LES SUBALTERNES PEUVENT-ELLES PARLER ?

LECTURE SUIVIE

Gayatri Chakravorty Spivak

Illustration : Spivak en l'an 2000.

Extraits choisis l'essai *Les subalternes peuvent-elles parler ?* de Gayatri Chakravorty Spivak, parut initialement en 1985.

Table des matières

I. Sur Le Dix-Huit Brumaire 1

II. Les Subaltern Studies 11

II. La division internationale du travail 18

III. Derrida 22

IV. Sur le *sati* 29

Annexe : « Les subalternes peuvent-elles parler ? » et ses critiques 43

I. Sur Le Dix-Huit Brumaire

> Les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, les homosexuels ont entamé en ce moment une lutte spécifique contre la forme particulière de pouvoir, de contrainte, de contrôle qui s'exerce sur eux. De telles luttes font partie actuellement du mouvement révolutionnaire.

Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir ».

> Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien.

Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir ».

> Pour nous, l'intellectuel théoricien a cessé d'être (...) une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. (...) Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux.

Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir ».

La critique de la constitution du sujet idéologique au sein des formations étatiques et des systèmes d'économie politique peut maintenant être effacée, comme peut l'être la pratique théorique

active de la « transformation de la conscience ». La banalité des listes de subalternes conscients et politiquement dégourdis établies par les intellectuels de gauche apparaît maintenant clairement : en les représentant, les intellectuels se représentent eux-mêmes comme transparents.

Si l'on veut pouvoir maintenir une telle critique et un tel projet, la distinction incertaine entre la représentation au sein de l'état et de l'économie politique, d'une part, et dans la théorie du Sujet, d'autre part, ne doit pas être effacée. Prenons le jeu entre *vertreten* (« représenter » dans le premier sens) et *darstellen* (« re-présenter » dans le second sens) dans un passage célèbre du *Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, où Marx aborde la notion de « classe » comme un concept descriptif et transformateur d'une façon relativement plus complexe que ne le permettrait la distinction d'Althusser entre instinct de classe et position de classe.

Marx soutient ici que la définition descriptive d'une classe peut être différentielle, qu'elle peut s'attacher à sa séparation et à sa différence d'avec toutes les autres classes : « Dans la mesure où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent [*fiendlich gageniiberstellen*] leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux des autres classes de la société, elles constituent une classe [1]. » Il n'y a ici rien de tel qu'un « instinct de classe ». En fait, il y a une discontinuité entre le caractère collectif de l'existence familiale, qui pourrait être considéré comme le domaine de « l'instinct », et l'isolement différentiel des classes, et ce bien que le premier soit régi par le second. Dans ce contexte, qui correspond bien davantage à la France des années 1970 qu'à la périphérie internationale, la formation d'une classe est *artificielle* et économique, et l'agentivité [2] [*agency*] économique, ou l'*intérêt*,

1. Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte* (1851), trad. rev. par G. Cornillet, Paris, Messidor/éditions sociales, 1984, p. 188.

2. NdT : Dans la théorie post-structuraliste anglophone, l'*agency* l'« agence », ou agentivité)

est impersonnelle car elle est systématique et hétérogène. Cette agentivité, ou intérêt, est liée à la critique hégélienne du sujet individuel, car elle marque la place vacante du sujet dans ce procès sans sujet que sont l'histoire et l'économie politique. Le capitaliste est défini ici comme le vecteur conscient [*Träger*] du mouvement infini du capital [3]. Je veux dire par là que Marx ne travaille pas à la création d'un sujet indivisé dans lequel désir et intérêt coïncideraient. La conscience de classe n'agit pas en vue de cet objectif. Tant dans la sphère économique (le capitaliste) que dans la sphère politique (l'agent historique mondial), Marx est obligé de construire des modèles de sujet divisé et disloqué, dont les parties ne sont ni continues ni cohérentes. C'est ce qu'illustre éloquemment un texte aussi célèbre que celui où Marx dépeint le capital sous les traits du monstre faustien [4].

Prolongeant la citation du *Dix-Huit Brumaire*, le passage qui suit repose aussi sur le principe structurel d'un sujet de classe dispersé et disloqué : la conscience (collective absente) de la petite classe paysanne propriétaire trouve son « porteur » dans

est la qualité d'agent, la capacité d'agir, de produire des effets, ou encore la puissance d'agir, individuelle ou collective, en acte, entendue non pas comme la propriété personnelle d'un sujet souverain, mais comme l'effet de notre insertion dans des réseaux, dans des agencements, dans des rapports de pouvoir. Il s'agit de penser au sein des structures l'émergence ou la production de « sujets » qui ne soient pas tels au sens des philosophies ou des idéologies (notamment juridiques et économiques) du sujet, de la volonté libre ou du libre arbitre.

3. Voir Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, J. P. Lefebvre (éd.), Paris, PUF, 1993, Livre I, section II, chap. iv, p. 172 : « Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure. C'est comme porteur conscient [*Träger*] de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste. »

4. Voir Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre I, section III, Chap. v, 2, p. 219 : « En transformant l'argent en marchandises qui servent d'éléments matériels pour former un nouveau produit, ou servent comme facteurs du procès de travail en incorporant la force de travail vivante à leur objectivité de choses mortes, le capitaliste transforme de la valeur, c'est-à-dire du travail passé, objectivé, mort, en capital, c'est-à-dire en valeur qui se valorise elle-même, en ce monstre animé, qui se met à « travailler » comme s'il avait le diable au corps. » Pour cette dernière formule, l'édition à partir de laquelle travaille G. Chakravorty Spivak (*Capital : A critique of political economy*, vol. I, trad. de B. Fowkes, New York, Vintage books, 1977) renvoie dans une note à Goethe, *Faust*, I, « Cave d'Auerbarch à Leipzig », ligne 2141 : « *als bätt'es Lieb'im Leibe* » (« comme s'il avait l'amour au ventre », in Goethe, *Faust*, trad. et préface de H. Lichtenberg, Paris, éditions Montaigne, 1932, p.68).

un « représentant » qui semble travailler dans l'intérêt d'un autre. Ici, le mot « représentant » n'est pas « *darstellen* », ce qui accentue le délicat contraste sur lequel passent sans s'y arrêter Foucault et Deleuze, contraste, disons, entre un mandataire et un portrait. Il y a, bien sûr, un rapport entre les deux, et un rapport qui a été idéologiquement et politiquement exacerbé dans la tradition européenne au moins depuis que le poète et le sophiste, l'acteur et l'orateur, ont été l'un et l'autre perçus comme nuisibles. Sous l'apparence d'une description postmarxiste de la scène du pouvoir, nous sommes ainsi confrontés à un débat bien plus ancien : celui qui oppose la représentation ou la rhétorique comme tropologie et comme persuasion. *Darstellen* appartient à la première constellation, et *vertreten* — qui évoque de façon plus marquée la substitution — à la seconde. Répétons-le : ils sont liés, mais les faire fonctionner ensemble, surtout pour dire que c'est au-delà de l'un et de l'autre que les sujets opprimés parlent, agissent et savent *pour eux-mêmes*, conduit à une politique essentialiste et utopique.

Voici le texte de Marx, qui emploie « *vertreten* » là où l'anglais utilise « *represent* », qui examine un « sujet » social dont la conscience et la « *Vertretung* » (qui tient autant de la substitution que de la représentation) sont disloquées et incohérentes : les petits propriétaires paysans « ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique [à la place de l'intérêt de classe, étant donné qu'il n'y a aucun sujet de classe unifié] des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression [l'implication d'une chaîne de substitutions — *Vertretungen* — est forte ici] dans la subordination de la société au pouvoir exécutif

[*Exekutivgewalt* — moins personnel en allemand].[5] »

Non seulement un tel modèle d'indirection sociale — des hiatus nécessaires entre la source « d'influence » (dans le cas des petits paysans propriétaires), le « représentant » (Louis Napoléon) et le phénomène politique historique (le contrôle exécutif) — implique une critique du sujet en tant qu'agent *individuel*, mais elle implique aussi une critique de la subjectivité d'une agentivité *collective*. La machine nécessairement disloquée de l'histoire est en mouvement parce que « la similitude de[s] intérêts » de ces propriétaires « ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique[6] ».

L'événement de la représentation en tant que *Vertretung* (dans la constellation de la rhétorique-comme-persuasion), qui prend sa place dans la fissure existant entre la formation d'une classe (descriptive) et la non-formation d'une classe (transformatrice), se comporte comme une *Darstellung* (ou la rhétorique-en-tant- que-trope) : « Dans la mesure où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent leur genre de vie [...] *elles constituent une classe*. Mais *elles ne constituent pas une classe* dans la mesure où [...] la similitude de leurs intérêts ne crée entre [elles] aucune communauté [...][7]. » La complicité entre *Vertretung* et *Darstellung*, leur identité-dans-la-différence comme lieu de la pratique — puisque cette complicité est précisément ce que les marxistes doivent démasquer, comme le fait Marx dans *Le Dix-Huit Brumaire* —, ne saurait être appréciée que si les deux concepts ne sont pas amalgamés par un tour de passe-passe verbal.

Il serait tout simplement tendancieux de soutenir que tout ceci textualise trop Marx, le rend inaccessible à l'« homme » du commun qui, victime du sens commun, est si imprégné de

5. Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, p. 189.
6. *Ibid.*, p. 189.
7. *Ibid.*, p. 188

l'héritage du positivisme que l'insistance irréductible de Marx sur le travail du négatif, sur la nécessité de défétichiser le concret, lui est constamment arrachée par l'adversaire le plus puissant, la « tradition historique » ambiante [8]. Je me suis efforcée de montrer que l'« homme » non commun, le philosophe de la pratique contemporain, affiche parfois le même positivisme.

La gravité du problème est manifeste lorsque l'on admet que le développement d'une « conscience » de classe transformatrice à partir d'une « position » de classe descriptive n'est pas chez Marx une tâche qui engage le niveau élémentaire de la conscience. La conscience de classe réside dans le sentiment de communauté qui relève des liens nationaux et des organisations politiques, non de cet autre sentiment de communauté dont la famille est le modèle structurel. Bien qu'elle ne soit *pas* identifiée à la nature, la famille est ici agrégée à ce que Marx appelle l'« échange naturel » qui constitue, philosophiquement parlant, un « substitut » à la valeur d'usage [9]. L'« échange naturel » est distingué de la « relation [*intercourse*] avec la société », où le mot « relation » (*Verkehr*) est celui que Marx emploie d'habitude pour « commerce ». Cette « relation » occupe ainsi la place de l'échange conduisant à la production de la plus-value, et c'est dans le domaine de cette relation que doit être développé le sentiment de communauté qui conduit à l'agentivité de classe. Une pleine agentivité de classe (si la chose était possible) n'est pas une transformation idéologique de la conscience au niveau élémentaire, une identité désirante des acteurs et de leur intérêt — identité dont l'absence trouble Foucault et Deleuze. Il s'agit d'une *substitution* contestataire autant

8. Voir la définition et la discussion succinctes et excellentes du sens commun dans Errol Lawrence, « Just Plain Common Sense : « The « Roots » of Racism » », in Hazel V. Carby et al., *The Empire Strikes Back : Race and Racism in 70 s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 48.

9. On peut démontrer que la valeur d'usage chez Marx est une « fiction théorique » — tout autant un oxymoron potentiel que l'« échange naturel ». J'ai essayé de développer cette idée dans « Scattered Speculations on the Question of Value », (*Diacritics*, n° 4, vol. XV, *Marx after Derrida*, hiver 1985, p. 73-93]).

que d'une *appropriation* (un *supplément*) de quelque chose qui est initialement « artificiel » : « les conditions économiques qui les séparent les unes des autres et opposent leur genre de vie ». La formulation de Marx témoigne d'un respect prudent pour la critique émergente de l'agentivité subjective individuelle et collective. Le projet de la conscience de classe et celui de la transformation de la conscience sont pour lui des questions distinctes. Inversement, les invocations contemporaines de l'« économie libidinale » et du désir en tant qu'il serait l'intérêt déterminant, combinées à la politique pratique des opprimés (sous le capital socialisé) « parlant pour eux-mêmes », restaurent la catégorie de sujet souverain au sein de la théorie qui semble le plus la remettre en question.

Sans doute, l'exclusion de la famille, bien qu'il s'agisse d'une famille appartenant à une formation de classe spécifique, est un élément du cadre masculin dans lequel s'inscrit la naissance du marxisme [10]. Aussi bien historiquement que dans l'économie politique mondiale d'aujourd'hui, le rôle de la famille dans les relations sociales patriarcales est si hétérogène et contesté que le simple fait de replacer la famille dans cette problématique ne rompra pas le cadre. La solution ne se trouve pas non plus dans l'inclusion positiviste d'une collectivité monolithique des « femmes » dans la liste des opprimés auxquels leur subjectivité non fracturée permet de parler pour eux-mêmes, contre « un même système » également monolithique.

Dans le contexte du développement d'une « conscience » stratégique, artificielle et de second niveau, Marx utilise le concept de patronyme, toujours dans le cadre plus large du concept de représentation en tant que *Vertretung* : les petits paysans propriétaires « c'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs

10. Le texte de Jacques Derrida intitulé « Le Cercle linguistique de Genève » (in *Marges de la philosophie*, Paris, éditions de Minuit, 1972, p. 165- 184) et en particulier l'analyse que l'on trouve p. 173, peut fournir une méthode d'évaluation de la place irréductible occupée par la famille dans la morphologie de la formation de classe chez Marx.

intérêts de classe en leur propre nom [*im eigenen Namen*], soit par l'intermédiaire d'un Parlement, soit par l'intermédiaire d'une Assemblée [11] ». L'absence du nom propre collectif, artificiel et non familial est compensée par le seul nom propre que la « tradition historique » puisse offrir — le patronyme lui-même — le Nom du Père : « La tradition historique a fait naître dans l'esprit des paysans français la croyance miraculeuse qu'un homme *portant le nom* de Napoléon leur rendrait toute leur splendeur. Et il se trouva un individu [l'intraduisible "*es fandsich*" (là s'est trouvé un individu ?) qui démolit toute question d'agentivité ou de rapport de l'agent avec son intérêt] qui se donna pour cet homme [cette prétention est, par contraste, la seule agentivité qui lui soit propre] car il portait [*trägt* — le mot utilisé pour la relation du capitaliste au capital] le Code napoléonien qui proclame : "La recherche de la paternité est interdite" [12] ». Même si Marx paraît évoluer ici dans la métaphore patriarcale, il convient de noter la subtilité textuelle du passage. C'est la Loi du Père (le Code napoléonien) qui paradoxalement interdit la recherche du père naturel. Ainsi, c'est par une observance scrupuleuse de la Loi du Père historique que la foi de classe formée et cependant non formée dans le père naturel est contredite.

Je me suis attardée sur ce passage de Marx parce qu'il rend bien compte de la dynamique interne de la *Vertretung*, de la représentation dans le contexte politique. La représentation dans le contexte économique est la *Darstellung*, le concept philosophique de représentation comme mise en scène ou, surtout, comme signification, qui se rapporte de manière indirecte au sujet divisé. Le passage le plus explicite est bien connu : « Dans le rapport

11. Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, *op. cit.*, p. 189.

12. *Ibid.* NdT : Nous modifions la traduction française des Editions sociales (qui termine la phrase ainsi : « [...] parce qu'il s'appelait Napoléon, conformément à l'article du code Napoléon qui proclame : "La recherche de la paternité est interdite" »), car elle ne permet pas le commentaire de Gayatri Chakravorty Spivak sur l'emploi de *trägt*.

d'échange [*Austauschverhältnis*] des marchandises proprement dit, leur valeur d'échange nous apparaissait déjà comme quelque chose de tout à fait indépendant de leur valeur d'usage. Si l'on fait maintenant réellement abstraction de la valeur d'usage des produits du travail, on obtient leur valeur, telle qu'elle avait été précisément déterminée [*bestimmt*]. Ce qu'il y a donc de commun, qui s'expose [*sich darstellt*] dans le rapport d'échange ou dans la valeur d'échange de la marchandise, c'est sa valeur[13] . » Selon Marx, dans le système capitaliste, la valeur, en tant qu'elle est produite dans le travail nécessaire et le surtravail, est évaluée comme la représentation/signe du travail objectivé (qui est rigoureusement distinct de l'activité humaine). En revanche, en l'absence d'une théorie de l'exploitation comme extraction (production), appropriation et réalisation de la (sur-)valeur *en tant que représentation de la force de travail*, l'exploitation capitaliste doit être vue comme un certain type de domination (la mécanique du pouvoir en tant que tel). « Le marxisme a déterminé le problème [que le pouvoir est plus diffus que la structure de formation d'exploitation et d'état] en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts)[14] », suggère Deleuze.

On ne peut pas contester cette présentation minimaliste du projet de Marx, tout comme on ne peut pas ignorer que, dans certains développements de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari fondent leur argumentation sur une interprétation brillante, bien que « poétique », de la *théorie* de la forme monnaie de Marx. Nous pourrions néanmoins consolider notre critique de la façon suivante : la relation entre le capitalisme mondial (l'exploitation en économie) et les alliances des états-nations (la domination en géopolitique) est si macrologique qu'elle ne peut expliquer

13. Voir Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Livre I, section I, chap. i, 1, p. 43.
14. Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 314.

la texture micrologique du pouvoir. Pour en rendre compte, il faut se tourner vers les théories de l'idéologie, des formations de sujet qui régissent au niveau micrologique et souvent de façon erratique les intérêts qui figent les macrologies. Ces théories ne peuvent se permettre de négliger la catégorie de représentation en l'un ou l'autre de ses sens. Elles doivent prendre acte de la façon dont la mise en représentation du monde — sa scène d'écriture, sa *Darstellung* — dissimule le choix et le besoin de « héros », de mandataires paternels, d'agents du pouvoir — de la *Vertretung.*

Mon opinion est que la pratique radicale devrait s'occuper de cette double séance de représentations plutôt que de réintroduire le sujet individuel à travers des concepts totalisants du pouvoir et du désir. Il me semble également qu'en maintenant le domaine de la pratique de classe à un second niveau d'abstraction, Marx laissait ouverte la critique (kantienne et) hégélienne du sujet individuel en tant qu'agent [15].

Dire cela ne m'oblige pas à ignorer que Marx répète lui-même un vieux subterfuge en définissant implicitement la famille et la langue maternelle comme le niveau élémentaire où la culture et la convention semblent être les manières dont la nature organise « sa » propre subversion [16]. Dans un contexte qui est celui des prétentions poststructuralistes à la pratique critique, la chose paraît beaucoup plus récupérable que la restauration subreptice de l'essentialisme subjectif.

15. Je suis consciente du fait que la relation entre marxisme et néo- kantisme est politiquement délicate. Je ne vois pas moi-même comment une ligne continue peut être établie entre les textes de Marx et le moment éthique kantien. Il me semble cependant que la remise en question par Marx de l'individu comme agent de l'histoire devrait être lue dans le contexte du démantèlement du sujet individuel inauguré par la critique kantienne de Descartes.

16. Karl Marx, *Grundrisse : fondements de la critique de l'économie politique (ébauche de 1857-1858).* Chapitre de l'argent, trad. de R. Dangeville, Paris, Anthropos, coll. « 10-18 », section sur «La monnaie, rapport social», p. 164-165.

II. Les Subaltern Studies

> On dirait parfois que la subtilité même de l'analyse par Foucault des siècles de l'impérialisme européen produit une version miniature de ce phénomène hétérogène : la gestion de l'espace — mais par des docteurs ; le développement d'administrations — mais dans les asiles ; la prise en considération de la périphérie — mais en termes de malades mentaux, de prisonniers et d'enfants. La clinique, l'asile, la prison, l'Université — tous semblent des allégories écrans qui entraînent la forclusion d'une lecture des récits plus larges de l'impérialisme. (...) « On peut très bien ne pas parler de quelque chose simplement parce qu'on ne le connaît pas [17] », pourrait murmurer Foucault. Pourtant, nous avons déjà parlé de l'ignorance sanctionnée dont tout critique de l'impérialisme doit dresser la carte.

Les subalternes peuvent-elles parler ?, chapitre 2.

> Il est impossible aux intellectuels français contemporains d'imaginer le type de Pouvoir et de Désir qui habiteraient le sujet innommé de l'Autre de l'Europe.

Les subalternes peuvent-elles parler ?, chapitre 1.

Venons en maintenant aux marges (au centre silencieux, ou réduit au silence, pourrait-on aussi bien dire) du circuit délimité par cette violence épistémique : les hommes et les femmes de la

17. Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », in *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 30.

paysannerie analphabète, les populations tribales, les strates les plus basses du sous-prolétariat urbain. Selon Foucault et Deleuze (dans le Premier-Monde, sous la standardisation et l'incorporation du capital socialisé, bien qu'ils ne semblent pas le reconnaître), les opprimés, si la possibilité leur en est donnée (le problème de la représentation ne saurait être contourné ici) et s'ils s'acheminent vers la solidarité par le biais d'une politique d'alliances (une thématique marxiste est ici à l'œuvre), *peuvent parler et connaître leurs conditions*. Nous devons maintenant affronter la question suivante : de l'autre côté de la division internationale du travail du capital socialisé, à l'intérieur et à l'extérieur du circuit de la violence épistémique de la loi et de l'éducation impérialistes qui s'ajoutent à un texte économique antécédent, *les subalternes peuvent-ils parler* ?

Le travail d'Antonio Gramsci sur les « classes subalternes » développe le débat « position de classe/conscience de classe » repéré dans *Le Dix-Huit Brumaire*. Peut-être parce qu'il critique la position avant-gardiste de l'intellectuel léniniste, il est préoccupé par le rôle de l'intellectuel dans le mouvement culturel et politique des subalternes au sein de l'hégémonie. On doit foire en sorte que ce mouvement détermine la production de l'histoire comme récit (de la vérité). Dans des textes tels que « La question méridionale », Gramsci appréhende le mouvement de l'économie politique-historique en Italie dans le cadre de ce que l'on peut considérer comme une allégorie de la lecture, tirée de la division internationale du travail ou qui la préfigure [18]. Néanmoins, le compte-rendu du développement par stades des subalternes est désarticulé quand sa macrologie culturelle est régie, fut-ce vaguement, par l'interférence épistémique avec les définitions légales et disciplinaires qui accompagnent le projet impérialiste. Quand, au terme de cet essai, j'aborderai la question du statut de la

18. Voir Antonio Gramsci, « Notes sur la question méridionale », in *écrits politiques III* — (1923-1926), Paris, Gallimard, 1980. J'utilise l'expression « allégorie de la lecture » dans le sens développé par Paul de Man dans *Allégories de la lecture*, Paris, Galilée, 1989.

femme en tant que subalterne, je suggérerai que la possibilité de la collectivité elle-même est sans cesse forclose par la manipulation de l'agentivité féminine.

Un collectif d'intellectuels, que l'on peut appeler le groupe des *Subaltern Studies*[19], s'est confronté à la première partie de ma proposition — selon laquelle le développement par étapes des subalternes est compliqué par le projet impérialiste. Ils *ne peuvent pas ne pas* se poser la question : les subalternes peuvent- ils parler ? Nous sommes ici à l'intérieur de la discipline de l'histoire qui est celle de Foucault, en compagnie de personnes qui reconnaissent son influence. Leur projet est de repenser l'historiographie coloniale indienne à partir de la perspective de la chaîne discontinue des révoltes paysannes pendant l'occupation coloniale. Nous avons évidemment affaire ici au problème de la « permission de narrer » que Said a naguère discuté[20]. Comme l'affirme Ranajit Guha :

> L'historiographie du nationalisme indien a pendant longtemps été dominée par l'élitisme — l'élitisme colonialiste et l'élitisme bourgeois-nationaliste [...] *partage[ant]* le préjugé selon lequel la fabrique de la nation indienne et le développement de la conscience (le nationalisme) qui confirma ce processus furent exclusivement ou principalement des réalisations de l'élite. Dans les historiographies coloniales et néocoloniales, ces réalisations sont portées au crédit des gouvernants, des administrateurs, des institutions, des politiques et de la culture du colonialisme britannique ; dans les écrits nationalistes et néonationalistes, à celui des personnalités, des institutions, des activités et des

19. Les publications sont Ranajit Guha (dir.), Subaltern Studies I et II, *Writings on South Asian History and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1982- 1983 et Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

20. Voir Edward W. Said, « « Permission to Narrate » — Edward W. Said Writes about the Story of the Palestinians », in *London Review of Books*, 16-29 février 1984, n°°6, vol. III, p. 13-17.

idées de l'élite indienne [21].

Pour les intellectuels du Premier-Monde intéressés par la voix de l'Autre, certaines sections de l'élite indienne ne sont, au mieux, que des informateurs autochtones. Mais on doit néanmoins insister sur le fait que le *sujet* colonisé subalterne est irrémédiablement hétérogène.

Nous pouvons opposer à l'élite indigène ce que Guha appelle « la *politique* du peuple », à la fois en dehors (« c'était un domaine *autonome*, car il ne trouvait pas son origine dans la politique de l'élite et son existence ne dépendait pas non plus de cette dernière ») et à l'intérieur (« il continuait à fonctionner puissamment en dépit du [colonialisme], en s'adaptant aux conditions qui prévalaient à l'époque du Raj et en développant à maints égards des tendances [*strains*] inédites dans la forme comme dans le contenu ») du circuit de production colonial [22]. Je ne peux pas entièrement cautionner cette insistance sur la vigueur déterminée et sur l'autonomie intégrale, car des exigences historiographiques pratiques ne permettent pas à pareilles cautions de privilégier la conscience subalterne. Pour parer à une éventuelle critique qui reprocherait à cette approche son essentialisme, Guha élabore une définition du peuple (c'est-à-dire le lieu de cette essence) qui ne peut être qu'une identité-dans-le-différentiel. Il propose une grille de stratification dynamique décrivant la production sociale coloniale dans son ensemble. Même le troisième groupe sur cette liste, le groupe tampon, pour ainsi dire, entre le peuple et les grands groupes dominants macrostructurels, est défini comme un milieu intermédiaire, ce que Derrida décrit comme un « antre [23] » :

21. Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I*, op. cit., p. 1.

22. *Ibid.*, p. 4.

23. Voir Jacques Derrida, « La double séance », in *De la dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 199-318.

élite
1. Groupes étrangers dominants.
2. Groupes indigènes dominants au niveau de l'Inde dans son ensemble.
3. Groupes indigènes dominants aux niveaux régional et local.
4. Les mots « peuple » et « classes subalternes » sont utilisés comme synonymes dans cette note. Les groupes sociaux et les éléments inclus dans cette catégorie représentent *la différence démographique entre la population indienne totale et tous ceux que nous avons décrits comme l'« élite ».*

Considérons le troisième élément de cette liste : *l'antre* de l'indétermination situationnelle que ces historiens consciencieux présupposent, lorsqu'ils se collettent avec la question « Les subalternes peuvent-ils parler ? ». « Prise comme un tout et abstraitement, cette [...] catégorie [...] était *hétérogène* dans sa composition et, grâce au caractère inégal du développement social et économique des régions, *différait d'un lieu à l'autre.* La même classe ou le même élément qui était dominant en un lieu [...] pouvait ailleurs se retrouver parmi les dominés. Ce qui pouvait créer, et créait effectivement, beaucoup d'ambiguïtés et de contradictions dans les attitudes et les alliances, en particulier au sein des couches les plus basses de la petite noblesse [*gentry*] rurale, chez les propriétaires terriens appauvris, les riches paysans et la haute bourgeoisie paysanne [*upper middle class peasants*], qui tous appartenaient, *idéalement parlant*, à la catégorie du peuple ou des classes subalternes [24]. »

« L'objectif de la recherche » projetée ici est « d'étudier, d'identifier et de mesurer la nature et le degré *spécifiques* de la *déviation* par rapport à l'idéal [des] éléments [constituant le

24. Ranajit Guha (dir.), *Subaltern Studies I, op. cit.*, p. 8 (toutes les italiques, à l'exception de la première série, sont de l'auteur).

point 3], et de la situer historiquement ». « étudier, identifier, et mesurer le spécifique » : on ne saurait imaginer un programme plus essentialiste et plus taxinomique. Cependant, il y a là à l'œuvre un curieux impératif méthodologique. J'ai fait valoir que, dans la conversation entre Foucault et Deleuze, un vocabulaire post-représentationniste cache un programme essentialiste. Dans les *subaltern studies*, à cause de la violence de l'inscription sociale, disciplinaire et épistémique impérialiste, un projet formulé en des termes essentialistes doit s'engager dans une pratique textuelle radicale des différences. L'objet de l'investigation du groupe, dans le cas présent non pas du peuple en tant que tel, mais de la zone tampon « flottante » de l'élite subalterne régionale, est la *déviation* par rapport à un idéal — le peuple ou les subalternes — qui lui-même est défini comme différence par rapport à l'élite. C'est en direction de cette structure qu'est orientée la recherche — une situation délicate assez différente de la transparence autodiagnostiquée de l'intellectuel radical du Premier-Monde. Quelle taxinomie peut organiser un tel espace ? Qu'ils le perçoivent eux-mêmes ou non — Guha situe en fait sa définition du « peuple » dai>9 le cadre de la dialectique maître-esclave — , leur texte articule la difficile tâche d'une réécriture des conditions de sa propre impossibilité en conditions de sa possibilité.

« Aux niveaux régional et local, lorsque [les groupes indigènes dominants] [...] appartenaient à des couches sociales hiérarchiquement inférieures à celles des groupes dominants à l'échelle de l'Inde, ils *agissaient dans les intérêts de ces derniers et non conformément aux intérêts correspondant véritablement à leur propre être social.* » Quand ces écrivains, dans leur langue essentialisante, parlent d'un hiatus entre l'intérêt et l'action dans le groupe intermédiaire, leurs conclusions sont plus proches de Marx que de la naïveté ostentatoire des déclarations de Deleuze sur la question. Guha, comme Marx, parle de l'intérêt sous l'angle

de l'être social plutôt que de l'être libidinal. L'imagerie du Nom du Père dans *Le Dix-Huit Brumaire* peut contribuer à mettre en évidence que, sur le plan de l'action de groupe ou de classe, une « véritable correspondance à l'être propre » est aussi artificielle ou sociale que l'est le patronyme.

Nous avons examiné la situation du groupe intermédiaire désigné au point 3. Pour ce qui est du « vrai » groupe subalterne, dont l'identité consiste en sa différence, il n'y a pas de sujet subalterne irreprésentable qui puisse savoir et parler lui-même ; la solution de l'intellectuel n'est pas de se refuser à la représentation. Le problème est que l'itinéraire du sujet n'a pas été tracé de manière à offrir un objet de séduction à l'intellectuel représentant. Dans le vocabulaire un peu dépassé du groupe indien, la question devient : Comment pouvons-nous toucher la conscience [*consciousness*] des gens, alors même que nous étudions leurs positionsi politiques ? Avec quelle voix-conscience les subalternes peuvent-ils parler ? Leur projet, après tout, est de réécrire le développement de la conscience de la nation indienne. Aussi surannée que soit sa formulation, la discontinuité planifiée de l'impérialisme distingue clairement ce projet de celui de « faire apparaître la machinerie médicale et judiciaire qui a entouré l'histoire [de Pierre Rivière] ». Foucault a raison de suggérer que « faire voir ce qu'on ne voyait pas, cela peut être se décaler de niveau, s'adresser à un niveau qui jusque-là n'était pas historiquement pertinent, qui n'avait aucune valorisation, ni morale, ni esthétique, ni politique, ni historique ». C'est ce glissement, de l'effort visant à rendre visible le mécanisme à celui visant à faire résonner la voix de l'individu [*rendering vocal the individual*], l'un et l'autre évitant « une analyse psychologique, psychanalytique ou linguistique [25] » qui ne cesse de poser problème.

25. Michel Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode » (entretien avec Jean-Jacques Brochier), in *Dits et écrits, t. II, op. cit.*, p. 750-751.

II. La division internationale du travail

> Dans l'éventualité où l'intellectuel serait complice de la constitution continue de l'Autre comme ombre de Soi, une pratique politique possible pour l'intellectuel serait de mettre « sous rature » l'économique, de considérer le facteur économique comme irréductible en ce qu'il réinscrit le texte social,(...) même si c'est imparfaitement, lorsqu'il prétend être le déterminant ultime ou bien le signifié transcendantal.

Les subalternes peuvent-elles parler ?, chapitre 1.

> L'invocation de *la* lutte des travailleurs est pernicieuse par son innocence même ; elle est incapable de se confronter au capitalisme mondial : à la production du travailleur et du chômeur en tant que sujets à l'intérieur des idéologies des États-nations de son Centre ; à la soustraction croissante de la classe ouvrière de la Périphérie au processus de réalisation de la plus-value et, ainsi, à l'apprentissage « humaniste » du consumérisme ; à la présence massive d'une main-d'œuvre paracapitaliste, ainsi qu'au statut structurel hétérogène de l'agriculture dans la Périphérie. Ignorer la division internationale du travail, rendre l'« Asie » (et à l'occasion l'« Afrique ») transparente (à moins que le sujet ne soit ostensiblement le « Tiers-Monde »)

Les subalternes peuvent-elles parler ?, chapitre 1.

La division internationale du travail contemporaine est un déplacement du champ divisé de l'impérialisme territorial du xixe siècle. Autrement dit, un groupe de pays, en général du Premier-Monde, est en mesure d'investir des capitaux ; un autre groupe,

en général du Tiers-Monde, fournit le champ d'investissement, à la fois par l'entremise de capitalistes indigènes compradors et par leur main-d'œuvre instable et mal protégée. Afin d'assurer la circulation et la croissance du capital industriel (et la tâche concomitante de l'administration dans le cadre de impérialisme territorial du xixe siècle), les transports, le droit et des *systèmes* d'enseignement uniformisés furent développés — en même temps que les industries locales étaient détruites, les terres expropriées et les matières premières transférées vers le pays colonisateur. Avec ladite décolonisation, l'essor du capital multinational et l'allégement du poids de l'administration, le « développement » n'implique plus de la même manière une législation totale ni la mise en place de systèmes éducatifs. Avec les télécommunications modernes et l'émergence d'économies capitalistes avancées de part et d'autre de l'Asie, le maintien de la division internationale du travail vise à préserver la fourniture de main-d'œuvre bon marché dans les pays compradors.

Le travail humain n'est bien sûr pas intrinsèquement « bon marché » ou « coûteux ». Y pourvoiront l'absence d'une législation du travail (ou son application discriminatoire), un état totalitaire (qui est souvent la conséquence du développement et de la modernisation dans la périphérie) et des exigences minimales pour ce qui est de la subsistance des travailleurs. Pour garder intact cet élément fondamental, le prolétariat urbain des pays compradors ne doit pas être systématiquement formé à l'idéologie du consumérisme (qui se présente comme la philosophie d'une société sans classe) qui, contre toute attente, prépare le terrain de la résistance par la politique de coalition mentionnée par Foucault [26]. Cette séparation vis-à-vis de l'idéologie du consumérisme est toujours plus exacerbée par la prolifération de la sous-traitance internationale. « Avec cette stratégie, les industriels installés dans

26. Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315.

les pays développés sous-traitent les étapes de la production qui nécessitent le plus de travail humain, comme la couture ou l'assemblage, dans les nations du Tiers-Monde où la main-d'œuvre est bon marché. Une fois l'assemblage effectué, la multinationale réimporte les produits — en profitant de généreuses exemptions douanières — vers les pays développés *au lieu de les écouler sur le marché local.* » Le lien avec l'apprentissage du consumérisme est ici pratiquement rompu. « Alors que la récession mondiale a réduit de façon significative les échanges et les investissements partout dans le monde depuis 1979, la sous-traitance internationale est montée en flèche [...]. Dans ce contexte, les multinationales sont plus à l'aise pour résister aux militants ouvriers, aux soulèvements révolutionnaires et même aux périodes de récession économique [27]. »

La mobilité de classe est de plus en plus faible dans les zones où opèrent les compradors. Il n'est pas étonnant, dès lors, que certains éléments des groupes indigènes dominants dans les pays compradors, membres de la bourgeoisie locale, trouvent attrayant le langage de la politique d'alliances. L'identification aux formes de résistance possibles dans les pays capitalistes avancés vient souvent avec le penchant élitiste de l'historiographie bourgeoise décrite par Ranajit Guha.

La croyance en la plausibilité d'une politique d'alliance globale prédomine chez les femmes des groupes sociaux dominants qui s'intéressent au « féminisme international » dans les pays compradors. à l'autre bout de l'échelle, celles qui sont le plus coupées de toute possibilité d'une alliance entre « les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, et les homosexuels [28] », sont les femmes du sous-

27. John Cavanah et Joël Hackel, « Contracting Poverty », in *Multinational Monitor*, vol. IV, n° 8, août 1983, p. 8 — nous soulignons. Les deux auteurs de ce rapport travaillent pour l'*International Corporations Project* à *l'Institute for Policy Studies.*

28. Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », art. cit., p. 315.

prolétariat urbain. Dans leur cas, le déni de l'accès au consumérisme ainsi que la structure d'exploitation sont aggravés par les relations sociales patriarcales. De l'autre côté de la division internationale du travail, le sujet de l'exploitation ne peut ni connaître ni dire le texte de l'exploitation de la femme, même si se réalise l'absurdité d'un intellectuel ne représentant personne, mais se contentant de dégager l'espace nécessaire de sa prise de parole à elle. La femme est doublement dans l'ombre.

Mais même cela ne parvient pas à englober l'Autre hétérogène. En dehors (mais pas totalement) du circuit de la division *internationale* du travail, il y a des gens dont nous ne pouvons appréhender la conscience si nous limitons notre bienveillance en construisant un Autre homogène ne renvoyant qu'à notre propre place dans le siège du Même ou du Soi. Nous avons là les fermiers de l'agriculture de subsistance, la main-d'œuvre paysanne inorganisée, les populations tribales et les communautés de travailleurs « zéro »82 dans la rue et à la campagne. Nous confronter à eux, ce n'est pas les représenter (*vertreten*) mais apprendre à nous représenter (*darstellen*) nous-mêmes. Cet argument nous conduirait à la critique d'une anthropologie disciplinaire et à la relation entre pédagogie élémentaire et formation disciplinaire. Il interrogerait également l'exigence implicite formulée par des intellectuels qui choisissent un sujet opprimé « s'exprimant naturellement avec clarté [*naturally articulate*] », qu'un pareil sujet advienne par l'histoire comme récit abrégé de la succession des modes de production.

III. Derrida

Chemin faisant, l'occasion me sera donnée de suggérer qu'il y a en fait implicitement chez Marx et Derrida un décentrement du sujet plus radical encore.

Les subalternes peuvent-elles parler ?, chapitre 1.

Au niveau, général, qui est celui où les universitaires et les étudiants états-uniens reçoivent l'« influence » de la France, on rencontre souvent le jugement suivant : Foucault traite de l'histoire réelle, de la politique réelle et des problèmes sociaux réels ; Derrida est inaccessible, ésotérique et textualiste. Le lecteur est sans doute familier de cette idée reçue. « Que son œuvre [de Derrida] soit grossièrement an-historique, politiquement évasive et en pratique oublieuse du langage comme « discours » [*language in function*] reste vrai [29] », écrit Terry Eagleton. Et Eagleton de recommander l'étude des « pratiques discursives » de Foucault. Perry Anderson élabore une histoire apparentée : « Avec Derrida, l'auto-annulation du structuralisme, latente dans le recours à la musique et à la folie chez Lévi-Strauss et Foucault, est consommée. Comme il ne se sent nullement tenu d'explorer les réalités sociales, Derrida n'a que peu de scrupules à défaire les constructions de ces deux auteurs : il reproche à l'un et à l'autre une «nostalgie des origines » — respectivement rousseauesques et présocratiques — et leur demande de quel droit ils peuvent affirmer, sur la base de leurs propres prémisses, la validité de leur discours [30]. »

Cet essai soutient l'idée selon laquelle, que cela puisse ou non être invoqué en défense de Derrida, la nostalgie des origines perdues peut nuire à l'exploration des réalités sociales dans le

29. Terry Eagleton, *Critique et théories littéraires : une introduction*, Paris, PUF, 1994, p. 146.
30. Perry Anderson, *In The Track of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983, p. 53.

cadre de la critique de l'impérialisme. Certes, la subtilité de la mésinterprétation d'Anderson ne l'empêche pas de percevoir clairement le problème que je souligne chez Foucault : « Foucault jouait d'une corde prophétique caractéristique lorsqu'il déclarait en 1966 : « l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'être du langage[31]. » Mais quel « nous » peut donc percevoir ou posséder cet horizon ? » Anderson ne perçoit pas à quel point le Sujet non reconnu de l'Occident, Sujet qui officie par le biais même de son propre déni, empiète sur l'œuvre postérieure de Foucault. Il comprend la position de Foucault comme on le fait habituellement, comme disparition du Sujet connaissant en tant que tel ; et il voit en outre en Derrida l'aboutissement de cette tendance : « L'aporie de ce programme réside dans la vacuité du pronom « nous »[32] . » Considérons pour finir l'aphorisme retentissant d'Edward Said, qui trahit une profonde méprise quant à la notion de « textualité » : « La critique de Derrida nous installe *à l'intérieur* du texte, celle de Foucault *au-dedans* et *au-dehors*[33]. »

J'ai tenté de soutenir l'idée selon laquelle un intérêt substantiel pour la politique des opprimés, qui explique dans bien des cas l'attrait qu'exerce Foucault, peut aussi cacher le privilège donné à l'intellectuel et au sujet « concret » de l'oppression qui, en fait, ajoute à cet attrait. Dans une perspective inverse, bien que mon intention ne soit pas Id e contrer la perception particulière de Derrida promue par ces écrivains influents, j'examinerai maintenant certains aspects de l'œuvre de Derrida qui comportent une utilité à long terme pour les gens qui sont à l'extérieur du Premier-Monde. Il ne s'agit pas d'une apologie. Derrida est difficile à lire ; son véritable objet d'investigation est la philosophie classique. Il est, cependant, quand on le comprend, moins dangereux que l'intellectuel du Premier-Monde qui se dissimule sous le masque

31. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 397.
32. Perry Anderson, *In The Track of Historical Materialism*, *op. cit.*, p. 52.
33. Edward W. Said, *The World, the Text, the Critic*, *op. cit.* ; p. 183.

du non-représentateur absent laissant les opprimés parler pour eux-mêmes.

Je vais pour cela me pencher sur un chapitre que Derrida a composé il y a une vingtaine d'années : « De la grammatologie comme science positive [34] ». Dans ce chapitre, Derrida traite de la question de savoir si la « déconstruction » peut mener à une pratique valable, qu'elle soit politique ou critique. Le problème est de déterminer comment empêcher le Sujet ethnocentrique de s'établir en définissant sélectivement un Autre. Ce n'est pas là un programme pour le Sujet en tant que tel ; c'est bien plutôt un programme pour l'intellectuel occidental bienveillant. Pour ceux d'entre nous qui pensent que le « sujet » a une histoire et que la tâche du sujet de la connaissance du Premier-Monde dans notre situation historique est de résister à la « reconnaissance » du Tiers-Monde par « assimilation », et de la critiquer, cette précision [*specificity*] est cruciale. Afin de présenter une critique factuelle plutôt qu'émotionnelle de l'impulsion ethnocentrique de l'intellectuel européen, Derrida admet qu'il ne peut pas poser les « premières » questions auxquelles il faudrait une réponse pour établir les fondements de son argumentation. Il n'affirme pas que la" grammatologie soit capable de « s'élever au-dessus » (l'expression est de Frank Lentricchia) du simple empirisme ; car, tout comme l'empirisme, elle ne peut pas poser de questions premières. Derrida aligne ainsi la connaissance « grammatologique » *sur les mêmes problèmes* que l'investigation empirique. La « déconstruction » n'est en conséquence pas un mot nouveau pour « démystification idéologique ». Comme « l'enquête empirique », le fait de s'« abrit[er] [...] dans le champ du savoir grammatologique» oblige à « opérer sur des « exemples » [35] ».

Les exemples proposés par Derrida pour montrer les limites

34. Jacques Derrida, « De la grammatologie comme science positive », in *De la grammatologie comme science positive*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 109-144.

35. *Ibid.* 111.

de la grammatologie comme science positive proviennent de l'autojustification idéologique d'un projet impérialiste, qui tombe à point nommé. Pendant le XVIIe siècle européen, écrit-il, il y avait trois types de « préjugés » à l'œuvre dans les histoires de l'écriture qui constituaient un « symptôme aveuglant et méconnu de la crise de la conscience européenne[36] ». Le « préjugé théologique », le « préjugé chinois » et le « préjugé hiéroglyphique ». Le premier peut être résumé comme suit : Dieu a produit des systèmes d'écriture [scripts] naturels ou primitifs : l'hébreu ou le grec. Le second, de la façon suivante : le chinois est le modèle parfait d'une écriture philosophique, mais ce n'est qu'un modèle. L'écriture [*writing*] philosophique véritable est « ainsi soustraire] à l'histoire[37] » et elle dépassera [*sublate*[38]] le chinois pour devenir une écriture facile à apprendre, qui supplantera [*supersede*] le chinois tel que nous le connaissons. Le troisième préjugé, enfin, peut être résumé ainsi : l'écriture égyptienne est trop sublime pour être déchiffrée. Le premier préjugé préserve l'« actualité » de l'hébreu ou du grec ; les deux derniers (respectivement « rationnel » et « mystique ») concourent à soutenir le premier, où le Dieu judéo-chrétien est considéré comme centre du *logos* (l'appropriation de l'Autre hellénique par assimilation est une histoire [*story*] antérieure) — un « préjugé » qu'entretiennent toujours les efforts visant à donner à la cartographie du mythe judéo-chrétien le statut d'histoire [*history*] géopolitique :

> Le concept d'écriture chinoise fonctionnait donc comme une sorte d'hallucination européenne. [...] Ce fonctionnement obéissait à une nécessité rigoureuse [...]. Et l'hallucination [...] n'était pas dérangée par le savoir [...] dont on pouvait alors disposer quant à l'écriture chinoise [...], un « *préjugé hiéroglyphiste* » avait

36. *Ibid.*, p. 112.

37. *Ibid.*, p. 113.

38. NdT : *Sublation* (dont la forme verbale est *sublate*) est la traduction habituelle en anglais de l'*Aufhebung* de Hegel (que Derrida propose de traduire par « relève »).

> produit le même effet d'aveuglement intéressé. L'occultation, loin de procéder [...] du mépris ethnocentrique, prend la forme de l'admiration hyperbolique. Nous n'avons pas fini de vérifier la nécessité de ce schéma. Notre siècle n'en est pas libéré : chaque fois que l'ethnocentrisme est précipitamment et bruyamment renversé, quelque effort s'abrite silencieusement derrière le spectaculaire pour consolider un dedans et en tirer quelque bénéfice domestique [39].

Derrida présente ensuite deux possibilités de solution typiquement apportées au problème du Sujet européen, qui cherchent à produire un Autre qui consoliderait un intérieur, soit son propre statut de sujet. Ce qui vient après vise à rendre compte de la complicité qui lie l'écriture, l'ouverture de la société domestique et civile, et les structures du désir, du pouvoir et de la capitalisation. Enfin, Derrida dévoile la vulnérabilité de son propre désir, de conserver quelque chose qui est, paradoxalement, à la fois ineffable et non transcendantal. Par la critique de la production du sujet colonial, cette place ineffable, non transcendantale (historique), est investie [*cathected*] par le sujet subalterne.

Derrida clôt ce chapitre en montrant de nouveau que le projet de la grammatologie est contraint de se développer au sein du discours de la présence. Il ne s'agit pas seulement d'une critique de la présence, mais aussi d'une forme de conscience [*awareness*] du parcours du discours de la présence dans notre *propre* critique, d'une forme de vigilance à l'égard précisément de toute prétention trop affirmée à la transparence. Le mot « écriture » [*writing*], comme nom de l'objet et du modèle de la grammatologie, n'est une pratique « que dans la clôture *historique*, c'est-à-dire les limites de la science et de la philosophie [40] ».

39. Jacque Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 119. Derrida n'a mis en italique que l'expression « préjugé hiéroglyphiste ».

40. *Ibid.*, p. 142.

Afin de proposer une critique de l'ethnocentrisme européen dans la constitution de l'Autre, Derrida fait ici des choix plus nietzschéens, philosophiques et psychanalytiques que spécifiquement politiques. En tant qu'intellectuelle postcoloniale, je ne suis pas gênée par le fait qu'il ne me *conduise* [*lead*] pas (comme semblent devoir nécessairement le faire les Européens) jusqu'au chemin spécifique qu'une telle critique impose d'emprunter. Plus important pour moi est le fait que, en tant que philosophe européen, il articule à l'ethnocentrisme la tendance du Sujet *européen* à constituer l'Autre comme marginal, et qu'il définit *cela* comme le problème de toutes les entreprises logocentriques et grammatologiques (puisque la thèse principale de ce chapitre affirme la complicité des deux). Il s'agirait *non pas* d'un problème général, mais d'un problème *européen*. C'est dans le contexte de cet ethnocentrisme qu'il essaie désespérément de rétrograder le Sujet de la pensée ou de la connaissance, comme pour dire que « la pensée est ici un nom parfaitement neutre, un blanc textuel [41] » ; ce qui est pensé, aussi blanc soit-il, est néanmoins encore *dans le texte* et doit être confié à l'Autre de l'histoire. Ce « blanc » inaccessible circonscrit par un texte interprétable est ce qu'un-e critique postcolonial-e de l'impérialisme aimerait voir développer au sein de l'enceinte européenne comme *le* lieu de production delà théorie. Les critiques et intellectuels postcoloniaux ne peuvent tenter de déplacer leur propre production qu'en présupposant ce vide *inscrit dans le texte*. Le fait de rendre transparent ou invisible la pensée ou le sujet pensant semble, par contraste, masquer l'implacable reconnaissance par assimilation de l'Autre. C'est dans l'intérêt de telles mises en garde que Derrida n'invoque pas la formule « laisser l(es) autre(s) parler pour lui-même [*himself*] », mais plutôt une « injonction » ou une « demande » au « tout autre » (par opposition à un autre qui se consolide lui-même), de « faire délirer la voix

41. *Ibid.*

intérieure qui est la voix de l'autre en nous [42] ».

Pour Derrida, l'ethnocentrisme de la science européenne de l'écriture de la fin du XVIIe et du début du xviiie siècle est un symptôme de la crise générale de la conscience européenne. C'est, bien entendu, une partie d'un symptôme plus important, ou peut-être la crise elle-même, la lente transition du féodalisme au capitalisme via les premières vagues de l'impérialisme capitaliste. Il me semble qu'il peut être plus intéressant de repérer le parcours de la reconnaissance par assimilation de l'Autre dans la constitution impérialiste du sujet colonial que de le faire par le biais d'incursions répétées dans la psychanalyse ou dans la « figure » de la femme — bien que l'importance de ces deux interventions au sein de la déconstruction ne doive pas être minimisée. Derrida ne s'est pas installé à l'intérieur de cette arène (et peut-être ne le peut-il pas). Quelles que soient les raisons de cette absence particulière, je trouve utile ce travail soutenu et en développement sur les mécanismes de la constitution de l'Autre ; nous pouvons en retirer un plus grand profit en termes d'analyse et d'intervention que des invocations de l'authenticité de l'Autre. A ce niveau, ce qui demeure utile chez Foucault, ce sont les mécanismes de discipline et d'institutionnalisation, la constitution, pour ainsi dire, du colonisé. Foucault ne les rattache à aucune version de l'impérialisme, qu'elle soit primitive ou tardive, proto— ou post-. Elles sont d'une grande utilité pour les intellectuels que préoccupe le déclin de l'Occident. La séduction qu'elles exercent sur eux, et la crainte qu'elles suscitent en nous, vient de ce qu'elles peuvent permettre à la complicité du sujet investigateur (professionnel homme ou femme) de se travestir en transparence.

42. Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 33.

IV. Sur le *sati*

Les subalternes peuvent-ils parler ? Que doit faire l'élite pour prévenir la construction continue des subalternes ? La question de la « femme » semble particulièrement problématique dans ce contexte. À l'évidence, si vous êtes pauvre, noire et femme, vous avez décroché le gros lot ! Mais si cette formulation est déplacée du contexte du Premier-Monde vers celui du postcolonial (qui n'est pas identique au Tiers-Monde), le qualificatif « noire » ou « de couleur » perd de sa force de persuasion. (...) Ce n'est pas seulement une question de *double* déplacement, tout comme le problème n'est pas simplement de trouver une allégorie psychanalytique qui puisse concilier la femme du Tiers-Monde et celle du Premier-Monde.

Ces mises en garde ne sont valables que si nous parlons de la conscience de la femme subalterne — ou, pour le dire de façon plus acceptable, du sujet qu'elle constitue. Enquêter, parmi les femmes de couleur ou les femmes qui subissent une oppression de classe dans le Premier-Monde ou le Tiers-Monde, sur le travail antisexiste ou, mieux encore, y participer est incontestablement à l'ordre du jour. Nous devons également nous réjouir de la recherche d'informations effectuée en anthropologie, en science politique, en histoire et en sociologie dans ces espaces réduits au silence. Et pourtant, la supposition et la construction d'une conscience, ou d'un sujet, sous-tendent un tel travail et vont, à la longue, converger avec la constitution impérialiste du sujet, mêlant la violence épistémique à l'avancement du savoir et de la civilisation. Et la femme subalterne sera toujours aussi muette [43].

43. Même dans d'excellents textes de reportage et d'analyse comme celui de Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison ! Indian Women in Struggle* (Londres, Zed Press, 1980), la supposition qu'un groupe de femmes maharashtrian en situation de prolétariat urbain qui réagit contre une femme blanche de gauche qui a choisi de « partager le sort des Indiens » est représentatif des

Dans un domaine aussi délicat, il n'est pas facile de poser la question de la conscience de la femme subalterne ; aussi est-il plus que jamais nécessaire de rappeler aux radicaux pragmatiques que cette question n'est pas une diversion idéaliste. Bien que tous les projets féministes ou antisexistes ne soient pas réductibles à celui-ci, l'ignorer constitue un geste politique inavoué qui a une longue histoire et qui collabore avec un certain radicalisme masculin qui invisibilise la place de l'enquêteur. En s'efforçant de parler au sujet historiquement rendu muet de la femme subalterne (au lieu de l'écouter ou de parler pour lui), l'intellectuelle postcoloniale « désapprend » *systématiquement* le privilège féminin. Ce désapprentissage systématique implique d'apprendre à critiquer le discours postcolonial avec les meilleurs des instruments qu'il fournit lui-même, et non simplement à remplacer la figure perdue du colonisé. Ainsi, mettre en question la réduction au silence non questionnée de la femme subalterne, y compris dans le cadre du projet anti-impérialiste des *subaltern studies*, n'est pas, comme le suggère Jonathan Culler, « produire la différence en différant » ou « en appeler [...] à l'identité sexuelle définie comme essentielle et privilégier des expériences associées à cette identité [44] ».

La version du projet féministe qui est celle de Culler est possible dans le cadre de ce qu'Elizabeth Fox-Genovese a appelé

« femmes indiennes » ou touche à la question de la « conscience de la femme en Inde » n'est pas inoffensive, lorsqu'elle est ramenée au sein d'une formation sociale du Premier-Monde, où la prolifération de la communication développée dans un langage hégémonique au plan international rend directement accessibles les explications et témoignages alternatifs, même aux étudiants de premier cycle. L'observation faite par Norma Chinchilla — lors d'un atelier sur le texte « Third World Feminisms : Différences in Form and Content » [Féminismes du Tiers-Monde : différences de forme et de contenu] (UCLA, 8 mars 1983) — selon laquelle, dans le contexte indien, le travail antisexiste n'est pas réellement antisexiste, mais antiféodal, est un autre exemple à pointer. Ici, l'émergence de définitions du sexisme n'est autorisée qu'une fois la société entrée dans le mode de production capitaliste, ce qui établit une continuité bien pratique entre capitalisme et patriarcat. (...)

44. Jonathan Culler, *On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 48.

« la contribution des révolutions démocratiques bourgeoises à l'individualisme social et politique des femmes[45] ». Beaucoup d'entre nous étaient obligées de comprendre le projet féministe à la manière dont le décrit aujourd'hui Culler lorsque nous militions en tant qu'universitaires états-uniennes[46]. Ce fut certainement une étape nécessaire de ma propre éducation au « désapprentissage », et cela a consolidé la croyance selon laquelle la définition habituelle du projet du féminisme occidental prolonge, en même temps qu'elle la déplace, la lutte pour le droit à l'individualisme entre les femmes et les hommes en situation d'ascension sociale. Il est probable que le débat entre le féminisme états-unien et la « théorie » européenne (la « théorie » étant en général représentée par des femmes venant des Etats-Unis ou de Grande-Bretagne) se situe en un lieu important de ce même terrain. Je suis généralement favorable à l'appel à rendre plus « théorique » le féminisme américain[47]. Il semble néanmoins que le problème du sujet rendu muet de la femme subalterne, bien qu'il ne soit pas résolu par une quête « essentialiste » des origines perdues, ne puisse pas davantage être servi par cet appel à plus de théorie en Anglo-Amérique.

(...) Dans le cas de la femme en tant que subalterne, aucun des ingrédients nécessaires à la constitution de l'itinéraire de la trace d'un sujet sexué ne peut être réuni pour localiser la possibilité de la dissémination.

Je demeure néanmoins généralement favorable à l'idée d'aligner le féminisme sur la critique du positivisme et sur la défétichisation du concret. Je suis également loin d'être hostile à l'idée de tirer des

45. Elisabeth Fox-Genovese, « Placing Woman's History in History », in *New Left Review*, n° 133, mai-juin 1982, p. 21.

46. J'ai tenté de développer cette idée d'une manière un peu autobiographique dans mon « Finding Feminist Readings : Dante-Yeats », in Ira Konigsberg (dir.), *American Criticism in the Poststructuralist Age*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.

47. NdC. Dans le paragraphe suivant, Spivak précise que le féminisme américain se caractérise par son essentialisme et son positivisme, tandis que la « théorie » (« française ou franco-allemande via la théorie anglo-américaine ») consiste notamment en la critique de l'essentialisme et du positivisme.

enseignements des travaux des théoriciens occidentaux, bien que j'aie appris à affirmer la nécessité de souligner leur positionalité en tant que sujets enquêteurs. Dans ces conditions, et en tant que théoricienne de la littérature, c'est de manière tactique que j'ai affronté l'immense problème de la conscience de la femme en tant que subalterne. J'ai réinventé ce problème dans une phrase et je l'ai transformé en objet d'une simple sémiose. Que signifie cette phrase ? L'analogie est ici entre la victimisation idéologique d'un Freud et la positionalité de l'intellectuel postcolonial comme sujet enquêteur.

Comme l'a montré Sarah Kofman, la profonde ambiguïté de l'utilisation par Freud des femmes comme boucs émissaires correspond à une « formation réactionnelle » issue d'un désir initial et continu de donner une voix à l'hystérique, pour faire d'elle le *sujet* de l'hystérie [48]. La formation idéologique impérialiste masculine qui a donné à ce désir la forme de « la séduction de la fille » [the daughter's seduction] appartient à la même formation que celle qui construit la monolithique « femme du Tiers- Monde ». En tant qu'intellectuelle postcoloniale, je subis aussi l'influence de cette formation. Pour une part, notre projet de « désapprentissage » vise à articuler cette formation idéologique en *mesurant*, si nécessaire, les silences – de manière à ce qu'elle devienne l'*objet* d'investigation. Ainsi, lorsque nous sommes confrontés aux questions : « Le subalterne peut-il parler ? » et « La subalterne (en tant que femme) peut-elle parler ? », nos efforts, pour donner aux subalternes une voix dans l'histoire seront doublement exposés aux dangers encourus par le discours de Freud. À l'issue de ces considérations, j'ai composé cette phrase : « Des hommes blancs sauvent des femmes de couleur [*brown*] d'hommes de couleur », dans un esprit qui n'est pas sans rappeler celui des

48. Voir Sarah Kofman, *L'Enigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1980.

investigations conduites par Freud à propos de la phrase « On bat un enfant [49] ».

(…) Je suis (…) fascinée par la manière dont Freud suppose une histoire [history] de répression qui produit la phrase finale. C'est une histoire dont l'origine est double : l'une cachée dans l'amnésie de l'enfant, l'autre logée dans notre passé archaïque, qui suppose par déduction un espace pré-originaire où l'humain et l'animal n'étaient pas encore différenciés [50]. Nous sommes amenés à imposer au récit marxiste quelque chose d'analogue à cette stratégie freudienne, pour expliquer la dissimulation idéologique de l'économie politique impérialiste et exposer les grandes lignes d'une histoire de la répression qui produit une phrase telle que celle que j'ai esquissée. Cette histoire a également une double origine : une origine cachée dans les manœuvres qui ont sous-tendu l'abolition du sacrifice des veuves en 1829 [51], et une autre lovée dans le passé védique et classique de l'Inde hindoue, le *Rig-Véda* et le *Dharmashâstra*. Il y a sans nul doute aussi un espace pré-originaire indifférencié qui vient appuyer cette histoire.

La phrase que j'ai construite correspond à l'un des nombreux déplacements qui décrivent les relations entre les hommes blancs et les hommes de couleur (parfois y sont incluses des femmes blanches et des femmes de couleur). Elle trouve sa place parmi certaines phrases traduisant l'« admiration hyperbolique » ou la pieuse culpabilité dont parle Derrida à propos du « préjugé hiéroglyphique [52] ». Le rapport entre le sujet impérialiste et le sujet de l'impérialisme est pour le moins ambigu.

---

49. Sigmund Freud, « Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles » (1919), in Œuvres complètes, vol. XV, Paris, PUF, 1996, p. 115-146.

50. Voir Sigmund Freud, « Un enfant est battu », art. Cit.

51. Pour une brillante explication de la manière dont la « réalité » du sacrifice des veuves était constituée ou « textualisée » pendant la période coloniale, voir Lata Mani, « The Production of Colonial Discourse : Sati in Early Nineteenth Century Bengal », mémoire de Maîtrise, University of California at Santa Cruz, 1983. J'ai tiré grand profit des discussions que j'ai eues avec Lata Mani au début de ce projet.

52. Jacques Derrida, *De la grammatologie comme science positive*, op. cit., p. 119.

La veuve hindoue monte sur le bûcher de son mari défunt et s'y immole. C'est le sacrifice de la veuve. (La transcription conventionnelle du mot sanskrit pour veuve serait *sati*. Les premiers colons britanniques l'ont transcrit *suttee*.) Ce rite n'était pas pratiqué universellement, et il n'était pas propre à une caste ou à une classe. Son abolition par les Britanniques a été généralement interprétée comme l'exemple d'une situation dans laquelle « des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur ». Les femmes blanches – des *British Missionary Registers* du XIXe siècle à Mary Daly [53] – n'en ont pas proposé une autre interprétation. À l'opposé de cette interprétation, on trouve l'argument indigéniste indien, parodie de la nostalgie des origines perdues : « La femme voulait vraiment mourir. »

Ces deux phrases contribuent grandement à se légitimer l'une l'autre. On n'a jamais affaire au témoignage de la conscience-voix de la femme. Un tel témoignage ne transcenderait certes pas l'idéologie, il ne serait pas non plus « complètement » subjectif, mais il fournirait les ingrédients nécessaires à la production d'une contre-phrase. Il est impossible, en parcourant les noms grossièrement transcrits de ces femmes, de ces veuves sacrifiées, dans les rapports de police que l'on trouve dans les archives de l'*East India Company*, de reconstituer une « voix ». Tout au plus peut-on percevoir l'immense hétérogénéité qui ressort d'un rapport pourtant particulièrement maigre et ignorant (les castes y sont par exemple très souvent décrites comme des tribus). L'intellectuelle postcoloniale, confrontée à des phrases dialectiquement liées qui peuvent être construites ainsi : « Les hommes blancs sauvent des

53. NdT : Mary Daly (née en 1926) est une théologienne féministe et militante des droits des animaux américaine, née en 1926. Elle a enseigné pendant trente-trois ans au Boston College. Certains de ses écrits lui ont valu d'être accusée de misandrie et de transphobie. Interpellée dans une lettre ouverte par l'activiste et poète caraïbe Audre Lorde parce qu'elle lui paraissait ignorer, dans son livre *Gyn/Ecology* (1978), l'histoire des femmes de couleur, Mary Daly n'a jamais répondu, ce qui a contribué à la disqualification de son travail parmi les théoriciennes féministes au début des années 1980.

femmes de couleur d'hommes de couleur » ou « La femme voulait mourir », se pose une question de simple sémiose : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » – et entreprend de tramer [*plot*] une histoire [*history*]. (…) L'image de l'impérialisme comme fondateur de la bonne société est marquée par l'adoption [*espousal*] de la femme comme *objet* de protection vis-à-vis des siens. Comment doit-on examiner la dissimulation de la stratégie patriarcale qui accorde apparemment à la femme le libre choix en tant que *sujet* ?

[Spivak retrace ensuite la « première origine historique de [s]a phrase, montrant le rapport entre le saut du suttee du privé au public et le passage d'une présence britannique mercantile et commerciale à une présence territoriale et administrative. Le rite devient un crime ; tandis que pour les sujets coloniaux autochtones, c'est à l'inverse une démonstration de fidélité à la culture traditionnelle. « Pour beaucoup d'entre eux, le sati devint une preuve importante de leur conformation aux normes anciennes à un moment où ces normes chancelaient de l'intérieur. » Maintenant, elle s'applique à examiner le *Dharmashâstra* (les écritures fondamentales) et le *Rig-Véda* (Savoir des Hymnes). « Si je continue à suivre le modèle de Freud, ils représentent l'origine archaïque. » D'un côté, donc, « le champ de bataille de l'origine archaïque » (la tradition de ces textes), de l'autre « la scène de la réinscription du rituel comme crime » par les autorités coloniales.]

Bien entendu, le traitement que j'en fais n'est pas exhaustif ; mes lectures représentent plutôt un examen intéressé et non expert, par une femme postcoloniale, de la fabrique de la répression ; un contre-récit élaboré de la conscience de la femme, et ainsi de l'être de la femme, de l'être bon de la femme [woman's being good], du désir de la femme bonne [*the good woman's desire*], du désir de la femme [*woman's desire*].

Dans la perspective de ces deux discours, l'immolation des veuves semble une exception à la règle. (…) À certaines époques

et dans certaines régions, cette règle exceptionnelle est devenue la règle générale, avec une dimension de classe spécifique. Ashis Nandy rattache sa prédominance notable dans le Bengale du XVIIIe et du début du XIXe siècle à des facteurs allant du contrôle des naissances à la misogynie communautaire [54]. Il est très probable que sa prédominance dans les siècles qui ont précédé était due au fait qu'au Bengale, à la différence du reste de l'Inde, les veuves pouvaient hériter. Ainsi, là où les Britanniques voient de pauvres femmes persécutées [*victimized*] et massacrées, se déploie en réalité un champ de bataille idéologique. Comme l'a justement remarqué le grand historien du *Dhafnashâstra*, P. V. Kane : « Au Bengale, y compris dans les familles indivises hindoues, [le fait que] la veuve d'un membre n'ayant pas laissé de fils jouisse pratiquement des mêmes droits que ceux que son défunt mari aurait eus sur les biens détenus collectivement par la famille [...] a dû fréquemment pousser les membres restants de la famille à se débarrasser de la veuve en en appelant, à un moment particulièrement douloureux, à son amour et à son dévouement pour son mari [55]. »

Pourtant, des hommes éclairés et bienveillants considéraient et considèrent encore aujourd'hui avec compassion le « courage » du choix libre de la femme en la matière. Ainsi acceptent-ils la production du sujet subalterne sexué : « L'Inde moderne ne justifie pas la pratique du *sati*, mais seul un esprit biaisé peut reprocher aux Indiens modernes de témoigner admiration et révérence pour le courage calme et résolu des femmes indiennes quand elles deviennent *sati* ou qu'elles pratiquent le *janhar* parce qu'elles chérissent leurs représentations idéales de la conduite qui doit être celle des femmes [56]. » Ce que Jean-François Lyotard a appelé le « différend », l'inaccessibilité ou l'intraduisibilité d'un mode

54. Voir Ashis Nandi, « Sati : A Nineteenth Century Tale of Woman, Violence and Protest », art. cit., p. 68.

55. Pandurang Vaman Kane, *History of the Dharmasastra*, *op. cit.*, vol. II, n° 2, p. 635.

56. *Ibid.* p. 636.

de discours en litige avec un autre, est ici illustré de manière saisissante[57].

(…) La loi générale selon laquelle les veuves devaient observer le *brahmacarya* ne fut cependant presque jamais débattue. Il ne suffit pas de traduire *brahmacarya* par « célibat ». Il importe de reconnaître que, dans les quatre âges de l'existence de la psycho-biographie régulatrice hindoue (ou brahmanique), *brahmacarya* correspond à la pratique sociale antérieure à l'inscription dans le système de parenté qu'est le mariage. L'homme (veuf ou marié) passe du *vânaprashta* (la vie en forêt) au célibat de la maturité et au renoncement du *samnyasâ* (la mise de côté)[58]. La femme, en tant qu'épouse, est indispensable au *gârhasthya* (entretien du foyer) et peut accompagner son mari dans la vie en forêt. Elle ne peut accéder (selon l'autorité brahmanique) au célibat final de l'ascétisme, ou *samnyâsa*. Selon la loi générale de la doctrine sacrée, la femme en tant que veuve doit régresser à une antériorité transformée en stase. Les maux institutionnels liés à cette loi sont bien connus ; j'en considère l'effet asymétrique sur la formation idéologique du sujet sexué. Que ce destin non exceptionnel des veuves n'ait pas fait débat (entre hindous, ou entre hindous et Britanniques) est d'une signification bien plus grande que le fait que la prescription exceptionnelle de l'immolation de soi ait été activement combattue[59]. Ici, la possibilité de recouvrer un sujet (sexuellement) subalterne est une fois de plus perdue et surdéterminée.

(…) La profonde ironie qu'il y a à situer la volonté libre de la

57. Voir Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

58. Nous parlons ici des normes de régulation du brahmanisme, plutôt que « des choses telles qu'elles étaient ». Voir Robert Lingat, *The Classical Law of lndia*, trad. de J. D. M. Derret, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 46.

59. La possibilité résiduelle du remariage des veuves dans l'Inde ancienne et l'institution légale du remariage des veuves en 1856 ont été toutes deux des transactions entre hommes. Le remariage des veuves demeure significativement une exception sans doute parce qu'il laissait intact le programme de formation du sujet. Dans toute la « science » relative au remariage des veuves, c'est le père et le mari qui sont applaudis pour leur courage réformiste et leur altruisme.

femme dans l'immolation de soi transparaît à nouveau dans un vers qui accompagne le passage précédent : « Aussi longtemps que la femme (en tant qu'épouse : *stri*) ne se brûle pas par le feu à la mort de son mari, elle ne sera jamais libérée (*mucyate*) de son corps de femme (*strisarir* : c'est-à-dire, dans le cycle des naissances). » Même lorsqu'il opère la plus subtile libération générale de l'agentivité individuelle, le suicide autorisé de la femme tire sa force idéologique de l'*identification* de l'agentivité individuelle au supra-individuel : donne-toi maintenant la mort sur le bûcher de ton mari, et tu pourras tuer ton corps de femme dans tout le cycle de la naissance.

[Spivak montre que le passage du texte sacré qui sert de justification à la pratique du sati s'adresse aux dames du foyer du défunt dont les maris sont encore vivants, et non à la veuve. Et le mot « feu » correspond aussi à une mauvaise interprétation !]

J'ai évoqué plus haut une contre-histoire construite de la conscience de la femme, donc de l'être de la femme, donc de la bonté de la femme, donc du désir de la femme bonne, donc du désir de la femme. Ce glissement peut être observé dans la fracture inscrite dans le terme même de *sati*, forme féminine de *sat*. *Sat* transcende toute conception de la masculinité restreinte au genre et s'élève jusqu'à une universalité non seulement humaine, mais spirituelle. Il s'agit du participe présent du verbe « être », et, en tant que tel, il signifie non seulement être, mais également le Vrai, le Bon, le Juste. Dans les textes sacrés, c'est l'essence, l'esprit universel. Même comme préfixe, il renvoie à l'idée de ce qui convient, de ce qui est heureux, approprié. Il est assez noble pour pénétrer le discours le plus privilégié de la philosophie occidentale moderne : la méditation de Heiddeger sur l'Être [60]. *Sati*, le féminin de ce mot, veut simplement dire « bonne épouse ».

60. Voir Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980.

Il est ainsi temps d'indiquer que *sati*, ou *suttee*, comme nom propre du sacrifice des veuves, commémore une erreur grammaticale commise par les Britanniques, tout comme la catégorie d'« Indien d'Amérique » commémore une erreur factuelle de Christophe Colomb. Dans les différentes langues indiennes, le mot désigne « le fait de brûler la sati », ou la bonne épouse, qui ainsi échappe à la stase régressive de la veuve en *brahmacrya*. Voilà qui illustre les surdéterminations en termes de race-classe-genre de la situation. On peut sans doute aussi le saisir quand il est mis à plat : les hommes blancs, cherchant à sauver les femmes de couleur des hommes de couleur, imposent à ces femmes une contrainte idéologique plus grande en identifiant de manière absolue, dans la pratique discursive, la notion de bonne épouse à l'immolation sur le bûcher du mari. De l'autre côté de cette constitution de l'objet, dont l'abolition (ou l'enlèvement [*removal*]) fournira l'occasion d'établir une société bonne, c'est-à-dire non simplement civile, réside la manipulation hindoue de la constitution du sujet femme que je me suis efforcée d'interroger.

(…) Entre le patriarcat et l'impérialisme, la constitution du sujet et la formation de l'objet, la figure de la femme disparaît, non dans un néant virginal, mais dans un violent va-et-vient qui correspond à la figuration déplacée de la « femme du Tiers-Monde », prise entre tradition et modernisation. Ces considérations conduiraient à réviser intégralement les jugements qui semblent valides pour une histoire de la sexualité en Occident : « Tel serait le propre de la répression, et ce qui la distingue des interdits que maintient la simple loi pénale : elle fonctionne bien comme condamnation à disparaître, mais aussi comme une injonction de silence, affirmation d'inexistence ; et constat, par conséquent, que de tout cela, il n'y a rien à dire, ni à voir, ni à savoir[61]. » Le cas de la *suttee* comme

61. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t.1, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1977, p. 10.

modèle [*exemplum*] de la femme-dans-l'impérialisme met en doute et déconstruit cette opposition entre le sujet (la loi) et l'objet de connaissance (la répression) ; il marque le point de « disparition » par autre chose que du silence et de la non-existence, constituant une aporie violente entre le statut de sujet et celui d'objet.

[Il faut distinguer la dévalorisation de soi idéologique des femmes] de l'attitude déconstructrice à l'égard du sujet essentialiste.

(…) Si, sous le capital socialisé, les opprimés n'ont aucun accès nécessairement immédiat à une résistance « correcte », l'idéologie de la *sati*, qui provient de l'histoire de la périphérie, peut-elle être dépassée [*sublated*] dans un modèle de pratique interventionniste ? Dans la mesure où cet essai travaille à partir de l'idée que toutes ces nostalgies bien définies pour les origines perdues sont suspectes, en particulier comme terrain de la production idéologique contre-hégémonique, je dois recourir ici à un exemple (…).

Une jeune femme de seize ou dix-sept ans, Bhuvaneswari Bhaduri, s'est pendue dans le modeste appartement de son père dans le nord de Calcutta en 1926. Ce suicide était énigmatique : comme Bhuvaneswari avait ses règles au moment du suicide, ce n'était de toute évidence pas un cas de grossesse illicite. Près de dix ans plus tard, on découvrit qu'elle était membre d'un des nombreux groupes impliqués dans la lutte armée pour l'indépendance de l'Inde. Elle avait finalement été chargée d'un assassinat politique. Incapable d'exécuter cette tâche mais consciente du besoin pratique de confiance, elle se tua.

Bhuvaneswari savait que sa mort serait diagnostiquée comme le résultat d'une passion illégitime. Elle avait donc attendu le début de ses règles. Pendant son attente, Bhuvaneswari, la *brahmacharini* qui sans doute aspirait au statut de bonne épouse, réécrivit peut-être le texte social du *sati*-suicide de façon interventionniste. (Pour expliquer son acte inexplicable, on avait aussi évoqué la

possibilité d'une mélancolie suscitée par les sarcasmes répétés de son beau-frère, qui l'estimait trop âgée pour être une pas-encore-épouse.) Elle généralisa le motif autorisé du suicide féminin en se donnant l'immense peine de déplacer (et non simplement de nier), dans l'inscription physiologique de son corps, l'emprisonnement de celui-ci dans une passion légitime pour un seul mâle. Dans le contexte immédiat, son acte devint absurde, un cas de délire plutôt que de santé mentale. Le geste de déplacement (l'attente des règles) est au premier abord une inversion de l'interdit qui refuse à la veuve qui a ses règles le droit de s'immoler ; la veuve impure doit attendre, publiquement, jusqu'au bain de purification du quatrième jour, quand ses règles ont cessé, pour réclamer son douteux privilège.

Selon cette interprétation, le suicide de Bhuvaneswari Bhaduri est une réécriture subalterne, non emphatique, *ad hoc*, du texte social du *sati*-suicide (...). Les possibilités émergentes de dissidence contenues dans ce récit hégémonique de la mère combattante sont bien documentées et entretenues, dans la mémoire collective par les discours des leaders et participants masculins du mouvement pour l'indépendance. La subalterne en tant que femme ne peut être ni entendue ni lue.

J'ai appris l'histoire de la vie et de la mort de Bhuvaneswari par des relations familiales. Avant de procéder à une enquête plus poussée, j'ai demandé à une femme bengalie, philosophe et sanskritiste, dont la formation intellectuelle initiale est presque identique à la mienne, d'entamer le processus. Elle m'a fait deux réponses : a) « Pourquoi t'intéresses-tu à l'infortunée Bhuvaneswari, alors que ses deux sœurs, Saileswari et Râseswari, ont eu des vies si riches et magnifiques ? » ; b) « J'ai posé la question à ses nièces. Il semble que c'était une histoire d'amour illicite. »

J'ai essayé d'utiliser la déconstruction derridéenne et d'aller au-delà, sans pour autant la considérer comme féministe en tant

que telle. Néanmoins, dans le contexte de la problématique que j'ai abordée, je trouve sa morphologie beaucoup plus élaborée et utile que ne l'est l'engagement, plus direct et substantiel, de Foucault et Deleuze dans des questions plus « politiques » — que l'on pense à l'invitation de ce dernier à « devenir femme » —, qui peut rendre leur influence plus dangereuse pour l'universitaire américain, dans son enthousiasme radicaliste. Derrida marque dans la critique radicale le danger de s'approprier l'autre par assimilation. Il lit la catachrèse à l'origine. Il appelle à une réécriture de l'impulsion structurale utopique qui fait « délirer la voix intérieure qui est la voix de l'autre en nous ». Je dois reconnaître ici, chez Jacques Derrida, une utilité à long terme que je ne crois plus trouver chez les auteurs de *L'Histoire de la sexualité* et de *Mille Plateaux*[62].

La subalterne ne peut parler. Il n'y a aucune vertu à une liste globale incluant pieusement l'élément « femme ». La représentation n'a pas disparu [*wither away*]. L'intellectuelle femme, en tant qu'intellectuelle, a une tâche définie qu'elle ne doit pas désavouer d'un grand geste.

62. Au moment où j'ai fini d'écrire cet article, je n'avais pas encore lu l'article de Peter Dews, « Power and Subjectivity in Foucault », in *New Left Review*, n° 144, 1984. J'attends avec impatience son livre sur le même sujet. Sa critique et la mienne ont de nombreux points communs. Toutefois, pour autant que je puisse le dire à partir de son essai succinct, il écrit à partir d'un point de vue non critique de la théorie critique et de la norme intersubjective qui peut, dans sa localisation du « sujet épistémique », trop facilement mettre l'« individu » à la place du « sujet ». Je ne partage pas son interprétation du lien entre la « tradition marxiste » et le « sujet autonome ». En outre, son explication de l'« impasse de la deuxième phase du post-structuralisme dans sa totalité » est viciée par le fait qu'il ne tient pas compte de Derrida, qui s'est positionné contre tout privilège accordé au langage, et ce dès son premier travail, une introduction à l'ouvrage d'Edmund Husserl, *De L'Origine de la géométrie*, en 1961. Ce qui éloigne nettement son excellente analyse de mes préoccupations est bien sûr que le sujet dans l'histoire duquel il situe le travail de Foucault est le sujet de la tradition européenne (*De l'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1990, p. 87 et p. 94).

Annexe : « LES SUBALTERNES PEUVENT-ELLES PARLER ? » ET SES CRITIQUES

Ce texte est extrait de « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak : New Nation Writers Conférence in South Africa », un entretien de Gayatri Chakravorty Spivak avec Léon De Kock publié dans la revue ARIEL : A Review of International English Literature *(23 :3, juillet 1992).*

Léon DE KOCK : Comment répondriez-vous aux critiques soulevées par l'idée que « les subalternes ne peuvent pas parler » ?

Gayatri Chakravorty SPIVAK : « Les subalternes peuvent-elles parler ? » est le fruit d'un effort pour reconstituer les circonstances d'un incident. II s'agit d'une situation où une personne subalterne a essayé de toutes ses forces de parler, au point de faire de son maudit suicide un message. Je ne peux pas imaginer de situation où quelqu'un essaie vraiment de communiquer qui soit plus impérieuse que celle- ci. Que s'est-il passé ? Une génération plus tard, une femme de sa propre famille a dit exactement le contraire et l'a condamnée ; alors, devant cette situation extrêmement poignante, je dis : « Une subalterne ne peut pas parler. » Mais on a décidé de ne pas... C'est bien là la preuve que la subalterne ne peut pas parler : personne ne fait le lien avec ce maudit suicide, absolument personne. En fait, chaque fois que G. C. Spivak est accusée de ne pas laisser cette foutue subalterne parler, on a une nouvelle preuve du fait que la subalterne ne peut pas parler, parce que c'est dit avec la rage et la déception d'une femme qui entend à travers le *moins* masculin des réseaux – de mère à fille, puisqu'il s'agit de la sœur de ma grand-mère. Ma mère m'a dit que la sœur

de ma grand-mère a fait cela, qu'elle a laissé un message, qu'elle a attendu d'avoir ses règles, etc., et les femmes de ma génération l'ont oublié. C'est la manière la moins phallocentrique de tisser un réseau de relations, et pourtant elle a échoué ; non seulement elle n'a pas pu parler, mais sa petite-nièce a également échoué en essayant de la faire parler : pas un seul critique n'a fait le lien avec l'exemple qui prouve selon moi que la subalterne ne peut pas parler. Et je suis censé prendre tout ça au sérieux ? Pour le dire franchement, j'en suis incapable. Bon, passons à autre chose. Vous devriez publier ce point parce que je ne l'ai jamais dit auparavant.

Passons au point suivant : tout le monde pense que « subalterne » est juste un mot chic pour désigner l'opprimé, l'Autre, celui qui n'a pas eu sa part du gâteau. J'ai pourtant indiqué dans mon article la définition du mot « subalterne » que j'emploie. Nous sommes des universitaires, après tout. Si elles ont tissé des réseaux de relations de la manière la moins phallocentrique possible et si cela a néanmoins échoué, alors la subalterne ne peut pas parler. Utilisons aussi au moins le discours hégémonique, le discours savant. Je donne une définition ; je cite cette définition ; cette définition a une histoire dans le discours savant ; et tout cela est oublié, si bien qu'on peut dire que des deux côtés mes critiques sont trop pressés, qu'ils échouent des deux côtés. Il se trouve, comme on sait, que « subalterne » est la description d'une chose militaire. Nous savons que Gramsci a employé ce terme parce qu'il était en prison et donc obligé de se censurer. Nous savons que l'usage du terme a changé quand, assis dans sa prison italienne, Gramsci, avec une certaine prescience, a commencé à être capable, parce qu'il traitait de la question méridionale, de percevoir ce que nous appelons aujourd'hui les problèmes Nord-Sud, et qu'il a compris que, si l'on parlait de l'Italie méridionale, les questions relatives à la formation des classes ne régleraient rien à elles seules. C'est ainsi que le terme « subalterne » s'est trouvé chargé

de signification. Quelle trajectoire extraordinaire que celle de ce terme ! Produit de la censure, et par conséquent cas classique de catachrèse, en raison de cette situation politique incroyable — et nous nous emparons de lui.

Les historiens subalternistes l'ont emprunté à Gramsci et l'ont transformé. Pour eux, il signifie le peuple, l'élite étrangère, l'élite indigène, ou encore les indigènes qui gravissent l'échelle sociale, dans des situations très diverses : est subalterne tout ce qui n'a pas accès ou n'a qu'un accès limité à l'impérialisme culturel – ce qui ouvre un espace de différence. Alors, qui dira que ce n'est rien d'autre que l'opprimé ? La classe ouvrière est opprimée. Elle n'est pas subalterne. C'est dans la logique du capital, vous voyez ce que je veux dire ? Alors, dans cette mesure, vous pouvez seulement... Donc je parle dans les termes de Gramsci. Comprenons-nous vraiment l'usage métaphorique de mots qui sont comme minimalement métaphoriques ? Quand on dit « ne peuvent pas parler », cela signifie que, **si « parler » implique la parole et l'écoute, cette possibilité d'une réponse, la responsabilité, n'existe pas dans la sphère de la subalterne**. Vous faites sortir lesdites subalternes de nulle part ; la seule manière de produire ce discours est d'insérer la subalterne en tant que subalterne dans le circuit de l'hégémonie, ce qui doit arriver. Qui diable peut donc vouloir protéger ou muséifier la subalternité ? Des muséificateurs extrêmement réactionnaires, aux visées anthropologiques douteuses ! Un activiste ne peut pas vouloir maintenir la subalterne dans l'espace de la différence. Faire *quelque chose*, travailler pour la subalterne, cela signifie l'amener dans le discours.

La troisième chose est la pire de toutes ; on ne donne pas de la voix à la subalterne : on travaille *pour* cette foutue subalterne, on travaille contre la subalternité. L'avant-dernière chose (j'aimerais dire un mot du travail des historiens subalternistes), c'est que

beaucoup de gens revendiquent la subalternité. Ce sont les moins intéressants et les plus dangereux. Ce n'est pas parce qu'on fait partie d'une minorité discriminée sur les campus universitaires qu'on a besoin du mot « subaltern » ou de Spivak comme souffre-douleur, tout ça parce qu'elle a dit, à partir de cette position, que les subalternes ne pouvaient pas parler. Ils devraient s'intéresser aux mécanismes de la discrimination et, puisqu'ils peuvent parler, comme ils me le disent – oui, ils peuvent parler, je suis tout à fait d'accord –, ils se situent dans le discours hégémonique, ils veulent une part du gâteau et on ne la leur accorde pas : qu'ils parlent et utilisent le discours hégémonique. Ils ne devraient pas usurper le nom de subalterne, et leur but principal ne devrait pas être de salir Spivak.

Pour finir, prenons le travail des historiens subalternistes... leur travail a en réalité, que ce soit de leur fait ou non... leur travail a un impact sur l'Inde décolonisée, parce que ce qu'ils ont prouvé avec un soin méticuleux, c'est que le récit nationaliste de la décolonisation est comme un vaccin qui n'a pas pris avec les subalternes, précisément parce que les subalternes n'avaient pas accès à la culture de l'impérialisme. Et par conséquent, il est vrai qu'aujourd'hui, dans les régions décolonisées, tous les alibis offerts à la décolonisation sont absolument inutiles. Les gens ne trouvent pas d'intérêt particulier à ces alibis employés il y a près de cinquante ans, et ils n'ont aucun sentiment d'identification à leur égard. Dans ce travail subalterniste, interventionniste, ils ne parlent pas pour les subalternes, mais ils travaillent pour eux. On ne fait pas tout directement. Voilà les choses que je dirais à propos de la douteuse polémique sur le thème de « Les subalternes peuvent parler ».