorité s'hybride dans un contexte colonial et comment elle est infiltrée par des cultures autres, très souvent de par l'exploitation que font les colonisés eux-mêmes de ses contradictions et de ses équivoques évidentes qui sont d'autant plus manifestes à travers les critères plus hostiles et provocateurs d'un environnement étranger. On peut donner comme exemple de la différence de présentation faite à la culture de l'Ouest quand elle est transportée dans des contextes différents, l'anecdote racontée par Bhabha d'un missionnaire chrétien essayant d'enseigner le service de la communion chrétienne à des hindous d'Inde : le missionnaire est atterré quand il s'aperçoit que les Hindous végétariens réagissent avec horreur à l'idée de manger le corps du Christ et de boire son sang. C'est lui qui devient à leurs yeux un vampire cannibal.⁵ Si Said montre que la relation erronée est le secret anagramme de l'Orientalisme, Bhabha, quant à lui démontre que l'oscillation est celui du colonialiste.

⁴ Bhabha, 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism', 200.

⁵ Bhabha, 'Signs Taken for Wonders', 145-6.

En opposition avec Said, Gayatri Chakravorty Spivak a voulu insister sur la possibilité de contre-connaissances telles qu'elles sont construites à partir des critères du journal *Subaltern Studies*.⁶ Le désir de l'historien anti-colonial actuel est de récupérer une histoire subalterne qui réécrive le récit admis des universitaires colonisants et de l'élite dominante locale, une histoire des exclus, des sans-voix, de ceux qui étaient auparavant, et au mieux, des objets de connaissance et de fantasme coloniaux. Spivak veut analyser les effets de la violence coloniale et du déni de subjectivité sur la subjectivité. Elle met en garde contre les pièges et les aporias où peut tomber même l'historiographie radicale, en insistant particulièrement sur les exemples d'histoires qui continuent à être passées sous silence aujourd'hui encore, par les historiens révisionnistes, surtout celles des femmes subalternes locales. Ces femmes étaient soumises à ce qu'on a l'habitude d'appeler aujourd'hui une 'double colonisation'—à savoir, en premier dans la sphère domestique, la patriarchie des hommes, et ensuite, dans la sphère publique, la patriarchie du pouvoir colonial.⁷ Ce qui a entraîné un nombre croissant de comparaisons entre patriarchie et colonialisme. Spivak soutient que parce qu'elle est toujours traitée en objet de connaissance, à la fois par les dirigeants coloniaux et indigènes qui sont aussi macho les uns que les autres, la femme subalterne est décrite, débattue et même légiférée, sans jamais se voir octroyer une position discursive à travers laquelle s'exprimer elle-même.⁸ C'est pourquoi elle est absente des archives documentaires, et c'est la raison pour laquelle ceux qui veulent écrire son histoire doivent faire un effort spécifique de récupération, ou dans le cas de roman comme *Beloved* de Toni Morrison, un effort spécifique d'imagination historique.

Cet intérêt porté par Spivak aux types d'exclusion engendrés non seulement par le colonialisme même, mais aussi par des formes courantes d'appréhension, est typique de sa préoccupation plus générale de ce qu'elle considère être la violence épistémique continue dans l'exercice des formes de pensée de l'Ouest imposées à l'Est. Toute aussi importante est la défense remarquablement réussie que Spivak a entreprise en faveur de la cause des groupes minoritaires exclus ou négligés par les pratiques universitaires contemporaines, en particulier celles des féministes. Et avec l'implacable remise en question qui caractérise son oeuvre, elle s'est récemment préoccupée de ce qu'elle voit comme la commodification croissante de la catégorie même de 'marginalité' dans le monde universitaire.⁹ Et pourtant, dans son propre travail, avec sa propre méthode syncrétique hybridante, qui juxtapose les priorités politiques de genre, classe et race, et par une constante modulation théorique, elle a brillamment imposé la disruption du marginal dans le courant dominant des présuppositions universitaires, en les poussant jusqu'au bout de leurs limites méconnaissables.

⁶ Spivak, *In Other Worlds; The Post-Colonial Critic; Outside in the Teaching Machine*; 'Can the Subaltern Speak?'; Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India'.

⁷ Holst-Peterson and Rutherford, *A Double Colonization*.

⁸ Voir le commentaire de Said dans *Orientalism* : '...la rencontre de Flaubert avec une courtisane égyptienne, rencontre qui devait produire un modèle très répandu de la femme orientale : celle-ci ne parle jamais d'elle-même, elle ne fait jamais montre de ses émotions, de sa présence ou de son histoire. C'est *lui* qui parle pour elle et qui la représente'.

⁹ Spivak, 'Theory in the Margin'.

Différents aspects de ces positions ont été élaborés et développés par plusieurs autres critiques, mais il est vrai que Said, Bhabha et Spivak constituent à eux trois la Sainte Trinité de l'analyse du discours colonial, et qu'on doit reconnaître qu'ils sont d'une importance primordiale dans ce domaine. Alors qu'on assiste à une augmentation remarquable, et même assez étonnante des recherches d'analystes dans ce champ d'études, il existe en même temps une tendance croissante à produire du nouveau matériel d'archives plutôt qu'à développer plus à fond les paramètres théoriques mis en place par Said et autres. Le défi principal est venu de critiques comme Chandra Talpade Mohanty, Benita Parr ou Aijaz Ahmad, qui ont critiqué un certain textualisme et idéalisme de l'analyse du discours colonial qui, disent-ils, portent préjudice à l'investigation historique matérialiste.¹⁰ Ces objections sont certainement de poids mais elles donnent lieu à un type d'erreur de catégorie: l'investigation de la construction discursive du colonialisme ne tend pas à remplacer ni à exclure d'autres formes d'analyse, qu'elles soient historique, géographique, économique, militaire ou politique—et il existe certainement de nombreuses études du colonialisme de ce genre. La contribution de l'analyse du discours colonial est de fournir une structure importante pour ces autres ouvrages en soulignant que toutes les perspectives sur le colonialisme partagent et traitent d'un médium discursif commun qui était aussi celui-là même du colonialisme : le langage employé pour représenter, mettre en application, décrire ou analyser le colonialisme n'est pas transparent, innocent, non-historique ou uniquement instrumental. L'analyse du discours colonial peut donc enquêter sur l'immense diversité des textes du colonialisme non seulement en tant que simple documentation ou 'témoignages', mais aussi afin d'exposer la manière dont le colonialisme concernait non seulement l'activité économique ou militaire, mais était aussi répandu dans les formes du savoir, qui, si on ne les remet pas en question, risquent fort d'être celles par lesquelles nous essayons de comprendre le colonialisme lui-même. C'est là que nous trouvons l'explication définitive de 'l'effet d'aliénation' de la plupart du langage de la critique post-coloniale. C'est aussi pour cette raison qu'un des devoirs les plus importants du post-colonialisme est de produire une 'ethnographie critique de l'Ouest' qui analyserait l'histoire d'un Ouest hanté par les excès de sa propre histoire.¹¹

Ce que révèle l'ardeur croissante des attaques contre Said a moins à voir avec son propre travail qu'avec son influence, et le sentiment que, d'un point de vue théorique plutôt que documentaire, l'analyse du discours colonial en tant que méthode et pratique générales a atteint un stade où il est lui-même en danger de stagner et d'être aussi réifié de par son approche—et donc dans ce qu'il peut produire au niveau des recherches—que le discours colonial qu'il étudie. Nous sommes arrivés à une sorte d'impasse en ce qui concerne les questions théoriques posées par l'étude du discours colonial, et cela a engendré une certaine complaisance, quand ce n'est pas de la négligence, envers les problèmes causés par les méthodologies . En d'autres termes, nous ne nous sommes plus posé de questions sur les limites de nos propres hypothèses. Il est vrai qu'en général nous admettons l'existence de structures conflictuelles à l'intérieur du discours colonial : mais cette ambivalence textuelle elle-même nous empêche de prendre le recul nécessaire à reconsidérer le discours colonial lui-même comme entité. Des

¹⁰ Mohanty, 'Under Western Eyes'; Parry, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse'; Ahmad, *In Theory*.

¹¹ Voir Bhabha, 'The Postcolonial Critic', 54.

problèmes demeurent, c'est indéniable, et ils ne sont pas difficiles à identifier. Dans quelle mesure le 'discours colonial' est-il une catégorie générale valable? Il est difficile de ne pas être accusé d'un certain idéalisme dans l'utilisation qu'on en fait pour traiter de la totalité des discours du, et à propos du, colonialisme. Si cela n'a pas été trop évident c'est parce que la prépondérance de l'Inde comme objet d'étude parmi ceux qui travaillent dans le domaine—et donc dans leur travail—a provoqué une homogénéisation géographique et historique remarquable de l'histoire du colonialisme. Mais, est-ce que le fait que le colonialisme moderne ait été l'oeuvre de puissances européennes ou dérivées de l'Europe signifie que le discours du colonialisme a fonctionné partout d'une manière suffisamment similaire pour que les paradigmes théoriques du discours colonial fonctionnent aussi bien pour toutes ? Il est évident que l'idéologie et les procédures du colonialisme français, qui s'appuyaient sur la conviction égalitaire des Lumières de la similitude fondamentale de tous les êtres humains et de l'unité de la race humaine, et qui étaient donc conçues de manière à assimiler les peuples coloniaux à la civilisation française, différaient considérablement de la politique de domination indirecte des Britanniques basée sur une conviction de différence et d'inégalité, ou encore de celles des Allemands ou des Portugais. (Encore de nos jours, la météo du quotidien *Le Monde* donne la température de Pointe-à-Pitre, préfecture de la Guadeloupe, qui, tout comme la Martinique de Césaire, fait partie de la France et donc de l'Union Européenne). L'Amérique du Sud, où de nombreux pays ont obtenu leur indépendance dès le début du dix-neuvième siècle, serait le seul exemple évident d'une région où le colonialisme a une histoire radicalement différente de l'Inde que les Anglais n'ont quittée qu'en 1947. Les formes contemporaines du colonialisme, telles qu'on les trouve en Irlande du Nord ou en Palestine, donnent lieu à de nouvelles complications. Cette hétérogénéité mène à la question de la différence historique. Pouvons-nous présumer que le discours colonial fonctionne de la même manière non seulement à travers l'espace, mais aussi à travers le temps ? En bref, existe-t-il une matrice théorique générale qui puisse fournir une structure inclusive à l'analyse de chaque cas colonial particulier ?

Au cours des dernières années, on a aussi assisté à un malaise croissant au sujet de la tendance des écrits anti-européocentriques à homogénéiser non seulement le 'Tiers-Monde' mais aussi la catégorie de 'l'Ouest' en tant que telle—par des auteurs qui sont bien souvent eux-mêmes des produits de ce même 'Ouest'. Cependant, devant de telles objections, il est bon de se rappeler que de telles catégories générales de plus en plus embarrassantes comme 'l'Ouest', ou le 'colonialisme' ou le 'néo-colonialisme'—et même le 'discours colonial'—sont elles-mêmes, telles qu'elles sont employées actuellement, des créations de théoriciens du Tiers-Monde, comme Fanon, Nkrumah ou Said, qui ont eu besoin de faire de ces catégories précisément des catégories générales afin de constituer un objet à la fois d'analyse et de résistance.¹² A un certain niveau, la plupart des formes du colonialisme sont après tout, en analyse finale, le colonialisme, c'est-à-dire la domination d'un peuple par une puissance externe. En termes politiques pratiques, il était nécessaire de construire un objet général d'attaque afin de faire face à la politique de 'diviser pour mieux régner' des administrations coloniales. Pendant les luttes d'indépendance, il était aussi urgent de former des alliances avec tous

¹² Fanon, *Les Damnés de la terre*; Nkrumah, *Neo-Colonialism*.

ceux qui souffraient de n'importe quelle oppression coloniale—en particulier au moment où les puissances coloniales européennes, nord-américaine et asiatiques étaient elle-mêmes engagées dans de féroces combats les unes contre les autres, combats qui se jouaient en partie dans des scénarios coloniaux. Fanon explique comment le colonialisme était 'séparatiste et régionaliste', technique visant à consolider la séparation et le quiétisme.¹³ Ceux qui aujourd'hui insistent sur ses différences historiques et géographiques ne font en fait que répéter sans les remettre en question les propres stratégies diviseuses du colonialisme. Cependant, à ce moment de l'époque post-coloniale, alors que nous cherchons à comprendre le fonctionnement et les effets de l'histoire coloniale, l'homogénéisation du colonialisme doit aussi être confronté à ses particularités géographiques et historiques. Le problème pour toute théorie du discours colonial est de savoir s'il peut maintenir, et rendre justice, aux deux niveaux.

C'est aussi le moment de réfléchir jusqu'à quel point certaines suppositions, évaluations et même divisions institutionnelles de l'Ouest fonctionnent au sein des priorités que nous instituons lors de la sélection du matériel à étudier. Par exemple, en Grande-Bretagne, les recherches sur l'Amérique Latine se font à part et en dehors du reste de l'analyse du discours colonial, dans une large mesure parce que ce n'est pas un domaine où les Anglais ont joué un grand rôle historique et parce qu'il demeure donc le domaine particulier des spécialistes de l'Amérique Latine à l'intérieur des Départements d'Etudes Hispaniques. De son côté, l'étude de l'Afrique, comparée aux recherches approfondies sur l'Inde, semble plutôt négligeable.¹⁴ En Grande-Bretagne la raison en est sans aucun doute la plus forte présence d'Asiatiques Britanniques dans l'éducation supérieure, ainsi que la différence de chiffres comparables d'universitaires et d'étudiants licenciés en provenance d'Afrique et d'Asie. Malgré tout, l'attention plus grande que l'on porte à l'Inde semble perpétuer les évaluations différentielles accordées par les Britanniques aux différentes parties de leur empire. C'était toujours l'Inde qui bénéficiait de la plus grande attention économique, culturelle et historique. De la même manière, aujourd'hui l'Inde maintient sa place prédominante de joyau de la couronne dans l'analyse du discours colonial.

ANTI-OEDIPE : LA GEOPOLITIQUE DU CAPITALISME

D'un point de vue théorique, cette situation s'est mise en place parce que les paradigmes analytiques développés pour d'autres littératures ou continents n'ont apparemment pas été assez forts pour contrer le modèle discursif d'*Orientalisme*; il n'est pas rare en effet que certains critiques culturels utilisent le terme 'Orientalisme' comme synonyme de 'colonialisme'. L'ennui avec le livre de Said c'est que son argumentation théorique et historique était si convaincante qu'elle ne permettait aucune alternative. Comme le disait le *New York Times* 'ses arguments étaient non seulement convaincants, mais concluants'. Depuis qu'il a démontré

¹³ Fanon, *Les Damnés de la terre*, 127.

¹⁴ Par contre, au cours des dernières années il y a eu un excellent travail produit sur l'Afrique, par exemple Appiah, *In My Father's House*, Boahen, *African Perspectives on Colonialism*, Curtin, *The Image of Africa*, Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition*, Mudimbe, *The Invention of Africa*, Ngugi, *Decolonizing the Mind*, Schipper, *Beyond the Boundaries*, Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Vaughan, *Curing Their Ills*.

brillamment comment l'Orientalisme en tant que discours construisait une représentation inclusive et une forme de savoir de l'Orient, nous avons cherché en vain des failles dans sa surface d'apparence hégémonique. Ce qu'il importe de souligner ici est qu'il ne suffit pas d'apporter des exemples individuels qui semblent contredire la thèse de Said puisque sa thèse comprend déjà cette possibilité. C'est pourquoi je voudrais essayer à présent une autre tactique, en poussant un peu plus loin l'argumentation de Said.

David Trotter a démontré récemment comment le concept du discours colonial implique une interprétation du colonialisme en tant que 'texte sans auteur' : il y a toujours les auteurs de textes individuels, mais le discours colonial en tant que tel constitue un système signifiant sans auteur. Ainsi, le colonialisme devient une sorte de machine. En même temps, tout comme les machines historiques et économiques d'Adam Smith, le colonialisme est aussi un processus déterminant, soumis à la loi; son fonctionnement est donc lié à celui des machines économiques et historiques.¹⁵ Les colonialistes considéraient souvent eux-mêmes le fonctionnement du pouvoir colonial comme celui d'une machine. Said cite l'essai de Lord Cromer sur 'Le Gouvernement des races sujettes' (1908) dans lequel il

imagine le siège du pouvoir à l'Ouest, et en émergeant vers l'Est une vaste machine, soutenant l'autorité centrale tout en étant dirigée par elle. Ce dont ses ramifications nourrissent la machine à l'Est—matériel humain, richesse matérielle, savoir, ainsi de suite—est traité par la machine, puis transformé en encore plus de pouvoir.¹⁶

Ou alors, effectuant un renversement pervers, et cependant, typique de l'image, les colons soutenaient que même la résistance à la machine était une preuve de son efficacité. Lord Lugard, par exemple, cite d'un ton approbateur une intéressante métaphore mixte tirée de l'United Empire de Lucas (1919) : 'Rien ne devrait plus plaire à la démocratie que l'Empire étant donné qu'il est le plus grand moteur de démocratie jamais vu dans le monde ... Il a communiqué la liberté et la démocratie au monde entier'.¹⁷

C'est dans le contexte de l'idée largement répandue de l'Empire en tant que machine que je veux examiner l'oeuvre de Deleuze et Guattari; il me semble qu'ils apportent non pas ce qui pourrait être décrit comme une alternative au paradigme de Said, mais une manière de penser apparentée quoique différente à propos du fonctionnement du colonialisme, non seulement comme une forme de fantasme mais aussi comme une forme de désir ambivalent. En premier lieu, l'*Anti-OEdipe* a l'avantage de décentrer l'analyse coloniale de l'Est vers une surface plus globale.¹⁸ De plus, il nous réoriente vers deux points évidents, mais cependant très importants qui ont tendance à se perdre dans l'importance accordée de nos

¹⁵ Trotter, 'Colonial Subjects'; Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, 220-1.

¹⁶ Said, *Orientalism*, 44, citant Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913*, 35; voir Inden, 'Science's Imperial Metaphor - Society as a Mechanical Body', in *Imagining India*, 7-22.

¹⁷ Lugard, *The Dual Mandate*, 608.

¹⁸ Deleuze et Guattari, *L'Anti-OEdipe*. Les références suivantes seront incluses dans le texte. Pour une discussion récente de l'oeuvre de Deleuze et Guattari voir Bogue, *Deleuze et Guattari*, et massumi, *A User's Guide*.

jours aux constructions discursives—le rôle du capitalisme en temps que moteur essentiel du colonialisme, et la violence matérielle déclenchée par le processus de colonisation. L'intérêt de l'argument de Deleuze et Guattari d'un point de vue théorique est la manière dont il rassemble en une économie interactive la philosophie, la psychanalyse, l'anthropologie, la géographie, l'économie et autres, et comment elles sont impliquées dans les opérations colonisatrices du capitalisme.

La première chose à noter dans l'*Anti-OEdipe* de Deleuze et Guattari est la quasi-absence de discussions de théorie post-coloniale. Seul l'essai intitulé 'Qu'est-ce que la littérature mineure ?' a apporté une contribution intéressante dans ce domaine, et ce, bien que ces dernières années on ait cité de plus en plus fréquemment les déclarations à propos des minorités faites dans *Mille Plateaux* dans le contexte de discussions de nouveaux concepts de démocratie radicale.¹⁹ En dépit de la difficulté réelle de l'*Anti-OEdipe* qui l'a sans doute empêché d'être plus répandu dans ce pays (encore que pourquoi la difficulté de *ce livre-ci* ?), son paradigme de base est relativement simple et vient de Reich. L'argument veut que le flux du désir, ou, selon Deleuze et Guattari dans leur version dé-subjectivée, la machine désirante, ait été réprimée dans notre société par le mécanisme du complexe d'OEdipe. La triade oedipale établit une structure d'autorité et de blocage qui opère non seulement dans la famille, mais à travers elle au niveau de la société en général. La 'découverte' par Freud du complexe d'OEdipe fut, donc, son idée la plus radicale, mais aussi celle qu'il réprima immédiatement en la considérant comme la forme normale de développement par laquelle tout individu devrait passer, plutôt que d'y voir le moyen de répression idéologique fondamental de la société capitaliste. La psychanalyse, en tant qu'institution thérapeutique fonctionne donc, de cette manière, comme agent de maintien de l'ordre du capitalisme. Bien que ceux qui tirent profit de l'institution analytique voudront sans doute disputer cette partie de l'argument, il est vrai que la description de la répression faite par Deleuze et Guattari possède une simplicité Reichienne ou même Lawrencienne dans son opposition nature/culture, et naturel/artificiel; la panacée générale de la 'schizoculture' en tant que forme favorite de production du désir de guérison des maux provoqués par la psychanalyse et le capitalisme décourage sans aucun doute de nombreux lecteurs. Mais, en dépit de ce problème, je soutiens qu'il existe de bonnes raisons pour réexaminer l'*Anti-OEdipe* dans le contexte de la critique post-coloniale.

Ce qui importe c'est la manière dont Deleuze et Guattari produisent une théorie sociale du désir qui se fraye un chemin à travers l'opposition problématique entre psychique et social de la psychanalyse orthodoxe. Ce qui est essentiel dans la répression de Freud de sa propre idée Oedipienne serait son incapacité de percevoir le lien intime qui existe entre la production du désir et la production sociale dans son sens le plus large—un schisme qui est depuis un des traits caractéristiques de la psychanalyse. Deleuze et Guattari récupèrent cette relation dans leur célèbre 'corps sans organes' spinoziste qui constitue à la fois le corps (social) auquel s'attache le désir dans un mouvement de d'accouplement et de disjonction, et le corps invisible du 'capital comme corps prolifique, de l'argent

¹⁹ Deleuze et Guattari, 'Qu'est-ce que la littérature mineure?'; *Mille Plateaux*; Jan Mohammed et Lloyd, *Minority Discourse*. Voir aussi le commentaire pertinent de l'oeuvre de Deleuze par Spivak dans 'Can the Subaltern Speak?', 272-6.

qui produit encore plus d'argent', et même la totalité de la terre, une vaste 'surface d'enregistrement de tout le procès de production du désir'.²⁰ Le désir circule latéralement selon des points de disjonction et des zones d'intensité sur les grilles de cette surface semblable à un oeuf. Le 'sujet', au lieu de se trouver au centre, est 'produit comme simple résidu' des processus des machines du désir, ramification nomade d'espaces mentaux striés et du corps défini en termes de longitude et de latitude : 'Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes, méridiens, géodésiques, tropiques, fuseaux qui ne battent pas sur le même rythme et n'ont pas la même nature'.²¹

Ainsi Deleuze et Guattari s'ingénient-ils à diviser la distinction épistémologique traditionnelle entre matérialité et conscience. L'idée maîtresse de leur oeuvre est la négation de toute distinction entre '...production sociale de réalité, et d'autre part une production désirante de fantasme' : ils soutiennent plutôt que '...le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé' (36). Le désir est un produit social plutôt qu'individuel; il infiltre l'infrastructure de la société—c'est un point de vue que Deleuze et Guattari peuvent défendre parce qu'ils ont déjà séparé le désir du sujet dans leur définition de la sexualité comme 'l'inconscient libidinal de l'économie politique', idée qui ouvre de nouvelles voies dans l'analyse de la dynamique du désir dans le domaine social. L'exemple du racisme est sans doute celui qui peut nous aider le mieux à saisir la forme du désir, ainsi que son antithèse, la répulsion, comme production sociale : 'Aussi le fantasme n'est-il jamais individuel; il est fantasme de groupe'.²²

Le discours colonial est un autre exemple d'un tel fantasme de groupe, et *L'Anti-OEdipe* touche de bien d'autres manières différentes à d'autres questions ayant trait au colonialisme. Ce, surtout dans la théorisation du capitalisme selon un modèle géospatial de l'inscription du flux du désir sur la surface ou le corps de la terre : les opérations du capitalisme mondial y sont caractérisées comme une forme de 'cartographie'.²³ La production sociale fonctionne, selon les termes de Deleuze et Guattari, comme une machine qui inscrit ou qui écrit :
Le problème du socius a toujours été celui-ci : coder les flux du désir, les inscrire, les enregistrer, faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé... Mais la *machine capitaliste*... se trouve dans une situation toute nouvelle: le décodage et la déterritorialisation des flux'. (40-1)

Le capitalisme diffère des formes historiques précédentes, comme par exemple le despotisme, en ce qu'il ne fait pas qu'encoder, et donc contrôler le désir : il doit effectuer un mouvement double parce qu'il lui faut d'abord se débarrasser des institutions et des cultures qui ont déjà été développées. Le besoin de base du capitalisme est d'organiser une rencontre entre la richesse déterritorialisée du capital et la capacité de travail du travailleur déterritorialisé. Réduire tout, y compris la production et le travail, à la valeur abstraite de l'argent lui permet de décoder les flux et de 'déterritorialiser' le socius. Une fois atteinte la forme

²⁰ Deleuze et Guattari, 'Balance Sheet - Program for Desiring Machines', 132 ; *L'Anti-OEdipe*, 17.

²¹ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 247.

²² *L'Anti-OEdipe*, 38; voir l'attaque de la logique traditionnelle du désir comme manque, et donc comme double hallucinatoire de la réalité, 33.

²³ Sur les cartes et la cartographie, voir surtout *Mille Plateaux*, 19-22.

universelle d'échange, il reterritorialise—'institue ou restaure toutes sortes de territorialités résiduelles et artificielles, imaginaires ou symboliques' comme les états, les nations ou les familles :

...il y a le double mouvement du décodage ou de la déterritorialisation des flux, et de leur re-territorialisation violente et factice. Plus la machine capitaliste déterritorialise, décodant et axiomatisant les flux pour en extraire la plus-value, plus ses appareils annexes, bureaucratiques et policiers, re-territorialisent à tour de bras tout en absorbant une part croissante de plus-value. (42)

Cette description des opérations du capitalisme en temps que machine d'écriture territoriale ne semble pas tellement adaptée au développement historique de l'industrialisation, mais elle dépeint de manière exacte les procédures idéologique et physique violentes de la colonisation, de la déculturation et de l'acculturation, selon lesquelles le territoire et l'espace culturel d'une société indigène doivent être perturbés, dissouts et finalement réinscrits suivant les besoins de la machine de gouvernement de la force occupante. Ces structures de décodage et de recodage, de déterritorialisation et de reterritorialisation fonctionnent comme les catégories antithétiques simultanées du *Thesaurus* de Roget : leurs mouvements répétitifs semblables à des vagues sur les territoires et les cultures de la terre produisent un modèle dynamique aux processus de colonisation, et ils ont aussi l'avantage de pouvoir décrire à la fois les procédures matérielles historiques du colonialisme et ses opérations idéologiques, que ce soit la rupture du corps de la terre, la destruction et reconstruction des cultures ou la fabrication de connaissance selon les nouvelles disciplines. On peut ainsi dire que Deleuze et Guattari ont produit une théorie du capitalisme au centre de laquelle se trouve l'opération du colonialisme en tant qu'écriture de la géographie. Ce n'est donc pas surprenant que cette idée ait été empruntée, même brièvement, par un géographe : dans la *Condition of Postmodernity* (1989), David Harvey soutient que

L'accumulation du capital déconstruit en permanence ... le pouvoir social en reformant sa base géographique. A l'inverse, toute lutte visant à rétablir les relations de pouvoir est une lutte de réorganisation de leur base spatiale. C'est de cette manière que nous pouvons mieux comprendre 'pourquoi le capitalisme est d'un côté toujours à reterritorialiser et de l'autre toujours à déterritorialiser'.²⁴

C'est ce lien entre capitalisme, colonialisme et spatialité qu'articulent si bien Deleuze et Guattari. Fanon, de son côté, nous fournit une perspective complémentaire nécessaire de l'historique et du réel, des pratiques par lesquelles terre et corps sont assujettis au pouvoir colonial, et des formes d'inscription

²⁴ Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 238. Ceci souligne le problème de la perspective totalisatrice de *L'Anti-OEdipe* : en dépit de son insistance sur les minorités, le décentrage etc., ces aspirations globales en tant que théorie continuent à prétendre à un statut général qui sera toujours difficile à soutenir face aux particularités historiques. Harvey démontre comment l'absolutisme apparent de la description faite par Deleuze et Guattari des processus du capitalisme peut être modifié de manière à refléter le jeu continu des luttes de pouvoir des différents types de résistance régionale, mais il conclut en observant que 'le pouvoir du capital sur la coordination de l'espace universel fragmenté et de la marche du temps historique global du capitalisme' sera toujours victorieux. (239).

violente par lesquelles les relations de pouvoir sont mises en place. Son récit de 'l'entreprise de déculturation' est sans aucun doute à l'origine du paradigme théorique de l'*Anti-OEdipe* et de son articulation des mécanismes auxquels est soumise la population locale dans l'asservissement colonial :

C'est à cause de cela que ses systèmes de référence doivent être brisés. L'expropriation, la spoliation, les razzias, le meurtre objectif, sont égalés par la mise à sac des modèles culturels, ou en conditionnent au moins la mise à sac. Le panorama social est déstructuré; les valeurs sont écrasées, vidées.²⁵

En même temps, Fanon insiste sur l'effet dialectique de la violence de l'imposition coloniale, de telle sorte qu'il existe une complicité entre les interventions du capitalisme et du colonialisme et '...les forces violentes qui éclatent dans le territoire colonial' :

La violence qui a présidé à l'arrangement du monde colonial, qui a rythmé inlassablement la destruction des formes sociales indigènes, démolit sans restrictions les systèmes de références de l'économie, les modes d'apparence, d'habillement, sera revendiquée et assumée par le colonisé au moment où décidant d'être l'histoire en actes, la masse colonisée s'engouffrera dans les villes interdites.²⁶

La destruction de la zone du colonisateur est encouragée par la manière dont la violence coloniale a agi sur la subjectivité des indigènes. Dans cette articulation du social avec le subjectif nous trouvons une nouvelle analogie entre Fanon et Deleuze et Guattari. Ces derniers rattachent le géographique au psychique par le biais de ce qu'ils appellent 'l'impérialisme analytique du complexe d'OEdipe' (30). Encore une fois, ils renversent la procédure habituelle dans laquelle le colonialisme est considéré comme une ramification aberrante de la civilisation européenne : selon eux, le lien entre la famille et l'état est formé par une forme de territorialisation idéologique intérieure du psyché qui transforme les questions et les dilemmes du domaine social en problèmes de l'individu. Freud a participé à cette opération en utilisant le mythe d'OEdipe pour interpréter les névroses de la vie familiale—'non pas en tant qu'effets de la société représentée par la famille, mais en tant que production psychique des enfants qui en souffrent'.²⁷ L'étranger devient ainsi domestique dans un mouvement de recodification psychique : 'L'OEdipe est toujours la colonisation exercée par d'autres moyens...c'est notre éducation coloniale intime'. L'OEdipe n'est pas uniquement la structure normale par laquelle les hommes évoluent sur le chemin de la maturité mentale, sociale et sexuelle : c'est aussi le moyen de coder, de bloquer le flux du désir qui est inscrit à l'intérieur des reterritorisations artificielles d'une structure sociale répressive—la famille, le parti, la nation, la loi, le système éducatif, l'hôpital, la psychanalyse elle-même. L'effet perturbateur de l'espace colonial sur les revendications de la psychanalyse, en démontrant que le complexe d'OEdipe n'est pas universel en-dehors des opérations du capitalisme, a autant à voir avec la politique de la psychanalyse qu'avec celle du colonialisme, mais il est d'une

²⁵ Fanon, 'Racisme et culture', in *Pour la révolution africaine*,

²⁶ Fanon, *Les Damnés de la terre*, 97, 71.

²⁷ Deleuze et Guattari, 'Qu'est-ce que la littérature mineure', 28 n.3.

importance considérable pour la théorie parce qu'il fournit le fondement de la preuve que l'OEdipe consiste en un cas limite et donc, en une forme de reterritorialisation idéologique. La structure du complexe d'OEdipe peut faire surface dans la situation coloniale, mais uniquement parce que le sujet colonial est construit à partir de formes politiques et culturelles imposées qui sont internalisées comme une condition de la réalité psychique, puis reproduites pour former la base de l'expérience normative sociale. Pour Deleuze et Guattari, il en va de même pour les sujets de l'Ouest : la relation métropole-colonie a été une nouvelle fois renversée pour que le colonialisme devienne la structure historique du capitalisme, que ce soit sur place ou à l'étranger.²⁸

Le concept de territorialisation de Deleuze et Guattari est aussi très important dans le contexte du colonialisme et trois nouvelles conséquences en résultent. La première nous rappelle que le colonialisme implique avant tout l'appropriation physique de la terre, sa capture pour la cultivation d'une autre culture. Ainsi, elle expose le fait que la colonisation culturelle n'était pas seulement une opération discursive mais aussi une saisie de l'espace culturel (à tous les sens du terme). Certaines tentatives précoces de faire la carte du monde montrent bien comment le colonialisme était poussé par un désir global qui alimentait son expansion spatiale toujours accrue. Ceci se produisait inévitablement, par étapes diverses : tout d'abord, l'espace forme la base d'un commerce qui faisait d'une société féodale autarcique une culture de cité fondée sur le commerce entre deux cultures absentes l'une de l'autre; le colonialisme de 'commerce et de culture' recherchait des terres pour la culture de produits agricoles de climat chaud, alors que le colonialisme ayant pour origine un excédent de population nécessitait des terres plus tempérées pour l'émigration; et finalement, il y avait l'espace impérial—qui était requis pour satisfaire à ce qu'on croyait être la nature forcément expansible de la culture elle-même, une doctrine qui encouragea la célèbre 'ruée' vers l'Afrique à partir de 1880.²⁹ Chacun de ces moments peut s'articuler selon la définition de la territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation de Deleuze et Guattari comme la dynamique de propagation coloniale ou impériale de spatialisation économique, culturelle et sociale.

La deuxième conséquence de la territorialisation peut être considérée en termes de relation entre la terre et l'état. On considère souvent l'institution de l'état comme le signe distinctif de l'arrivée de la 'civilisation' chez les 'primitifs'. Comme l'a dit Engels, l'état est avant tout un concept territorial.³⁰ C'est pourquoi, dans le colonialisme il y a souvent conflit entre sociétés qui considèrent ou ne considèrent pas la terre comme propriété privée : en effet, à un niveau le colonialisme implique l'introduction d'une nouvelle notion de la terre comme propriété, d'où les inévitables appropriations et clôtures de la terre. Par la suite, se développe un système d'imposition de rôles et d'identités économiques. Le concept tardif de 'nomadisme' de Deleuze et Guattari qui apparaît dans le volume 2 d'*Anti-OEdipe, Mille Plateaux*, est important ici. Le nomadisme fonctionne comme une forme d'opposition directe à l'état; aussi Deleuze et Guattari défient leurs lecteurs de trouver 'des points de non-culture et de sous-développement, les

²⁸ voir William Pietz, 'The Phonograph in Africa', in Attridge, Bennington and Young, *Poststructuralism and the Question of History*, 267-8.

²⁹ Voir Kern, *The Culture of Time and Space*, 234-40, et voir Noyes, *Colonial Space*.

³⁰ Engels, *Origins of the Family, Private Property, and the State*, 208.

zones de...Tiers-Monde' dans leurs propres sociétés et systèmes de connaissance.³¹ Le nomadisme décrit ainsi à la fois le type de société qui précédait le féodalisme et le capitalisme et une certaine manœuvre stratégique pouvant être utilisée sur le terrain du présent. Comme l'évoque l'idée de mouvement à travers des territoires contenu dans son nom, le nomadisme implique des formes de résistance latérales à toute affirmation de contrôle hégémonique par des stratégies de multiplicités, des formes de déterritorialisation qui ne peuvent être reterritorialisées parce qu'elle résistent à l'interprétation et au recodage. Le terrorisme serait un exemple extrême d'activité politique dont les actes sont conçus autant pour résister à l'interprétation que pour revendiquer le pouvoir. Mais le nomadisme implique toute activité qui transgresse les codes sociaux contemporains à travers la dissolution des frontières territoriales et culturelles.³² Mais, en même temps, Deleuze et Guattari se précipitent trop rapidement sur de telles contre-stratégies : si l'on se souvient des dislocations imposées aux peuples du Sud, on ne peut être d'accord avec l'idée du 'nomadisme' en tant que stratégie radicalement anti-capitaliste; le nomadisme est, plutôt, un mode brutal caractéristique du capitalisme lui-même.³³

Le troisième mode de territorialisation met en relief cette caractéristique du colonialisme si bien soulignée, comme on l'a vu plus haut, par Fanon, contre Gandhi : la violence. La colonisation commence et se perpétue par des actes de violence, et demande en retour, de la part du colonisé, de la violence.³⁴ Ici le capitalisme est le destructeur du sens, celui qui réduit tout à un système Jakobsonien d'équivalences, à la commodification par le pouvoir de l'argent. Cela permet un certain degré de spécificité historique : car le colonialisme fonctionnait par le biais d'une symbiose imposée entre la territorialisation, littéralement la plantation, et les demandes de travail qui entraînaient une commodification des corps et leur échange à travers le commerce international. Le commerce, en réduisant tout dans une société à un système d'équivalence universelle, à une valeur mesurée en termes de quelque chose d'autre, effectue une opération de décodage culturel qui fonctionne selon la forme linguistique de la métaphore. En même temps, concrètement, les marchandises échangées pour des corps étaient souvent des denrées comme le fer, le cuivre et le tissu qui existait déjà localement. Un tel commerce a provoqué la destruction d'industries indigènes, déterritorialisant et reterritorialisant ainsi la production en créant des formes de dépendance.

Tout cela tend à expliquer comment l'*Anti-OEdipe* nous aide à réfléchir non seulement au discours, mais aussi à la géopolitique répressive du colonialisme. La machine désirante permet d'articuler la violente manière dont les pratiques coloniales étaient inscrites à la fois physiquement et psychiquement sur les territoires et les peuples assujettis au pouvoir colonial. Le problème de l'*Anti-OEdipe*, de même que celui de toute analyse de l'histoire coloniale, en-dehors de

³¹ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*.

³² Deleuze et Guattari, 'Qu'est-ce que la littérature mineure?'

³³ Voir le commentaire de Spivak sur les restrictions de la position de Deleuze dans 'Can the Subaltern Speak?', 272-4.

³⁴ Les commentateurs sous-estiment constamment le rôle de la violence dans *Les Damnés de la terre* de Fanon. Comme l'a indiqué Todorov la violence était assez souvent proclamée par les colons eux-même, comme par exemple, de Tocqueville (*Nous et les autres*, 231).

sa complexité, c'est que les processus de décodage, de recodage et de surcodage impliquent une forme d'appropriation culturelle qui ne rend pas justice à la manière complexe dont, avec le temps, les cultures interagissent, dégènèrent et se développent les unes avec les autres. Décoder et recoder greffent de manière trop simpliste une culture sur l'autre. Il nous faut modifier le modèle pour en faire une inscription et une réinscription palimpsestuelle, un paradigme historique qui indiquerait jusqu'à quel point les cultures furent non seulement détruites, mais plutôt stratifiées les unes sur les autres, donnant lieu à des luttes qui n'ont fait elles-même qu'accentuer leur imbrication et leur transformation en un patchwork incertain d'identités. De plus, et contrairement aux implications de la territorialisation et de la reterritorialisation, il arriva souvent que les puissances coloniales comme la Grande-Bretagne n'effacèrent ni ne détruisirent une culture, mais plutôt, essayèrent d'y greffer une superstructure coloniale qui faciliterait la domination indirecte, figeant la culture en en faisant un objet d'étude académique, tout en imposant le moule d'une nouvelle culture impériale. Cependant, ceci ne consistait pas en un simple processus de production d'une nouvelle mimesis. L'analyse du discours colonial a montré qu'aucune dissémination culturelle ne se fait à sens unique, quel que soit la relation de pouvoir. Une culture ne se reproduit jamais parfaitement hors de son propre sol. Toute culture importée, tôt ou tard, perdra contrôle, rendra l'âme ou risquera de se transformer en jargon obscur quand elle se dissoudra dans l'hétérogénéité de l'ailleurs.

Ce que l'*Anti-OEdipe* nous offre avant tout, c'est une manière de théoriser la géopolitique matérielle de l'histoire coloniale comme un narratif angoissant de désir. La machine désirante, tout en fournissant un paradigme théorique global, tient compte de la spécificité d'histoires incommensurables et concurrentes réunies de force dans des unions contre-nature par le colonialisme. Rien n'encadre mieux ce récit désavoué, et cependant obsessionnel, de liens disjoints entre territoires et corps, que les pulsations des machines désirantes entraînées dans un processus continu de ruptures et de flux, d'accouplements et de désaccouplements, 'croisements, mélanges, bouleversant structures et ordre établi...poussant toujours de l'avant un processus de déterritorialisation'.³⁵ L'héritage répressif de la machine désirante de l'histoire coloniale est inscrit dans les catégories raciales actuelles qui évoquent des peuples hybrides attelés ensemble : Noir Britannique, Asiatique Britannique, Asiatique Kenyen, Anglo-Indien, Indo-..., Indo-Caribéen, Africain-Caribéen, Africain-Américain, Chinois-Américain ... Les noms de ces doubles diasporiques témoignent d'un rejet de tout croisement entre Blanc et Noir. Les termes politiques actuels classifient toujours comme Noir le produit d'une union entre Noir et Blanc. Dans les catégories raciales du passé, bien que l'on appliquât la même règle générale, ce n'était pas si simple. Les traces de croisement entre les races étaient localisées avec un intérêt furtif mais obsessif, et elles étaient listées avec une ferveur taxinomique qui laisse entrevoir une ethnographie extraordinaire du désir colonial.

³⁵ Deleuze et Guattari, 'Balance Sheet - Program for Desiring Machines', 123.

LE DÉSIR COLONIAL : THÉORIE RACIALE ET L'AUTRE ABSENT

Au 19^{ème} siècle, on examinait habituellement la relation culturelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies à partir de ce que Foucault appelle le modèle souverain du pouvoir (présomption du diffusionnisme). Mais les débats incessants sur les questions de croisement des races laissent entrevoir le point vulnérable de cette relation de pouvoir, renforcé par les formes diverses du désir colonial. Ainsi, par exemple, Peter Simple de Frederick Marryat fait la distinction entre les participants à un bal costumé à la Barbade avant d'annoncer sa propre préférence sexuelle :

L'enfant d'un Blanc et d'un Nègre est un Mulâtre, ou moitié-moitié—celui d'un Blanc et d'un Mulâtre, un *Quarteron*, ou un quart noir, et c'est cette classe qui composait en grande partie la compagnie. Je crois qu'une Quarteron avec un Blanc fait un *mustee* ou un-huitième noir, et que la Mustee et le Blanc font un *mustafina*, ou un-seizième noir. Après cela, ils sont *blanchis*, et considérés comme des Européens... Les Quarterons constituent certainement la plus belle race de toutes; certaines femmes sont vraiment belles... Je dois reconnaître, au risque de perdre la bonne opinion des belles femmes de mon pays, que je n'ai jamais vu auparavant autant de jolis visages et silhouettes.³⁶

Mais comme nous l'avons vu plus haut, un tel désir, constitué d'une dialectique d'attirance et de répulsion, s'accompagne bientôt de la menace de la fertilité féconde de la machine désirante coloniale, par laquelle une culture dans son opération coloniale devient hybridée, aliénée et potentiellement dangereuse pour son original européen en raison de la production de gens polymorphement pervers, qui sont, pour reprendre les termes de Bhabha, blancs, mais pas tout à fait.³⁷ au 19^{ème} siècle, ce phénomène menaçant qui dégradait de la condition civilisée était débattue sous le terme de processus de 'décivilisation'. L'extrême minutie avec laquelle on examinait l'activité soi-disant décivilisante du croisement des races se retrouve dans le Tableau 2, qui fut tout d'abord publié dans l'ouvrage de l'Allemand Johann von Tschudi *Voyages au Pérou*, puis qui fut reproduit de nombreuses fois dans des écrits anthropologiques sur les races, comme par exemple *Types of mankind* de Nott et Gliddon, ou comme ici, dans l'étude en quatre volumes de Robert Brown intitulée *The Races of Mankind*.³⁸

On citait toujours l'Amérique du Sud comme l'exemple principal des résultats dégénérés de l'hybridation raciale ('Tournez-vous tous vers les territoires espagnols d'Amérique et voyez quelle race dégénérée, brutale et vicieuse de

³⁶ Frederick Marryat, *Peter Simple* (1834), II, 195-7, cité en partie par Brantlinger, *Rule of Darkness*, 59-60. Les observations de Marryat sur l'attention portée aux différentes nuances claires ou sombres se retrouvent sans cesse chez les autres commentateurs, et indiquent bien la manière dont, comme l'observe Dollimore, 'la discrimination et intériorisée psychiquement et perpétuée socialement entre groupes subordonnés, classes et races' (*Sexual Dissidence*, 344).

³⁷ Bhabha, 'Of Mimicry and Man', 132.

³⁸ Tschudi, *Travels in Peru*, 114 ; Nott and Gliddon, *Types of Mankind*, 455 ; Brown, *The Races of Mankind*, II, 6. Le tableau de Schudi est une révision et correction de la liste de W. B. Stevenson de 1825, où il n'y avait aucun commentaire évaluateur et qui est reproduite dans *Imperial Eyes* de Pratt, 153. Voir la discussion de Lawrence sur l'hybridité humaine, où l'on trouve aussi un tableau, *Lectures*, 252-63.

bâtards a été engendrée entre les Espagnols, les Noirs, les Indiens et leur progéniture croisée' remarque Edward Long; 'ils sont la honte de la nature humaine', ajoute Knox, rejetant la responsabilité de leur mélange racial dégénéré sur les révolutions perpétuelles de l'Amérique du Sud; remarques que réitérèrent consciencieusement Spencer et Hitler).³⁹

Tableau 2 Tableau de Tschudi sur la 'bâtardise' péruvienne, tiré de *The Races of Mankind* de Brown (1873-9)

Rien n'illustre mieux le caractère bâtard de la population hispano-américaine que l'existence en son sein de vingt-trois types de croisements, qui possèdent chaque'un leur propre appellation, comme suit :

PARENTS	ENFANTS	PARENTS	ENFANTS
Père blanc et mère nègre	Mulatto	Père nègre et mère quintera	mulatto (plutôt sombres)
Père blanc et mère indienne	Mestiza	Père indien et mère mulatto	chino-oscura
Père indien et mère nègre	Chino	père indien et mère mestiza	mestizo-claro (souvent très beaux)
Père blanc et mère mulatto	Cuarteron		
Père blanc et mère mestiza	créole (teint marron clair)	Père nègre et mère chino	chino-cola
Père blanc et mère chino	chino-blanco	Père indien et mère zamba	zambo-claro
Père blanc et mère cuarterona	Quintero	Père indien et mère chino-cola	indien (aux cheveux frisés)
Père blanc et mère quintera	Blanc		
Père nègre et mère indienne	Zambo	Père nègre et mère quintera	mestizo (plutôt sombres)
Père nègre et mère mulatto	zambo-negro	Père mulatto et mère zamba	zambo (race misérable)
Père nègre et mère mestiza	mulatto-oscura		
Père nègre et mère chino	zambo-chino	Père mulatto et mère mestiza	chino (teint plutôt clair)
Père nègre et mère zamba	zambo-negro (complètement noir)	Père mulatto et mère chino	chino (plutôt sombres)

En Amérique les termes de mulâtre, quarteron et octoron sont couramment utilisés pour désigner les personnes possédant une moitié, un quart ou un huitième de sang noir, et la nomenclature

³⁹ Long, *History of Jamaica*, II, 327 ; Knox, *The Races of Men*, 505 ; Spencer, *Principles of Sociology*, I, 592 ; Hitler, *Mein Kampf*, 260.

s'arrête là. Mais des observateurs expérimentés peuvent déceler des quantités moindres. Une personne possédant une moitié de sang noir est en général désignée par le terme de métis ou hybride. Le terme est aussi employé de manière vague pour désigner la présence d'une certaine quantité de sang blanc.

Selon le *Lexico del mistiza en hispanoamérica* de Alvar, publié en 1987, il existe 128 mots en espagnol pour désigner les différentes combinaisons de race.⁴⁰ Un tel inventoriage était important dans tous les pays où existait l'esclavage : en Amérique latine où, depuis la *Real Pragmatica* de 1776, l'état impérial avait passé des lois gouvernant le mariage des sujets espagnols;⁴¹ aux Indes occidentales, où légalement les personnes de race mixte ne pouvaient ni voter ni hériter de biens s'élevant au-dessus de 2,000 livres; et bien entendu aux Etats-Unis, qui partageait la convention, reconnue par la loi, stipulant que, selon les cas, un-huitième à un-trente-deuxième de sang africain (c'est-à-dire de trois à cinq générations en arrière) pouvait définir les limites entre noir et blanc.⁴² Mais on devisa encore de nouveaux tests pour les générations suivantes qui étaient devenues blanches au point de ne plus pouvoir être différenciées, afin de traquer les moindres traces de noirceur cachée. D'après Sir William Lawrence :

Les Européens et les Terçerons engendrent des Quarterons ou Quadroons (ochavones, octavones, ou alvinos), qui ne doivent pas être distingués des Blancs; mais ils n'ont pas droit, tout du moins en Jamaïque, aux mêmes privilèges que les Européens ou que les Créoles blancs, parce qu'ils portent encore une contamination de sang noir, même si elle n'est plus visible. On dit qu'elle peut être perçue dans certains cas dans une relique à l'odeur particulièrement forte de l'arrière-grand-mère.⁴³

Si l'odorat n'est pas assez sensible pour de tels indices méphitiques, E.B. Tylor mentionne un test visuel plus simple du Sud des Etats-Unis grâce auquel les 'moindres traces d'origine nègre pouvait être décelée à la perfection' :

On ne se contentait pas de classifier les races croisées en mulâtres, quarterons, et même jusqu'aux octavons, mais pour ceux chez lesquels le mélange était si léger que l'oeil inexercé ne pouvait déceler rien d'autre qu'un teint un peu foncé, on demandait à l'intrus qui avait osé s'asseoir à un dîner public de montrer ses mains où une marque noire à la base des ongles permettait de détecter immédiatement la souillure africaine.⁴⁴

⁴⁰ Alvar, *Lexico del mistiza en hispanoamérica*. Pour une analyse plus détaillée voir Mörner, *Le Métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*.

⁴¹ Voir Susan M. Socolow, 'Acceptable Partners', in Lavrin, *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, 210-13. Voir François Bourricaud, 'Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification' in Glazer et Moynihan, *Ethnicity*, 350-87 ; et Stepan, *The Hours of Eugenics*.

⁴² Dans *The Classification of Mankind* (1852) P. A. Browne fournit des tables et nomenclatures détaillées des différents degrés de l'hybridité humaine basées sur une analyse scientifique des cheveux (voir Stanton, *The Leopard's Spots*, 152).

⁴³ Lawrence, *Lectures*, 254,

⁴⁴ Tylor, *Anthropology*, 3.

Si cela même échouait, le président de la Société Anthropologique, James Hunt donne l'exemple d'une de ses correspondants des Etats Confédérés d'Amérique qui l'informait qu' :

il avait été prouvé que s'il y avait une goutte de sang noir dans le corps d'une personne blanche elle était visible sur le cuir chevelu. Plus grande était la proximité, plus sombre était la teinte, plus grande était la tache : même s'il n'y avait aucune autre trace visible ailleurs sur le corps, cette tache ne pouvait jamais être effacée, même avec le temps; et l'on s'en sert comme test infallible dans les tribunaux de la Confédération Sudiste, aussi incontournable que toute loi de la Nature.⁴⁵

Ce genre d'investigation obsessionnelle ne se limitait pas aux Amériques. En Inde, Herbert H. Risley conçut le recensement de 1901 sur le principe Darwinien selon lequel 'la caste était le résultat des interactions entre deux types raciaux, l'un blanc et l'autre noir', et il finit par classer le peuple indien en 2,378 castes et tribus principales, organisées de manière concurrentielle par ordre de préséance sociale.⁴⁶

Dans les débats anthropologiques sur les croisements raciaux, il est clair que les reproductions des tableaux de Tschudi comportent inmanquablement ses commentaires d'évaluation : les descriptions bizarres des enfants de proportions différentes de races mélangées qui complètent la deuxième colonne montrent l'importance donnée à l'époque aux qualités mentales et physiques variées des différentes races et les mélanges entre elles. (Il est révélateur que malgré sa liste exhaustive, Tschudi n'évoque jamais la possibilité d'un père 'indien' ou 'nègre' avec une mère blanche : le processus est théoriquement irréversible.) Nous pouvons lire ce tableau de croisements ou de 'bâtardise', comme l'appelle Brown, à la fois comme une classification obsessionnelle du désir, et une description analytique des gradations complexes de la fusion culturelle, considérées comme un processus de dégénération qui parodiait le modèle de diffusion du dix-neuvième siècle de propagation des cultures avec le désordre du fusionnement, qui renversait à la fois les thèses des écoles évolutionniste et polygéniste d'ethnographie, et par-dessus tout menaçait de détruire tout le paradigme progressif de la civilisation occidentale. C'est là que fusionnèrent les théories assimilant la différence raciale à la dégénérescence, en raison du pessimisme culturel croissant des dernières années du dix-neuvième siècle et de l'idée que non seulement la population urbaine, mais le monde lui-même, c'est-à-dire l'Ouest, était en train de dégénérer. Chaque nouvelle ramification raciale de croisement traçait une trajectoire historique qui trahissait un narratif de conquête, d'absorption et de déclin inexorable . Pour les Victoriens, la race et le sexe devinrent histoire, et l'histoire parlait de race et de sexe.

On a souvent avancé que l'inconvénient de l'historiographie occidentale était de n'accorder une histoire qu'à l'Ouest. Mais en fait, et même si dans un certain sens c'est exact, au dix-neuvième siècle, on attribua au non-Ouest une histoire différente, voilée, c'était celle produite par la philologie historique, qui traitait du

⁴⁵ Hunt, *The Negro's Place in Nature*, viii.

⁴⁶ Voir Inden, *Imagining India*, 50-66 ; voir Ballhatchet, *Race, Sex and Class under the Raj*. Je remercie Gauri Viswanathan de m'avoir mentionné le recensement indien à ce sujet.

développement et de la diffusion des langues à travers un narratif panoramique de migration tribale et de conquête, provoquant l'absorption des races faibles par les fortes. L'identité aryenne fut aussi constituée à travers la diaspora, à travers une histoire qui assimilait la migration à la colonisation. Mais alors que ce narratif diasporique darwinien visait de faire de l'expansion impériale européenne une loi de la nature, son histoire d'absorption, et donc de mélange racial et linguistique, prédisait en même temps et de manière implicite, la corruption, décadence et dégénérescence de la civilisation impériale européenne.

Tant et si bien qu'en fin de compte, les arguments en faveur de la décolonisation commencèrent à se faire entendre. C.L. Temple, par exemple, dans son ouvrage intitulé *Native Races and Their Rulers* (publié en 1918, quinze ans à peine après l'annexion britannique de ce qui devait devenir le Nigeria), soutenait que l'histoire avait montré que 'l'une de trois destinées attend la race... conquérante. Soit elle fusionne avec, c'est-à-dire elle est absorbée dans et absorbe la race conquise, et c'est le cas le plus courant; ou alors elle reprend sa liberté; ou, plus rarement, elle s'éteint'. Temple soutient que les Africains ne disparaîtront probablement pas (bien trop fertiles; c'est précisément cette troisième option qui fut une partie intégrante de l'idéologie nazie); mais, il remarque aussi que 'toute fusion entre les races européennes et les sombres races africaines était hors de question'. C'est pourquoi Temple demande, à propos des Africains : 'Quel sera leur futur ?' et il répond : 'Des analogies historiques nous mènent à une conclusion, à savoir qu'ils retrouveront un jour leur liberté'.⁴⁷ La peur de la fusion des races l'amène ainsi à prendre une position extrême qui lui fait envisager le démantèlement de l'Empire lui-même. Quarante ans plus tard, c'était chose faite.

Ces dernières années, plusieurs disciplines se sont intéressées à la question de l'exclusion et de la représentation de 'l'Autre', à celle des notions d'intérieur/d'extérieur de l'altérité ou des difficultés des relations soi-autre traitées si douloureusement mais non pas impuissamment par les anthropologues.⁴⁸ Notre discussion d'allégories manichéennes de colonisateurs et de colonisés, de soi et de l'Autre, reflète la manière dont la politique raciale d'aujourd'hui s'effectue à travers une polarisation entre Noirs et Blancs. Cette dialectalisation hégélienne implacable est typique des écrits du vingtième siècle sur les races, les différences raciales et l'identité raciale. Il me semble, cependant que si l'on veut comprendre la spécificité historique du discours du colonialisme, nous devons reconnaître que d'autres formes de distinction raciale ont fonctionné parallèlement à ce modèle. Si nous refusons de l'admettre nous risquons d'imposer nos propres catégories et notre propre politique sur le passé sans remarquer sa différence, faisant de l'altérité du passé la similitude du présent. La perte qui en découle n'est pas seulement celle de la connaissance historique : de même que pour l'hybridité, nous risquons d'ignorer à quel point cette altérité a formé, et informe toujours de manière secrète, notre présent.

Le tableau minutieusement détaillé de Brown suggère que le racisme victorien, et donc le colonialisme auquel il était associé, fonctionnait non seulement suivant un

⁴⁷ Temple, *Native Races and Their Rulers*, 23.

⁴⁸ Pour une analyse critique de ce paradigme, voir Beer, 'Speaking for the Others', et *Forging the Missing Link*, 8 ; Bhabha, 'The Commitment to Theory', 16 ; Fabian, *Time and the Other* ; Said, 'Representing the Colonized' ; Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', 280.

paradigme de dialectique hégélienne du similaire et de l'Autre, mais aussi suivant le modèle norme/déviance de diversité et d'inégalité.⁴⁹ Deleuze et Guattari ont raison quand, dans leur analyse de la race et de la 'visagété', ils soutiennent qu'on a fini par identifier le visage du Christ avec l'Homme blanc :

Si le visage est bien le Christ, c'est-à-dire l'Homme blanc moyen quelconque, les premières déviations, les premiers écarts-types sont raciaux: homme jaune, homme noir... Le racisme européen comme prétention de l'homme blanc n'a jamais procédé par exclusion, ni assignation de quelqu'un désigné comme Autre ... Le racisme procède donc par détermination des écarts de déviance, en fonction du visage Homme blanc qui prétend intégrer dans des ondes de plus en plus excentriques et retardées les traits qui ne sont pas conformes... Du point de vue du racisme, il n'y a pas d'extérieur, il n'y a pas de gens du dehors. Il n'y a que des gens qui devraient être comme nous, et dont le crime est de ne pas l'être.⁵⁰

La différence raciale au dix-neuvième siècle était construite non seulement selon une division binaire entre Noirs et Blancs, mais aussi à partir d'une version historicisée d'anthropologie sociale évolutionnaire de la Chaîne de l'Existence.⁵¹ Le racisme fonctionnait donc ainsi selon le modèle similaire-Autre et à travers 'le calcul des normalités' et 'des degrés de déviance' de la norme blanche, au moyen desquels la différence raciale fut identifiée avec d'autres formes de perversion sociale et sexuelle comme la dégénérescence, les déformations ou le développement interrompu de l'embryon.⁵² Mais personne n'a jamais été autant démonisé que ceux de sang mêlé. Une race, selon Deleuze et Guattari, 'ne se définit pas par sa pureté, mais au contraire par l'impureté qu'un système de domination lui confère. Bâtard et sang-mêlé sont les vrais noms de la race'.⁵³ Les dépenses incontrôlables d'une 'économie spermatique' constituaient le véritable travail de dissémination coloniale. Paradoxalement, c'était le désir même du Blanc pour le non-Blanc, et les produits prolifiques de leurs unions, qui, d'après Gillian Beer, 'embrouillaient les frontières' et firent renoncer à l'idée de différence

⁴⁹ Voir l'analyse des ramifications de ce modèle de Canguilhem dans *The Normal and the Pathological*.

⁵⁰ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 178.

⁵¹ Voir Stepan, *The Idea of Race in Science*, 12 ff.

⁵² Voir Stepan, 'Biological Degeneration : Races and Proper Places', in Chamberlain et Gilman, *Degeneration*, 97-120.

⁵³ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 470. Stepan dans *The Idea of Race in Science* observe que 'l'idée que les croisements raciaux étaient néfastes devaient persister très longtemps en science... Ce n'est que vers 1930 que l'opinion changea et que les populations mulâtres furent considérées aussi saines que les autres' (105-6). C'est Dover qui, dans *Half-Caste* fit la critique la plus virulente de cette puissante mythologie raciale. Il faut aussi saluer le rôle joué par Franz Boas dans cette évolution des attitudes : en 1911, il écrivait : 'De ce point de vue il semblerait que les questions pratiques les plus importantes liées au problème nègre sont celles qui touchent aux mulâtres et autres populations de sang mêlé - leur type physique, leur qualités mentales et morales, et leur vitalité. Une fois que l'on a examiné en détail toute la littérature produite à ce sujet, on se rend compte que pratiquement rien ne résiste à une critique sérieuse' (*The Mind of Primitive Man*, 277).

permanente entre les races, tout en provoquant un contrôle encore plus strict des lignes de démarcation des frontières raciales.⁵⁴

Si d'un côté, c'est à travers la catégorie de race qu'on fixa, représenta et justifia théoriquement le colonialisme au dix-neuvième siècle, c'était aussi par le biais des relations raciales que se pratiquaient la plupart des interactions culturelles. L'idéologie de la race, un système sémiotique sous l'aspect de l'ethnologie, 'la science des races', fonctionna nécessairement à partir de 1840 selon une double logique, suivant laquelle elle mettait en vigueur et contrôlait les différences entre Blancs et non-Blancs, mais en même temps se concentrait de manière fétichiste sur le produits de leurs contacts. Le colonialisme était toujours enfermé dans une machine de désir : 'la machine reste désir, position de désir qui poursuit son histoire...'.⁵⁵ Dans les écrits scientifiques sur les races, on retrouvait sans cesse la même idée fixe et le même fantasme paranoïaque : l'appétit sexuel incontrôlable des non-Blancs et de leur fécondité sans limites. De toute évidence, ce qui fascinait tant ce n'était pas seulement le pouvoir de l'autre sexualité en tant que telle, la 'promiscuité', 'les rapports sexuels illicites' et 'la débauche excessive' d'une sexualité primitive licencieuse, imaginée de manière si lubrique dans les éditions tardives du *Principle of Population* de Malthus (1850), ou dans les chapitres sur les 'Relations Primitives entre les Sexes' et sur la 'Promiscuité' des *Principles of Sociology* de Spencer.⁵⁶ Comme le démontrent les théories raciales en s'efforçant sans relâche d'affirmer d'inaliénables différences entre les races, cette extraordinaire vision d'une 'délicieuse fécondité' sans limites, comme la décrit Virginia Woolf, n'avait de sens qu'à travers le tableau voyeur d'une interminable copulation frénétique, d'accouplements, de fusion, d'union, *entre les races*, qu'elle dépeignait. Au coeur de cette théorie raciale se projetait une phantasmagorie de la machine désirante en tant que manufacture de personnes : un fantasme malthusien d'une fornication frénétique incontrôlable engendrant les innombrables variétés bigarrées des croisements raciaux, avec la progéniture croisée elle-même engendrant un *mélange* croissant, une 'bâtardise', de progéniture hybride aux variations infinies s'auto-reproduisant sans cesse : sang mêlé, mulâtres, bâtards, croisés, amalgames, alvino, cabre, cafuso, castizo, cholo, chino, cob, créole, dustee, fustee, griffe, mamaluco, marabout, mestee, mestindo, mestizo, mestize, metifo, misterado, bâtard, morisco, mule, mulat, mulatto, mulatta, mulâtresse, mustafina, mustee, mustezoes, ochavon, octavon, octoroon, puchuelo, quarteron, quadralvi, quinteron, saltatro, terceron, zambaigo, zambo, zambo prieto... Les théories raciales du dix-neuvième siècle ne se contentaient pas d'essentialiser les différenciations entre soi et autre : elles trahissaient aussi une fascination pour la sexualité des autres—la sexualité interminable, adultérine, aléatoire, illicite, inter-raciale.

Mais ce modèle érotique de mélange n'était pas une affaire sexuelle ni même culturelle pure et simple : il conservait de bien des façons l'ancien discours commercial qu'il supplantait. Car il est évident que les formes d'échanges sexuels

⁵⁴ A propos de 'l'économie spermatique' voir Barker-Benfield, 'The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality', cité dans Hyam, *Empire and Sexuality*, 57 ; Beer, *Arguing with the Past*, 74.

⁵⁵ Deleuze et Guattari, *L'Anti-OEdipe*, 45.

⁵⁶ Malthus, *Principle of Population*, 156, 195, 146 ; McLennan, *Primitive Marriage* ; Spencer, *The Principles of Sociology*, I, 621-97.

nées du colonialisme étaient elles-même à la fois le miroir et les conséquences des modes d'échange économique qui constituaient le fondement des relations coloniales; l'extension des échanges de biens qui commença avec les petits comptoirs d'échange et les vaisseaux négriers de passage, était dûe autant aux échanges de corps que de marchandises, ou plutôt de corps comme marchandises: tout comme dans ce paradigme de respectabilité, le mariage, où dès le début, échange économique et échange sexuel se sont trouvés intimement liés, accouplés. L'histoire des différentes significations du mot 'commerce' inclut l'échange des marchandises et des corps au cours de rapports sexuels. C'est pourquoi, il est tout à fait à propos que l'échange sexuel, et son produit de race mêlée, qui capte les violentes relations antagonistes de pouvoir de diffusion sexuelle et culturelle, devienne le paradigme dominant par le biais duquel on concevait le trafic économique et politique passionné du colonialisme. Cela explique peut-être pourquoi nos propres formes de racisme sont toujours aussi intimement liées à la sexualité et au désir. Le fantasme de la théorie post-coloniale veut, toutefois, que les universitaires de l'Ouest se soient libérés de ce commerce hybride du colonialisme, comme de tout autre aspect de l'héritage colonial.

French translation © 1998 Isabelle Lee. All rights reserved

Publication history:

First published in 1998 on www.hku.hk/complit/staff/lee_young.htm and <http://www.i-france.com/hacienda/hacienda1.html>

To cite this article:

MLA Style: Robert J.C. Young, 'Le colonialisme et la machine désirante' (1995), traduit de l'anglais par Isabelle Lee. 30 December 2005. [access date] <<http://robertjcyoung.com/colonialisme.pdf>>