

L'Orient inversé.

L'Orientalisme vu d'Espagne et de France



Delphine Richard alias Delphes, *Orientalisme* 2006

Dossier coordonné par Diana Sarkis Fernández

« Puisqu'il est manifestement impossible pour moi d'ignorer la vérité de l'origine politique de l'Orientalisme et de son actualité politique persistante, nous sommes obligés aussi bien pour des raisons intellectuelles que politiques d'étudier la résistance aux politiques d'Orientalisme, une résistance qui est symptomatiquement riche de ce qu'elle dénie », Edward Saïd, « Orientalism Reconsidered », *Cultural Critique*, No. 1, 1985, p. 91

Trente ans après la publication de l'œuvre d'E. W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, la force de la théorie orientaliste¹ n'a cessé de croître. Il suffit pour le constater d'observer l'intensification des politiques de destruction, de recolonisation et d'hégémonie au Proche et Moyen-Orient, alors que, parallèlement, on assiste au renforcement des politiques d'exclusion et d'expulsion au sein de « la grande forteresse européenne ». Relativement à cela, la réactivation de la dichotomie entre

¹ Cette doxa est fondée sur l'idée que l'Orient est une unité auto-constituée et plus généralement sur *l'idée qu'il existe des espaces géographiques avec des habitants autochtones radicalement différents de ceux qui peuvent se définir à partir d'une religion, d'une culture ou d'une essence raciale* (Saïd 2005 [1978]).

Orient et Occident (et les antagonismes qui lui sont associés : despotisme, terrorisme/démocratie ; tradition/modernité ; barbarie/civilisation ; obscurité/clarté ; oppression/liberté ; etc.) traduit le redéploiement même de ces rapports de dominations coloniales, qu'ils soient de classe, de genre ou de race. Dans ces conditions, et dans un contexte politico-discursif imprégné de fondamentalisme culturaliste², *l'Orient*, et particulièrement les musulman-es et/ou arabes lointains et proches (selon une confusion constitutive et constituante de l'Orientalisme même), sont présentés comme *l'autre* par excellence ; un *autre* considéré à partir des discours dominants non seulement comme différent et inférieur, mais aussi comme un authentique alter ego symétriquement négatif, c'est-à-dire comme *l'ennemi* par antonomase.

Nous définirons l'Orientalisme comme cette pratique discursive qui produit la propre dichotomie Orient/Occident, en essentialisant et réifiant chacun des termes ainsi auto-définis de la relation. En ce sens, altérisation et identification sont les versants d'un même processus, puisque dans les deux cas on assiste à une réduction de la multiplicité des pratiques et des horizons normatifs successifs en un ensemble unifié, celui de catégories spatialisées : l'Orient et/ou l'Occident. De même, les inégalités de classe, de sexe et de race qui régissent les rapports sociaux dans chacun de ces ensembles géopolitiques sont occultées, et les projets politiques rangés sous l'idée d'une *unité civilisatrice* sont invisibilisés. Sous ce prisme, l'Orientalisme apparaît à la fois comme une hégémonie – dans le sens gramscien³ – et comme une pratique discursive. Comme structure de significations ou comme horizon idéologico-politique, il ne fait pas qu'exprimer ou légitimer de manière *ad hoc* certains rapports d'exploitation et de dominations coloniales et intra-métropolitains, il participe aussi activement à leur production en déterminant ce qui relève de *l'être* et du *devoir être* : les sujets sociaux se trouvent ainsi modelés, pénétrés de part en part par cette frontière imaginaire qui divise la nature en deux ; leurs subjectivités ainsi défaites, séparées de leurs conditions matérielles et réelles d'existence, se trouvent jetés hors de la sphère de la praxis historique. L'Orientalisme est aussi une ontologie (faites de tropes, d'images, de métaphores, de rumeurs, de perceptions) orientée en vue d'une politique, un ensemble de pratiques disciplinaires, militaires, politico-administratives et même intersubjectives (Saïd 2005 [1978]) à travers lesquelles s'impose (sur le plan de la conscience, mais également et surtout, au niveau de l'inconscient) ce projet de domination qui génère un *habitus* et des subjectivités permettant sa reproduction.

² Nous empruntons l'expression « fondamentalisme culturaliste » à l'anthropologue Verena Stolcke qui regroupe sous ce concept les principes structurants des rhétoriques d'exclusion coloniale et de classe qui s'imposèrent après la Seconde Guerre Mondiale. Ces rhétoriques, à la différence des idéologies racistes reposant sur la biologie, prennent appui sur la catégorie de « différence culturelle », laquelle, une fois réifiée et dépolitisée, se présente comme un principe de fragmentation et d'opposition au sein d'une humanité divisée en blocs culturels (Stolcke 1992).

³ Voir Gramsci 1983. Les propositions de Gramsci sont explicitement reprises par Saïd (Saïd 2002, « Introduction II).

Le présent numéro abordera les expériences du discours et des pratiques orientalistes socio-historiquement différenciées et reliées entre elles, depuis une perspective comparative franco-espagnole. En complétant le versant plus littéraire de la critique post-orientaliste, focalisée en raison de sa méthodologie sur le discours des élites lettrées, la majorité des articles recueillis ici dirigent notre regard vers des contextes relationnels concrets, en s'arrêtant sur l'analyse des processus socio-historiques de ceux qui ont produit et continuent de produire les Orientalismes. Pareillement, cette visée comparative franco-espagnole permettra de mettre à jour un Orientalisme latent transnational⁴, en même temps qu'elle nous permettra d'observer le poids des contextes nationaux-coloniaux spécifiques dans l'activation et la conformation des horizons orientalistes au sein d'expériences, de pratiques et de rapports historiques concrets.

Le dossier central se structure en trois parties :

Dans la première partie, seront abordées les études historiques situées dans les contextes espagnols, d'un côté, et français de l'autre. Cette perspective historique apportera un cadre de référence pour la compréhension de la dialectique constitutive de l'Orientalisme, car bien que les images, les stéréotypes et les habitus se redéfinissent en relation avec les transformations historiques dans des conditions matérielles et des rapports de pouvoir, ils s'autonomisent au cours de l'histoire, en acquérant pour ainsi dire une vie propre, affirmant ainsi leur pouvoir générateur et reproducteur. En ce sens, toute transformation de l'image de l'Orient, se trouve ancrée dans les possibilités ouvertes par les réseaux de significations précédentes. Le cas du « moro colonial » à l'époque du protectorat espagnol au Maroc (José Luis Mateo) et de la représentation de l'« érotisme oriental » dans l'Orientalisme colonial (Madeleine Dobie)⁵, serviront d'exemples à partir desquels il sera possible de penser la manière dont se re-produisent et se ré-actualisent (dans le sens d'une continuité et d'une transformation) les Orientalismes, comme le montreront les articles de la troisième partie. Nous inviterons ainsi les lecteurs à être attentifs aux rapports et aux ruptures qui unissent et séparent les figures du « moro colonial » à l'époque de la colonisation française et de l'occupation espagnole et celle du « moro immigrant illégal » dans l'Andalousie des années 1990 (Liliana Suarez-Navaz) ; ou les liens invisibles et les ruptures entre les corps sexualisés des orientaux des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, et les figures du garçon arabe violeur et

⁴ Bien que ce point ne sera pas explicitement traité dans ce numéro, il convient de remarquer que cette notion d'Orientalisme transnational a été et continue d'être forgée au croisement entre l'histoire de la domination coloniale et l'évolution historique des nations post-néo-coloniales. En ce sens, l'Orientalisme est aussi bien un produit de l'Occident (ou plutôt de certaines classes dominantes appartenant à cet espace politique) qu'un produit des politiques nationalistes des élites *orientales* lesquelles, dans leur volonté d'imposer leur projets de modernisation-capitalisation ont également contribué à l'orientalisation des classes subalternes, en réifiant leurs expériences et en dépolitisant leur langage et leurs actions politiques, classant ces derniers sous les catégories de « tradition », d'« archaïsme », d'« obscurantisme » selon un ressort narratif typique de l'Orientalisme : la dichotomie entre la « tradition oppressive » et la « modernité libératrice ». Voir Abu-Lughod 1998; Spivak 2006 [1985]; Chakrabarty 1985.

⁵ Voir Mateo 1997 ; Dobie 2001.

voileur, et la fille voilée, stigmates des banlieues françaises contemporaines (Nacira Guénif-Souilamas et Éric Macé).

L'article de Sandra Busatta qui occupera la deuxième partie du dossier proposera une analyse critique de l'Anthropologie de la Méditerranée, cette discipline et école anthropologique qui se développa entre les années 1970 et 1990 et qui présuppose l'existence d'une certaine *homogénéité culturelle*⁶ entre les diverses régions de la Méditerranée, en postulant une unité (ou « aire culturelle » selon la terminologie anthropologique⁷) au sein de vastes régions de l'Europe du Sud (l'Espagne, l'Italie, le Portugal, la Grèce, et parfois le Sud-est de la France), l'Afrique du Nord et le Proche-Orient côtier⁸. Le noyau dur de la caractérisation d'une telle région, à savoir le « complexe culturel de l'honneur et de la honte », reprend un des nœuds discursifs fondamentaux de l'Orientalisme selon lequel l'Orient est un espace social caractérisé par le monopole des hommes sur la sphère publique et la réclusion domestique des femmes ; ainsi, la reconnaissance sociale des hommes (l'honneur) se mesurerait par leur capacité à contrôler la sexualité féminine (la honte)⁹. Ce discours académique peut servir à illustrer l'instabilité historique des propres frontières Orient-Occident ainsi que l'importance du lieu et de la temporalité à partir desquels l'Orient et les éléments qui le constituent ont été façonnés. Par exemple, il y eut deux ou trois décennies de cela, des anthropologues britanniques et américains incluaient au sein de l'Orient certaines zones qui aujourd'hui sont considérées comme appartenant à l'Europe ou à l'Occident. Qu'est-ce qui, dans les dernières décennies, peut expliquer ce changement dans les représentations ? Est-il possible d'établir un lien entre la marginalisation de l'anthropologie de la Méditerranée et la revendication de la « pleine européenité » de la zone (Goddard 1993 ; Llobera 1999) qui a conduit dans les milieux ruraux andalous des années 1990 à la redéfinition de la frontière entre « andalous » (construits désormais comme européens) et « moros », (terme péjoratif utilisé pour se référer, aux Nord-Africains, même s'il peut être appliqué à d'autres habitants de diverses origines) ? Quelle est la relation entre la reconfiguration régionale des frontières de la méditerranée, la transformation au niveau local des dynamiques sociales dans un village comme celui d'Alfaya en Espagne, et des processus politico-économiques de dimension internationale, comme la construction de l'union européenne, la redéfinition des rapports et des frontières entre économies centrales et périphéries (dont le cas espagnol est un bon exemple) et la construction au niveau mondial d'un cadre politico-juridique, et plus largement idéologique, en faveur d'une division

⁶ Homogénéité culturelle, en son sens à la fois romantique et fonctionnaliste désignant l'ensemble des normes et des pratiques partagées, résultant d'un *ethos culturel particulier* au sein d'un territoire déterminé.

⁷ Il convient de rappeler que, comme le pose explicitement Saïd, l'une des clés de la pensée postcoloniale et des *cultural studies*, est leur critique frontale de l'idée d'aire culturelle et des *area cultural studies* qui dominaient le monde académique anglo-saxon (américain notamment) de l'époque.

⁸ Voir Cole 1991 ; Goddard 1993 ; Llobera 1999 ; Moreno 1984.

⁹ Pour une perspective comparative intéressante qui montre les parallélismes entre l'anthropologie de la méditerranée et l'anthropologie du monde arabe, on peut reprendre les textes cités précédemment en ayant en regard l'article d'Abu-Lughod 1989. Et dans un même ordre d'idées, pour ce qui concerne le cas de l'anthropologie spécialisée sur la Turquie, voir Bozdôgan et Kasaba 1997.

internationale du travail entre États, mais aussi entre « nationaux » et « immigrants » au sein des métropoles européennes ?

Ces questions seront traitées par l'article de L. Suarez-Navaz qui ouvrira la troisième partie du dossier, ce qui nous permettra d'approfondir en retour cet aspect dialectique de l'Orientalisme comme dispositif d'altérisation et de stigmatisation lié à l'exclusion et à l'exploitation de celles et de ceux qui sont construits comme « autres ». Mais il nous permettra de voir aussi que l'Orientalisme est également un dispositif à travers lequel se tissent des réseaux de cohésion et d'identification transclassiste, transpolitique et transculturel entre celles et ceux qui sont compris comme « nous », par exemple l'Europe et l'Occident : un dispositif qui, en dépit des profondes contradictions, des expériences multiples et inégales et des projets politiques antagonistes qui le constituent, n'a de viabilité –comme le montre la catégorie d'Orient- que grâce à une histoire amputée et à un présent colmaté par diverses politiques institutionnelles et économiques de subjectivation qui ne cessent de nous rappeler (ou plutôt de re-définir et d'imposer) à chaque instant *qui est qui*.

Nacira Guénif-Souleyman dans un article qui viendra fermer le dossier interrogera précisément ces *politiques de l'amnésie* qui oublient les constructions historiques des rapports sexués de domination. C'est en renouant avec l'analyse historique des transformations de la sexualité (et plus spécifiquement, de l'homosexualité masculine) et de la masculinité au sein des sociétés arabo-musulmanes que la sociologue déconstruit le discours orientaliste français contemporain selon lequel « les garçons arabes –et leurs acolytes Noirs et « petits Blancs » des milieux populaires- semblent être voués à un machisme atemporel, interdits de séjour dans ces lieux de la réconciliation entre les sexes que l'on prétend apaisés, rejetés aux confins de ce processus inédit de transformation sociale des identités sexuées, empêchés d'y participer mais tenus de le servir en tenant le rôle du contre-exemple, de l'inadapté. Tout se passe comme si le signe de distinction que constitue le droit de se défaire des attributs machistes et de l'enfermement sexué était refusé à certains hommes, qu'ouvriers, ils aient assignés à une domination de classe et à l'affirmation franche de leur fierté virile, ou que, colonisés, ils aient subi la domination coloniale, la réfractant sur leurs femmes » (Guénif-Souleyman et Macé 2004 : pp. 63-64).

Ainsi l'article part d'un passage en revue historique de la sexualité et des identités sexuées, depuis la poésie préislamique jusqu'à la vie sociale au sein des usines et des quartiers de la banlieue française aux XX^{ème} et XXI^{ème} siècles. C'est à la lumière de cette histoire traversée par l'hégémonie coloniale et de classe que la sociologue montre comment la pratique discursive orientaliste produit le garçon arabe des banlieues comme étant le prototype d'une sorte de machisme persistant : production, qui ne prend pas seulement la forme d'un stéréotype imaginaire, mais également celle d'un sujet concret. Ainsi, dans sa dimension opérative et productrice de subjectivités, l'Orientalisme, grâce à l'amputation des référents

historiques rendue possible par une hégémonie idéologique basée sur la réification des identités, réussit, du moins à certaines occasions, à coloniser les propres subjectivités des colonisé-es et des prolétarisé-es, en générant ainsi la prétendue *preuve empirique* de sa vérité.

En définitive, tous les textes recueillis dans ce numéro reprennent à nouveau frais, de diverses manières et à partir de différents exemples historiques, l'un des principaux legs de la critique saïdienne et de la pensée postcoloniale en général : la tâche d'« écrire contre la culture », pour reprendre le titre suggestif du texte de L. Abu-Lughod¹⁰ dont les traductions françaises et espagnoles seront également publiées dans ce numéro, conjointement à une présentation de la réception de l'ouvrage de Saïd en France par S. Dayan-Herzbrun (*sous réserve*). Le but étant ici de jeter le doute sur une existence propre de l'Orient, de l'Occident ou de tout autre bloc culturel, afin de revenir sur le caractère historique, global et localement interconnecté de la vie sociale.

Bibliographie

Abu-Lughod, Lila (dir), 1998, *Remaking Women : Feminism and Modernity in Middle-East*, Princeton, Princeton University Press

-----, 1991, « Writing Against Culture », in Fox, Richard (dir.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162

-----, 1989, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », *Annual Review of Anthropology* 18, pp. 267-306.

Bozdôgan, Sibel et Kasaba, Resat, 1997, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, Seattle University Press.

Chakrabarty, Dipesh, 1985, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », in Guha, Ranajit (dir.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian Historiography and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 330-363.

Cole, Sally, 1991, *Women on the Praia. Work and lives in a Portuguese Coastal Community*, Princeton, Princeton University Press

Dobie, Madeleine, 2001, *Foreign Bodies. Gender, Language, and Culture in French Orientalism*, Stanford, Stanford University Press

Goddard, Victoria Ana, 1993, « Antropología mediterránea e identidad europea: honor, vergüenza y sexualidad », *Antropología : revista de pensamiento antropológico*

¹⁰ Voir Abu-Lughod 1991.

y estudios etnográficos, n° 4-5, Madrid, Asociación Madrileña de Antropología, pp. 5-26

Gramsci, Antonio, 1983, *Introduction à la philosophie de la praxis contre l'historicisme idéaliste*, Paris, Éditions sociales

Guénif-Soulaimas, Nacira et Macé, Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube

Llobera, Josep Ramón, 1999, *La identidad de la Antropología*, Barcelona, Anagrama

Mateo Deuste José Luis, 1997, *El « moro » entre primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*, Barcelone, Fundació « La Caixa ».

Moreno, Isidoro, 1984, “La doble colonització de l'antropologia andalusa i perspectives de futur”, en *Quaderns de l'ICA*, N° 5, Barcelone, ICA, pp.69-83

Saïd, Edward W., 2002 [édition originale : 1978], *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2005

Spivak, Gayatri C., 2006 [édition originale: 1985], *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Editions Amsterdam

Stolcke, Verena, 1992, « la nueva retórica de la exclusión en Europa », <http://www.unesco.org/issj/rics159/stolkespa.html>