

# Culture, globalisation et communication : perspectives théoriques contemporaines

Stéphane Dorin

Université Paris 13, EHESS-CNRS, France

Si Paul Valéry notait dès 1931 dans *Regards sur le monde actuel* que « le temps du monde fini commence », la construction de modèles théorisant les rapports qui unissent globalisation et culture est relativement récente, à telle enseigne que ce qu'on appelle les « théories de la globalisation » en anthropologie culturelle et en sociologie de la culture n'ont fait l'objet que de très rares présentations systématiques – ce malgré l'inflation galopante des ouvrages dont le titre comporte le mot « *Globalization* » - à l'exception notable de l'anthologie réalisée par Jonathan Xavier Inda et Renato Ronaldo<sup>1</sup> et de la typologie des modèles de la globalisation culturelle, vue sous l'angle de la sociologie de la culture, présentée par Diana Crane<sup>2</sup>. Elle identifie quatre modèles théoriques principaux, à savoir la thèse de l'impérialisme culturel, les flux culturels ou modèles de réseaux, la théorie de la réception et enfin un modèle de stratégies urbaines et nationales orientées vers la globalisation culturelle, que ce soit dans le but de préserver les cultures locales ou de les faire accéder aux réseaux globaux. Selon elle, chacun de ces modèles peut rendre compte de certains aspects de la globalisation culturelle, mais aucun d'entre eux ne peut prétendre en fournir une théorie adéquate et exhaustive.

Pour ma part, j'ai choisi de présenter quatre modèles principaux – dont deux sont en commun avec la typologie de Diana Crane, l'impérialisme culturel et les flux globaux. A côté de ces deux modèles, qui sont aussi les plus connus et les plus discutés, j'ai introduit le modèle de l'acculturation, ainsi que celui des branchements<sup>3</sup>, tel que l'a conceptualisé Jean-Loup Amselle. Chacun de ces quatre modèles possède ses vertus explicatives par rapport à la globalisation culturelle, mais repose sur des hypothèses spécifiques concernant à la fois la

---

<sup>1</sup> "Introduction: A World in Motion", in Jonathan Xavier Inda, Renato Ronaldo, *Anthropology of Globalization: A Reader*, Malden, Blackwell, 2002, p. 1-34. Ils donnent la définition suivante de la globalisation culturelle : « le terme désigne [...] l'intensification de l'interconnexion globale, ce qui évoque un monde de mouvement et de mélange, de contact et de liens, ainsi que des échanges et des interactions culturels permanents. » (p. 2) Il faut noter également la publication du livre de John Tomlinson, *Globalization and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, ainsi que celle du livre de Ted C. Lewellen, *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, Westport, Bergin and Garvey, 2002. Une anthologie des débats et théories de la globalisation, sous toutes ses dimensions, économiques et politiques notamment, a également été éditée en Grande-Bretagne : Frank J. Lechner and John Boli (eds), *The Globalization Reader*, London, Blackwell, 1999.

<sup>2</sup> Diana Crane, "Culture and Globalization: Theoretical Models and Emerging Trends", in Diana Crane, Nobuko Kawashima, Ken'ichi Kawasaki (eds), *Global Culture: Media, Arts, Policy and Globalization*, London, Routledge, 2002, p. 1-28.

<sup>3</sup> Jean-Loup Amselle, *Branchements*, op. cit., 2001.

notion de globalisation et celle de culture.

## Le modèle de l'impérialisme culturel

Le modèle de l'impérialisme culturel<sup>4</sup> est sans aucun doute le plus célèbre. C'est aussi le plus ancien dans la mesure où, dès les années 1960, la critique marxiste s'est emparée de la diffusion de la culture de masse produite par les industries culturelles occidentales dans le reste du monde. Si dans ses premières versions cette théorie insistait sur le rôle proprement politique joué par les gouvernements occidentaux (le centre), notamment les Etats-Unis en Amérique latine, dans le maintien des pays du Tiers-Monde (la périphérie) dans une situation de dépendance et de domination, elle a aujourd'hui évolué vers la critique de la mondialisation économique et médiatique. La constitution de *majors* dans le domaine des media et des industries culturelles fait peser la plus lourde menace sur la diversité culturelle et le respect des traditions locales. Les Etats-Unis, en tant que première puissance politique, militaire et communicationnelle, sont au cœur de ce modèle. C'est pourquoi nous assistons à un processus de plus en plus rapide d'américanisation des cultures mondiales. La globalisation culturelle est donc un mouvement général d'homogénéisation, qui peut engendrer en retour résistances et replis communautaires, dont le terrorisme islamiste, conçu comme réaction à la globalisation culturelle et en même temps comme produit par elle, apporte la confirmation. C'est notamment la thèse défendue par Benjamin Barber dans *Jihad versus MacWorld*, paru aux Etats-Unis en 1995.

Cette modélisation a pour mérite d'être relativement univoque, même si certains penseurs sont attentifs aux soubresauts de l'histoire et à l'imprédictibilité de l'avenir. La thèse de l'impérialisme culturel assigne cependant le plus souvent un sens unique à la globalisation, qu'il s'agit en tout état de cause de combattre car elle est la main armée du libéralisme économique. Les tenants de cette théorie trouvent des précurseurs dans l'école de Francfort, à travers les notions de culture de masse et d'industries culturelles, mais aussi chez Althusser, avec le concept d'appareil idéologique, et chez Gramsci, à qui ils empruntent le terme d'hégémonie. Ajoutons que la théorie du « système-monde », développée par Immanuel Wallerstein<sup>5</sup> dans le prolongement des travaux de Fernand Braudel, participe au prolongement

---

<sup>4</sup> Parmi les travaux des années 1970 les plus connus, il faut citer Herbert I. Schiller, *Mass Communications and American Empire*, New York, A.M. Kelley, 1971 et Armand Mattelart, *Multinationales et systèmes de communication. Les appareils idéologiques de l'impérialisme*, Paris, Anthropos, 1976. Pour une présentation détaillée de ce courant de pensée, cf. John Tomlison, *Cultural Imperialism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991. Plus récemment, des intellectuels américains ont réactivé cette théorie, notamment Edward Said avec *Culture and Imperialism*, New York, Random House, 1993, Michaël Hardt et Toni Negri avec *Empire*, Harvard University Press, 2001, et Noam Chomsky avec *Hegemony or Survival. America's Quest for Global Dominance*, New York, Metropolitan Books, 2003. En France, il faut distinguer le travail de l'économiste Serge Latouche in *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, coll. « Agalma », 1989.

<sup>5</sup> Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde du XV<sup>ème</sup> siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 1992 [1974-1989]. Dans ses écrits les plus récents, Wallerstein insiste sur la méprise qui entoure le thème de la globalisation : selon lui, les débats et l'empressement qu'elle suscite révèlent en réalité qu'il s'agit du chant du cygne du capitalisme historique, qui a atteint son ultime phase d'extension. L'empire ne peut que s'effondrer désormais, et en premier lieu son centre, à savoir les Etats-Unis. Cf. I. Wallerstein, « America and the World: the Twin Towers as Metaphor », in Craig Calhoun et al. (eds), *Understanding September 11*, New York, New York Press, 2001, p. 345-360; *The Decline of American Power*, New York, New Press,

et à l'approfondissement théorique de la thématique de l'impérialisme culturel, tout en inscrivant la phase contemporaine de globalisation dans l'évolution historique de long terme du capitalisme.

## **Le modèle de l'acculturation**

Ce modèle met l'accent sur la rencontre des cultures, conçues comme des ensembles de traits culturels d'un degré élevé d'homogénéité. Les penseurs contemporains partisans d'une anthropologie réflexive, construite à partir de la relecture des textes fondateurs de la discipline, vont parfois jusqu'à regretter l'essentialisation qui résulte de cette conception des cultures. Le jugement nous paraît excessif, notamment lorsqu'on lit les écrits des anthropologues culturalistes classiques qui se sont intéressés aux phénomènes d'acculturation, dont Ralph Linton et Melville Herskovits. L'acculturation désigne, dans la définition classique donnée par Linton, Herskovits et Redfield en 1936 « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou l'autre des deux groupes »<sup>6</sup>. En tant que concept désignant la rencontre des cultures, l'acculturation montre à la fois la portée et les limites du culturalisme, en particulier à travers les approfondissements que constituent les concepts de sélection et de réinterprétation. C'est à Roger Bastide que l'on doit d'avoir attiré notre attention sur les cadres sociaux dans lesquels se déroulent les processus d'acculturation et qui contribuent à en déterminer le sens et l'ampleur<sup>7</sup>. Il définit une typologie des situations d'acculturation en fonction de critères politiques et sociaux, en s'attachant notamment au degré de liberté avec lequel elle se déroule. Il peut s'agir ainsi, soit d'une acculturation spontanée, c'est-à-dire non dirigée, soit d'une acculturation forcée, comme dans le cas de la colonisation ou de l'esclavage, soit encore d'une acculturation planifiée sur le long terme.

Ce modèle de l'acculturation est aussi celui de l'entrecroisement des cultures. Il a contribué à renouveler en profondeur le concept même de culture, en mettant en lumière le fait que les cultures particulières procèdent autant d'éléments étrangers que natifs, et qu'elles sont en relation les unes avec les autres. Dans la littérature contemporaine sur la globalisation culturelle, l'usage du terme est devenu plus flou, dans la mesure où il est parfois employé sans référence conceptuelle particulière, et parfois c'est le modèle qui est utilisé, mais en substituant au terme d'acculturation celui plus neutre en apparence de « changement culturel » (*cultural change*). Dans ce sous-ensemble des théories de la globalisation culturelle, il faut distinguer deux tendances, relatives aux perspectives théoriques concernant la nature de la globalisation. Il faut en effet ajouter au modèle une hypothèse sur la diversité culturelle : est-elle en voie de réduction ou d'accroissement ? Dans la première hypothèse, on trouve la théorie de l'américanisation – qui remonte aux années 1920, à la fois en raison de la montée en puissance des Etats-Unis sur la scène mondiale et de l'effacement des puissances

---

2003.

<sup>6</sup> Melville Herskovits, Ralph Linton, Robert Redfield, "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, n° 1, 1936, p. 149-152.

<sup>7</sup> Roger Bastide, « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », in Georges Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1960, p. 315-330.

coloniales européennes exsangues après la première guerre mondiale, mais aussi des grandes vagues d'immigration aux Etats-Unis, qui ont inspiré nombre d'enquêtes sur le degré d'assimilation des migrants à la culture américaine, et ce notamment grâce à la première école de Chicago. On y trouve aussi la notion d'uniformisation culturelle<sup>8</sup>, dont on trouve l'expression dans les théories de l'impérialisme culturel, avec dans ce cas une orientation marxiste. Dans la seconde hypothèse, on trouve la théorie du métissage culturel<sup>9</sup> (*cultural hybridization*) et ses nombreuses variantes.

## Le modèle des flux globaux

Ce modèle se veut en rupture sur de nombreux points avec les théories de la culture qui l'ont précédé. Dans le livre séminal de cette nouvelle anthropologie de la globalisation – en réalité un article publié en 1990 et repris dans l'ouvrage<sup>10</sup> –, Arjun Appadurai avance l'hypothèse que la globalisation est un processus qui introduit une rupture fondamentale dans l'histoire en initiant des dynamiques culturelles inédites qui font accéder les pays du Sud à la modernité « en grand » (*at large*), c'est-à-dire à des formes alternatives –sous-entendu à l'Occident – de la modernité. Il s'appuie sur une critique du primordialisme et de la théorie de la modernisation d'inspiration weberienne, qui dominaient la sociologie et l'anthropologie américaines au lendemain de la seconde guerre mondiale, lorsque les études culturelles (*area studies*) ont été mises sur pied. Les dimensions culturelles de la globalisation sont apparues avec la naissance de réseaux communicationnels électroniques décentralisés, qui véhiculent des flux globaux d'images, de sons, d'idées, contribuant à modifier en profondeur la subjectivité moderne. Le paradigme de ce modèle est bien l'Internet, le réseau des réseaux<sup>11</sup>, car il est décentralisé et sait se protéger d'une manière assez efficace contre les tentatives d'unification forcée.

La nouvelle économie culturelle globale doit être envisagée comme un ordre complexe, mouvant, reposant sur des flux globaux qui circulent dans et à travers les disjonctions entre les cinq « paysages » (*-scapes*) identifiés par Appadurai : les *ethnoscapes* (les individus en mouvement, migrants, touristes, réfugiés, exilés, etc.), les *technoscapes* (configuration fluide des technologies, inégalement distribuées), les *finanscapes* (les marchés

---

<sup>8</sup> Pour une étude des phénomènes d'américanisation en cours dans le cadre de la globalisation et une discussion approfondie des débats, voir Ulrich Beck, Nathan Sznaider, Rainer Winter (eds), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, 2003. Les auteurs y reviennent sur l'extension de l'anti-américanisme, ainsi que, de manière plus générale, sur la transformation des cultures et des sociétés sous l'effet des processus transnationaux.

<sup>9</sup> En écartant tout souci d'exhaustivité, citons, pour la clarté de ses vues, les travaux de Jan Neverdeen Pieterse : « Globalization as Hybridization », in Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (eds), *Global Modernities*, London, Sage, 1995, p. 45-68 ; *Globalization and Culture. Global Mélange*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003.

<sup>10</sup> Arjun Appadurai, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Public Culture*, Vol. 2, n° 2, 1990, p. 1-24.

<sup>11</sup> C'est aussi Internet qui sert de paradigme à la théorie de la société en réseaux développée par Manuel Castells et dont le déterminisme technologique est clairement affiché. Cf. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society. Information Age 1*, Oxford, Blackwell, 1996 (traduction française : *La Société en réseaux, L'Ere de l'information*, tome I, Paris, Fayard, 1996).

internationaux, parangons de cette nouvelle économie globale), les *mediascapes* (moyens électroniques de produire et de disséminer de l'information et des images) et les *ideoscapes* (idéologies d'Etat ou contre-idéologies des organisations non gouvernementales). Les disjonctions apparaissent en raison des différences de fluidité entre les paysages. Ainsi, les *ideoscapes* sont particulièrement fluides grâce aux diasporas d'intellectuels qui « injectent en permanence de nouveaux flux de signification dans le discours de la démocratie à certains endroits de la planète. »<sup>12</sup> De même, les *mediascapes* voient circuler l'information à la vitesse de la lumière grâce à la révolution de la communication, alors que les technologies et les individus ne peuvent suivre le même rythme. Néanmoins, la caractéristique majeure de la globalisation culturelle réside dans la déterritorialisation croissante, phénomène qui, selon Appadurai, affecte aussi bien les marchandises que les symboles ou les individus et les identités culturelles, et qui contribue à affaiblir les Etats-nations. Et « c'est sur ce terrain fertile de la déterritorialisation, où l'argent, les marchandises et les personnes ne cessent de se poursuivre tout autour de la planète, que les *mediascapes* et les *ideoscapes* du monde moderne trouvent leur contrepartie fracturée et fragmentée »<sup>13</sup>.

Cependant, le fait que les flux globaux circulent à la vitesse de la lumière entraîne, d'un côté, un métissage généralisé et, par là, une hétérogénéisation croissante, mais il tend aussi, de l'autre, à renforcer l'instabilité et le chaos dans le jeu complexe des identités déterritorialisées. Il y a à la fois un risque de violences identitaires accrues et la nécessité de se défaire des conceptions anciennes – dont le primordialisme, la nation, la culture, l'identité ancrée dans un territoire – au profit d'une science de l'imaginaire<sup>14</sup>, tant cette dimension tend à jouer un rôle prééminent dans la vie sociale. Les transformations induites par les dimensions culturelles de la globalisation sont profondes et affectent tous les aspects de la vie : « La globalisation a réduit la distance entre les élites, modifié les relations fondamentales entre producteurs et consommateurs, brisé de nombreux liens entre le travail et la vie de famille, et brouillé les rapports entre l'ancrage provisoire dans un endroit et l'attachement imaginaire à la nation. »<sup>15</sup> Cette théorisation originale de la globalisation culturelle met l'accent sur la circulation des hommes, des symboles et des produits médiatiques mais fait l'impasse sur les conditions du voyage. De plus, le modèle des flux globaux partage avec celui de l'impérialisme culturel un fort déterminisme technique et attribue à la consommation et à la communication un poids trop important par rapport aux conditions sociales qui président à la circulation globale des formes culturelles.

L'anthropologie développée par Arjun Appadurai s'inscrit dans le prolongement du culturalisme sous de nombreux aspects, mais prétend s'affranchir de l'essentialisme que les anthropologues « classiques » sont censés avoir indûment promu. C'est pourquoi Appadurai préfère abandonner le concept de « culture » et lui substituer celui de « forme culturelle », sans pour autant expliciter en profondeur la portée épistémologique de ce glissement :

« Si le substantif “culture” semble entraîner des associations avec une conception ou

---

<sup>12</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, op. cit., p. 73.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>14</sup> Appadurai s'inspire sur ce point de Cornelius Castoriadis, en particulier de *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999 [1975].

<sup>15</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, op. cit., p. 37.

une autre de la substance, d'une manière qui de surcroît jette sur la question plus d'ombre que de lumière, l'adjectif "culturel" nous ouvre les portes d'un royaume de différences, de contrastes et de comparaisons qui se révèlent plus utiles. [...] L'idée pourra se résumer ainsi : il n'est pas utile de considérer la culture comme une substance, mais il est préférable de la considérer comme une dimension des phénomènes sociaux, dimension qui prend en compte une différence située et concrète. »<sup>16</sup>

En même temps, il ne semble pas s'en tenir strictement à ce changement de paradigme, et il est contraint d'introduire plus loin une distinction éclairante entre formes culturelles « dures » et formes culturelles « douces » :

« Les formes culturelles dures sont celles qui s'accompagnent d'un réseau de liens entre valeur, signification et pratique qui sont aussi difficiles à briser qu'à transformer. Les formes culturelles douces, en revanche, sont celles qui permettent de séparer assez facilement la performance pratique de la signification et de la valeur, et donc de permettre une transformation relativement réussie à chaque niveau. »<sup>17</sup>

Cette distinction réintroduit, semble-t-il, le concept de culture par la bande. En effet, une forme culturelle dure constitue un système cohérent de faits, de valeurs et de significations, ce qui correspond à la vision culturaliste classique. Le fait qu'elle s'organise autour d'un trait culturel spécifique – le cricket par exemple – ne change pas fondamentalement son caractère systémique. Dans la notion de forme culturelle douce, Appadurai opère une distinction entre fait et valeur, qui permet d'envisager une circulation plus aisée et donc d'aboutir à la possibilité d'une conception en termes de flux globaux. Nous sommes alors en présence d'une conception plus constructiviste de la culture. Le fait qu'Appadurai ressente la nécessité de cette distinction nous fait penser néanmoins qu'il ne réussit pas à s'affranchir complètement du concept de culture.

La théorie des flux globaux manque en outre d'illustrations concrètes, ce qui constitue un des paradoxes de cette invite à une « ethnographie multi-située » (*multi-sited ethnography*). Le paradoxe n'est qu'apparent, car c'est le travail de l'imagination qui, dans le modèle d'Appadurai, a pour fonction de donner forme aux flux constitutifs de la globalisation culturelle. On ne s'étonnera donc pas de trouver des exemples tirés de la littérature, des media et des arts : ainsi, la nouvelle de Julio Cortázar intitulée « Natation et piscine de farine » sert d'illustration aux constructions culturelles dans un monde déterritorialisé. Ce qui est plus étonnant, c'est le recours à un film de Mira Nair, *India Cabaret* (1984), qu'Appadurai qualifie d'ethnodrame (*ethnodrama*), et non à une enquête de terrain sur les clients, les danseuses et les orchestres des night-clubs de Bombay, où les identités se recomposent, d'une manière déterritorialisée, par l'entremise de la musique occidentale et du cinéma de Bollywood. Ce qui conduit l'auteur à reproduire des jugements de valeur et des stéréotypes, notamment sur les danseuses – « prostituées qui, à la fois honteuses et fières, méfiantes et dignes, se sont fabriquées une identité d'artistes » – et sur les musiciens anglo-indiens (ici goanais) – « l'orchestre de seconde zone tente de faire passer ses passions musicales, nourries des

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 140.

aspirations de la communauté catholique de Goa (Inde occidentale) à bien jouer de la musique instrumentale européenne et américaine. »<sup>18</sup> Cette faiblesse méthodologique flagrante le conduit en outre à ne voir dans le « stéréotype de l'imaginaire », constitué par l'approche de la boisson et de la danse dans le cabaret, que le produit de séquences classiques des films hindi, et donc à manquer l'essentiel, c'est-à-dire la circulation des représentations et des symboles liées aux musiques de danse et de jazz, ce que seul peut révéler le terrain et la fréquentation intense des lieux et des gens.

De la même manière, lorsque Appadurai aborde la question de la circulation des musiques populaires occidentales, c'est à partir de l'analyse d'un ouvrage<sup>19</sup> de Pico Iyer, auteur anglais, d'origine sud-indienne et élevé en Californie. Il s'agit d'un recueil d'impressions de voyages en Asie, de Bali au Japon, dans lequel l'auteur rend compte en détail des hybridations culturelles qu'il a pu y observer, comme les *remakes* de Rambo tournés à la chaîne dans les studios de Bollywood. Le livre s'inspire plus du *gonzo journalism* à la Hunter S. Thompson que des manuels de recueil de données ethnographiques. Il inspire cependant à l'anthropologue des commentaires, que lui suggère l'explication avancée par Pico Iyer de « la mystérieuse affinité des Philippines avec la musique populaire américaine. »<sup>20</sup> Le cas nous intéresse tout particulièrement car c'est justement la même affinité qui a attiré notre attention en Inde. Mais les conclusions d'Appadurai doivent être prises *cum grano salis* car elles ne peuvent, au-delà de leur subtilité et des intuitions de l'anthropologue expérimenté, se substituer à une véritable enquête de terrain. Il réussit néanmoins à caractériser cette culture de goût très particulière comme relevant d'une culture globale de l'hyperréel au sens de Baudrillard<sup>21</sup>, puisque les reprises de chansons américaines jouées par ces musiciens philippins sont plus fidèles aux originaux que celles que l'on peut entendre aux Etats-Unis actuellement. Ce qui fait dire à Appadurai qu'il s'agit là bien plus que d'une simple américanisation – aux Etats-Unis, après tout, les Américains sont moins nombreux à s'intéresser encore à ces chansons. Ce phénomène d'appropriation culturelle est symptomatique d'une « nostalgie du présent »<sup>22</sup> – Appadurai emprunte la notion à Fredric Jameson – globalisée. « La nostalgie américaine se nourrit, précise-t-il, du désir des Philippines, lequel se manifeste par une reproduction hypercompétente. »<sup>23</sup> Là où le bât blesse, c'est lorsque l'anthropologue fournit en quelques lignes une explication sans nuance à la circulation des musiques populaires américaines aux Philippines. Selon lui, elle résulte de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>19</sup> Pico Iyer, *Video Night in Kathmandu. And Other Reports From the Not-So-Far-East*, New York, Knopf, 1988.

<sup>20</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>21</sup> Baudrillard est en effet l'une des influences majeures de la théorie des flux globaux, dans la mesure où il a mis l'accent sur le caractère crucial de la dimension symbolique de la consommation dans *Le Système des objets* (1968). Il est également à l'origine de la notion d'hyperréalité, destinée, dans son analyse de Disneyland, à caractériser l'émergence dans la postmodernité d'un réel sans réalité, d'un « simulacre » qui devient le réel même. Cf. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

<sup>22</sup> Fredric Jameson, « Nostalgia for the Present », *South Atlantic Quarterly*, Vol. 88, n° 2, 1989, p. 517-537.

<sup>23</sup> Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 64.

« l'action missionnaire des Américains aux Philippines et du viol politique qu'ils y ont perpétré, dont l'une des conséquences fut la création d'une nation de pseudo-Américains qui tolèrent fort longtemps une Première Dame jouant du piano tandis que les taudis de Manille s'étendaient et tombaient en ruine. »<sup>24</sup> Cette affirmation manque sans aucun doute de subtilité, mais surtout ne repose guère sur un travail sociologique ou anthropologique pourtant indispensable pour rendre compte du voyage des formes culturelles et des modalités de leur appropriation dans un contexte local historiquement et géographiquement situé.

La seule exception à cette absence du terrain dans l'ouvrage d'Appadurai est l'analyse passionnante de la décolonisation du cricket indien, passé du statut de sport colonial élitiste et urbain à celui de vecteur du nationalisme viril indien, qui s'exacerbe notamment lors des rencontres Inde-Pakistan. Il rend compte de l'histoire de la circulation du cricket – envisagé comme une forme culturelle dure – dans l'empire colonial en adoptant le point de vue d'un processus de vernacularisation et d'indigénisation. Ce dernier est rendu possible par les médias et la diffusion d'un savoir culturel en matière de cricket à un public de masse dans le subcontinent. Il renverse ainsi la célèbre analyse de l'intellectuel anti-séculariste Ashis Nandy<sup>25</sup>, selon qui, si le cricket a pu s'indianiser aussi facilement, c'est grâce à ses affinités sous-jacentes avec la culture indienne – ce qui veut dire que le cricket était, d'une certaine manière, déjà indien avant de devenir indien, cette idée s'inscrivant dans la perspective qu'il avait initiée dans *L'Ennemi intime*. L'indigénisation du cricket selon Appadurai dépend donc des commentateurs sportifs, de leur usage de la langue vernaculaire et de leurs connaissances, des joueurs et de leur rapport à l'éthique victorienne véhiculée par ce sport, et de la capacité d'un public masculin à s'identifier à une équipe nationale<sup>26</sup>. Autrement dit, ce processus est contingent puisqu'il dépend largement des conditions dans lesquelles s'effectue le voyage de cette forme culturelle. Ce qui est contradictoire avec l'idée de flux globaux disjonctifs voyageant à la vitesse de la lumière sans être affectés par les circonstances historiques : l'illustration est donc riche mais vient affaiblir la portée heuristique du modèle, et nous incite plutôt à l'amender en profondeur qu'à l'appliquer directement.

## Le modèle des branchements

L'idée force avancée par Jean-Loup Amselle, et déjà évoquée, est celle du syncrétisme originaire des cultures. Elles sont toutes d'ores et déjà métisses, car elles ne sont jamais pures de tout emprunt. Elles s'insèrent dans un continuum, au sein duquel certains traits peuvent appartenir à des ensembles culturels différents. En ce sens, la globalisation contemporaine a été précédée par des phases plus anciennes de contacts entre les sociétés et les cultures, incorporées dans des écoumènes liés aux échanges marchands ou à la colonisation. Elle ne peut donc pas être conçue comme un processus radicalement nouveau, même si la standardisation de la production culturelle et son contrôle par un petit nombre de firmes

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ashis Nandy, *The Tao of Cricket: On Games of Destiny and the Destiny of Games*, New York, Viking, 1989; *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

<sup>26</sup> A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 141.



multinationales peut susciter des inquiétudes légitimes, dans la mesure où l'accélération de la diffusion des produits culturels, rendue possible par l'industrialisation et la mise en place de réseaux de communication quasi-instantanés, tend à étirer et à durcir les identités culturelles en les figeant dans des représentations stéréotypées. La globalisation tend paradoxalement à renforcer la différence culturelle et les théories contemporaines, inspirées par le postmodernisme, courent le risque de réactiver les conceptions les plus substantialistes des catégories raciales, ethniques, religieuses et culturelles. Jean-Loup Amselle poursuit au contraire l'objectif de fonder une véritable anthropologie de l'universalité des cultures. Pour cela, il propose de concevoir le continuum des cultures comme un réseau de signifiants planétaires à vocation universelle, sur lequel vont venir se brancher des réseaux locaux de signifiés particularistes. Cela suppose de concevoir la culture comme un réservoir de ressources symboliques constituées par des objets, des symboles et des idées susceptibles de circuler le long de ces réseaux. Le modèle des branchements n'implique pas l'abandon du concept de culture, mais plutôt de substituer un usage faible du mot, débarrassé des connotations biologiques, que la notion de métissage charrie par exemple, à l'usage fort qui domine le champ de l'anthropologie culturaliste et ses prolongements contemporains.