

## SUR LE DROIT À LA NON-COMMUNICATION DES DIFFÉRENCES

Brian Massumi

Paru dans "Sur le Droit à la Non-Communication de la Différence." *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison* (Paris), no. 4 (avril 2002), special issue ed. Isabelle Stengers and Tobie Nathan, "Propositions de paix," pp. 93-131.

### 1. DE LA SOCIALITÉ

Dans ses commentaires à l'ouverture du colloque de Cérisy "Cultures: guerre et paix," Isabelle Stengers a évoqué la nécessité de la définition d'un "monde commun" à construire. Paradoxalement, elle a souligné qu'une des tâches principales d'un tel projet collectif serait la création de "possibilités de distance." Il faudra retenir, a-t-elle dit, "une certaine indétermination" aussi bien que de reconnaître "l'impossibilité d'échanger les places." Cette perspective d'un "commun" qui affirme la non-échangeabilité et suppose une part de l'indéterminé, donc de l'intraduisible, va évidemment à l'encontre des théories communicationnelles traditionnelles (comme celles de Habermas). Mais elle se distingue aussi de certains vocabulaires de gauche où le qualificatif "commun" se rattache à une série indéfinie de substantifs, normalement sans accent affectif, en les marquant de la positivité d'un désir à combler: "la langue commune," le "sens commun," le "cadre commun" ... Le "commun": vocable du voulu, au temps futur et au pluriel. S'étonnera-t-on alors de la facilité avec laquelle cette expression utopique de la paix comme destin partagé dévie vers ce à quoi elle se dit précisément s'opposer? C'est en fait la chose la plus naturelle. Quel "cadre commun" s'envisage sans viser aussitôt un "ennemi" - lui aussi "commun"? Le "commun" de la paix recherchée: déclaration de guerre.

Clarifier la nature de l'ennemi commun est la tâche politique fondamentale. Un deuxième obstacle consiste dans le fait qu'il nous

manque une langue commune pour nos luttes capable de traduire la langue particulière de chacun dans une langue cosmopolite. Les luttes dans d'autres régions du monde, et même nos propres luttes, semblent s'écrire dans une langue étrangère incompréhensible. Ce constat nous oriente vers une autre tâche politique importante: construire une nouvelle langue commune qui facilite la communication, comme l'ont fait les langages de l'anti-impérialisme et du prolétariat international pour les luttes de l'ère précédente.<sup>i</sup>

Dans *Empire*, Michael Hardt et Antonio Negri nous exhortent à nous unir dans le cadre commun des luttes croissantes contre la globalisation pour devenir, tous ensemble, à la fois post-capitalistes et "postmodernes." Mais si, comme le suggère Bruno Latour, nous n'avons jamais été modernes, comment saurions-nous devenir postmodernes? Peut-on accepter ce défi en se tenant aussi à la "singularité" du "multiple" - idée deleuzienne également développée par les auteurs? Est-ce vraiment par les bons offices d'une langue commune, à l'intérieur d'un "sens commun" (p. 67), en direction unanime vers "une citoyenneté globale" (p. 361), qu'on se trouvera en mesure de dépasser notre condition d'ensemble actuelle vers une nouvelle "constitution" cosmopolite?

A cette exhortation au commun, je propose une réplique non-communicationnelle, cosmopolite dans un sens plus proche de celui de Stengers, où "commun" et "intraduisible" vont de pair dans une complicité problématique soudée par le souci de la singularité.<sup>ii</sup> Je pars d'une idée d'une japonologue australienne, Sandra Buckley.<sup>iii</sup> Résidente de longue date en Amérique, elle est concernée par le problème de la "communication" interculturelle, tant dans sa vie quotidienne d'immigré que dans ses activités professionnelles en tant que chercheur, traducteur, et consultant en négociation. On lui avait demandé, à l'occasion d'un colloque, de puiser dans son expérience en négociation pour suggérer un modèle conceptuel pour

la communication. Elle a raconté qu'en exerçant son métier de consultant en négociation interculturelle, elle éprouvait un écho d'une autre expérience, plus lointaine. En s'y réfléchissant, elle était amenée à assimiler l'expérience d'être en négociation tendue à son expérience, comme enfant, d'être bègue. C'était du bégaiement qu'elle a tiré son modèle (se basant sur sa propre pratique et avant de connaître l'essai célèbre de Deleuze sur le bégaiement).<sup>iv</sup>

Dans le bégaiement, d'après Sandra Buckley, une collusion s'instaure entre les interlocuteurs. C'est un pacte non-dit mais non-caché de passer sous le silence ce qui fait sensiblement bruit. On s'efforce de ne pas faire remarquer ce qui est l'évidence même: on ne dit rien de la difficulté de dire. On y est cloué, à cette difficulté, chacun de son côté, mais de façon asymétrique. D'un côté, se trouve celui en difficulté et de l'autre, celui qui veut prêter assistance en complétant la phrase pour l'autre, mais qui doit s'en empêcher à tout prix par crainte d'augmenter l'embarras. Des deux côtés, une attention intense, presque insupportable, se focalise sur un seul phonème, en fuite du langage, se privant de sens à force d'une répétition trop ardente. Les interlocuteurs s'accrochent au suspens du vocable en formation. Ils s'y joignent, comme deux pôles d'un même désir – de continuer. Mais le vouloir n'y est pour rien. Le bégaiement, c'est précisément ce qui résiste à l'articulation volontaire. C'est une énergie verbale figé à l'état naissant, sous la contrainte d'un automatisme. Face à cette force autonome d'interruption, on ne peut qu'attendre. On est, ensemble, dans l'attente du sens. Sans pouvoir de décision, on ne peut que laisser venir. La volonté de continuer prend l'allure d'une invocation: que ça revienne, que ça reprenne. Tout à l'heure, on échangeait des idées. On se positionnait l'un face à l'autre. On exprimait des opinions. On déployait des stratégies. On essayait de tirer avantage. Ou bien on cherchait sincèrement un compromis qui construirait une paix. On séduisait, cajolait, exhortait, charmait. On convoquait à la raison, ou à la politesse. D'un coup, tout cela s'est évaporé. On est dans l'interruption. On est dans

l'attente. Non plus à convoquer, mais à invoquer – la puissance dont dépend tout échange humain – celle du langage. Dépourvu momentanément de sens, la communication se réduit à cette invocation, au vœu partagé de reprendre la parole, au désir mutuel de continuer en société. Que la socialité est interrompue ne veut pas dire qu'elle est tout simplement absente. Elle est bien présente *en tendance*, à la fois suspendu et intensément vécu.

Dans cette situation, les termes de l'échange social sont en suspens. Mais on est encore dans un rapport social de quelque sorte; de la sorte qui ne dit ni ne vaut rien. C'est un rapport déqualifié. De chaque côté, on est provisoirement dépossédé de son pouvoir de faire une différence déterminée en produisant du sens. On ne peut plus se définir. On reste néanmoins en relation. Mais l'attente, la durée, a résorbé les termes de la relation. On retombe dans le fait brut d'être ensemble, d'être en relation, sans définition active. Ce qui se fait sentir, dans le suspens du sens, c'est l'être-ensemble, l'être-en-relation, sans qualités. La socialité en tant que telle. La socialité nue. Normalement, la socialité se revêt d'idées, d'opinions, de stratégies, de compromis, de séductions, de la raison et de la politesse. Elle est absorbée dans ses manières déterminées, éparpillée dans ses variations diverses. La socialité comme telle n'apparaît qu'en suspens. La socialité est bègue.

Il faut préciser que cette suspension de différenciation social n'est pas une indifférence. C'est plus précisément la tenue en réserve de la différence articulée, sous l'action d'une puissance autonome du discours qui habite le langage sans en faire partie. C'est une force de répétition immanente au langage, qui est à la fois son abandon et son insistance, ou sa tendance à reprendre. Dans le vocabulaire de José Gil, il s'agit d'un domaine infra-linguistique.<sup>v</sup> Ce n'est pas loin de ce que Gilbert Simondon de sa part appellerait un champ préindividuel.<sup>vi</sup> Un champ n'est pas quelque chose d'indifférent. Il est différemment différencié. Il ne comporte pas de parties discrètes. Rien ne s'articule séparément. Rien ne se définit en isolation. Il n'y

figure que des êtres de la relation: des tensions, des gradients, des degrés, des torsions, des poussées, des polarités, des tendances. Rien ne se détache, mais rien ne coïncide non plus.

Dans le cas du bégaiement, il y a bien non-coïncidence. C'est la polarité être-en-difficulté- d'expression / souhaiter-assister-celui-est-en-difficulté- d'expression-tout-en-s'empêchant-de-le-faire. Ce que cette asymétrie irréductible annonce, c'est que les interlocuteurs, ces termes de la relation qui s'absorbent dans la socialité, qui se réunissent dans le suspens où ils s'invoquent mutuellement pour reprendre l'expression, que ces termes si intensément liés sont néanmoins dans l'impossibilité de se substituer l'un pour l'autre. Le champ de la socialité est celui de l'impossibilité intégrale de prendre la place de l'autre. On dit souvent que la société se fonde sur l'échange. Au contraire, elle ressort d'une condition-limite indépassable de non-échangeabilité, de non-transmissibilité relevant d'une appartenance indivis à une situation dynamique de non-partage autrement différencié. L'asymétrie indépassable est la condition de l'échange. Une fois la conversation reprise, cette asymétrie s'articule en mots, en sens, en opinions, en idées, en personnes, et en ententes qui semblent effectivement s'échanger. Mais on constate partout dans la société une inégalité qui talonne cet "échange," sous forme des capacités, droits, et privilèges différentiels qui se distribuent le long de la "conversation," captée par les institutions vouées à l'incitation, la dissémination, et la régulation de la parole.

Cette inégalité généralisée est l'expression articulée de l'asymétrie du fait d'appartenir à une situation sociale. Le discours porte cette condition d'asymétrie en lui. Il le véhicule, il le développe en structures durables d'inégalité. Il l'exprime dans ses propres termes, dans la définition discursive des termes en relation. Autrement dit, le langage n'exprime sa propre condition qu'en le traduisant - c'est à dire, en le trahissant. Là où il n'y avait que tendance, se propage du mouvement manifeste et manipulable. Un courant d'énoncés déterminés déroule suivant un ordre discursif. Ce

qui a été continuité intense s'étend à travers des enchaînements de termes discrets. Ce qui a été durée insécable, être-ensemble dans une unité dynamique d'attente, se décompose en parties opposables et combinables. Ce qui a été appartenance immédiat et non-partagé se partage à travers une série de médiations. Ce qui a été sans qualités se requalifie. La société est ce devenir de la socialité, s'articulant dans des termes qui la traduit en la trahissant.

Il y a toujours un noyau de l'incommuniqué et de l'incommunicable dans la communication, de l'intraduisible dans la traduction. Il n'y a pas de langue commune. C'est une affirmation plutôt banale. L'important, c'est de donner de cette incommunicabilité une description positive, et d'une manière qui nous autorise d'avancer l'hypothèse qu'il peut se pratiquer des techniques sociales qui s'appliquent à ce champ de la relation en soi, en tant que site d'intervention hautement pragmatique.

En ce qui concerne la positivité du champ de relation ou de l'appartenance, le concept simondonien du champ préindividuel, déjà signalé, peut donner des précisions en soulignant que ce champ indivise peut bien comporter des différenciations complexes. Celles-ci sont liées dans une instantanéité de la variation, comme par un contact à distance. Dans un champ magnétique, par exemple, une perturbation qui se produit à tel endroit par rapport à tel ou tel sous-ensemble de particules magnétisées entraîne instantanément un changement global dans la disposition de toutes les particules faisant partie du champ. C'est un exemple très simple de ce que Isabelle Stengers et Ilya Prigogine ont appelés une résonance globale-locale.<sup>vii</sup>

Le champ, il faut le noter, n'est pas la population de particules. Les particules, ce sont les termes en relation. Le champ c'est la relation elle-même. C'est la susceptibilité de tous les termes qui s'y réunissent à subir instantanément un même effet, sans égard aux distances qui les séparent, et à exprimer cette proximité immédiate et effective dans une variation à la fois locale et globale. Le champ est

“préindividuel” dans ce sens que l’être-en-relation des termes est premier par rapport à leur définition individuelle, et que les qualités spécifiques qu’on peut réperer chez eux découlent de leur adhésion dans le champ, de leur appartenance événementiel les uns aux autres, et de chacun au tout. Une autre façon de dire la même chose est que cette relation est *l’unité dynamique* de ce qui s’individualise ensemble.

L’hypothèse serait qu’il existe un mode d’action capable de s’adresser à cette unité dynamique en tant que telle. Il ne s’agirait pas d’une cause dans le sens usuel du mot. Une cause classique porte sur des termes discrets, objets ou êtres bien définis, saisis du point de vue de leur capacité de propager des effets entre eux par connexions locales, donc de façon linéaire. Par contre, une action qui s’adresse directement à l’être-ensemble, ou à l’unité dynamique d’un agrégat de termes discrets, a pour seul objet l’instantanéité locale-globale de son propre effet. Tout se passe au niveau de l’effet, auquel l’intervention n’ajoute pas une cause médiate, mais qu’elle module en s’y branchant directement. Il s’agit d’une modulation immédiate d’un champ d’appartenance. Deleuze et Guattari ont un nom pour ce genre d’action: la *quasi-cause*.

Dans le cas du bégaiement, une quasi-causalité s’opère de façon sauvage. L’intervalle de la conversation rompue est plein de mots mi-formés, de pensées-éclaircs, d’intentions et de stratégies embryonnaires, de désirs suspendus de continuation et d’entre-aide, voire de jugements presque involontaires d’incompétence ou de handicap. C’est comme si tout ce qui pourrait se dire, une fois la conversation reprise, se frôlait dans l’attente. Des tendances de natures diverses s’entrechoquent et se mêlent, se replissent les une dans les autres, s’infléchissent et s’invoquent mutuellement. Dans le suspens de la conversation, on est dans une sorte de soupe primordiale de continuations potentielles de l’échange. Quoi qu’il s’ensuive une fois le flux de mots formés se reprend, une chose est sûr: le cours de la

conversation sera un tant si peu différent par rapport à ce qu'il aurait été si l'interruption ne se serait pas produite. La négociation aura été un tant si peu modulée par l'événement, par l'irruption de cette force informelle du langage qui a précipité les interlocuteurs dans une collusion tant inattendue que tendue, intensément vécue. Tout ce qui déroule par après est nuancé par l'expérience inquiétante de tomber ensemble dans une socialité sans expression.

Ce qui caractérise un champ d'appartenance et qui le différencie intérieurement, c'est cette *inclusion mutuelle* dans le même événement de termes *potentiels* d'expression. Le champ préindividuel de Simondon est peuplé de tendances, de déterminations embryonnaires - ce qu'il appelle des "germes" de formes à venir - en contagion réciproque, dans un état préalable à leur individualisation achevée.

La pensée de la relation préindividuel dans la communication est "positive" dans la mesure où elle saisit le champ de l'appartenance pur ou de la socialité infralinguistique comme un champ d'émergence des expressions constitutives de la société.

Il est clair qu'il n'y a pas moyen d'intervenir dans un champ d'appartenance de façon précise, guidé par une logique instrumentale qui permettrait de prédire avec fidélité les résultats de son application. Il n'y a pas de logique préalable à suivre, par le fait simple que ce sont les logiques discursives et sociales déterminées qui, elles, en ressortent. Ce sont elles l'expression. Ce dont elles sont l'expression a bien sa propre logique. Mais c'est une logique floue, grâce à l'absence de termes discrets. Les termes propres à cette logique ne sont pas des parties ni des éléments séparables, mais plutôt des variations qui se présentent sur le mode de l'inclusion mutuelle. C'est une logique, donc, qui comporte une part ineffaçable de l'indéterminé — en guise d'un surcharge de potentiel. Intervenir dans son champ est ainsi une entreprise essentiellement incertaine.



S'il est possible activement de moduler la relation, ce n'est qu'en façonnant des outils qui le rejoignent à son propre niveau, et qui se connectent à sa logique à elle. Il s'agirait de moyens techniques pour l'emploi de la quasi-cause, définie comme l'action de moduler directement et instantanément l'unité dynamique d'un champ d'appartenance.

Il existe déjà dans la pensée européenne un concept bien connu qui est en certains égards proche de celui de la quasi-causalité. Il s'agit du performatif. Dans la philosophie du langage, le performatif consiste dans la capacité de transformer directement et instantanément un état de choses rien qu'en parlant: de *faire* avec les mots. L'exemple le plus souvent cité est le mariage. Un mariage ne travaille séparément sur les deux moitiés du couple. Il travaille directement leur relation. Quand on prononce un couple marié, d'un coup c'est tout un monde interpersonnel qui se transforme. Ce que les membres du couple attendent l'un de l'autre change. Ce que leurs parents et leurs amis attendent d'eux change de même. Il se peut que la qualité même de leur vie intime se mette à changer. La prononciation du mariage ne fonctionne pas au niveau du sens. Au niveau du contenu conceptuel des mots, c'est nul. C'est la définition même du banal. Mais elle fait une différence réelle et intégrale. Elle recompose un monde. La performance du mariage est une prise en charge d'un champ relationnel qui est aussi directe et efficace qu'une prise de main sur un objet. L'usage performatif dispose d'une puissance de transformation qui habite le langage, mais que en déborde ses capacités propres, celles de produire les sens, dans la mesure qu'elle s'exerce directement dans le monde et sur un monde avec toute la force d'un geste. Il s'agit d'un excès d'efficacité immanent aux mots, d'un non-sens dynamique, d'une force infralinguistique véhiculée et déclenchée par le langage, mais qui n'y appartient pas – qui n'appartient qu'à l'appartenance comme tel. Même dans les situations les plus conventionnelles et réglées, il reste une

part d'incertitude dans l'usage du performatif. Dans le cas du mariage, cette incertitude réside dans le potentiel de la trahison et dans l'éventualité du divorce.

Il y a un autre mot, plus vieux, qui fait partie aussi de la tradition européenne, et qui n'est pas très loin non plus de la quasi-causalité. Ce mot a l'avantage de permettre un rapprochement entre la pensée "moderne" et les formes de pensée dites "primitives." C'est peut-être Giordano Bruno qui en donne la définition la plus utile pour les besoins de cette exposition. La définition est la suivante: "l'art d'allier la connaissance et la puissance d'agir."<sup>viii</sup> C'est exactement ça, n'est-ce pas, un énoncé performatif? Le mot en question: la "magie." On est peut-être sur la piste d'une pratique magique de la politique, d'une toute autre nature que les rites politiques qui ont présidé à la fondation de l'Etat-nation moderne (notamment dans la cour de Louis XIV) et qui de nos jours contribuent à son succès maintenant médiatisé (pour ne donner qu'un exemple, dans le contexte des conventions des partis politiques américains). Exemple d'une telle pratique contestataire:

## 2. DIFFÉRENCE ET MALÉDICTION

C'est 1988, en Australie, lors du bicentenaire de la fondation de la nation. Plus précisément, il s'agit du bicentenaire de la colonisation du continent (l'arrivée du capitaine Cook à Botany Bay; la fondation formelle de l'état-nation australienne n'aura lieu que plus d'un siècle plus tard lors de la "Fédération" en 1901). Pour marquer la fondation de la colonie, on a fait construire un nouveau bâtiment de parlement à Canberra. Le gouvernement du jour était de centre-gauche, mené par le parti travailliste de l'Australie (sur lequel Tony Blair a modelé son "New Labour"). Il avait promulgué une politique officielle de "multiculturalisme" afin de marquer une rupture avec le racisme institutionnalisé du "White Australia Policy" (exclusion d'immigrés d'origine non-européenne) en vigueur jusqu'à la fin des années soixante,

et pour signaler une ouverture (en pratique plus économique que culturelle) envers les peuples de l'Asie. Le premier ministre, Bob Hawke, avait également entamé des démarches pour répondre aux revendications des aborigènes australiens qui, à la différence des maoris de la Nouvelle Zélande, avaient failli subir un génocide total par suite de la colonisation. Confiant de leur disparition ultime, les gouvernements australiens de la première moitié du vingtième siècle avaient suivi une politique d'assimilation marquée par la suppression des langues et des cultures des aborigènes par les missions chrétiennes chargées de les "civiliser," et par l'adoption forcée des enfants aborigènes, placés dans des familles blanches loin de leur lieu de naissance où ils sont souvent obligés de travailler à titre de domestiques. Les aborigènes ne jouissaient d'aucun statut légal jusqu'en 1967, date d'un référendum national qui leur accorde le droit de voter et annule une clause de la constitution nationale qui a empêché le gouvernement de reconnaître officiellement leur existence en promulguant des lois qui leur sont spécialement consacrées. Après leur succès au référendum, les mouvements culturels et politiques des aborigènes ont connu un développement rapide. Leurs activités dans les années soixante-dix se focalisent sur la revendication de terres ancestrales ("Land Rights Movement") et la reconnaissance par le système judiciaire européen de la "loi traditionnelle" (c'est à dire, des traditions orales qui, parmi d'autres fonctions, régulaient le régime territorial de l'ère pré-coloniale). Une loi nationale de 1976 retourne quelque quarante pour-cent du Territoire du Nord à des groupements d'aborigènes traditionalistes. Mais hors ce territoire fédéral, le mouvement n'a pas connu grand succès. Les gouvernements des états australiens les plus concernés (le Queensland et l'Australie de l'Ouest) étaient dominés par de puissants intérêts économiques représentant le secteur minier et les éleveurs blancs de l'intérieur. D'autre part, l'accent sur le retour des terres traditionnelles plaçait dans une situation ambiguë les aborigènes urbains et péri-urbains qui, par suite de la politique d'assimilation, ont perdu leurs liens aux terres ancestrales. Pour répondre à

ce double problème, le mouvement des aborigènes des années quatre-vingt militait pour un traité formel avec le gouvernement fédéral (seul parmi les pays du Commonwealth à ne jamais avoir signé un traité avec la population indigène). Le gouvernement travailliste avait accepté le principe d'un traité, mais s'es révéle incapable de le mener à terme, face à un choc en retour chez certains blancs contre la nouvelle visibilité politique et culturelle des aborigènes.

C'était contre cette toile de fond que se déroulait la célébration du bicentenaire. A ne pas s'étonner que les militants aborigènes n'étaient pas d'humeur de célébrer leur colonisation. Leurs mouvements boycottaient le bicentenaire, et animaient des événements alternatifs. Le gouvernement, de sa part, souhaitait se profiter de l'occasion pour marquer symboliquement l'aube de la nouvelle ère multiculturelle et la promesse de ce qu'on appellera par la suite la "réconciliation" avec les aborigènes. A cette fin, on a décidé d'intégrer dans le plan du parlement une expression artistique représentant la culture aborigène. On a projeté, pour la place d'entrée du nouveau parlement, une immense mosaïque en pierres colorées, exécutée dans le style pointilliste de la peinture aborigène du désert du Centre du continent ("Central Desert dot painting"). On est passé une commande pour la réalisation de ce mosaïque à un artiste célèbre, Michael Tjakamarra Nelson, habitant d'une communauté traditionnelle du Territoire du Nord. Certains militants des mouvements aborigènes considéraient que cet artiste avait trahi son peuple en acceptant la commande, et le traitaient de collaborateur.

Le jour de la grande ouverture est enfin arrivé. C'est le faste. Rien moins que la Reine des Anglais est parmi les dignitaires venus du monde entier. "La reine a parlé des idéals irrésistibles de la démocratie, et a félicité chaudement tous ceux qui ont participé à l'évènement."<sup>ix</sup> "Bien qu'elle soit passée à moins de quelques mètres de l'assemblée des aborigènes, elle n'a fait aucun signe en reconnaissance de leur présence."<sup>x</sup> La participation des militants aborigènes aux idéals irrésistibles de la

démocratie n'avait rien, paraît-il, de quoi féliciter. La stratégie officielle était simplement de passer sous silence leur interventions. L'image multiculturelle que le gouvernement souhaitait répandre était celle, rassurante, de l'artiste du mosaïque flanqué par la reine et le premier ministre. Malgré les manifestations, la célébration avait l'air d'être bien passé. Ne conviendrait-il pas de suspendre les différends ne serait-ce la durée d'un après-midi, pour célébrer, tous ensemble, tout ce qui allait bien dans cette nation à laquelle les historiens blancs avaient attachée le sobriquet tendre "the Lucky Country" (le pays des chanceux)? Le gouvernement, semblait-il, a eu de la chance ce jour-là. Les manifestations ne semblaient pas capable de jeter une ombre sur les réjouissances.

En effet, le lendemain, à la une du journal national, s'affiche un cliché de Michael Tjakamarra Nelson devant le nouveau parlement, en compagnie de la reine et du premier ministre qui admirent son oeuvre: image bienveillante d'une unité nationale réaffirmée. Mais - malchance! - en manchette on lit: "LE MOSAÏQUE DU PARLEMENT MAUDIT LES BLANCS" (*The Australian*, 10 mai 1988). Apparemment, caché dans la mosaïque, tissé intégralement dans son motif, se trouve un autre motif, invisible aux non-initiés: une malédiction contre les blancs. Le malheur pèserait sur tous les blancs d'Australie jusqu'au jour où ils se réconciliaient véritablement avec les peuples indigènes.

C'était la fureur. Tout le monde était ebahi. La veille, la malédiction avait dominait les le reportage télévisé du bicentenaire aussi bien que les émissions radio "talk-back." Les blancs s'épanchaient leur indignation. Même ceux qui soutenaient la lutte des aborigènes étaient stupéfiés. Ceux, racistes, qui résistaient aux progrès des aborigènes, rageaient contre l'impolitesse de ces ingrats auxquels on avait essayé, apparemment sans succès, d'apporter la civilisation. Bon nombre d'aborigènes étaient eux-mêmes gênés par cet acte de terrorisme culturel si peu diplomatique, dont les conséquences stratégiques étaient, pour le moins dire, incertains. La stratégie royale

- ne pas se laisser touché, simplement faire semblant de ne pas apercevoir la présence des aborigènes aux événements alternatifs - avait été un faux-fuyant commode pour les blancs déterminés à prendre congé des complexités de la situation réelle au sein de laquelle se déroulait le bicentenaire. Mais là, tout le monde étaient immédiatement touché, profondément et de façon profondément asymétrique. Les polarités organisant le champ social se faisaient sentir intensément, bien que d'une manière un peu chaotique, voire inarticulée. C'est que le boycottage et la manifestation d'une dissidence font parti prenante de la négociation sociale au sein de l'état démocratique moderne. La menace de quitter la table est un stratagème des plus classiques. La malédiction, par contre, ça approche la limite de la civilité. Sa performance a porté presque au point de la rupture la négociation sociale en cours (en train de se voir dévier de la route d'un traité vers une "réconciliation" encore à définir). Elle a fait bégayer la société australienne.

Ce n'était pas du tout que les blancs croyaient en l'efficacité de la malédiction. L'efficacité de cet acte énonciatif ne dépendait en rien de la croyance. A vrai dire, son efficacité était due plutôt à l'impossibilité d'y croire, de la part des blancs et des aborigènes modernisés. Les blancs en particuliers se trouvaient confrontés par une expression radicalement hors de propos qui semblait se détacher d'un fond culturel qui leur était tout à fait opaque. Comment peut-on faire et croire en de choses pareilles? Incompréhensible. Le lancer de la malédiction a été un acte radical de la non-communication. Il a mis en acte la culture aborigène en tant que puissance pure d'interruption. Son lancer était un pur performatif qui ne dépendait pas de la transmission d'un quelconque contenu informationnel ou significatif,. C'était l'énoncé d'une transformation – et une transformation s'est réellement produite par les offices directes de cet énoncé même. On a commis un acte puissant rien qu'en parlant: toute une population a été précipitée dans la difficulté de se parler. La malédiction a effectivement posé un problème au pays: comment continuer

ensemble? comment faire en sorte que la conversation reprenne? Les blancs progressistes, comment pourront-ils supporter désormais le commerce avec leurs voisins, eux qui s'étaient si facilement révélés racistes? Comment le gouvernement blanc pourra-t-il trouver un moyen de surmonter cet épanchement du racisme, pour pouvoir reprendre le dialogue avec les aborigènes? Quels changements découleront de cet événement en ce qui concerne les rapports entre les militants aborigènes modernisés et les traditionalistes? Les conditions de la communication ont été mises en suspens. Le champ social remuait, se modulaient, s'apprêtait à se réorganiser. Cette transformation touchait tout le monde – chacun de façon différente. C'était et global et local, d'un seul coup. Le performatif a fonctionné comme un opérateur intégral et un opérateur différentiel en même temps.

Le problème que la malédiction a posé portait directement sur l'être-ensemble et le continuer-ensemble de la population. Il ne portait pas du tout sur les termes précis d'un pacte quelconque. Son action visait la socialité comme telle. Il a fait que, avant de pouvoir continuer ensemble, tout le monde et chacun était obligé d'affirmer, d'une manière ou d'une autre, leur appartenance au même champ social. L'être-en-relation comme tel a été mis en jeu. La performance de la malédiction a été un moyen technique pour s'adresser directement au niveau de la relation, en vue d'une redéfinition événementielle des termes en relation les uns vis à vis les autres.

Il a fallu quelques jours pour discerner, à grands traits, ce qui s'était passé. Dans le tohu-bohu de l'après-coup, la malédiction semblait avoir fait irruption d'un fond obscur de la culture aborigène traditionnelle. L'acte manquait un sujet d'énonciation précise. "On" avait lancé une malédiction. Et le contexte et le sujet de l'acte restaient vague aux yeux de la plupart des gens qui y réagissaient si vivement. Il s'est avéré que l'artiste du mosaïque n'en avait pas en fait été responsable. Pour lui, il s'agissait bien d'une bénédiction présentée en gage d'amitié à une société

blanche se réjouissant des progrès elle a fait et enfin (espérait-il) disposée à redresser les torts du passé.<sup>xi</sup> C'était au contraire un aborigène de la capitale nationale, leader de la campagne militante en faveur d'un traité ("Aboriginal Sovereign Treaty Campaign '88"), un certain Kevin Gilbert, poète, auteur, homme politique des plus expérimentés, qui l'avait prononcée, devant la presse au moment même où la reine rejoignait Nelson devant le mosaïque. S'agissait-il d'un canular? Un homme aussi sophistiqué peut-il vraiment croire en de telles choses? Ou bien la malédiction sortait du fond immémorial de la "vraie" culture aborigène, enfouie dans le désert du centre, relique du passé; ou bien ce n'était qu'une mauvaise blague. Ou un contenu authentique et archaïque d'une profonde intériorité culturelle en voie sans doute de disparition sous les pressions du monde d'aujourd'hui; ou une manipulation moderne et superficielle, hautement hypocrite, des croyances insolites des autres.

Ou encore: ni l'un ni l'autre. Gilbert était descendant des peuples originaux de la région de la capitale. Ces peuples, les Wiradjuri et les Ngunnawal, le reconnaissent comme un chef spirituel, ou gardien traditionnel ("custodian" ou "traditional owner") des "lois" de leur culture. Il est certain que la signification de ce rôle n'est pas la même pour des peuples vivant à l'ombre du pouvoir central des blancs qui avaient subi très tôt la colonisation et en conséquence avait perdu leur langues et les connaissances qui y était inséparables, que pour les cultures plus "intacte" de l'intérieur, dont celle de Nelson. Il n'en reste pas moins que Gilbert avait accepté ce rôle, le prenait au sérieux, et n'y voyait aucune contradiction avec la modernité de son militantisme politique. Demandé à expliquer la malédiction, Gilbert a offert un raisonnement spirituel, en soulignant la continuité entre ses engagements comme dirigeant d'une campagne médiatique de pression politique et la culture traditionnelle. Le veille de la célébration il avait assisté à un rituel avec un groupe de femmes traditionnelles du même village que Nelson (Papunya). "Ce motif en pierre," il a dit à propos du mosaïque,



est devenu le véhicule d'une concentration d'énergies. Il y a une énergie créative - un souffle spirituel, dirait-on, que certains assimileraient au Saint-Esprit - une essence créative. Cette énergie spirituelle a été investie dans la pierre par la danse des femmes de Papunya devant le parlement, et par une assemblée importante de Chrétiens le week-end passé. Ces forces ont transformé la mosaïque en pierre de jugement, en 'pay-back' [mot ambiguë: châtement, récompense]. Il n'y a rien de sinistre en tout ça. C'est quelque chose de positif. Ça s'opposera aux agresseurs, aux assassins, et aux voleurs, jusqu'au jour où il y a 'pay-back,' c'est à dire égalisation - la justice. C'est notre loi. C'est notre culture. Moi, je crois que si tu t'y rends, tu verras la mosaïque sous un jour nouveau.<sup>xii</sup>

Est-ce qu'il dit la vérité? Croit-il sincère ment et littéralement à ce qu'il dit? Même s'il était possible de savoir, la réponse à ces questions serait foncièrement non-pertinente. L'enjeu est ailleurs. Au fond, ce n'est pas une question ni de la vérité, ni de la croyance. Du point de vue performatif, c'est d'un bout à l'autre une question d'efficacité: quel acte s'est accompli à travers le rituel et le prononcement de la malédiction, et avec quelles retombées? L'effet immédiat a été de faire bégayer la société. Cet effet était conditionné par la difficulté même d'assigner un sujet d'énonciation et d'en identifier le contexte culturel exacte. Le prononcement a mis à l'oeuvre une force puissante, mais essentiellement vague, d'interruption. Cette puissance ne dépendait en aucune façon de la vérité propositionnelle de l'énoncé. Le fait que son effet aigu s'est fait dans le vague a détourné l'évènement du domaine du sens propositionnel. L'exacte contenu sémantique, le contexte culturel précis, n'y figuraient pas. C'est ceux-ci, précisément, qui ont été mis en suspens, pour que les effets retentissent à d'autres niveaux: celui de l'affect (la sensation immédiate d'un appartenance troublé, associée au vouloir ou non continuer ensemble) et celui du

percept (la contrainte à “voir sous un autre jour”). L’important, ce n’est pas la présence ou l’absence d’un motif caché - d’un contenu secret relevant d’une autre culture; des sens et des propositions étrangers à la culture dominante, en principe déterminables donné les informations requises, mais dans l’occurrence emboîtés dans un contenant culturel difficile à percer. Ce qui était en jeux, ce n’était pas une différence entre contenus culturels. C’était *la différence culturelle en tant que telle*. Il n’y avait pas de motif caché qui maudissait. Il n’y a pas, on se rend compte dans les jours qui suivent, de contenu secret enfoui dans le mosaïque. Ce qu’il y avait, *dans l’évènement*, c’est une mise en scène de *la forme du secret* comme *différenciant de la culture* aboriginaire et de la culture des blancs. Traditionnellement, la culture aboriginaire est celle qui déploie la forme du secret comme principe central d’organisation sociale dans un régime à base religieuse, et l’européen celle qui se base sur des principes de publicité dans le cadre d’une société dite civile. En mettant en scène la forme du secret, si peu assimilable par le public blanc, Gilbert a “véritablement” mis à l’oeuvre la culture aboriginaire dans sa différence avec l’européenne, et *d’une façon tout à fait contemporaine*. Il n’y avait rien d’archaïque dans l’effet produit, c’était d’une actualité extrême. C’était l’image même de l’actualité (et non seulement dans le sens télévisé). A en juger d’après les réactions, c’était cet acte qui a manifesté le mieux, le plus intensément, les enjeux de cette célébration de la colonisation. C’était lui qui a exprimé le plus intégralement le “sens” dynamique du bicentenaire.

Cette mise en scène de la forme du secret comme différenciant culturel n’avait rien de caché. Tous les gestes y contribuant ont été exécutés en plein jour et témoignés par la presse. L’efficacité performative a reposé en ceci que son exécution était *non-cachée mais non-transparente* (un peu comme Foucault disait autrefois, en expliquant la différence entre une proposition et un énoncé, que celui-ci était “non-visible et non-caché”). L’énoncé performatif de la malédiction a su *manifeste sans*

*révéler*. Il a manifesté les lignes de forces affectives et perceptives travaillant le champ social australien en matière des relations des races et de l'hétérogénéité culturelle, non pas en les signifiant mais en les *réactivant* en masse. L'objet de la malédiction n'était pas négatif et exclusif, comme on serait contraint à penser à juger d'après son seul contenu sémantique (maudire le segment blanc de la population). C'était bien positif, et s'adressait à tous et à chacun. Son objet effectif: la mise en oeuvre de la différence culturelle, au sein d'un champ d'appartenance inclusif, et en tant que *processus ouvert*, encore et toujours à négocier.

C'est à dire: il a posé un problème à l'ensemble de la société australienne, à sa façon de se tenir ensemble, dont la solution n'était pas à chercher dans un jugement portant sur une situation de fait. C'était plutôt un problème dans le sens d'une complication réelle d'une situation vécue dont la vérité se situera au niveau des gestes d'une immédiateté affective: dans la façon dont les gens ont vu bon d'y réagir (sans encore être capables d'en prendre distance pour y réfléchir). La "vérité" de cet acte performatif est à chercher non pas dans un contenu constatable, mais dans ses retombées dynamiques. Sa validité est purement pragmatique: activement expressive d'une complication réelle, ouvertement et indéfiniment en cours, plutôt que déclarative d'une solution qui ferait disparaître le problème une fois pour toutes en découvrant un contenu ou en vérifiant une proposition. La vérité pragmatique prend la forme non pas d'un constat final mais d'une force déclencheuse opérant sur l'ensemble d'un champ de forces complexes dont elle-même fait partie, en les transformant collectivement en vecteur - en continuation problématique. Cette problématisation pragmatique se résume dans la question déjà posée: comment continuer à vivre ensemble? Ou, dans sa forme vectorielle: où allons-nous, nous tous, les australiens? C'est ce vecteur, à vivre, qui est le véritable "sens" de l'acte.

Une fois le choc initial dissipé, les lignes de forces du champ de socialité australiennes s'étant manifestées en acte, a écoulé un flot d'informations aptes à

alimenter une réflexion. Mais ces informations ne se prêtaient qu'à une constatation de la même complication. La complexité n'a fait que réapparaître au niveau du contenu du langage, après s'être manifestée au niveau des forces directement senties qu'on met en acte quand on arrive à faire (à faire faire aux autres) avec les mots. Ce que les faits qu'on a pu constater donnaient à comprendre, c'était que les oppositions en termes desquelles s'articule usuellement la question des rapports entre la culture aborigène et la culture des blancs étaient nulles et nonavenues. Ces oppositions se ramènent à celle de la tradition et de la modernité, distinction centrale qui se ramifie au besoin en toute une série de divisions apparentées (religion/société civile, autarcie des aînés/démocratie représentatif, noir/blanc, aborigène de l'intérieur/aborigène urbanisé, insolite/publique, simple/sophistiqué, sincère/hypocrite, archaïque/actuel, authentique/fabriqué, en voie d'extinction/vigoureux, païen/chrétien). C'est en ces termes que la société australienne se structure, au moins dans l'optique générale des mass-médias. Mais les circonstances de la malédiction n'ont pas obéi à ce modèle. Ces circonstances se trouvaient *au croisement* des oppositions structurantes. La malédiction est arrivée à un point d'intersection représenté par l'image de Gilbert que dépeint la presse quelques jours après: celle d'un militant sophistiqué de la capitale, reconnu comme leader traditionnel de son tribu modernisé, s'alliant à un rituel "authentique" exécuté par des femmes de Papunya, devant le nouveau parlement de l'état blanc, et qui explique ce qu'il a fait en invoquant un vocabulaire syncrétique où les "énergies" investies dans le lieu par ce rituel se doublaient de celles déjà apportées au même endroit par une assemblée de Chrétiens. Si le déploiement performatif de la forme du secret opérait comme un différenciant, en mettant en scène la différence culturelle comme telle, inversement les constats informationnels qui se sont ensuivis au niveau du discours réflexif de l'après-coup opèrent, eux, une intégration. La société australienne, indiquent-ils dans la complexité d'une image foncièrement hybride, ne se résume pas aussi simplement

qu'on prétend, selon ces divisions ramifiantes en noir et en blanc. Ce qui se passe vraiment, se passe à l'intersection. Il n'y pas dans la société australienne deux (ou plusieurs) intériorités culturelles profondes en simple opposition l'une à l'autre. La société est au croisement. Il y a un seul champ singulier d'appartenance complexe où la différence culturelle se joue librement - non-cachée et non-transparente - dans la rencontre. La rencontre: la proximité en acte de ce qui s'oppose en droit; continuité processuelle du différent.

La génie de la performance de la malédiction était sa capacité double d'opérer en différentiel et en intégral en même temps (à des niveaux différents, mais imbriqués dans le déroulement du même événement). Cette capacité reposait en premier lieu sur une puissance d'interruption qui "communiquait" non pas une signification ou une proposition (à vérifier) mais une charge d'indétermination processuelle (à renégocier). En second lieu, elle s'est traduite, aux niveaux des contenus linguistiques, en un tel degré de complexité, en une telle richesse sémantique, qu'il était difficile sinon carrément impossible d'en évaluer et la vérité (acte hypocrite ou sincère?) et la portée politique (le processus déclenché va-t-il contribuer à une aggravation ou à un radoucissement de la discorde, et à long ou à court terme?). Les propositions possibles qu'a suggérées la malédiction étaient trop nombreuses, et ne semblait pas s'exclure mutuellement (hypocrite *et* sincère n'était par hors question, étant donné que l'opposition centrale qui autorisait cet alternatif, celle du traditionalisme et du modernisme, ne valait plus). Il manquait, et manque toujours, un critère de jugement final. L'indétermination performative de l'acte s'est traduite dans le discours en forme d'une indécidabilité propositionnelle, grâce au surplus des sens auxquels il a donné lieu et qui soutient une abondance d'interprétations également soutenables. C'est ce passage processuel de l'indétermination à l'indécidabilité, ce refus de se laisser finalement capter dans un tri empirique de la vérité, à force d'un excès d'efficacité se traduisant en surplus de

signification, qui a permis à la malédiction de cibler d'une façon intensément pragmatique l'être-en-relation, ou l'appartenance comme tel. C'est en refusant la fixation sélective de son contenu "vrai" qu'il s'est qualifié de véritable technique de la socialité pure.

Il est peut-être plus précis si on dit non pas que la société n'a pas de structure oppositionnelle - elle en a de toute évidence, à un certain niveau d'expression (on n'a qu'à lire les journaux pour le voir) - mais que cette structure de la société, fixée dans le contenu de ses propositions publiques sur sa propre composition, s'oppose à son processus. Il faut faire bégayer le dire de la structure pour que le faire de son processus se reprenne à travers le flot des mots.

A long terme, la société australienne semble décidée de se recroqueviller sur sa structure signifiante. Le processus social cale, celui qui s'était intensément, momentanément, remise en marche autour de la malédiction. Cinq ans passent. L'achèvement d'un traité n'est toujours pas en vue. La réflexion collective tourne toute entière vers la question de ce qui peut constituer une "réconciliation" entre les aborigènes et la majorité blanche dans l'absence d'un traité formel.<sup>xiii</sup> La résistance de certains blancs s'endurcit, même envers cette option beaucoup moins radicale. Michael Tjakamarra Nelson, l'artiste du mosaïque, considère que son gage d'amitié n'a pas été honoré. En 1993, année de la disparition de Kevin Gilbert, Nelson prend le relève de sa pratique du performatif. Il retrace ses propres pas. Il fait encore une fois le long voyage à la capitale. Il prononce une déclaration solennelle devant le mosaïque. Il lui est nécessaire, dit-il, de rétracter la bénédiction (le transformant encore une fois, ou doublement, en malédiction?).

Le gouvernement d'Australie persiste à ne pas reconnaître notre peuple et notre culture. Il abuse de ma peinture et il insulte mon peuple. Ça nous attriste, le fait que le gouvernement ne respecte ni ma peinture ni mon peuple. Je retire ma peinture et le retourne à mon peuple.<sup>xiv</sup>

Nelson veut que le processus continue. Il tente une nouvelle déclenche performative. Mais la resegmentation de la société selon ses divisions conventionnelles est trop avancée. Nelson ne réussit qu'à laisser un monument éloquent à l'arrestation du processus. Vidé de ses "énergies," que son auteur retire dans le désert des aïeux, le mosaïque ne remue plus le champ social. Il devient ce que le gouvernement a voulu qu'il soit dès le début: simple motif décoratif contribuant un peu de couleur à l'édifice blanche du pouvoir.

Ce n'est pas que les choses n'ont pas évoluées formellement. En 1992, la cour suprême de l'Australie avait annulé le principe légal qui justifiait le traitement inéquitable des aborigènes pendant deux siècles: *terra nullius*. D'après cette doctrine, les aborigènes d'avant la colonisation étaient si primitifs qu'ils ne connaissaient aucune forme de loi réglant la possession des terres et les droits d'en jouir. Quelques soient les systèmes territoriaux en forces parmi les indigènes, l'arrivée de la civilisation supérieure des blancs les avaient automatiquement "anéantis." Aucun besoin, alors, de signer un traité ni de dédommager les aborigènes pour la dépossession de leurs terres et des ressources associées. Légalement, le continent était inhabité avant l'arrivée des blancs. Cette fiction officielle de la non-existence de droit des indigènes avait gouverné la colonisation dans tous ses aspects. La décision dite "Mabo" de la cour suprême (après le nom du demandeur, Eddie Koiki Mabo) a renversé la doctrine de *terra nullius*. Dès lors il peut exister des circonstances où les droits d'accès des aborigènes aux terres et aux ressources, dans n'importe quel territoire ou état australiens, n'ont pas été anéantis. En pratique, ces circonstances sont très restreintes. La décision ne s'applique qu'aux terres domaniales (typiquement louée à bail à long terme aux éleveurs blancs) et aux groupes d'aborigènes pouvant faire preuve d'une connexion rituelle à un territoire spécifique qui remonte, et de façon ininterrompue, à l'ère pré-coloniale. Aussi limitée qu'elle soit, la décision Mabo a mis en fureur une bonne partie de la

population blanche. Les blancs, en particulier de la petite bourgeoisie, ragent contre ce qu'ils considèrent un "traitement préférentiel" des aborigènes. La colère des blancs rend difficile l'instauration et l'opération de nouvelles institutions capables de médier entre le système légal de l'état blanc et la loi traditionnelle des aborigènes, nouvellement reconnue. Il s'avère extrêmement difficile pour les aborigènes d'exercer les droits d'accès aux terres ancestrales que leur a assurés la décision Mabo. La victoire de principe devant la cour suprême a mené à une impasse pragmatique sur le terrain du champ social où les retombées de la décision étaient à négocier. C'était à cet échec diplomatique, couplé à la faillite du mouvement pour un traité, que Nelson réagissait en rétractant la mosaïque.

### 3. LA CULTURE SOUS LE SCEAU DU PUBLIC

L'année après la rétraction, les choses tournent encore au pire. Il s'agit d'une mise en oeuvre de la forme du secret dans un contexte où il devient impossible d'éviter un jugement qui emboîte sa charge processuelle dans un contenu vérifiable - c'est à dire, falsifiable. Dans un coin de l'Australie du Sud les hommes d'affaires et promoteurs de construction blancs convoitent une île isolée jusqu'à présent relativement non exploitée. Le gouvernement local est très obligeant. Il propose de construire un pont pour rendre l'île accessible à un développement plus intensif. Des aborigènes du pays, du peuple Ngarrindjeri, protestent. Cette île, ils proclament, est un lieu sacré habité par des êtres ancestraux de la Rêve ("the Dreaming," autre nom pour la "loi"). C'est un site d'une extrême importance rituelle. La construction du pont et les développements qu'elle rendrait possibles profaneraient le lieu, et détruiraient sa puissance spirituelle dont dépend la survie des Ngarrindjeri. On annonce l'intention de bloquer le développement. C'est déjà l'escalade vers une affaire de portée nationale: "l'affaire Hindmarsh."



Les blancs des alentours constatent ne jamais avoir entendu parlé de sites sacrés sur l'île Hindmarsh. Bien sûr que non, répondent les aborigènes: ça relève d'une connaissance secrète. Comment voulez-vous que vous autres, les blancs, seraient au courant? D'accord, c'est un site sacré, disent les blancs: *prouvez-le*. On ne peut pas le prouver, répondent les hommes aborigènes: il s'agit d'une connaissance secrète des femmes. Mais nous, disent des femmes aborigènes du pays qui, comme par hasard, font partie de groupes en faveur de la construction du pont, nous n'avons jamais entendu parler de ça non plus. Bien sûr que non, répliquent d'autres femmes qui, elles, font partie d'un groupe opposé au développement: ça relève d'une connaissance à laquelle ont droit seules les femmes de notre lignée. C'est de nos grand-mères à nous que nous avons appris les secrets, explique Doreen Kartinyeri, leader des opposants. Prouvez-le, répètent les blancs encore plus fort, encouragés par le différend au sein de la communauté aborigène.

S'ensuit une controverse intense qui a dominé à l'échelle nationale le reportage mass-médiatique sur les affaires aborigènes dans la période de 1994-1996, et qui retentit encore. Dès le début, l'opinion blanche est massivement en faveur de l'interprétation cynique que les opposants du pont avaient simplement fabriqué les "secrets" afin de bloquer la modernisation.

Le Ministère Fédéral des Affaires Aboriginales entame une enquête. Le problème pour les femmes se disant détenteuses de la connaissance sacrée, nommés par la presse les "femmes partisans," est évident: un secret qui se révèle n'est plus un secret. Un secret des femmes révélé aux hommes, en plus de ne plus être un secret, n'est plus des femmes. Comment "réconcilier" la forme du secret qui sert de principe organisateur de la société aborigène avec le besoin de la société dominante de vérifier publiquement son contenu?

Pour protéger le secret protecteur de l'île, les "femmes partisans" refusent de comparaître devant l'enquête. On engage une anthropologue dont la mission sera

d'interviewer les femmes partisans, de consulter les documents historiques pertinents aussi bien que les études anthropologiques datant du temps où la culture des Ngarrindjeri, aujourd'hui plus ou moins urbanisés, était "intacte," et de remettre un jugement expert sur le bien-fondé culturel des revendications. L'anthropologue corrobore l'existence de la connaissance secrète des femmes. Elle présente cette conclusion comme une "découverte anthropologique d'une importance majeure" jusqu'ici inconnue dans la littérature ethnographique et historique.<sup>xv</sup> Soucieuse de ne pas nuire à la culture inconnue des Ngarrindjeri, elle s'abstient de révéler les secrets au grand public. Elle attache le compte rendu de sa découverte à son rapport public sous forme de deux appendices secrets. Ceux-ci sont remis au Ministère en enveloppes scellées, destinées aux seuls yeux des femmes responsables du gouvernement. Ces enveloppes scellées, qui reproduisent la forme du secret des Ngarrindjeri tout en traduisant son contenu en l'objet d'un jugement administratif, resteront à l'oeil de l'ouragan d'un scandale qui ne cessera de s'intensifier.

Se basant sur le rapport expert, le Ministère bloque la construction. L'affaire passe alors aux tribunaux. Les "femmes partisans" refusent toujours de comparaître. Ce sont les enveloppes scellées qui prennent leur place dans les couloirs du pouvoir blanc. L'affaire aboutit à la Cour Suprême de l'Australie, qui finit par renverser la décision du Ministère. Toutefois, ce n'est toujours pas la fin de l'affaire. Les enveloppes scellées ont encore un destinataire: une commission extra-parlementaire ("Royal Commission") est chargée de déceler la vérité une fois pour toutes. Elle ratifie la décision de la Cour Suprême contre les "femmes partisans." La connaissance secrète, le gouvernement decret en dernière instance, n'a pas été découverte mais bien fabriquée. La construction est approuvée. Quand le pont est enfin dédié en mars 2001, on note que les procédures juridiques et gouvernementales ont coûté aux "contribuables australiens" trois fois plus que la construction elle-

même: c'est l'épisode final d'un scandale qui a duré la majeure partie d'une décennie.

Comme dans le cas de la mosaïque, les femmes Ngarrindjeri ont essayé de pratiquer une politique de la non-communication de la différence culturelle. Mais l'effet produit est tout à fait différent. Le refus de la communication dans l'affaire Hindmarsh est privé de sa puissance performative à travers une capture par des dispositifs d'état appartenant aux systèmes judiciaires et administratifs. Ces systèmes ont pour principe l'incitation à la communication: la mise en évidence. D'après Foucault, c'est l'incitation à la communication, l'impératif de s'exprimer et de se révéler, qui est au coeur du pouvoir disciplinaire. C'est son principe même. La communication, en tant qu'elle se pratique en connexion avec des dispositifs étatiques ou quasi-étatiques, est de nature essentiellement disciplinaire. Dans l'occurrence, la nécessité dans laquelle se trouvaient les femmes aborigènes d'essayer de suivre une politique de la non-communication dans un contexte qui était de nature non-performante de ce point de vue, a entraîné de graves conséquences. L'affaire Hindmarsh était un revers important dans les luttes des aborigènes à travers l'Australie, aussi bien qu'une crise prolongée au sein de la communauté locale désormais déchirée par des divisions internes. Les "femmes partisans" ont souffert de la remise au gouvernement de leurs secrets, même scellés. Ils attribuent de graves maladies affligeant certaines d'entre elles à la révélation de ces contenus sacrés aux femmes non-aboriginales. En même temps, leur refus de comparaître devant les instances gouvernementales pour témoigner de l'authenticité de leurs connaissances a affaibli leur cause, en laissant la parole publique à leurs opposants. Après la décision de la commission extra-parlementaire, la presse répète ad infinitum le jugement que l'importance spirituelle du lieu a été fabriquée. La non-existence des secrets sacrés est passée dans le domaine public en forme de vérité incontestable. La négociation est conclue. Les femmes Ngarrindjeri qui s'opposaient au pont

s'étaient trouvées dans une situation où rester fidèles à leurs idées sur ce qui constitue leur propre culture, dans sa différence d'avec celles des blancs, était forcément les trahir. En 1996, leur cause perdue, elles réclament les enveloppes scellées et les brûlent. Les secrets "non-existants" retournent au néant.

L'effet décisif de cette capture par des instances gouvernementales opérant dans un cadre communicationnel était de neutraliser le rôle de la différence culturelle qui néanmoins conditionnait tout ce qui s'est passé. Traduit dans le cadre communicationnel, la distinction opératoire dans l'affaire est devenue celle de la vérité et de la fausseté. L'enjeu est désormais d'opérer un triage entre l'authentique et le mensonger selon un critère de jugement qui semble transcender les différenciations circonstancielles du champ social. Dans cet exercice d'un jugement gouvernemental, la différence culturelle ne figure plus que comme toile de fond. Il ne manque pas d'anthropologues qui argumentaient avec véhémence en faveur de l'authenticité de la connaissance secrète, et qui continuent aujourd'hui à le soutenir.<sup>xvi</sup> Ces experts blancs tombent en fin de compte du même côté de la distinction opératoire que les aborigènes "partisans" de la connaissance traditionnelle: celui du mensonger (les faussaires, leur complices, et leur dupes). Un jugement souverain groupe des deux côtés d'un partage public des segments opposés de la population générale, sans égard aux différences culturelles au sein de chaque regroupement. Seule compte la vérité. Les segments divisés sont à jamais séparés par la ligne de tri de la vérité déclarée et institutionnalisée.

La performance de la malédiction de la mosaïque a provisoirement différencié les cultures, pour ensuite les intégrer dans un même champ pragmatique, indéfini et ouvert, où le problème du départ (la nature et les conséquences des différenciations immanentes à la société) continuera de se jouer et à se négocier. L'affaire Hindmarsh a fait l'inverse: elle a intégré les cultures différentes dans un cadre commun, bien défini et formellement clos, pour ensuite les diviser, à travers les déclarations d'une

langue commune, avec une finalité non-négociable et selon un critère autre que celui en termes desquels le problème s'est posé (la vérité en tant que principe transcendant). La non-communication de la mosaïque a différenciée pour intégrer; l'impératif communicationnel de Hindmarsh a intégré pour diviser. Il y a là toute la différence entre une re-processualisation et une re-structuration; entre un appel à un appartenance problématique et un exercice décisif de pouvoir normatif et distributif.

Il était sans doute inévitable que les tentatives des femmes Ngarrindjeri de conduire une politique de la non-communication face à l'impératif communicationnel du pouvoir disciplinaire finisse par mettre en cause non seulement le bien-fondé de certains contenus culturels en particulier, mais la différence culturelle comme telle. Ce n'était qu'un certain fonds de contenus culturels qui s'est trouvé disqualifié par les jugements gouvernementaux. C'était la forme du secret elle-même qui a été mise en question. Un facteur décisif dans l'affaire était le fait bien connu que l'étude anthropologique classique sur les Ngarrindjeri (basée sur des travaux sur le terrain dans les années quarante) ne semble pas supporter l'existence des connaissances secrètes réservées aux femmes. Elle va jusqu'à proposer que dans la religion traditionnelle des Ngarrindjeri, seule parmi les quelques sept cents cultures aboriginales de l'Australie, l'emploi de rites secrets ne se pratiquait pas ou au plus se pratiquait de façon "minimale."<sup>xvii</sup> Ces conclusions sont fortement contestées par les anthropologues alliés aux Ngarrindjeri, mais la "vérité" générale qu'il leur manque traditionnellement la forme du secret est aussi fermement établie dans l'opinion publique que la "vérité" spécifique concernant l'insignifiance religieuse de cette île en particulier.

Cette déqualification de la forme du secret comme différenciant culturel a réverbéré à travers le champ social australien. Elle semblait confirmer ce que soupçonnaient beaucoup de blancs dès le début. Toutes ces histoires de sites sacrés ne sont que des ruses pour revendiquer des "privilèges" immérités. Au fond, les aborigènes sont comme nous autres. Nous sommes tous modernes. La seule différence,

c'est qu'il y a parmi nous des individus qui n'ont aucun scrupule à exploiter, de la façon la plus hypocrite, une apparente différence culturelle déjà depuis bien longtemps effacée par la marche en avant du progrès et la perte de contenus culturels remontant à l'ère "pré-contact." Ce qui importe maintenant, c'est le développement économique qui nous unit tous dans une communauté dont le principe de cohésion est le seul intérêt privé de chaque individu, abstrait de la toile de fond de la culture des ses aïeux qui, elle, n'aura plus qu'un statut mosaïque: folklorique ou décoratif. La conséquence la plus lourde de l'affaire Hindmarsh était de neutraliser la capacité de la forme du secret religieux de faire une différence culturelle. La phrase même de "site sacré" devient un objet de dérision, comme si toute revendication d'un droit à la jouissance différentielle des terres et des ressources basée sur une différence traditionnelle dans les pratiques culturelles est par définition une manipulation pernicieuse qui nuit au seul principe sacré généralement reconnu: le marché. En 1998, le gouvernement fédéral, maintenant dominé par une coalition neo-libérale, adopte un projet de loi qui limite sévèrement les critères d'admissibilité des revendications de terres ancestrales relevant de la décision Mabo. La reconnaissance de la loi traditionnelle par l'état blanc est dorénavant plus symbolique que réel.

Il y a dans l'opinion anthropologique un troisième camp, plus proche de la perspective avancée ici. Dans cette optique, une culture n'est pas une collection d'informations ou de contenus quelconques. C'est une formation dynamique. Une culture se définit moins par ses contenus que par sa capacité de moduler sans cesse les formes de son expression, tant sous la pression de tensions internes qu'à la rencontre interculturelle. Ces rencontres ne cessent pas de se produire, et depuis toujours. Les cultures aboriginales n'étaient aucunement isolées avant la colonisation européenne. Elles entretenaient traditionnellement des rapports complexes et à long terme entre elles, au point qu'on les nombre parmi les cultures les plus multilingues du monde. Depuis des milliers d'années, il y a contact dans le nord du continent avec les cultures

papoues, et plus récemment avec les Macassans de l'Indonésie. "La nécessité," écrit James Weiner, "de préserver, de remplacer, ou de refondre le savoir face à l'expérience de sa perte est un mécanisme *interieur*"<sup>xviii</sup> à toute culture vivante qui, de par sa propre nature - comme champ processuel ouvert et problématique - se retrouve toujours au croisement, arrivant à chaque pas à un tournant où elle est appelée à se moduler pour s'adapter à des conditions changées, et où ses propres composantes sont dans la nécessité de se réadapter mutuellement les une aux autres. Dans ce champ ouvert, "de nouveaux mythes sont toujours en train d'être créés et testés" (142). Ces mythes émergents se testent non pas contre une structure inchangeante ou un fonds cumulatif de contenus, mais selon les conséquences relationnelles de leur performance pragmatique. "Ce qui se perd, c'est une certaine technique de la relationnalité en tant que telle. ... une forme de vie sociale ne reproduit ni ne transmet des informations comme telles ... Au contraire, ce qu'elle reproduit sont certaines techniques pour rendre l'information visible" (155). Visible, sans cesser d'être secret: manifester sans révéler. Rendre le secret visible en tant que tel, afin d'induire une nouvelle prise de consistance des différenciations toujours déjà à l'oeuvre dans le champ social - et toujours encore à déterminer. Une forme culturelle, une forme de vie, c'est une forme vide - et de ce fait même hautement dynamique. C'est une forme immédiate de relation lourde de retombées potentialités, non pas une forme de contenu médiatrice d'éléments donnés (langue commune ou structure encadrante vouée à la transmission d'informations déterminées).

La culture vivante est celle qui ne cesse de se fabriquer. De ce point de vue, on peut considérer que la fabrication des secrets des femmes Ngarrindjeri, leur "fausseté" certifiée, soit la meilleure preuve de leur "authenticité": signe de vie culturelle. Admettons pour un moment que la forme du secret n'a pas traditionnellement opéré chez les Ngarrindjeri, et que les "femmes partisans" n'ont fait que l'adopter sous l'influence d'autres cultures aborigènes actives dans le champ

contemporain, afin de s'adapter à des pressions actuelles. Cela même ne marquerait-il pas une continuation de l'interculturalisme traditionnel, au nom d'un avenir collectif? "La fabulation est elle-même mémoire, et la mémoire, invention d'un peuple. .. Non pas le mythe d'un peuple passé, mais la fabulation d'un peuple à venir."<sup>xix</sup>

Le problème est moins que les contenus soient faux. C'est plutôt que la vérité est un faux problème. Comme forme de contenu, elle emboîte là où la question pragmatique concerne l'ouverture (quel connexion négociable?). Là où la question pragmatique concerne l'avenir (quel collectivité à inventer?), elle se tourne vers le passé. Comme procédé de jugement, elle s'occupe de propositions sur un passé qu'elle suppose susceptible d'une détermination précise portant sur un contenu qui peut et doit être conservé avec un minimum de modification. Les "vrais" enjeux ne concernent pas la validité empirique des propositions, mais plutôt les effets pragmatiques des performances. Ce qui importe, c'est le présent, les dynamismes qui le travaille, le mode sous lequel ceux-ci se continueront, et à travers quelles interruptions reconfiguratives. Les vrais enjeux sont immanents au champ de socialité tel qu'il se joue dans le moment, et dans la façon dont il s'ouvre à tout moment à la modification. Le vrai problème pour les Ngarrindjeri est la suivante: comment se réinsérer, comme un peuple, en connexion étroite avec d'autres peuples aborigènes, tant urbains que ruraux, dans le champ plus large de la société australienne, avec une autonomie amplifiée? Le problème pour la société plus large est celle-ci: comment se "réconcilier" à la différence culturelle, potentiellement performante mais foncièrement inassignable (étant forme dynamique vide), de ceux qui veulent se connecter et participer sans s'assimiler, et dont les "lois" se veulent irréductibles au cadre légal européen? Ces problèmes sont plus éthiques qu'empiriques.

En fin de compte, c'est plutôt une question d'*hospitalité* que de vérité. Les mouvements des aborigènes ont essayé de dire autant en recentrant leurs campagnes



de la fin des années 90. Pour pouvoir redémarrer la négociation sociale, ont-t-ils dit, il faut que le gouvernement blanc commence par faire ses excuses formelles pour le traitement historique des aborigènes, comme premier pas vers la réconciliation. Les aborigènes demandent au gouvernement de performer une rupture avec son propre passé, pour que tout le monde puissent passer à l'avenir d'un vivre-ensemble encore à négocier. C'est dire: à fabriquer.

Le premier ministre John Howard, lui, est un homme de la vérité. Surnommé par la presse "Honest John" (John l'Honnête), il ne sait ni fabriquer ni demander pardon. Il se limite à répéter la même insulte: "prouvez-le."

#### 4. HYPOTHÈSES

- Il n'y pas dans le monde que des structures et des êtres bien formés, déjà articulés.
- Il y a aussi des êtres de la relation. Ceux-ci ont un mode d'existence propre qui renvoie à un autre niveau de l'existence ou relève d'une autre dimension ontologique. C'est la dimension de ce qui est en train de se former. Cette dimension de la formation ou de l'émergence se peuple d'une complexion de différenciations floues: des tensions, des gradients, des seuils, des tendances, des torsions, dans un état d'inclusion mutuelle (immanence réciproque) où peut s'opérer une résonance globale-locale (comme par action à distance). Ce sont les germes dynamiques d'où surgiront les structures et les êtres articulés, moyennant un événement déclencheur (dit "performatif," "quasi-causal," ou "magique").
- Le lien entre les deux niveaux ou dimensions consiste dans un devenir, une prise de forme, une formation réelle. Il s'agit d'un passage transformationnel. Ce passage est irréductiblement événementiel. C'est un *processus* irréversible (l'actualisation d'un potentiel).

- On peut bien sûr intervenir au niveau des formes. C'est la chose la plus simple. On le fait tous les jours et à chaque moment. Rien que le moindre geste utile, l'articulation de la plus modeste proposition vérifiable, ou la transmission du plus petit bit d'information, fera le coup. Mais on peut également intervenir au niveau de l'informe, ou de l'en-formation. Dans les deux cas, il faut disposer des techniques appropriés. Les techniques propres à *l'en-formation* sont différentes de celles adaptées aux niveaux de *l'information*. Celles-ci sont des exercices de pouvoirs normatifs et distributifs; celles-là, des modulations de puissances ontologiques.
- Parmi les techniques modulatoires ou quasi-causales capables de s'adresser au niveau de l'émergence ou de la relation comptent des techniques de la non-communication, de l'interruption, du suspens, dont le mode de fonctionnement singulier doit être reconnu et respecté.
- Le passage entre les niveaux va dans les deux sens. Les niveaux se relaient et se résorbent mutuellement. Tout acte social, même des plus attendus, est tant soit peu performatif. Etant performatif, il est au moins légèrement interrompeur. Etant interrompeur, il crée les conditions d'une modulation. Une fois ces conditions créées, il n'est pas exclu qu'une modulation s'amplifie. Le peu de performativité endémique à tout acte social représente un risque omniprésent de re-processualisation. Le hasard, la singularité de la circonstance, y est pour beaucoup. L'opération du hasard infléchit la force performative d'un acte, ce qui le qualifie d'événement.
- Il s'ensuit qu'il est impossible, du point de vue processuel, de séparer le contenu et le contexte d'un acte (geste ou énoncé ou les deux à la fois). Sous les structures et les êtres formés, ou plus précisément dans leurs intervalles (dans la forme vide d'une indistinction événementielle contenu-contexte) gronde, à peine perceptible, le moteur immanent de l'en-formation, prêt à tout moment à redémarrer. Rien ne dure. Les structures s'adaptent, et tombent en panne. Les êtres s'adaptent, et s'éteignent. Mais si rien ne dure, c'est aussi le cas que rien ne disparaît tout à fait. Tout ce qui passe

rentre à l'état germinal, retourne en puissance, redevient tendance ou potentiel, matière à devenir. "Une réalité se fait à travers celle qui se défait."xx

– Il insiste, ainsi, partout et en tout temps dans le monde un reste qui est réserve de modulation potentielle (processualité). C'est le champ d'appartenance des êtres de la relation: l'inclusion mutuelle de ce qui ne sait pas encore se distinguer formellement au niveau des structures et des êtres établies. On se doit de s'en occuper, de cette dimension de la relation. On se doit de la soigner, cette promiscuité processuelle de formes germinales. Reste, réserve: souvenir de l'avenir. Socialité à l'état pur: être-ensemble, en potentiel. Ceux qui soignent ce champ d'appartenance sont des *guérisseurs de la relation*. Leurs actions sont catalytiques (déclencheurs). Ce dont s'occupent les guérisseurs de la relation ce sont, en deçà des sens et des propositions, les affects et les percepts relatifs à l'appartenance en tant que tel, au fait préindividuel de vivre-ensemble.

– Si le passage va dans les deux sens, il s'agit alors d'un rythme, d'une alternance systolique et diastolique - information/en-formation, émergence/extinction - s'opérant à l'intérieur de chaque instant (dans l'intervalle).

– Il existe peut-être un troisième genre de techniques qui ne s'occupe pas de tel ou tel niveau, qui ne font pas purement ni un travail de catalyser le champ d'appartenance ni un travail de négociation entre formes établies, mais qui s'adresse au rythme de passage entre les dimensions ontologiques (d'une part l'informe ou l'indéterminé d'une part, et d'autre part le formellement établi ou le déterminable). Si la catalyse de la relation est l'acte éthique par excellence (en ce qu'elle soigne directement l'être-ensemble potentiel en tant que processus) et la poursuite de la négociation sociale représente l'acte politique (la re-structuration; la construction de nouveaux dispositifs pour la réadaptation mutuelle des êtres formés), alors le troisième genre de technique, l'art éthico-politique de s'occuper du rythme de la réciprocité reprocessualisation-restructuration, mérite son propre nom. Celui que

propose Vinciane Despet convient: *l'éthopoïèse*. Il s'agit bien, comme suggère ce terme, du devenir de formes de vie en relation, ou de la vivacité relationnelle de l'enformation. La belle phrase d'Isabelle Stengers, *l'écologie des pratiques*, est une autre façon de le dire. Pour ceux qui s'y pratiquent, Deleuze a suggéré le nom *d'intercesseurs*.<sup>xxi</sup>

– Parler de l'éthopoïèse est du même coup parler d'*ethnopoïèse*. Il en est toujours, d'une façon ou d'une autre, question du devenir d'un peuple à la rencontre de la différence culturelle. Ces deux concepts, d'éthopoïèse et d'ethnopoïèse, sont si étroitement liés qu'ils sont peut-être synonymes.

– La différence culturelle est une forme radicalement vide. Elle est de la nature d'une rencontre. Elle est au croisement dynamique d'une multiplicité de formes communicationnelles ou à contenu. Elle-même ne contient ni ne transmet rien. Elle se réactive. C'est la déclenche ou le redémarrage d'un processus collectif à travers une performance qui ne se reconnaît que par ses conséquences relationnelles. Elle n'a pas d'être en-soi, ne consistant qu'à la continuation (la survie, sous transformation). Elle est forme vide dans le sens où elle relève d'une indistinction événementielle du contenu et du contexte, aussi bien d'une indécidabilité performative entre le contexte et le sujet de l'énonciation (caractéristiques de toute instance quasi-causale). Dans cette zone interstitielle ou de rencontre, les structures et les êtres formés sont en contact immédiat les uns aux autres, leurs frontières s'étant refondues dans un champ de différenciation fluide. Ils ne sont plus en eux-mêmes, ils sont tout entiers et tous ensemble dans la relation. Ce n'est qu'à travers la forme pure de la différence qu'on est effectivement unis.

– L'impératif de communiquer est beaucoup plus qu'une simple demande de partager des informations ou de transmettre des contenus. C'est un exercice de pouvoir disciplinaire qui consiste à *traduire*. Chaque incitation à la communication recèle de puissances redoutables de traduction dont l'opération est de remplir la forme vide de

la différence culturelle et, en ce faisant, de la neutraliser. La technique de neutralisation est simple. Il consiste dans la traduction d'une forme dynamique en contenu déterminable; ou d'un événement en objet possible d'une proposition vérifiable. Pour opérer cette transformation, il suffit de dire "prouvez-le" (et de disposer des moyens institutionnels de faire prononcer un jugement, et de le faire enforcer).

– La vérité n'est jamais l'enjeu véritable pour l'écologie des pratiques. Elle en est plutôt une condition négative. Autant dire qu'un mouvement radical ou minoritaire, s'il vise à faire une différence réelle, ne peut jamais se contenter de chercher ou transmettre une vérité, ou de défendre ou répandre une croyance. L'éthopoïèse est radicalement *anti-idéologique*. Accepter la vérité comme enjeu central, c'est se rendre à la neutralisation de ses puissances différentielles de transformaiton intégrale. C'est accepter la capture communicationnelle de l'éthopoïèse: son arrestation disciplinaire. Pour continuer le processus il faut déployer des techniques qui puisent dans ce que Deleuze appelle les "puissances du faux" ou qui pratique de la fabulation.<sup>xxii</sup> Ces techniques sont non-transparents, donc non-vérifiables, mais non-cachés. Leur efficacité relèvent d'une manière ou d'autre de la forme du secret (même ou surtout si cette forme n'a pas de contenu finalement déterminable). Le devenir collectif est ouvertement clandestin.

– Si on s'attache à employer un vocabulaire issu de la tradition de la pensée politique européenne, en parlant d'une nouvelle "constitution" ou d'un "parlement" de type nouveau,<sup>xxiii</sup> peut-être qu'il est à conseiller de poser aussitôt un "droit" fondamental dont jouiraient les habitants des "mondes communs" en voie de construction: à voir, le droit à la non-communication de la différence (ou à la pratique de la différence non-communiquante). Car les précisions rectificatives qui portent sur ce vocabulaire dans l'oeuvre de Bruno Latour (telle "l'irréduction") sont trop facilement laissées de côté par une dérive idéologique du "commun" hors du monde émergent et dans la

direction de la “langue,” du “sens,” et de “l’encadrement” communs, auxquels on sera tous appelé à croire sincèrement et à manifester son adhérence. Le triage, normatif et distributif, de ceux qui n’y croient pas, ou pas assez, n’est pas loin. Le danger alors est lourd qu’on ne retombe dans une structure qui ressemble encore trop à la pensée juridique occidentale, et dans mode de pouvoir apparenté à celui, disciplinaire, qui a marqué l’opération historique de son état-nation. Même si on ne veut pas, dans toute sincérité. Même si on revendique de tout son coeur la révolution au nom d’une “citoyenneté globale” au-delà de l’état.

Mieux vaut bégayer.

## NOTES

- 
- <sup>i</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 57.
- <sup>ii</sup> Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*, 7 tomes (Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997).
- <sup>iii</sup> Sandra Buckley, “Beyond Urbanity: ‘The Clash of Civilizations’,” *Theory & Event*, numéro spécial, “Symposium on Civilization,” ed. William Connolly (Johns Hopkins University Press), Fall/Winter 1998, [www.press.jhu.edu/press/journals/index.htm](http://www.press.jhu.edu/press/journals/index.htm).
- <sup>iv</sup> Gilles Deleuze, “Bégaya-t-il,” *Critique et clinique* (Paris: Minit, 1993), pp.135-143.
- <sup>v</sup> José Gil, *Métamorphoses du corps* (Paris: Ed. de la Différence, 1985), pp. 99-114.
- <sup>vi</sup> Gilbert Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique* (Grenoble: Millon, 1995).
- <sup>vii</sup> Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance* (Paris: Gallimard, 1986), pp. 224-225, 231.
- <sup>viii</sup> Giordano Bruno, *De la magie*, trans. Danielle Sonnier and Boris Donné (Paris: Allia, 2000), p. 12.
- <sup>ix</sup> “Queen Extends House-warming Tradition,” *The Australian*, 10 mai 1988, p. 2.
- <sup>x</sup> “Blacks Jeer Queen Over Land Rights,” *The Age* (Melbourne), 10 mai 1988, p. 10.
- <sup>xi</sup> “Mosaic Blesses All, Says Its Creator,” *The Australian*, 11 mai 1988, p. 1.
- <sup>xii</sup> “Nation’s Disgrace Burns Within,” *Canberra Times*, 15 mai 1988, p. 7.
- <sup>xiii</sup> Michelle Gattan (ed.), *Essays on Australian Reconciliation* (Melbourne: Black Inc., 2000).
- <sup>xiv</sup> Michael Jagamarra Nelson, “I Am an Artist, Not a Politician,” in *Companion to Aboriginal Culture*, ed. Sylvia Kleinert and Margo Neale (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 482-483.
- <sup>xv</sup> *Transcript of the Hindmarsh Bridge Royal Commission*, p. 5330. Cité dans James F. Weiner, “Culture in a Sealed Envelope: The Concealment of Australian Aboriginal Heritage and Tradition in the Hindmarsh Island Bridge Affair,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, no. 2 (1999), pp. 193-210.

- xvi Cf. Diane Bell, *Ngarrindjeri Wurruwarrin: A World That Is, Was, and Will Be* (Melbourne: Spinifex, 1998).
- xvii R.M. Berndt et C.H. Berndt, *The World That Was* (Melbourne: University of Melbourne Press, 1993).
- xviii James F. Weiner, "Strangelove's Dilemma: Or, What Kind of Secrecy Do the Ngarrindjeri Practice?" in Alan Rumsey et James F. Weiner (eds.), *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 151.
- xix Gilles Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps* (Paris: Minuit, 1985), p. 290.
- xx Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 1941), p. 248.
- xxi Gilles Deleuze, "Les intercesseurs," in *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990), pp. 171-174.
- xxii Deleuze, *Cinéma 2*, pp. 151-202.
- xxiii Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, 1991), pp. 190-198.

