

Ministère de la Culture et de la Communication

Repères pour un dialogue interculturel

[Vincent Billerey et Hélène Hatzfeld]

Juillet 2010

ISBN 978-2-11-129136-2

Introduction : de la diversité culturelle au dialogue interculturel.....	4
La diversité culturelle.....	4
Un lien commun contemporain.....	4
La nouvelle donne de la mondialisation.....	6
Des réalisations en marche.....	7
Le rôle historique de l'UNESCO.....	7
L'Europe à la croisée des chemins.....	8
L'Année Européenne du Dialogue Interculturel (AEDI).....	9
Pour un dialogue interculturel	10
Plan de l'ouvrage.....	11
La découverte de la culture.....	13
La culture des autres.....	13
Les visions illuministe et romantique de la culture.....	13
L'apport de la première anthropologie : la culture, les cultures.....	15
Tylor et Boas sur le terrain de la culture.....	17
Les limites du culturalisme et de l'approche anthropologique.....	18
La culture, image de soi.....	21
Quand le lointain devient proche et le proche lointain.....	21
La méthode comparative.....	24
Qui représente quoi ? « Notre » culture.....	24
Trans-, inter-, multi- : les configurations d'échanges dans la diversité	27
De l'un à l'autre : trois modèles-types.....	27
Le multiculturalisme anglo-saxon et ses limites.....	27
La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.....	31
L'interculturalité.....	32
Les formes du métissage.....	35
La tentation universaliste.....	38
Une culture mondiale est-elle possible ?.....	38
De la mathesis universalis à la characteristic universalis : les projets de langue universelle...41	
Commun, universel et uniforme.....	42
De la traduction et du dialogue comme modèles éthiques.....	45
La question des langues.....	46
De la langue comme modèle pour les sciences sociales.....	48
L'histoire linguistique de la France.....	53
La traduction et le dialogue comme paradigmes du rapport entre cultures.....	55
Politique et géopolitique du dialogue interculturel.....	58
Vers un choc des civilisations ?.....	58
Culture et civilisation : pour en finir avec les troubles lexicaux.....	58
La délimitation des cultures et des civilisations : entre théorie politique et idéologie.....	59
Samuel Huntington : du choc des civilisations à la question de l'identité américaine63	
L'exception culturelle et les droits culturels.....	64
De l'économie aux politiques culturelles.....	64
La difficile reconnaissance de la diversité culturelle au niveau international.....	67
Le droit à la différence et le droit à l'indifférence.....	68
Vers une citoyenneté interculturelle ?.....	71
La citoyenneté européenne.....	73

Conflit et coopération des cultures.....	75
La théorie du juste milieu selon Lévi-Strauss.....	76
<u>Le dialogue interculturel en actes.....</u>	81
Temps et lieux du dialogue interculturel.....	81
Pour une vision située de l’interculturalité.....	82
Le passé recompose le présent – le présent recompose le passé.....	82
Patrimonialisation : la fiction d’un espace maîtrisé.....	85
Paysages traditionnels japonais, paysages hybrides.....	85
Mémoriaux et monuments : le cas des pays du Sud et des anciennes colonies.....	87
Le musée, lieu de mémoire sélective.....	88
Les musées : fabrique d’un discours et déterritorialisation.....	88
Quatremère de Quincy.....	89
Polyphonies.....	93
La difficile question de la patrimonialisation des restes humains.....	96
Ville et interculturalité.....	98
Revendications territoriales et urbaines.....	98
La ville, espace d’enseignement artistique et interculturel.....	99
Le collectif Reclaim the Streets.....	100
Les chantiers de l’interculturalité dans les territoires	102
<u>La mise en œuvre du dialogue interculturel : les prémices du champ artistique.....</u>	104
Le dialogue culturel en art.....	106
Pratique artistique et pratiques culturelles	107
Circulation des styles et des influences – Espace de travail sur les formes.....	108
De l’art primitif à la World Culture.....	110
Les Demoiselles d’Avignon de Picasso.....	112
Arjun Appadurai et la force de l’imagination.....	113
Productions et pratiques collectives	115
Sur quelques figures historiques de la transculturation.....	118
Convergences interculturelles et convergences formelles	118
Interculturalité et éducation.....	121
Lignes directrices.....	122
Espaces institutionnels.....	125
... et « lignes rouges » de l’éducation interculturelle.....	125
L’éducation artistique et interculturelle comme priorité politique	126
<u>Conclusion</u>	128
Le dialogue interculturel et la question des inégalités économiques et sociales.....	128
Le XXI^e siècle sera interculturel ou ne sera pas	129
<u>Repères bibliographiques.....</u>	131

Introduction : de la diversité culturelle au dialogue interculturel

La diversité culturelle

Un lien commun contemporain

La diversité culturelle, aujourd'hui, ne fait plus débat – elle est unanimement acceptée et même célébrée. Elle transcende les vieilles oppositions politiques et les différences de convictions idéologiques. À droite comme à gauche, en France comme aux États-Unis, dans l'entreprise et la fonction publique, le sport et la politique, à l'armée comme à l'école, elle est devenue une sorte de mot d'ordre universel que personne, ou presque, n'oserait remettre en cause.

En France, il est vrai, le mouvement a été plus tardif. La méritocratie héritée de la Révolution, énoncée à l'article six de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 (« [La loi] doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et *sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents* »¹), a servi pendant longtemps de repoussoir face à la « diversité ». L'obstination de la gauche républicaine à promouvoir l'égalité économique plus que l'égalité des origines ethniques ou des sexes, voire des sexualités, faisait le reste.

Mais cette tendance-là aussi est loin derrière nous : dès les années 1980, et plus encore depuis les années 2000, c'est la diversité sous toutes ses formes qui occupe le devant de la scène. On en tiendra pour preuve la multiplication des groupements et associations qui, tels *SOS Racisme*, les divers groupes LGBT (*Couleurs Gaies*, *Association d'ADHEOS*², etc.), les *Indigènes de la République* et d'autres, jouent un rôle de plus en plus visible dans l'espace public français. Récemment, la « défense et illustration » de la diversité a même gagné une consécration institutionnelle : la Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité (HALDE), autorité administrative indépendante (AAI) française, a vu le jour par la loi du 30 décembre 2004.

Ailleurs dans le monde, la promotion de la diversité culturelle est depuis longtemps perçue comme un remède aux tensions géopolitiques issues de la domination économique, financière et technologique de l'Occident – pour ne rien dire du rôle d'antidote qu'elle s'est vu récemment confier face au terrorisme international et aux craintes d'un « choc des civilisations ». Aux États-Unis notamment, le phénomène de la diversité a une longue histoire. Qui ignorerait que la devise américaine n'est rien d'autre que « *e pluribus unum* » (« De plusieurs, un ») ? C'est toutefois au cours des années 1960, dans le sillage des

¹ Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, article six. Les italiques sont de nous.

² Association d'Aide de Défense Homosexuelle pour l'Égalité des Orientations Sexuelles.

revendications afro-américaines et de la politique de l'*affirmative action* (significativement traduite en français par « discrimination positive », un terme aux accents péjoratifs), que le combat pour la défense des droits commence véritablement à s'appuyer sur la diversité culturelle. Celle-ci, entendue comme terme générique pour toutes les diversités (religieuses, ethniques, sexuelles, ...), a même encore accru son audience. L'élection de Barack Obama à la Maison Blanche serait en effet le signe d'une Amérique enfin entrée dans une ère « post-raciale ». Il n'est pas insignifiant, en ce sens, qu'une écrivain de la stature de Toni Morrison, première et unique Afro-américaine à avoir reçu le Prix Nobel de littérature, ait vu dans les larmes de Jesse Jackson³, le jour de l'investiture du nouveau président, le signe d'une *lutte qui s'achève* – comme si le fameux « rêve américain », *leitmotiv* de la culture anglo-protestante outre-atlantique, avait enfin croisé la route du non moins célèbre « rêve »⁴ de Martin Luther King...

Face à un tel déferlement de discours, pratiques, engagements en faveur de la diversité, est-il encore possible d'avoir quelque repère que ce soit ? C'est la question que ce livre souhaite poser – et la réponse qu'il y donne se refuse à toute mystification : loin d'être à rejeter, la diversité culturelle mérite toutefois clairement, aujourd'hui plus que jamais, une nouvelle approche. Elle est devenue une sorte de mot « passe-partout ». On se fatiguerait ainsi à relever toutes les occurrences de l'expression qui, sous le terme « diversité », cachent un ensemble mal identifié de minorités discriminées et mal nommées, et sous celui de « culturelle », désignent en fait des réalités religieuses, ethniques ou autres, bien différentes les unes des autres. Ou bien, pourrait-on dire, un *lieu commun* au sens aristotélicien du terme⁵, soit une notion *avec laquelle* on argumente, mais *sur laquelle* on n'argumente pas. Elle est l'illustration même d'un discours qui s'auto-produit, se répand de livres en conférences, de discussions en choix politiques, et qui au final ne tire presque plus que d'elle seule sa force de conviction. Il est grand temps donc d'affirmer que l'absence de réflexion véritable sur la constitution des identités communautaires ou nationales laisse depuis plusieurs décennies la porte ouverte à toutes les recompositions mémorielles et à des oppositions systématiques qui sont souvent factices. S'interroger sur les rapports actuels et historiques entre cultures, c'est au contraire accepter une histoire faite de croisements, d'échanges, de collaborations.

La nouvelle donne de la mondialisation

Car la diversité culturelle est d'abord un fait : nous sommes désormais tous amenés à rencontrer des personnes de langue, origine et horizon culturel différents, des objets et des pratiques venus d'autres continents, ou des saveurs exotiques. Chez certains d'entre nous, ces contacts sont même devenus un « goût » : le goût des autres⁶. Les préférences de chacun, les choix individuels, la curiosité personnelle jouent un rôle déterminant dans l'évolution des rapports entre langues, religions, arts, conceptions et représentations des cultures du monde. Dans chaque pays, les conditions effectives de ces rapports entraînent d'ores et déjà des

³ Jesse Jackson est un pasteur noir américain, célèbre pour son engagement en faveur des droits des Afro-Américains aux côtés de Martin Luther King et pour avoir été le premier Noir américain à se présenter, avec quelques chances de succès, à l'élection présidentielle.

⁴ « *I have a dream* » sont les mots d'un discours prononcé par Luther King devant le *Lincoln Memorial* de Washington au cours de la « Marche vers Washington pour le travail et la liberté », le 28 août 1963.

⁵ Ce sens est notamment rappelé, avec une logique proche de celle suivie ici, par Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant [Bourdieu et Wacquant 1998].

⁶ Pour une ethnographie détaillée de ce goût, voir notamment l'ouvrage récent de Benoît de l'Estoile, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007 [L'Estoile 2007].

dépense culturelles, des phénomènes de réaction, une uniformisation plus ou moins étendue, ou des métissages. L'ambition de cet ouvrage n'est donc pas de nier, mais au contraire d'*approfondir* et de mieux comprendre ces enjeux multiples.

Deux phénomènes méritent dès lors d'être exposés au préalable, car ils sont les deux dimensions de notre modernité : ce sont d'une part le phénomène migratoire et d'autre part le phénomène médiatique. Ils ont été mis récemment en avant par Arjun Appadurai, anthropologue de la mondialisation et du monde contemporain. Dans son ouvrage intitulé en anglais *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*⁷, l'auteur soutient en effet une « théorie de la rupture qui considère les médias et les migrations comme ses deux éléments critiques fondamentaux et interconnectés »⁸. Certes, les migrations notamment ne sont pas un phénomène nouveau : on sait que les taux de migration à la fin du XIXe siècle et au début du XXe demeurent extrêmement forts comparés à ceux d'aujourd'hui, notamment à l'aune de l'accroissement démographique de la population mondiale. Entre 1840 et 1930, on ne recense par exemple pas moins de 52 millions d'immigrés en provenance d'Europe et à destination des États-Unis, de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. En Europe même, entre 1881 et 1910, les immigrants représentent jusqu'à 20% de l'accroissement de la population du continent⁹.

Toutefois, ce qui aujourd'hui marque une différence nette avec le passé, et impose de repenser à nouveaux frais la diversité culturelle à laquelle nous sommes confrontés, ce ne sont pas tant les migrations en tant que telles que, comme l'affirme avec force Arjun Appadurai, leur interconnexion et leur imbrication avec la diffusion massive des médias et des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC). Autrement dit, l'*ailleurs*, dans ses modes réels comme fictionnels, est devenu une dimension universelle de notre modernité. Les déplacements migratoires – du tourisme à l'exil, du voyage à l'échange international – se formulent ainsi dans les cadres offerts par la radio, la télévision, les journaux ou encore la téléphonie.

La mondialisation, en somme, a jeté les bases d'un monde nouveau : monde de questions auxquelles nous ne trouvons encore que des réponses partielles et insatisfaisantes, à l'image des hésitations et des imprécisions de la notion de « diversité culturelle », mais aussi monde qui offre de nouveaux potentiels par la multiplication des échanges et l'élaboration de nouvelles normes pour l'action des États. La question du rapport entre les cultures se pose dès lors avec d'autant plus d'urgence que nous sommes déjà tous « embarqués » dans cette réalité interculturelle.

⁷ Appadurai 1992

⁸ Appadurai 1992 : 3

⁹ Chiffres empruntés à Jackie Assayag [Assayag 1998].

Des réalisations en marche

Le rôle historique de l'UNESCO

Il serait faux de penser que rien, jusqu'à présent, n'a été fait dans ce domaine. La première réflexion institutionnelle sur l'évolution des relations entre différentes civilisations émane de l'UNESCO et date des années 1950. Elle demeure dans les mémoires sous le nom de « Projet Orient / Occident », quoique la résolution, votée à la conférence de New Delhi en 1956, fût initialement intitulée « Projet Majeur en vue de l'appréciation mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident ». Il s'agissait à cette occasion d'attirer l'attention des responsables politiques internationaux sur les risques que faisaient peser pour les différentes aires culturelles des échanges économiques en pleine croissance mais qui, en l'absence de toute reconnaissance culturelle, risquaient d'entraîner des évolutions incontrôlées dans le rapport des individus à leur quotidien et à l'identité politique ou culturelle des différents États.

Cette initiative a toutefois vite montré le dépassement de sa problématique : les relations entre civilisations mondiales ne peuvent se limiter à une opposition de deux blocs Occident / Orient – mais le choix de cette orientation découlait aussi des lieux dans lesquels cette résolution avait été préparée (Tokyo) et votée (New Delhi). Le clivage était réducteur et la notion centrale d'« appréciation » pouvait sembler étrangement floue et imprécise. Aux yeux d'un observateur des années 1970, Ehsan Naraghi, qui commente cette résolution dans une communication lors d'un colloque du Centre iranien pour l'étude des civilisations, en 1977, elle pouvait déjà sembler « condescendante » et « archaïque »¹⁰. Depuis les années 1990, l'UNESCO a été soucieuse de prôner au contraire l'égalité et la reconnaissance de toutes les cultures, une attention que réaffirme la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles adoptée en 2005¹¹.

L'UNESCO n'en a pas moins prolongé une politique de colloques, tables rondes, conférences, revenant inlassablement sur un projet consistant à faire pour les traits culturels et les différentes civilisations ce qu'a pu tenter de faire l'Organisation des Nations Unies (ONU) en matière de diplomatie et de politique internationale : s'interroger sur les conditions d'une harmonisation et encourager les échanges entre cultures. Il faut aussi porter au crédit de l'UNESCO la création, depuis 1992, de chaires universitaires labellisées dans des établissements d'enseignement supérieur liés par des partenariats. Un grand nombre de ces chaires est consacré actuellement au dialogue interculturel et interreligieux. L'organisation a enfin joué un grand rôle intellectuel par les nombreuses communications régulièrement commandées à des observateurs, dont Claude Lévi-Strauss, par deux fois, pour les exposés mémorables de *Race et histoire*, 1951, et de *Race et culture*, en 1971. Aujourd'hui comme dès l'origine, « le dialogue et la collaboration entre les peuples » est inscrit au programme de l'UNESCO ; cette politique s'accompagne désormais du soutien aux pratiques et traditions des différentes régions du monde, sous la forme d'une convention de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel adoptée en 2003. L'organisme se donne depuis une dizaine d'années l'ambition de protéger la diversité des pratiques culturelles que constituent les arts de la danse, de la musique, de la chanson, du conte, etc.

¹⁰ Voir la contribution dans l'un des premiers ouvrages collectifs sur la question, *L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Actes du colloque de Téhéran (octobre 1977), Paris, Berg, 1979.

¹¹ Pour des précisions sur cette histoire du rôle de l'UNESCO, voir la troisième partie de cet ouvrage.

L'Europe à la croisée des chemins

Un second facteur a entraîné le développement d'une réflexion sur les possibilités et conditions d'échanges entre pays de traditions différentes : il s'agit de la création de l'Union Européenne. Si la première voie de la Communauté fut d'abord économique, hors de tout propos culturel, la devise adoptée en 2000, « *In varietate concordia* », en mettant l'accent sur la diversité (mais la variété a-t-elle exactement le même sens que la diversité ?), insiste aussi sur la capacité à former un ensemble uni – et fait significativement écho à la devise américaine évoquée précédemment. En se plaçant symboliquement sous un propos qui illustre la dialectique des éléments et de l'ensemble, l'Union Européenne reconnaît qu'elle ne peut être qu'un lieu d'échanges, de contacts et de partage des différences. Le choix opéré par les instances de l'Union de consacrer en 2008 une Année au « Dialogue interculturel » (*cf.* encadré) prolonge donc le présupposé suivant lequel le continent est tout entier orienté vers une communauté interculturelle. Le continent européen présente d'ailleurs une histoire ancienne en la matière : de la cohabitation des Juifs, des Musulmans et des Chrétiens dans le califat musulman d'Al Andalous aux échanges culturels de pays à pays depuis la Renaissance, l'Europe doit l'essentiel de son développement au double jeu des identités régionales et des transferts culturels de région à région.

D'un pays à l'autre de l'Union, les pratiques et la prise en considération des minorités culturelles varient. L'un des pays qui a mené la réflexion la plus aboutie est la Belgique. Le « pilanisme », modèle interculturel qui s'appuie sur les « piliers » traditionnels de la société civile (l'Église notamment, mais aussi d'autres groupes socio-culturels structurés), y a connu une longue histoire. En février 2004 le gouvernement fédéral a toutefois franchi une étape nouvelle dans le domaine de l'interculturalité en instaurant une « Commission du dialogue interculturel », chargée précisément de réfléchir aux conditions qui permettraient à la Belgique de demeurer « une société ouverte au sein de laquelle des gens de différentes cultures peuvent coopérer dans un climat d'ouverture, de tolérance, de rencontre et de respect mutuel ». Le pays se trouve en effet dans la nécessité de créer des échanges entre les deux communautés linguistiques majoritaires, flamande et wallonne, d'expression néerlandophone, et francophone, mais aussi avec les communautés germanophones, et d'intégrer à ces échanges les Belges d'origine étrangère, extra-européenne dans la majorité des cas. L'interculturalité « à la belge »¹² est davantage conçue comme une cohabitation de ces communautés linguistiques. La situation politique – notamment ses derniers développements – montre néanmoins que la cohabitation des communautés dans un même État ne suffit plus à définir une nation : les peuples semblent n'avoir jamais plus fortement aspiré à la correspondance d'une identité culturelle supposée et de la structure étatique qui l'encadre. Le défi consiste donc à recréer une unité et des échanges entre groupes, langues et religions.

¹² Philippe d'Iribarne, anthropologue et penseur de l'interculturalité, a par ailleurs consacré une étude à la conception belge de l'interculturalité [d'Iribarne 2002 : « Coopérer à la belge »] ; le sens ici retenu pour « interculturalité à la belge » n'emprunte toutefois pas aux travaux d'Iribarne.

L'Année Européenne du Dialogue Interculturel (AEDI)¹³

En décembre 2006, le Parlement européen et le Conseil de l'Union européenne ont proclamé 2008 « Année Européenne du Dialogue Interculturel ». L'enjeu avoué de cette décision était de contribuer à la construction d'un meilleur « vivre-ensemble » pour l'ensemble des habitants de l'Union. Si elle prenait place dans un cadre déjà ancien – le principe des « Années européennes de... » étant acté depuis 1983 –, l'AEDI prenait en outre tout naturellement le relais, et s'inscrivait dans la continuité de l'« Année européenne de l'égalité des chances pour tous » en 2007. Il s'agissait dès lors, au cours de cette année 2008, marquée également par la Présidence Française de l'Union Européenne (PFUE), de sensibiliser les Européens, et plus particulièrement les jeunes, à l'importance d'une citoyenneté européenne active et ouverte sur le monde.

De nombreux projets (sept projets phares au niveau européen, vingt-sept projets nationaux) ont rythmé l'AEDI. Ils ont été l'occasion pour les citoyens de l'Union de découvrir des pratiques culturelles autres et, à un niveau tant politique qu'artistique, social ou associatif, de confronter différentes approches de l'action en faveur de la culture. Cette manifestation s'est en outre conclue par la tenue en novembre 2008 à Paris (Centre Pompidou) d'un important colloque intitulé « Nouvelles perspectives du dialogue interculturel en Europe ». Cet ouvrage¹⁴, né des travaux préparatoires à la mise en œuvre de l'AEDI en France, est enfin étroitement associé à cet événement.

Pour un dialogue interculturel

Concilier les caractéristiques des groupes nationaux majoritaires et les revendications régionales, faciliter l'intégration de minorités issues des différentes phases d'immigration, favoriser les rapports entre aires de civilisation éloignées, interroger la *part de l'autre* dans l'identité de chaque communauté – autant de potentiels que l'interculturalité permet de rassembler et d'unifier. La conviction des auteurs du présent ouvrage est que l'idée de *dialogue interculturel*, débarrassée de ses caricatures, constitue un outil intellectuel fort susceptible de répondre aux apories de la simple diversité culturelle. Elle se fonde sur les nombreuses recherches qui ont associé le ministère de la Culture et d'autres partenaires¹⁵ et sur la réflexion collective issue de divers colloques, tel en 2007, « l'Entre des cultures¹⁶ », qui s'est tenu à Royaumont. C'est donc tout naturellement que les lignes qui suivent s'adressent à

¹³ Cet encadré reprend les grandes lignes de la présentation de l'AEDI disponible sur le site français de la manifestation, placé sous la responsabilité du Ministère de la Culture et de la Communication (<http://www.dialogue.interculturel.culture.fr/index.html>)

¹⁴[Labadie, Lauret, Pignot, Saez 2009]

¹⁵ Tels le programme «Cultures, villes, dynamiques sociales» ou les programmes de recherches territorialisés animés par Claude Rouot à la Mission de la recherche et de la technologie. Les principaux partenaires ont été le ministère de l'Équipement (PUCA), la Délégation interministérielle à la Ville (DIV), Jeunesse et Sport. Cf. www.culturesenville.fr

¹⁶ Les actes de ce colloque (L'Entre des cultures, Royaumont, 26-27 octobre 2007) sont disponibles sur le site www.culturesenville.fr Ces recherches et ce colloque ont été synthétisés dans deux numéros de *Culture et recherche* (« Démocratisation culturelle, diversité culturelle, cohésion sociale », n° 106-107, numéro spécial, décembre 2005 et « De la diversité culturelle au dialogue interculturel », n°114-115, hiver 2007-2008), également disponibles sur le site.

un public le plus large possible : universitaires, étudiants, mais aussi acteurs du monde associatif, décideurs publics, simples citoyens y trouveront, à travers une approche résolument interdisciplinaire, les outils de réflexion nécessaires à la mise en œuvre *concrète* du dialogue interculturel.

Une précision – et presque une *prudence* – s'impose toutefois d'emblée. La notion de « dialogue interculturel », ici défendue, ne doit pas se confondre, dans le grand brassage des formules et slogans d'aujourd'hui, avec celle de « dialogue des cultures ». Car les deux notions, en dépit de leur apparente proximité lexicale, recouvrent des significations et des visions du problème bien différentes. Parler de « dialogue des cultures », c'est induire l'idée que les « cultures » puissent être des entités figées, agrégats de coutumes, de pratiques et de langue, voire de religion et de croyances, que l'on pourrait isoler les unes des autres et qui, partant, pourraient entretenir entre elles des relations dialogiques. Bien au contraire, l'ambition de cet ouvrage est de montrer que les cultures ne sont rien d'autre que des systèmes « fêlés »¹⁷, donc ouverts et complexes, qui *ne dialoguent pas* entre eux (a-t-on jamais pu parler avec la culture chinoise ou africaine ?), mais offrent aux individus qui les portent, et à eux seuls, la possibilité de dialoguer. Par suite, cet ouvrage souscrit à l'idée – démontrée dans les pages qui suivent – que le *dialogue existe déjà*, que les cultures sont toujours « inter- », prises dans leur propre entrelacs, et qu'il convient surtout, et avant tout, d'*approfondir* ce dialogue existant.

Il est bien évident toutefois que la notion de « culture » ne saurait être rejetée en bloc – ne serait-ce que parce qu'elle a fait l'objet, depuis bien longtemps, d'une conceptualisation qui l'a consacrée comme substantif. Autrement dit, tout n'est pas *culturel* seulement : il y a aussi, du moins dans le langage, « de la culture ». C'est pourquoi il nous arrivera – et même fréquemment – de parler ici de « culture » pour décrire tout aussi bien l'histoire du mot et sa place dans le champ lexical qui l'entoure que les usages qui en sont faits dans le monde contemporain. L'essentiel est toutefois de garder à l'esprit que la culture, sous sa forme nominale et non adjectivale, est plus ici une « catégorie de la pratique », empruntée à ceux qui l'utilisent et en font un outil conceptuel de compréhension du monde, qu'une « catégorie de l'analyse »¹⁸, à laquelle nous souscrivions.

Précisons encore que même si nous reviendrons sur les différences de sens entre trans- et inter- culturel, métissage ou hybridité, le choix du terme interculturel tient à sa capacité à être largement compris. En tant que tel, nous le considérons comme un *outil actuel* pour interroger les conceptions et les pratiques sociales, institutionnelles ou politiques et ouvrir de nouvelles pistes de réflexion et d'orientations. Mais il ne saurait être tenu pour *le* concept susceptible de rendre compte de toutes les nouvelles questions qui émergeront dans les années à venir...

Ces précautions prises, il est temps d'entrer dans le vif du sujet. Quels sont de nos jours les contours du dialogue interculturel ? Comment ce dialogue s'est-il construit à travers l'histoire et quelles évolutions appelle-t-il aujourd'hui ? Quels outils offre-t-il pour résoudre les tensions politiques et sociétales que nous connaissons ? Quelles en sont aussi les dérives possibles ? Dans quoi s'incarne-t-il ? Où et quand peut-on faire appel à lui ? Ce sont à ces

¹⁷ Pour paraphraser l'expression de François Jullien, parlant de la « fêlure » inhérente à chaque culture [Jullien 2008b].

¹⁸ Brubaker 2001 : 69. Brubaker emprunte les termes de « catégories d'analyse » et « catégories de la pratique » à Pierre Bourdieu. Par « catégories d'analyse », on entend une catégorie de pensée qui sert d'élément d'explication aux phénomènes sociaux observés ; par « catégories pratiques », on entend au contraire désigner l'ensemble des catégories de pensée que les agents eux-mêmes se donnent dans un mouvement réflexif.

questions, qui forment autant de *repères pour un dialogue interculturel*, que cet ouvrage s'efforce de répondre.

Plan de l'ouvrage

Pour ce faire, la présentation ici retenue s'organise autour de cinq grands axes. Les deux premiers temps de l'argumentation, « Culture, cultures : un faisceau de significations » et « Trans-, inter-, multi : les configurations des échanges dans la diversité », ont pour enjeu de rappeler à la fois l'histoire de la notion de culture et les différentes déclinaisons historiques du rapport entre les cultures. Autour d'exemples concrets, ces deux premières parties permettent de dégager l'importance de la *notion de dialogue* dans le rapport des cultures entre elles. Les trois parties suivantes, « politique et géopolitique du dialogue interculturel », « temps et lieux du dialogue culturel » et « le dialogue culturel en actes », sont quant à elles résolument axées sur les mises en œuvre et les difficultés bien réelles du dialogue interculturel, que seule une attention scrupuleuse aux enjeux et aux différentes facettes de problème peut espérer pouvoir lever.

La découverte de la culture

La culture des autres

L'idée d'un dialogue passe d'abord par la capacité à se parler et par la reconnaissance de l'autre ou des autres. L'étymologie est instructive à ce sujet : en grec ancien, *dia* signifie « au travers de »¹⁹, et *logos* désigne le discours, la parole articulée. Le dialogue interculturel présuppose donc la reconnaissance de la pluralité des cultures, comme de leur possibilité, en droit, à échanger. L'évocation d'un échange possible signale une réfutation implicite des hiérarchies entre cultures, suivant le passage, chez les fondateurs de la discipline anthropologique que sont Edward B. Tylor et Franz Boas, à la fin du XIXe siècle et au tournant du XXe siècle, d'une conception normative de la culture à une conception relativiste, ethnologique²⁰. Ce sont autant de conceptions qui gardent une résonance aujourd'hui, que ce soit dans la conception de « la culture », son universalité ou sa pluralité que dans la place faite à l'autre.

Les visions illuministe et romantique de la culture

Première entorse à une démarche multilatérale : l'idée de culture, cruciale mais dangereuse, est purement occidentale. En faire l'histoire induit donc un discours ethnocentré, en l'occurrence un aperçu sur l'évolution historique de la notion et des théories qui l'accompagnent depuis 1850 en Occident. Cette évolution, marquée par un changement de point de vue des anthropologues, des ethnologues et de la philosophie en général sur les autres civilisations, se reflète directement dans les redéfinitions du mot « culture ». Elle intervient toutefois au terme d'un long processus réflexif, qui trouve ses racines à des époques antérieures. En effet, dans le langage du XVIIIe siècle, l'anglais *culture*, le français *culture* et l'allemand *Kultur* désignent tous les trois un état avancé de développement intellectuel artistique et spirituel. Sur ce point, la modernité n'avait d'ailleurs que peu innové par rapport à l'Antiquité romaine, où l'expression *cultura animi* désignait la mise en valeur de l'esprit ou de l'âme ; tout comme, en parallèle, l'*agri cultura* faisait référence à la culture de la terre et du sol. Toutefois, à partir de la fin du siècle, deux écoles de pensée se distinguent.

La première est caractérisée par le mouvement des Lumières. Elle reconnaît à la culture une double signification. D'abord, la culture est l'élément distinctif de l'humanité au sein des espèces animales ; d'où l'importance des traités d'éducation et de pédagogie que Locke,

¹⁹ Un préjugé aussi tenace que faux veut que le préfixe *dia-* signifie « deux », ce qui autoriserait à parler de « dialogue » dans une situation de dialogue à trois interlocuteurs. Le préfixe n'a toutefois que le sens d'« au travers de » en grec.

²⁰ Voir, pour un aperçu général de l'évolution des conceptions de la culture, la synthèse de Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales* [Cuche 2004].

Rousseau aussi bien que Kant et d'autres encore prendront soin de rédiger. Ce faisant, cette définition de la culture s'inscrit dans la tradition aristotélicienne classique où, comme l'affirme l'auteur des *Politiques*, l'homme se différencie des autres animaux, même grégaires, par la maîtrise du *logos*, « langage articulé », « raison »²¹. La seconde caractéristique de cette définition tient à l'extension donnée à la culture : pour beaucoup de penseurs des Lumières, la culture est en effet un ensemble de connaissances acquises par les diverses sociétés et qu'il convient de préserver et de transmettre. Ce faisant, la culture ne peut être qu'un attribut universel de l'humanité, certes parfois inégalement réparti à travers l'espace, mais dont l'évolution dans le temps doit assurer la convergence des formes. Le schéma téléologique kantien, exposé avec concision dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) en est une bonne illustration : parvenue au terme de son histoire, l'humanité ne pourra être que réunie en elle-même, autour d'une même culture cosmopolite, partageant les mêmes valeurs.

Face à cette première école de pensée, héritière de l'universalisme et du rationalisme des Lumières, se dresse une vision plus romantique de la culture. Pour Herder notamment, dans *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), la culture n'est pas un attribut universel de l'humanité ; elle est au contraire la marque d'une société et d'une époque particulières. Elle est donc une configuration singulière de l'esprit, un *Volkgeist* (« esprit d'un peuple »). La vision ainsi proposée de la culture s'appuie sur des caractéristiques historiques, territoriales, linguistiques et autres. À ce titre, deux cultures peuvent très raisonnablement être opposées l'une à l'autre ; et les auteurs allemands, principaux défenseurs de cette vision du problème au XIXe siècle, ne manqueront pas de confronter la culture germanique à celle de la France. Pour les partisans de cette définition de la culture, celle-ci ne peut donc être qu'une totalité organique, englobant chaque individu, mais se réalisant hors de lui et comme avant lui, par la tradition dont il est porteur.

Cet antagonisme est certes à nuancer. Il n'est par exemple pas certain que, contrairement à une idée répandue, les auteurs français aient défendu une vision universaliste et rationnelle de la culture, tandis que les théoriciens allemands auraient eu une vision plus ethnique. Joseph de Maistre, philosophe contre-révolutionnaire savoisien d'expression française, a une conception de la culture très proche des auteurs allemands de son temps, tels Fichte ou Herder : pour de Maistre, qui affirmait n'avoir jamais rencontré d'Homme mais seulement « des Français, des Italiens, des Russes, etc. »²², la culture est le fruit – toujours singulier et original – de la réunion d'une population, de mœurs, d'une religion, d'une situation géographique, etc. De culture universelle, il n'existe pour de Maistre par conséquent aucune. À l'inverse, Kant, bien qu'auteur de langue allemande, se rattache plus clairement à la vision universaliste de la culture. Là n'est toutefois pas le débat : il importe simplement de noter que ces deux visions de la culture, que l'on peut qualifier d'« illuministe » et de « romantique », trouveront un écho similaire dans la discipline anthropologique, et joueront ainsi un rôle déterminant dans la reconnaissance des cultures autres.

²¹ Aristote, *Les Politiques*, 1253a.

²² « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » [De Maistre 2006 : VI]

L'apport de la première anthropologie : la culture, les cultures

Car c'est sur ce fondement conceptuel que, cent ans après les opuscules de Kant et de Rousseau sur l'histoire, intervient la révolution anthropologique. En soi, elle est déjà une révolution du langage : elle consiste à défaire les liens anciens entre le terme de culture et un *contenu* pour l'appliquer au contraire à des *pratiques*. Là où il y a création plastique ou picturale, langue, règles collectives, il y a aussi constitution d'un peuple autour d'une culture singulière. Le créateur de cette redéfinition – non normative et détachée d'un contenu défini – est l'anthropologue anglais Edward B. Tylor (1832-1917). L'ouvrage qu'il publie en 1871, *Primitive Culture*, est doublement fondateur : les sociétés américaines ou africaines sont aussi des *cultures* ; elles sont simplement dans un état d'avancement moindre, à un stade primitif ou premier. Il expose dès la première page sa célèbre définition de la culture :

Culture ou civilisation, prises au sens large, ethnographique, sont ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société.²³

Par cette assertion, Tylor adopte une position radicalement nouvelle : la culture n'est plus seulement l'apanage des sociétés occidentales, elle se rencontre également au sein des autres groupes sociaux qui composent l'humanité, même ceux qui sont apparemment les plus démunis de savoir. Toutefois, tout au long de son œuvre, Tylor conserve l'idée d'un certain évolutionnisme social. Il n'établit certes pas de hiérarchie explicite entre les différentes cultures qu'il observe et analyse, mais fait néanmoins surgir un ensemble de configurations diverses de l'esprit humain, qu'il ordonne et classe. Le point est tout particulièrement clair au sujet de la religion, où Tylor trace, de l'animisme au monothéisme en passant par le polythéisme, un schéma évolutif de la conscience religieuse, dont le point culminant n'est autre que le modèle religieux occidental et chrétien.

Ce point de vue, qui substitue au modèle normatif de l'idée de culture l'évolution par stade ou degré, représente certes une étape importante dans l'appréhension de l'altérité. Là où ne prévalait que la culture classique, voire antique, et où les seuls progrès que l'on reconnaissait à l'humanité étaient ceux de la culture occidentale sous ses formes diverses (sciences, arts, techniques, ...), l'œuvre de Tylor vient rendre justice aux productions, aux savoirs et aux croyances extra-occidentaux. Mais l'évolutionnisme de ce dernier se défait difficilement d'une vision ethnocentrée du problème ; sitôt que sont opérés des classifications et des ordonnancements au sein des différentes formes de culture, reparaît le spectre d'une vision unifiée et téléologique des diverses cultures. En somme, la vision tylorienne de la culture emprunte encore beaucoup à la conception téléologique de la culture forgée par les Lumières : la culture de l'autre est reconnue, mais elle est aussitôt placée sur le chemin qui mène de l'autre à soi, dans une perception finaliste de l'histoire. C'est ainsi que, sur le modèle de la réfutation romantique des préjugés illuministes, Tylor verra sa théorie récusée au nom de la singularité et de l'incommensurabilité des cultures. Et c'est à Franz Boas, anthropologue allemand naturalisé américain, que l'on doit principalement ce renversement critique.

Franz Boas (1858-1942) est en effet l'un des premiers à dénoncer l'imposture consistant à appliquer à une culture un modèle de développement qui lui est extérieur – en l'occurrence occidental. Cette critique de l'ethnocentrisme, même implicite ou impensé, des théories anthropologiques de l'époque, Boas la double bientôt d'une critique tout aussi sévère du modèle diffusionniste, auquel pourtant il avait commencé par apporter son crédit. Le

²³ Tylor 1991 : 1

diffusionnisme connaît en effet à l'époque un grand succès ; on le rencontre chez les anthropologues américains²⁴, mais aussi anglais et surtout germanophones, notamment autour de l'École de Vienne. Le postulat initial du modèle diffusionniste est que les hommes sont, dans leur isolement, susceptibles de peu d'innovations, tant techniques qu'artistiques ou politiques. La multiplicité des formes culturelles qui se rencontrent à la surface du globe ne s'expliquerait donc que par la diffusion, par contacts et de proche en proche, d'inventions en tout genre. Ce faisant, la théorie diffusionniste entend aussi expliquer la récurrence de certaines pratiques culturelles (notamment religieuses ou techniques) à travers l'espace et le temps. Car des diffusions s'opèrent aussi par le biais de migrations, de déplacements de populations ou par le biais d'un individu, porteur de sa culture d'origine. Ainsi l'Europe médiévale aurait-elle profité des inventions technologiques des peuples d'Asie venus s'installer aux frontières orientales de l'Europe ; ainsi aurait-elle encore su tirer parti des découvertes opérées dans le monde arabo-musulman des derniers siècles du premier millénaire. La culture, ici, n'est donc plus envisagée comme le seul apanage des peuples occidentaux : elle est au contraire comprise comme diffuse, émanant d'une multiplicité de centres et se répandant, par combinaisons et syncrétisme, d'un peuple à l'autre.

Boas ne nie certes pas ces progrès et les oppose volontiers aux prétentions du modèle ethnocentriste ; mais il se refuse à faire du diffusionnisme une méthode d'analyse. Car le diffusionnisme théorique se heurte rapidement à des constructions hypothétiques, surtout avec les moyens d'investigations historiques et archéologiques de l'époque. Comme Newton en son temps, qui disait ne pas vouloir « former d'hypothèses » (« *non fingo hypotheses* »²⁵) sur l'origine des phénomènes physiques qu'il observait, Boas soutient qu'on ne peut véritablement interpréter une culture que selon ses propres critères, sans forger d'hypothèses, nécessairement incertaines, sur leur possible origine. Par suite, la tâche de l'ethnologie n'est pas prioritairement de comparer les cultures entre elles, mais bien plutôt de comprendre au mieux ce qui fait l'unité de chacune d'elles. Il ne s'agit ni plus ni moins que de saisir « *what is* », « ce qui est », selon le mot de Ruth Benedict. Boas poursuit donc le mouvement initié par Tylor, mais en le radicalisant et en érigeant l'observation et l'attention portée aux pratiques étrangères au rang de méthode scientifique. Il « considère chaque phénomène comme digne d'étude par lui-même »²⁶. Cet empirisme radical, qui le garde d'ériger en lois de la nature humaine les fruits de son observation, le conduit ainsi tout naturellement vers ce que le XXe siècle appellera « relativisme culturel » : il n'y pas de norme culturelle transcendante et chaque culture fait la preuve d'une singularité qui lui est propre. Qui plus est, la formation en sciences exactes de Boas (*cf.* encadré) l'incite à penser que les jugements moraux sont de nature à entraver la connaissance intrinsèque des cultures étudiées et à entacher leur analyse ; seules comptent véritablement l'observation et l'étude empiriques. Avec Boas, la notion de culture trouve ainsi une définition qui ne sera pas remise en cause : celle d'un ensemble de traits spécifiques, définitoires d'un groupe humain. Ce relativisme a par la suite été adopté par l'ensemble de la communauté scientifique.

Tylor et Boas sur le terrain de la culture

Sir Edward Burnett **Tylor** naît à Londres en 1832. Encore jeune, il est contraint par des troubles respiratoires à voyager en Amérique centrale, où règne un climat plus favorable à sa santé. C'est à l'occasion d'un premier séjour, en 1855, qu'il fait la connaissance d'Henry

²⁴ Voir par exemple Roland Burrage Dixon [1982 : *passim*]

²⁵ Newton, *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, 1687, livre III, Scholium Generale.

²⁶ Boas 1887

Christy, ethnologue et archéologue, et qu'il commence à développer son intérêt pour la nouvelle discipline anthropologique. Son premier ouvrage, *Anahuac ou le Mexique et les Mexicains, anciens et modernes* (1861) publié suite à un voyage au Mexique avec Christy, est en réalité son unique ouvrage de terrain. Tylor devient en effet rapidement un « anthropologue de cabinet », étudiant dans les ouvrages savants de son époque les coutumes et pratiques des peuples qu'il appelle « primitifs ». Son principal ouvrage, *Primitive Culture*, paraît en 1871. Il est composé de deux volumes distincts, l'un consacré aux « origines de la culture », où Tylor expose ses vues évolutionnistes en empruntant ses arguments à de nombreuses enquêtes ethnographiques, l'autre dédié à « la religion dans la culture primitive », où l'auteur inscrit l'animisme dans un schéma explicatif et évolutif du phénomène religieux. En dépit d'un ethnocentrisme qui paraît aujourd'hui inacceptable, Tylor fait preuve en son temps d'une audace certaine. Il maintient en effet que tous les hommes possèdent les mêmes capacités intellectuelles et que les différences existant entre eux ne sont que le fruit d'une éducation inégale. L'année de la publication de *Primitive Culture* marque aussi le début de la carrière académique de Tylor ; il est rapidement nommé à l'Université d'Oxford, où il deviendra en 1896 le premier professeur d'anthropologie de l'histoire de l'institution.

À la suite de Tylor, décédé en 1917, de nombreux jeunes chercheurs empruntent la voie de l'anthropologie. **Franz Boas**, né en Westphalie (actuelle Allemagne) en 1858, est de ceux-là. Ses premiers intérêts scientifiques ne vont pourtant pas aux sciences de l'homme ; il étudie les mathématiques et la physique, avant de se spécialiser en géographie. Dans le cadre d'une étude de géographie humaine sur les Eskimos, il commence toutefois à se pencher sur les grands débats de cette fin de siècle, et s'oppose vigoureusement à Lewis H. Morgan et d'autres, qui pensent pouvoir appliquer la théorie évolutionniste aux sociétés humaines. Boas travaille ensuite à définir avec rigueur la *méthode* anthropologique. Il la situe à la croisée des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, distinction qui occupe tout le XIXe siècle, de Kant à Dilthey en passant par Wilhelm von Humboldt. En 1887, quand il se voit confier un poste au sein de la revue *Science*, Boas décide d'émigrer définitivement aux États-Unis. Il y poursuit ensuite une double carrière, dans les institutions muséologiques d'abord, puis au sein du monde académique. Il contribue à définir et à structurer les études d'anthropologie aux États-Unis, instaurant notamment la célèbre distinction (encore d'actualité dans les universités américaines) entre les quatre formes d'anthropologie : physique, linguistique, archéologique et culturelle. Sa carrière est également ponctuée de très nombreuses enquêtes de terrain, qui sont autant de recensions minutieuses des pratiques culturelles amérindiennes. À sa mort, en 1942, Boas laisse ainsi une œuvre dense, collection de son immense savoir encyclopédique et ethnographique, qui continue d'exercer une influence notoire sur la discipline et en dehors de celle-ci.

Les limites du culturalisme et de l'approche anthropologique

Plus d'un siècle a donc été nécessaire pour passer dans les actes, et non pas seulement dans les théories, du colonialisme des races supérieures à la reconnaissance de ce qu'il n'existe pas de critères universels permettant d'échelonner les cultures et d'en faire une critique externe. Entre temps, la perception occidentale des peuples sans écriture, ou des peuples colonisés, a beaucoup évolué, tout comme l'Occident a évolué. Dans le discours anthropologique, les autres cultures ont été le plus souvent considérées sous l'angle d'un trésor de différences et de diversité humaine. En dépit des apparences, cette conception de l'autre n'a pourtant pas été

sans danger. Elle a notamment conduit l'anthropologie à maintenir, parfois contre l'évidence, le mythe de l'altérité radicale. Ce sont ces limites du culturalisme qu'il faut maintenant rappeler.

L'héritage de Boas et de la première anthropologie a en effet rendu les différentes cultures du monde à leur singularité et à leur autonomie, contre toute conception téléologique ou uniforme de la culture. Cette vision holiste du problème présente assurément de nombreux avantages : elle délivre bien souvent les peuples considérés d'une assimilation forcée et leur donne des armes pour lutter contre toutes les formes d'impérialismes culturels – car si toutes les cultures se valent, aucune ne doit avoir le pas sur l'autre.

Mais une telle conception possède aussi un revers, car le défenseur d'un holisme radical ne peut en effet s'en tenir souvent qu'à une vision réifiée des autres cultures, incapable de rendre compte des ponts jetés – par l'histoire ou l'économie notamment – entre les groupes d'hommes. C'est ce que souligne Ahmed Boubeker, dans un contexte contemporain, en s'appuyant sur les travaux de l'anthropologue Jean Bazin ; pour Boubeker en effet les peuples considérés du point de vue de la « diversité humaine » font trop souvent l'objet de commentaires focalisés sur leur singularité et leur différence :

Les sociétés exotiques (...) seraient restées enferrées dans la tradition des « peuples sans histoire ». Comme le souligne Jean Bazin, tout l'effort de l'anthropologie exotique a été de rendre compte de la diversité de l'espèce humaine : dire des autres lointains et exotiques combien ils sont autres que nous. Cette anthropologie du lointain a de fait fonctionné comme une sorte de réification des « peuples indigènes », de réduction à une collection de traits culturels anhistoriques. Dans cette perspective, la culture apparaît comme une « mise en œuvre pour soi de l'altérité des autres » précise Bazin.²⁷

En refusant toute échelle de comparaison, l'anthropologie culturelle tend en effet à faire des peuples étudiés autant de groupes clos, dont la pensée est analysée, au nom de la compréhension et de la particularité, comme un système fermé, déterminant toute action qui s'y insère. Le relativisme culturel, à fondement géographique (à chaque culture son territoire), qui domine l'anthropologie de Boas et de ses successeurs, rejoint ainsi les apories du *relativisme historique*. Selon ce principe, que rappelle Paul Veyne dans *Comment on écrit l'histoire*²⁸, les époques se succèdent, avec leurs systèmes de pensée, leurs visions du monde, leurs paradigmes, en un mot leur « monde », sans qu'il soit pour autant possible d'expliquer comment, d'une époque à l'autre, le changement se fait et les relations se nouent. Entre l'Antiquité païenne et le monde chrétien, entre le Moyen Âge et la Renaissance, entre l'époque védique en Inde et l'hindouisme qui lui fait suite, le relativisme historique ne peut que conclure à la rupture radicale des « cadres » historiques. Et cela n'est pas sans présupposé épistémologique :

L'opération se fait comme suit. Supposons que je veuille signifier qu'au XVI^e siècle les horloges étaient rares et inexactes et qu'en conséquence les gens s'accommodaient de quelque flottement dans l'emploi du temps de leurs journées ; pour représenter la chose plus vivement, je l'intériorise et j'écris que le temps, pour les gens du XVI^e siècle, était un temps flottant, un temps dormant. Il ne me restera plus qu'à déclarer que, loin que la médiocrité des horloges fasse comprendre qu'ils aient conçu le temps de cette manière, c'était au contraire la conception qu'ils avaient du temps comme flottant qui les empêchait d'améliorer et de multiplier les horloges.²⁹

²⁷ Boubeker 2008. L'auteur cite la conférence de Jean Bazin pour l'Université de tous les savoirs « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? » [Bazin 2000 : 78-88].

²⁸ Veyne 1971

²⁹ Veyne 1971 : 142-143

L'existence présumée d'un « cadre » de pensée et d'action, propre à une époque définie (ici le XVI^e siècle), conduit donc à une dangereuse inversion des causes. Le « relativisme historiciste » (Veyne) refuse ainsi de voir l'évolution continue du progrès technique, qui conduit des horloges rudimentaires aux montres à quartz ; il tient au contraire pour déterminante l'action magique de cet « esprit du temps », *Zeitgeist*, qui répond parfaitement au *Volksgeist* (« esprit du peuple ») des anthropologues. En d'autres termes, l'historien comme l'anthropologue sont victimes de présupposés similaires : parce qu'il cherche à identifier la singularité d'une époque ou d'un siècle (la Grèce du Ve siècle, la Renaissance, le Grand siècle, le siècle des Lumières, etc.), l'historien « durcit le trait » et se refuse à voir ce qu'une époque doit à celle qui l'a précédée ou à la vision qu'en a rendue celle qui lui a succédé – comme si Socrate ne devait rien aux Présocratiques ou Platon à l'image qu'ont forgée de lui les auteurs de la Renaissance... De la même manière, l'anthropologue, fort d'un discours sur les « peuples premiers », succombe souvent à la tentation de dessiner d'abyssales distinctions entre les cultures. L'anthropologie culturelle africaniste ou américaniste rencontre ainsi d'importantes difficultés pour décrire les recompositions entraînées par la pénétration des productions et des discours occidentaux en Afrique ou en Amérique du Sud. La rencontre de systèmes de pensées et les nouvelles sociétés qui en découlent font l'objet d'un nombre relativement faible d'études, si on les compare avec l'attrait intellectuel qu'a pu représenter pendant plus d'un siècle la promesse des peuples « premiers ».

De ces difficultés, les débats suscités en France par la publication en 1955 du livre de Georges Balandier, précisément intitulé *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, sont un bon exemple. L'ouvrage, sous-titré « Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale » est en réalité une thèse d'État³⁰. Il fait le récit d'une enquête de terrain réalisée par l'auteur auprès de deux groupes ethniques du Congo (alors sous domination coloniale), les Fang et les Ba-Kongo. Plutôt toutefois que d'adopter une perspective strictement anthropologique, centrée autour des questions de parenté, de langue, de mythes ou de rites, Balandier préfère analyser la façon dont ces deux peuples se sont ouverts à la présence coloniale, ont cherché à en tirer des avantages économiques et se sont ainsi inscrits dans un processus de changement. On perçoit la charge argumentative d'une telle enquête : loin de réduire l'étude des Fang et des Ba-Kongo, suivant le modèle monographique habituel en anthropologie, à une série des réflexions sur leurs « attributs culturels » et largement anhistoriques, Balandier s'interroge au contraire sur le contact *daté* entre ces deux cultures d'une part et entre elles et la culture occidentale d'autre part, rendant ainsi raison à une évolution plutôt qu'à un état. Loin de chercher à dénicher les peuples restés à l'écart des contacts avec les puissances coloniales, l'œuvre de Balandier maintient donc une définition beaucoup moins fermée de la culture « autre ». Car si, entre les élites locales et les occupants européens, se noue une relation dont l'enquêteur trouve les causes aussi bien dans des facteurs externes aux cultures envisagées qu'à l'intérieur de celles-ci, l'auteur insiste en conclusion sur la prédominance du facteur exogène : c'est d'abord et avant tout la présence coloniale et la domination technique des Européens qui expliquent l'orientation prise par les peuples Fang et Ba-Kongo. Les différences intrinsèques existant entre les deux cultures, dans le rapport au sol, au lignage, au pouvoir, sont au contraire gommées ; elles n'introduisent que des *variations* dans l'attitude retenue face au colonisateur, et non des comportements radicalement différents. Or une telle perspective n'a pas été sans soulever de vives critiques dans la discipline. On a ainsi reproché à Balandier d'avoir sacrifié la méthode strictement scientifique au profit d'une étude trop actuelle et trop journalistique, d'aucuns comparant même *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* à certains passages du *Voyage au Congo* (1927) d'André Gide.

³⁰ La Thèse d'Etat était la « deuxième thèse », succédant à la « thèse de troisième cycle ». Le chercheur y consacrait souvent un grand nombre d'années.

Plus incisif encore est peut-être le court texte de Max Gluckman, « *'The Bridge' : Analysis of a Social Situation in Zululand* » (« 'Le pont' : analyse d'une situation sociale au Zouloulund »), publié en 1940 et qui s'inscrit dans la même réflexion. Ici, il s'agit pour l'anthropologue de rendre compte d'un événement singulier, l'inauguration d'un pont dans le Zouloulund, aujourd'hui province d'Afrique du Sud. Pour l'occasion, colonisés et colonisateurs, Noirs et Blancs donc, sont réunis. Ils partagent ensemble un même intérêt à l'ouverture du pont, qui permettra de relier les deux parties du territoire concerné. Là encore, la force argumentative du texte réside d'abord dans le point de vue adopté : non pas « les Zoulous », dans leur singularité radicale, forts de leurs traditions ancestrales et de leur système segmentaire et clanique – mais le « Zouloulund », produit de l'administration coloniale anglaise, où règne néanmoins l'*Indirect Rule*, l'administration indirecte, qui réserve aux élites locales un relatif pouvoir de codécision. L'auteur ne conclut certes pas à une communion parfaite des deux groupes ; là n'est pas l'enjeu du texte, qui rappelle qu'à la fin de la cérémonie chacun s'en retourne de son côté. De ce point de vue, la symbolique du pont est d'ailleurs presque trop belle pour être vraie : le pont est à la fois ce qui unit et ce qui sépare³¹... Il n'empêche : Gluckman montre ici que l'avenir de l'anthropologie n'est pas dans la préservation illusoire et artificielle d'entités culturelles incommensurables les unes aux autres, mais au contraire dans l'étude du rapport qu'elles peuvent entretenir entre elles. Et c'est pourquoi cet événement qui pourrait paraître, surtout à d'autres ethnologues, d'un inintérêt radical, est décrit ici comme un véritable rituel.

Ainsi se dessine une évolution complexe des apports de l'anthropologie à l'interculturalité. Dans un premier temps, les premières enquêtes de terrains, les premiers travaux, ceux de Tylor ou de Boas, avaient permis d'étendre considérablement la notion de culture ; celle-ci était vidée de son contenu et de sa valeur normative pour recevoir une définition strictement opérationnelle : est culture, la possession continue et partagée de pratiques, de croyances, de savoirs particuliers. Par suite, toutes les cultures se valent, aucune ne représentant l'aboutissement final de toutes les autres. Mais cette première inclinaison de la discipline comporte un revers : à trop vouloir singulariser et isoler les cultures, ce sont les contacts et les échanges entre ces cultures – parfois heureux, parfois violents – qui se perdent. Ainsi, en privilégiant une approche trop culturaliste de l'*inter-culturalité*, l'anthropologie n'a pu retrouver qu'à grand peine la dimension d'interaction (*inter-culturalité*) de la question. Mais c'est aussi que l'enjeu, pour la discipline ici envisagée, n'est pas anodin : le titre de l'ouvrage de Balandier, où l'expression « sociologie actuelle » vient symboliquement remplacer le terme d'« anthropologie » (ou d'« ethnologie ») que le lecteur pouvait attendre, montre bien que la dimension interactive représente aussi une menace pour la discipline anthropologique, qui se voit détrôner au profit d'une approche plus sociologique. Plus généralement, les concepts de l'anthropologie, concepts *emic*³² par excellence, ont progressivement été détachés de leur contexte pour servir à l'étude même de nos sociétés. C'est ce passage, tout particulièrement sensible chez certains sociologues, tels Pierre Bourdieu et d'autres, qui doit retenir maintenant notre attention.

³¹ Sur la symbolique du pont, cf. Nicole Lapierre, 2003

³² Dans la discipline, le terme *emic* désigne l'ensemble des catégories de pensée qui sont forgées par les agents eux-mêmes. Par exemple, ce sont les Triobriandais, et non Malinowski, qui emploient originellement le terme de *kula* pour désigner le complexe système de dons et de contre-dons de leur société. De la même façon, le *potlatch* est à l'origine un terme chinook, donc un terme *emic*, que nous traduisons ensuite souvent, en termes *etic* (contraire d'*emic*), par « guerre par le don ». La publicité et les médias recourent souvent à de tels termes.

La culture, image de soi

La découverte du monde et sa connaissance, par l'anthropologie notamment, n'ont pas eu pour seul effet d'ouvrir les Occidentaux à la culture des autres – elles les ont aussi ouverts à leur propre culture. L'une et l'autre dimensions de la culture, celle d'être à soi et d'être à d'autres, fondements même de l'interculturalité dans sa version la plus radicale, débutent ici. Le mouvement par lequel se reconnaissent ces deux altérités réciproques n'est toutefois pas simple ; il s'effectue, à travers le temps long, par un effort parallèle d'*identification à l'autre* et de *distanciation à soi*. La culture, image de soi n'en est pas moins le complément nécessaire de la culture de l'autre.

Quand le lointain devient proche et le proche lointain

Il n'est sans doute pas faux de penser que les hommes ont, dès les premiers temps de l'histoire, vécu avec la conscience de l'altérité, que cette altérité soit source d'inquiétude ou de fantasmes. Les Grecs n'appelaient-ils pas ceux qui n'étaient d'aucune cité les « *barbaros* » ? Le terme, qui mimait le langage incompréhensible que ces étrangers tenaient (« *barbaros* » est donc une onomatopée !), est resté dans nos langues modernes : il désigne « celui qui n'est pas encore ou n'est plus civilisé, qui appartient à un niveau inférieur d'humanité »³³. Même plusieurs siècles après, l'habitude n'est toujours pas perdue : les cartes anciennes, sur lesquelles les savants latins cherchaient à représenter l'espace qui les entourait, portaient fréquemment la mention suivante : « *hic sunt leones* », « ici se trouvent des lions ». Ainsi figurait-on, et se figurait-on, l'espace inconnu, les *terrae incognitae*. Le procédé fit florès : sur le globe dit de Lenox (du nom de son acquéreur au XIX^e siècle), datant probablement de la première décennie du XVI^e siècle, on peut lire une formule latine similaire : « *hic sunt dracones* », « ici se trouvent des dragons ». Parfois, pareille mention est simplement remplacée par le dessin même de ces lions et dragons, ou de toute autre créature, réelle ou imaginée, susceptible d'exprimer l'idée d'un territoire dangereux et inexploré. Dans un registre similaire, les récits de la mythologie – grecque, latine ou autre – reposent bien souvent sur une opposition entre espaces connus et inconnus. Ces derniers sont tantôt parés des traits les plus réjouissants, tantôt au contraire affublés des monstres les plus répugnants. Ainsi le jardin des Hespérides, où se rend Héraclès (Hercule en latin), est un jardin situé aux confins du monde occidental, soit pour l'époque au niveau de l'actuel Maroc ; là poussent des « pommes d'or », qui pourraient bien être la représentation que les Grecs se faisaient des oranges, alors inconnues dans le monde hellénique. De même Platon, dans le dialogue intitulé *Critias ou Atlantique*, donne-t-il une description précise, même si inachevée, de l'île mythique nommée « Atlantide ». Celle-ci condense d'ailleurs les visions antagonistes de l'altérité puisqu'elle est dans un premier temps, selon le récit qu'en fait Critias, un lieu d'abondance et de richesses, où les Dieux et notamment Poséidon, protecteur de l'île, ont rassemblé toutes les merveilles de la Nature ; plus tard, sous l'effet de l'action des hommes, les habitants de l'île perdent toutefois leur caractère divin et cèdent à la dépravation et à l'indécence. Le récit de Platon s'arrête avec l'effondrement de l'Atlantide, mais l'histoire ancienne conte que l'île fut enfouie sous les eaux, d'où elle n'a jamais reparu.

³³ Trésor de la langue française (« barbare »)

Mais ces représentations fabuleuses de l'altérité sont aussi celles d'une époque où, précisément, le lointain n'est que *fable*, c'est-à-dire récit, imagination, discours. Au contraire, avec la découverte et l'exploration systématique de ces terres inconnues, la représentation change et devient plus rigoureuse ; les images sublimes ou inquiétantes que l'on s'était forgées de cette altérité se dissipent devant le tableau raisonné du monde ainsi dévoilé. Par un mouvement de retour, c'est alors son propre monde, celui d'où est parti l'explorateur, qui est comme frappé d'incertitude et de d'étrangeté : puisqu'il n'est plus unique en son genre, puisque la surface de la Terre est traversée de disparités physiques, sociales, religieuses si puissantes, pourquoi notre monde serait-il plus évident que ne l'est le leur pour les autres ? Malgré les apparences, il n'est donc pas étonnant que l'époque des premières grandes explorations coïncide avec la fin des grands récits de voyages imaginaires qu'étaient les épopées et que l'œil observateur des poètes se tourne alors vers le monde environnant :

Lorsque le voyageur est loin de chez lui, qu'il est retenu dans ces îles dont il rêvait, c'est de sa patrie qu'il rêve alors, elle lui manque et lui apparaît sous des couleurs toutes renouvelées. À partir du moment où le lointain me devient proche, c'est ce qui était proche prend le pouvoir du lointain, qui m'apparaît comme encore plus lointain. La première grande époque du roman réaliste moderne (...) coïncide précisément avec celle des premières circumnavigations. La terre est ronde, et continuant encore plus loin dans la même direction, ce qui apparaîtra derrière l'horizon c'est mon point même de départ, mais tout nouveau.³⁴

La découverte de la culture des autres offre ainsi l'occasion d'interroger sa propre culture. Culture des autres et culture de soi, dans un monde fini, ne sont que les deux faces d'une même réalité : la coexistence, à l'échelle du monde, d'une diversité importante de manières d'être et de faire. On pourrait, il est vrai, s'en tenir à ce simple constat : ainsi font les autres, qui agissent différemment de nous. Et cela suffirait à apporter déjà quelque satisfaction, comme le rappelle Montaigne dans ses *Essais* :

La diversité des façons d'une nation à une autre ne me touche que par le plaisir de la variété. Chaque usage a sa raison. Soit des assiettes d'étain, de bois, de terre ; bouilli ou rôti ; beurre, ou huile, de noix ou d'olive, chaud ou froid, tout m'est un. (...) Quand j'ai été ailleurs qu'en France, et que, pour me faire courtoisie, on m'a demandé si je voulais être servi à la française, je m'en suis moqué.³⁵

Une telle position permet d'ailleurs à l'auteur des *Essais* de limiter l'impact de la découverte des autres ; si les différences entre les cultures se réduisent, *de facto*, à quelques manières de table ou à de simples règles de courtoisie, il n'y a pas lieu de s'en inquiéter outre mesure. Bien au contraire, il serait ridicule, selon Montaigne, de manifester un attachement démesuré aux us et coutumes de son propre pays :

J'ai honte de voir nos hommes enivrés de cette sotte humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs. Il leur semble être hors de leur élément quand ils sont hors de leur village. Où qu'ils aillent, ils se tiennent à leurs façons, et abominent les étrangères. Retrouvent-ils un compatriote en Hongrie, ils festoient cette aventure : les voilà à se rallier, et à se recoudre ensemble.³⁶

Pourtant, une telle position ne résiste pas à une confrontation plus violente des différents « usages du monde »³⁷. Car la découverte des autres ne se limite pas à quelques pratiques incongrues mais inoffensives ; elle est aussi synonyme de batailles et de destructions. La colonisation espagnole des Amériques, ainsi que la colonisation portugaise, s'accompagnent de nombreux massacres. À cette occasion, les combattants des deux camps se livrent à une

³⁴ Michel Butor 2003 : 50-51

³⁵ *Essais*, Livre III, chap. IX, « De la vanité »

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *L'usage du monde* est aussi le titre du célèbre récit de voyages de Nicolas Bouvier.

démonstration de leur art guerrier, qui n'est pas moins une manifestation de leur culture propre que ne le sont leurs manières de table. La position relativiste, par laquelle chacun pouvait s'en tenir à ces propres usages tout en acceptant avec facilité ceux des autres, semble mise à mal : face à la violence des combats, est-il possible de ne pas prendre parti ? C'est à cette question que Montaigne encore répond dans le célèbre chapitre de ces *Essais* intitulé « Des cannibales » (livre I, chap. XXX). Ici, Montaigne abandonne sa précédente position : face aux exactions commises, la bénédiction indifférente de toutes les pratiques, dans le respect du relativisme culturel le plus absolu, n'est plus acceptable. Au contraire, il convient de réintroduire un jugement moral, c'est-à-dire une comparaison des vertus et des vices propres à chacun des camps ; et le jugement, de ce point de vue, est sans appel : « Nous les pouvons donc bien appeler barbares (...), mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie »³⁸.

Par ce mouvement de retour, Montaigne orchestre ainsi la redécouverte de sa culture propre au contact et en raison de la culture autre. L'incroyable violence des guerres de religion qui sévissent alors en France est, à l'auteur des *Essais*, la manifestation la plus évidente de l'étrangeté de sa propre civilisation. La Renaissance et le mouvement humaniste, de Pic de la Mirandole à Budé et Érasme, semblaient en effet avoir sanctifié l'homme. Libéré en partie du poids de la morale chrétienne et du péché originel par le retour à la tradition antique, celui-ci était devenu la figure d'une perfection intramondaine, capable d'acquérir tous les savoirs et de conduire sa volonté selon son libre arbitre. La Réforme elle-même s'inscrivait dans ce projet : les nombreux points d'accord et le respect mutuel que se sont longtemps porté Luther et Érasme en sont la preuve. Mais les conflits qui débutent en 1562 marquent un coup d'arrêt dans cette évolution ; durant plusieurs décennies, Montaigne et ses contemporains sont ainsi les témoins d'une cruauté et d'une barbarie rarement égalées³⁹. En *comparaison* (le mot a son importance, car il définit la méthode ainsi inaugurée), les peuples « sauvages » du Nouveau Monde paraissent infiniment plus nobles. Ce sont eux qui, désormais, nous en apprennent sur nous-mêmes.

La méthode comparative

Ainsi la culture de soi est-elle déchiffrée à l'aune de la culture des autres. Ce mécanisme de renversement, inauguré dans le texte de Montaigne, n'a alors de cesse de se développer. Ainsi, plusieurs siècles plus tard, et tandis que la première anthropologie découvre, dans le sillage de Tylor et de Boas, la culture des autres, une autre forme d'entreprise voit le jour. L'ouvrage de Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, consacré au problème du passage de l'enfance à l'âge adulte, est un exemple paradigmatique de cette révolution. L'auteur, une anthropologue américaine qui travailla notamment sous la direction de Boas mais dont les travaux emportent la discipline loin des ambitions de ce dernier, poursuit en effet son enquête dans un but bien précis. Elle l'énonce en des termes explicites dès l'introduction de son ouvrage :

À travers cette description [de la vie des jeunes filles à Samoa], j'ai essayé de répondre à la question qui m'avait conduite à Samoa : est-ce que les désordres qui perturbent nos adolescentes [américaines] sont le fait de la nature même de l'adolescence ou sont le produit de la civilisation ? Dans d'autres conditions, l'adolescence présente-t-elle un autre aspect ?⁴⁰

³⁸ « Des cannibales » (livre I, chap. XXX)

³⁹ Pour une analyse historique de la violence à l'œuvre dans les guerres de religion, voir Crouzet 2005

⁴⁰ Margaret Mead 2001 : 10 (traduction personnelle).

Le sous-titre de l'ouvrage, au demeurant, ne cache pas les ambitions de l'auteur : « une étude psychologique de la jeunesse primitive à destination de la civilisation occidentale ». Les conclusions de son enquête montreront qu'à Samoa, le passage à la maturité par l'adolescence s'effectue sans heurts ni perturbations, contrairement à ce qui s'observe aux États-Unis. Ainsi, ce qui apparaissait à beaucoup comme une conséquence inéluctable de l'évolution biologique, à savoir, pour les jeunes Américaines, une certaine anxiété, voire une détresse psychologique au moment des premières menstruations, n'est en fait qu'une dimension historiquement et socialement construite de la sexualité. En bref, ce que l'on attribuait volontiers à la seule nature se révèle être, au contraire et *grâce à la méthode comparative*, le résultat d'un déterminisme culturel bien spécifique – ce qui autorise questionnements et remises en cause : l'ouvrage de Margaret Mead fut reçu aux États-Unis comme un argumentaire féroce contre la vision conservatrice de la sexualité enfantine, et plus encore de la sexualité féminine. Il servit pendant longtemps de texte de référence à de nombreux mouvements de libération de la femme.

Qui représente quoi ? « Notre » culture

Le double mouvement ainsi décrit, par lequel se révèlent la culture des autres et la culture de soi, permet assurément de mieux comprendre les rapports que peuvent entretenir entre elles les différentes cultures. Demeure toutefois une interrogation majeure, avant même de s'intéresser aux diverses modalités de la mise en relation des cultures : c'est celle du degré de représentativité de chacun des membres d'une culture donnée. Que veut dire en réalité « appartenir à une culture » ? Évoquant son travail aux limites de la sinologie et de la philosophie, François Jullien invite à s'interroger sur cette appartenance :

Or, pour nous Français, il va de soi que, concernant la Chine, ce sont les Chinois qui ont la compétence, c'est eux qui savent. [...] Comme si l'on possédait sa propre culture ! Parler de « sa » culture est déjà si naïf... Ce que j'ai d'abord découvert en passant par la Chine, et c'est même une des choses auxquelles je tiens le plus désormais, c'est combien je peux ignorer la culture « d'où je viens »⁴¹.

Et en effet, il faut s'interroger sur le sens et la pertinence de ces expressions : « notre propre culture », « la culture des autres ». Car qui est autorisé à parler ainsi ? Là encore, l'histoire de l'anthropologie est riche d'enseignements. L'ouvrage de Margaret Mead, précédemment évoqué, outre le succès incontestable qu'il connut, fut aussi sévèrement critiqué au sein de la discipline : dans un ouvrage publié au début des années 1980⁴², l'anthropologue Derek Freeman pense ainsi démontrer, grâce à une nouvelle enquête sur le terrain même de Margaret Mead, que nombre des affirmations que présentait la première étude étaient en fait le résultat de fantaisies inventées par les jeunes femmes du village pour s'amuser aux dépens de l'anthropologue. Certes, il ne s'agit là que d'une difficulté contingente : il aurait suffi que Mead parle mieux la langue locale, ou qu'elle passe plus de temps auprès des habitants, peut-être aussi qu'elle soit moins désireuse de trouver les résultats qu'elle communiqua ensuite, et son étude aurait paru moins contestable. Le doute subsiste néanmoins : est-on bien certain qu'un groupe, quel qu'il soit, puisse être valablement *représenté*, par un ou plusieurs de ses membres ? C'est là la question des « porte-parole », sur laquelle Pierre Bourdieu s'est longuement interrogé :

⁴¹ Jullien 2000 : 191

⁴² Margaret Mead and Samoa: *The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*

Groupe fait homme, le porte-parole incarne une personne fictive, cette sorte de corps mystique qu'est un groupe ; il arrache les membres du groupe à l'état de simple agrégat d'individus séparés, leur permettant d'agir et de parler d'une seule voix à travers lui. En contrepartie, il reçoit le droit d'agir et de parler au nom du groupe, de se prendre pour le groupe qu'il incarne (la France, le peuple...) de s'identifier à la fonction à laquelle il se donne corps et âme, donnant ainsi un corps biologique à un corps constitué. La logique de la politique est celle de la magie ou si l'on préfère, du fétichisme.⁴³

La logique de la représentation est celle du fétichisme parce que, comme tout fétiche, le représentant devient, seul et en propre, l'ensemble des hommes ou des choses qu'il incarne. Le porte-parole remplit donc tout à la fois une fonction de révélation et d'occultation. C'est pourquoi, selon Bourdieu, le porte-parole – politique, social, national, artistique ou autre – est bien plus souvent celui qui institue le groupe que celui qui le représente ; et il l'institue d'une façon qui, précisément, est souvent bien peu « représentative ». En ce sens, la fonction de porte-parole s'apparente directement à celle des mots eux-mêmes. On entend par exemple fréquemment parler des « jeunes » : on dit d'eux qu'ils forment un groupe, qu'ils ont des goûts et des intérêts qui leur sont propres ou encore qu'ils ont en commun des occupations similaires. Pourtant, à bien observer la réalité des individus âgés de quinze à vingt-cinq ans, on s'aperçoit que « c'est par un abus de langage formidable que l'on peut subsumer sous le même concept des univers sociaux qui n'ont pratiquement rien de commun »⁴⁴ : entre les « jeunes » des différentes classes sociales, il n'existe presque aucun mode de vie en commun. Le mot « jeune » a pourtant son utilité : ici, il sert à défendre les intérêts de tel groupe social, dont les membres peuvent bien encore retarder l'entrée réelle dans la vie active, puisqu'ils sont « jeunes » ; là, il sera l'arme qu'emploie celui qui veut défendre sa position, professionnelle ou autre, face aux « jeunes inexpérimentés ». Ainsi faut-il se méfier des porte-parole comme des mots : leur capacité mobilisatrice est bien souvent inversement proportionnelle à leur capacité de nivellement.

Deux problèmes, en somme, se rencontrent ici. Un individu singulier, fruit d'une histoire complexe, ne se retrouve pas dans les mots par lesquels on veut le désigner : être français, par exemple, qu'est-ce que cela signifie ? N'y a-t-il pas, d'un « Français » à l'autre, des différences parfois plus grandes que d'un Français à un représentant d'une autre nationalité ? C'est là la première difficulté : bien souvent, les attributs de « notre » culture nous semblent bien étrangers. Nous sommes, autrement dit, *mal catégorisés* par les termes habituellement retenus. L'autre difficulté est que pourtant, en dépit de ces imperfections, nous continuons à être représentés : par les mots que nous employons et que les autres emploient (français, jeunes ou vieux, hommes ou femmes, etc.), mais aussi par certains d'entre « nous » (dirigeants politiques, délégations diverses, artistes, publicité etc.). Or, force est d'admettre que bien souvent, nous sommes aussi *mal représentés*, car nous ne nous retrouvons pas dans les représentations qui sont faites de nous.

Ces deux problèmes ne sont toutefois que les deux faces d'une même difficulté. Car à chaque fois, c'est la question de l'identité qui est ici posée : l'identité que l'on se donne et celle que l'on se voit attribuer. Or, si l'on connaît le succès que le mot « identité » rencontre depuis près d'un demi-siècle dans les sciences sociales, on ignore encore trop souvent les coûts, intellectuels et politiques, qui sont attachés à celui-ci. À l'origine, le terme est en effet employé pour désigner une réalité individuelle : l'identité, dans le sillage de la révolte générationnelle des années 1960, désigne l'affirmation de l'indépendance de soi face au groupe, à la société et aux valeurs qui la dominent. Par la suite, et notamment sous

⁴³ Entretien avec Didier Eribon dans le journal Libération du 19 octobre 1982, à l'occasion de la parution *Ce que parler veut dire*, par Pierre Bourdieu.

⁴⁴ Bourdieu 1980 : 145

l'impulsion des premiers mouvements noirs américains, le terme s'étend au groupe, puis à la communauté. À partir des années 1980 enfin, il devient le paradigme quasi incontestable des études sur la race, la classe sociale ou la division des sexes. Tout fait « identité ». Même dans la version adoucie du constructivisme (grossièrement, l'idée qu'on ne naît pas comme on est mais qu'« on le devient »), l'identité reste un référent apparemment indépassable.

Or ce sont les apories du concept d'identité qui se cachent derrière le malaise de la désignation ou de l'assignation à une culture sous la forme du possessif : « ma » culture, « ta » culture, « leur » culture. Certains, certes, s'y retrouvent : ce sont ceux qui voient dans l'identité sous-jacente non pas une catégorie de l'analyse, mais une catégorie de la pratique⁴⁵ ; qui revendiquent donc pour eux-mêmes et par eux-mêmes cette identité. Ceux-là sans doute échappent au malaise. Mais l'idée d'identité a pris aujourd'hui une telle extension qu'il est bien certain que son usage comme catégorie d'analyse excède de loin son usage en tant que catégorie de la pratique – partant, elle ne permet plus de rendre compte avec exactitude des réalités rencontrées. L'approche identitaire et culturaliste, donc, a montré ses limites : il n'y a pas de fracture nette entre « culture des autres » et « culture de soi », « notre » culture ne nous est pas transparente et l'« autre » culture ne nous est pas complètement étrangère. Mais si les cultures de soi et des autres sont imbriquées, si elles partagent des points communs tout en s'éloignant aussi, si elles s'appellent l'une l'autre et se répondent différemment, de quelles ressources dispose-t-on pour penser leurs relations et leurs interdépendances ? Quels sont, en d'autres termes, les modèles et les configurations existants du dialogue interculturel ?

⁴⁵ Brubaker 2001 : 69

Trans-, inter-, multi- : les configurations d'échanges dans la diversité

De l'un à l'autre : trois modèles-types

À l'intérieur même de l'idée de dialogue interculturel, il existe une multitude de modèles⁴⁶ et de catégories forgés par les nations historiques du métissage culturel. Transculturel, interculturel, multiculturel, pluriculturel,... Un lexique abondant a émergé ces dernières années de la part des observateurs autant que des institutions pour donner un contour aux nouveaux processus sociaux. La logique à l'œuvre, pourtant, n'est pas toujours claire et précise. La pluralité du vocabulaire signale une richesse et une limite : la multiplication des approches permet certes une prise en compte de plus en plus précise de phénomènes complexes et multifformes ; mais les risques de confusion sont nombreux dans un domaine où chaque observateur forge ses propres outils et où des phénomènes hétérogènes se trouvent aisément regroupés sous un même vocable – d'où l'urgente nécessité de « démêler » les sens historiques et sociologiques de chacun de ces termes.

Le multiculturalisme anglo-saxon et ses limites

Le terme « multiculturel » est forgé à la fin des années 1960 outre-atlantique (*multicultural*), et s'est particulièrement illustré au Canada. Sa connotation positive, celle d'une cohabitation pacifique, y est particulièrement soulignée, et la notion, devenue centrale dans un pays presque entièrement constitué de populations immigrées, y a fait l'objet de très nombreuses réflexions théoriques, certaines fondatrices comme l'essai de Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*⁴⁷. Pour Taylor en effet, le principe d'universalité, hérité de la pensée des Lumières, conduit à l'impasse : loin de permettre une homogénéisation réelle de la communauté, notamment en termes de droits et de reconnaissance, il aboutit au contraire à la méconnaissance des groupes qui ne partagent pas les mêmes valeurs que le plus grand nombre. Le communautarisme taylorien vise donc, pour sa part, à replacer la notion de « dignité » au cœur du contrat social. Il s'agit par conséquent de définir un projet commun à un groupe d'hommes et de femmes (appelé « *community* »⁴⁸), puis d'instaurer un processus

⁴⁶ Par « modèle », il ne faut entendre ici ni un « modèle à imiter », ni un « modèle épistémologique », résultat d'une construction théorique (encore que de telles constructions théoriques, mais *a posteriori*, ne soient souvent pas absentes, comme nous le verrons). Un « modèle » est ici plus simplement un dispositif politico-social, résultat d'un processus plus ou moins conscient d'organisation des rapports entre les différentes cultures présentes sur un même territoire.

⁴⁷ Taylor 1997

⁴⁸ Nous préférons conserver ici le terme anglais, car l'équivalent français, « communauté », ne recouvre pas exactement la même signification. Dans notre langue, le passage de « communauté » à « communautaire » et « communautarisme » est en effet délicat, car on se déplace alors d'un registre sociologique (à base religieuse) et relativement neutre à un registre politique, d'ordinaire péjoratif et diabolisé.

d'« acceptation de valeur égale » entre les groupes ainsi formés. La « conversation » (Taylor) des diverses identités assure *in fine* la cohérence du groupe, plus large, qui contient l'ensemble des communautés.

L'insistance du mouvement communautaire sur la dimension identitaire du problème n'est certes pas anodine historiquement ; elle naît en grande du contexte d'apparition de la notion, dans un Canada marqué par des tensions vives entre communautés linguistiques, culturelles et ethniques. La règle de discrimination positive au Canada se veut comme suit : à capacité égale, une femme ou une minorité visible sera favorisée, selon un modèle inauguré par la reconnaissance des différentes langues en présence, par l'article 16.1 de la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982 : « les communautés francophones et anglophones ont des droits égaux, notamment le droit à des institutions d'enseignement et à des institutions culturelles ». La même charte affirme dans son article 27, parmi l'énoncé des fondements des droits individuels, que « toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». Le préfixe désigne en priorité la prise en compte de la pluralité des groupes sociaux au sein d'une société donnée, mais rien dans la notion ni dans le modèle politique ne permet d'envisager les relations entre ces différents groupes culturels.

En dépit de cette reconnaissance juridique et pour répondre aux insuffisances d'une politique jugée encore trop centralisatrice, les différents mouvements communautaristes n'ont pas hésité à radicaliser leurs positions. Dans leur version théorique la plus dure, ils tendent donc à récuser aussi bien l'universalisme hérité de Kant et de la philosophie des Lumières que le neutralisme des pouvoirs publics inspiré de Rousseau et de son *Contrat Social*. Pour des penseurs tels que Amitai Etzioni (*The Moral Dimension*, 1988 ; *The New Golden Rule : Community and Morality in a Democratic Society*, 1996) ou Alasdair C. MacIntyre (*After Virtue*, 1987), la communauté apparaît même comme une réponse aux dérives de l'individualisme moderne : elle est ce qui précède et fonde l'individu, et non l'inverse. L'État, dans ce schéma de société, n'a quant à lui qu'un rôle mineur. Il est réduit à ses fonctions essentiellement régaliennes (justice, police, sécurité, etc.), laissant aux communautés les rênes de la vie publique. Aux États-Unis ou en Grande-Bretagne, cette vision radicale du communautarisme a eu tendance à devenir majoritaire ces dernières années.

L'usage identitaire et anti-discriminatoire du multiculturalisme, visant à assurer un statut social égal aux membres des diverses cultures et à favoriser l'expression de leurs particularismes, n'est toutefois pas exempt de critiques. Aux États-Unis, en Australie et en Angleterre, le terme a trouvé des usages multiples et une théorisation abondante – mais pas nécessairement unifiée. En France, où la tradition républicaine met en avant l'unité de la nation, l'insistance est de mise sur les relations et les parentés bien plus que sur les différences entre les multiples identités et groupes culturels. Le mot même de « communauté » fait depuis vingt ans figure de repoussoir en matière de politique culturelle et de réflexion sur la diversité : l'idée de multiculturalisme est perçue comme une atteinte à l'unité républicaine du pays. On observera à ce titre que de nombreux dictionnaires français ne comportent toujours pas d'entrée à « communautarisme », alors même que le mot fait depuis longtemps l'objet d'un large usage ; et quand ils en donnent une définition, tel le *Petit Robert*, celle-ci paraît bien partisane : le communautarisme est ainsi défini comme un « système qui développe la formation de communautés (ethniques, religieuses, culturelles, sociales, ...), pouvant diviser la nation au détriment de l'intégration »⁴⁹ ! Même dans un cadre plus théorique, la communauté est souvent moquée. Pour Éric Dupin, dans *L'hystérie identitaire*, l'idéologie

⁴⁹ *Le Petit Robert*, cité par Citton et Loty 2009

communautaire tient plus de la réduction que de l'invention : le régionalisme n'aspire à rien d'autre qu'à reproduire, en miniature, les attributs symboliques (drapeau, hymne, héros, etc.) de l'État. En somme, avec le mot, c'est la démarche même de reconnaissance de la diversité sociale et culturelle qui fait l'objet d'une hypothèque spécifique à la France ; les observateurs ont d'ailleurs régulièrement insisté sur les limites du modèle dans son contexte d'origine :

Le multiculturalisme canadien a pour rançon l'indifférence que manifestent les uns envers les autres les grandes communautés qui s'ignorent. Celles-ci se tolèrent dans la mesure où elles s'ignorent.⁵⁰

Les critiques existent aussi hors de France. Au Royaume-Uni, la reconnaissance de la pluralité des communautés vivant dans le pays est acceptée, puisque les identités locales (les quatre « pays » ou *nations* composant l'État) demeurent puissantes ; mais le multiculturalisme est loin de faire consensus, car la *Britishness* demeure une puissante valeur concurrente. Aux États-Unis, le multiculturalisme est également mis à mal par l'imaginaire du creuset, le fameux « *melting pot* » américain. Nacira Guénif va plus loin en considérant que les politiques multiculturalistes n'ont jamais été majoritaires aux États-Unis :

Le *mainstreaming*, c'est-à-dire le fait d'entrer dans le courant général, le mouvement de conformation à la culture américaine, est un mouvement qui a toujours été très puissant. C'est sans doute pour cette raison que les chercheurs qui travaillent sur l'immigration aux États-Unis ne comprennent pas que ce pays soit défini comme un pays multiculturaliste puisque ce qu'ils observent, c'est une dynamique d'assimilation puissante qui continue à produire ses effets au fil des générations. Toutes les nouvelles immigrations continuent à être l'objet de ce type de politique [d'assimilation].⁵¹

Des événements récents, surtout, sont venus confirmer les limites du modèle communautaire. Pendant longtemps en effet, la Grande-Bretagne pensait tenir les clés de la réussite avec son modèle communautaire, surtout face aux échecs récurrents du modèle universaliste français. Le multiculturalisme a ainsi joui d'un large consensus : pour les milieux conservateurs, il permettait de maintenir les diverses couches de la société dans un hermétisme rassurant où chacun, des clubs élitistes de l'aristocratie anglaise au *Londonistan* musulman, semblait trouver son compte. Pour les libéraux eux-mêmes, les partages opérés au sein de la société anglaise avaient leurs avantages : ils confortaient l'ordre public (l'accueil des leaders islamistes se négociant implicitement contre la promesse de ne pas menacer par la violence le pouvoir étatique) et assuraient au secteur économique une main-d'œuvre étrangère bon marché. C'est ce consensus qui a volé en éclats à l'été 2005. Car les attentats commis dans le métro londonien les 7 et 21 juillet 2005, à la différence de ceux commis à New York le 11 septembre 2001, ne furent pas le fait de terroristes étrangers ; ce sont au contraire de jeunes britanniques, nés sur le territoire national et purs produits du modèle communautaire, qui en sont les auteurs. Gilles Kepel, spécialiste du *djihadisme* international et des différentes mouvances islamistes, résume bien ce traumatisme dans une tribune publiée le 23 août 2005 dans le journal *Le Monde* et intitulée « Fin du Londonistan, fin du communautarisme ? » :

Le multiculturalisme n'a de sens que s'il aboutit à une forme de paix sociale, où les dirigeants communautaires contrôlent leurs ouailles à qui ils inculquent des valeurs religieuses ou morales particulières, mais qui aboutissent à la soumission à l'ordre public global (...). Le multiculturalisme tel qu'il a été pratiqué outre-Manche ne jouant plus son rôle de rempart de l'ordre public, les débats font rage pour savoir comment sortir de l'impasse.

Deux options, notamment avancées par David Hayes, éditeur et rédacteur du site internet *www.openDemocracy.net*, sont ici à retenir. Elles ne définissent pas tant des objectifs à

⁵⁰ Brodeur 2001

⁵¹ Guénif 2007 : 32

atteindre que des « limites entre lesquelles les sociétés européennes vont devoir définir leur voie » (Kepel). La première, appelée « *radical secularism* » (« laïcité radicale » en français) consisterait à abolir le caractère communautaire de l'État anglais lui-même, et notamment son caractère religieux (anglicanisme), tandis qu'une nouvelle Constitution serait rédigée pour permettre à l'État britannique de repenser sur de nouvelles fondations sa relation avec les citoyens, nationaux ou étrangers, présents sur son sol. La seconde, dite « *radical multiculturalism* », prend le pli inverse. Elle prône la constitution d'un système politique résolument différencié, les musulmans anglais disposant d'un Parlement élu et des moyens coercitifs de faire respecter l'ordre public au sein de la communauté. Aucune de ces deux options n'a bien évidemment été encore retenue, mais le modèle communautaire anglo-saxon est incontestablement en crise et le débat ouvert.

Mais c'est au Canada, plus que partout ailleurs, que les débats entourant la notion de multiculturalisme sont les plus vifs depuis plusieurs années. Le multiculturalisme canadien a pourtant une histoire bien plus longue qu'aucun autre (« *Multikulti* » allemand ou néerlandais par exemple). Dans les années 1960, il désigne tout aussi bien l'autonomie régionale et les droits linguistiques des minorités nationales, la reconnaissance des droits des peuples indigènes et les politiques d'accommodements pour les immigrants⁵². Dans les années 1990, il reçoit une assise théorique. Mais à la fin de la décennie passée et au début des années 2000, le multiculturalisme canadien connaît une vague de critiques sans précédent. Il est en effet accusé à la fois d'essentialiser les différences et les cultures et, surtout, d'introduire un nivellement des principes républicains fondamentaux (égalité, liberté, etc.) au niveau des exigences communautaires. Ce dernier point s'est notamment cristallisé autour de la question des « accommodements raisonnables ». L'expression, d'origine juridique et prétorienne, désigne en droit du travail la possibilité offerte à un employeur de prendre des mesures « raisonnables » à l'égard d'un employé ayant des revendications particulières liées à sa religion, son sexe, son âge ou sa condition physique (handicap), et ce, afin de maintenir l'égalité entre tous. La jurisprudence, tout d'abord, avait défini ces mesures « raisonnables » comme étant de nature à ne pas excéder les limites des ressources financières et matérielles de l'entreprise, à ne pas porter atteinte aux droits des autres personnes ou du public et, enfin, à ne pas entraver le bon fonctionnement de l'entreprise ou de l'institution. Pourtant, et notamment à la suite de plusieurs reportages très médiatisés, ces « accommodements raisonnables » ont semblé ouvrir la voie à toutes les formes de revendications identitaires et religieuses, aux dépens des principes fondamentaux de la République. Une commission dite de « consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », fut ainsi créée, le 8 février 2007, par Jean Charest, Premier ministre du Québec, pour examiner les questions liées aux accommodements raisonnables consentis sur des bases culturelles ou religieuses dans la province. Elle fut dirigée par le philosophe Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard et remit son rapport final en mai 2008. Les conclusions du rapport, toutefois, ne conduisent pas à un rejet radical du multiculturalisme canadien et ne proposent pas de pistes majeures d'évolution (*cf.* encadré).

La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles

La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, dite Commission Bouchard-Taylor, fut créée en 2007 par Jean Charest, Premier

⁵² Les arguments ici développés doivent beaucoup aux diverses interventions du colloque « Le multiculturalisme a-t-il encore un avenir ? » qui s'est tenu à la Sorbonne les 26 et 27 février 2010.

ministre du Québec, pour répondre aux vives discussions liées aux « accommodements raisonnables » consentis sur des bases culturelles ou religieuses dans la province. Elle fut dirigée par le Charles Taylor, connu pour ses fortes positions en faveur du multiculturalisme, et le sociologue Gérard Bouchard.

Après une longue phase de consultations, la Commission a émis, dans son rapport final (mai 2008), un certain nombre de propositions concrètes, qui ne remettent toutefois pas en cause la politique multiculturelle « à la canadienne ». Ainsi la Commission ne remet-elle pas fondamentalement en cause la pratique des accommodements raisonnables au Québec, présentant au contraire les critiques adressées à ces accommodements comme étant le fruit d'un « décalage » entre la réalité et le traitement qui en est fait par les médias. En outre, la Commission attribue le malaise né de ces accommodements moins aux minorités, souvent d'origine immigrée, auxquelles ils s'adressent, qu'à la minorité-majorité⁵³ francophone du Québec, qui « doute de sa propre identité ». Le rapport, enfin, réaffirme la nécessité de l'attachement aux principes fondamentaux de l'État démocratique et républicain (laïcité, égalité des droits, intégration des immigrants).

En somme, le rapport final prône une meilleure information des citoyens, de *tous* les citoyens, y compris les francophones-Canadiens, sur les vertus et les enjeux des accommodements raisonnables, en même temps qu'il soutient, en filigrane, l'indépendance de la province québécoise en réponse au prétendu malaise identitaire des francophones du Québec. Plutôt que d'offrir des solutions, la Commission Bouchard-Taylor pose donc de nouvelles questions, liant la question de la gestion des cultures à celle d'un projet politique plus global.

Il n'en reste pas moins que la notion est entrée dans une « ère du soupçon », dont elle ne sortira probablement qu'au prix d'une remise à plat de ses fondements théoriques. Trois pistes, aujourd'hui, semblent se dégager. La première est celle d'un « multiculturalisme libéral »⁵⁴, tel qu'exposé par Will Kymlicka : pour l'auteur de *Multicultural Citizenship*⁵⁵, le multiculturalisme doit, d'une part, faire une différence entre minorités nationales et minorités immigrées, les secondes disposant de droits moins automatiques, du fait de leur arrivée récente et du caractère volontaire de leur migration ; d'autre part, le multiculturalisme doit, selon Kymlicka, consister en l'octroi d'un plus nombre de « protections externes » (droits entourant la défense du groupe minoritaire face aux autres groupes, tels que les droits à la représentation, à l'autonomie, voire certains droits religieux) et en une vigilance accrue à l'égard des « restrictions internes », droits souvent illégaux et discriminatoires que certains minorités imposent à leurs membres (et notamment aux femmes). Une autre piste est celle défendue par Cécile Laborde et dite « républicanisme critique »⁵⁶. Cette thèse fait le chemin inverse : partant du modèle républicain classique, de type français et aveugle aux différences culturelles, elle démontre le caractère dominateur du républicanisme abstrait. Par suite, elle prône un modèle républicain de troisième voie, où le citoyen ne soit ni « toléré », ni « reconnu » du fait de sa religion ou de son identité, mais simplement, et plus fondamentalement, « non-dominé ». Ces modèles, toutefois, restent encore largement

⁵³ Minoritaires au niveau national du Canada, les francophones du Québec sont majoritaires dans leur province, par rapport tant aux Anglophones qu'aux minorités d'origine immigrée. Ils souffrent, ce faisant, d'un double complexe de majorité menacée par ses minorités à l'intérieur des frontières du Québec, et de minorité menacée par la majorité au sein du Canada...

⁵⁴ « Libéral », ce multiculturalisme l'est en ce que Will Kymlicka attribue à la société elle-même un part importante de la régulation des rapports entre les cultures.

⁵⁵ Kymlicka 1996

⁵⁶ Laborde 2008 et 2010

théoriques et n'ont pas (encore ?) réussi à convaincre les décideurs politiques des grands pays occidentaux – le débat reste donc très largement ouvert.

L'interculturalité

À côté du modèle communautaire et multiculturel, l'interculturalité⁵⁷ constitue une deuxième forme d'organisation possible. De fait, l'adjectif « interculturel » est apparu à la fin des années 1980, avec les premières réflexions sur l'avenir des relations entre aires culturelles et continentales. Parfois perçu comme le pendant « centralisé » du multiculturalisme, il est attaché à l'étude des conditions minimales d'une mise en relation des cultures. Comme l'expression « entre les cultures » à laquelle il se substitue, il peut faire l'objet de plusieurs lectures distinctes. La notion d'interculturalité s'attache aussi à l'étude des échanges, appropriations et hybridations entre cultures. L'une des limites du concept de multiculturalisme réside en effet dans le fait qu'il pose chaque communauté dans une identité fixe et figée, sans tenir compte des recompositions dans le pays d'arrivée :

Les critiques faites aux théoriciens du multiculturalisme portent essentiellement sur une trop grande importance accordée à l'essentialisme culturel qui laisse supposer une autonomie des cultures sans tenir suffisamment compte de l'hétérogénéité des communautés, et encore moins des effets de l'hybridation culturelle dans la vie quotidienne. Non seulement les cultures ne se reproduisent pas à l'identique, mais leur développement hybride laisse apparaître combien la demande de reconnaissance de l'identité culturelle n'est pas aussi déterminante qu'on le croit.⁵⁸

Le terme demeure cependant d'un usage complexe : l'une des deux lectures du préfixe *inter-* la lecture spatiale, a le défaut de présenter l'échange de manière abstraite et détachée, comme si précisément il existait une place « hors » de toute civilisation, un « entre » des cultures. La première réalisation de cet « espace » utopique est individuelle et subjective : il passe par l'exemple des personnes qui réalisent en elles-mêmes cette rencontre entre plusieurs univers culturels, religieux et linguistiques : déplacés, enfants de couples mixtes, chercheurs et ethnologues – avec les difficultés que cela comporte. L'importance du « déclassement » social et culturel dans la pensée du XXe siècle est considérable. Dans *Pensons ailleurs*⁵⁹, Nicole Lapierre se livre à une tentative de recension de toutes les figures intellectuelles ayant vécu dans ce rapport libre aux langues et aux nations. Cette liberté s'inscrit elle-même dans le prolongement des grandes figures de l'humanisme et de la Renaissance, tels Érasme ou Giordano Bruno, qui n'ont cessé de voyager. L'essentiel de l'héritage intellectuel de l'Europe provient de cette liberté de mouvement et de ces réseaux déterritorialisés. La seconde façon d'interpréter l'adjectif est de comprendre interculturel comme « faisant l'objet d'un partage entre les cultures ; commun aux différentes cultures », et de l'appliquer aux différents recoupements, convergences, existant entre les civilisations, et aux similitudes d'une culture à l'autre. Dans ce cas, le terme conduit à présupposer qu'il y a du commun, ou tout du moins à rechercher cette matière commune, susceptible d'assurer un lien entre cultures.

Les définitions officielles se sont souvent gardées de procéder à un choix dans les diverses orientations possibles du terme : cohabitation, symbiose ou échange. Ainsi le *Rapport*

⁵⁷ Le « dialogue interculturel », ici défendu, s'inspire bien évidemment de cette pensée interculturelle ; mais il ne s'y réduit pas complètement, à la fois parce qu'il emprunte aussi aux autres modèles (notamment au modèle du métissage), et parce qu'il insiste sur la dimension dialogique de l'interculturalité, présentée plus bas.

⁵⁸ Jeudy, Galera, Ogawa 2007 : 13

⁵⁹ Lapierre 2003

préliminaire sur la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques de l'UNESCO, qui préparait la Convention sur la protection et la promotion de la diversité culturelle de 2005, propose la définition suivante :

« *Interculturalité* renvoie à l'existence, à l'interaction équitable de diverses cultures et à la possibilité de générer des expressions culturelles partagées par le dialogue et le respect mutuel ». ⁶⁰

La définition envisage l'éventail des possibles, depuis un « droit des cultures à l'existence » et le respect qui lui est inhérent jusqu'à la possibilité de créer ensemble. Pour pallier ces ambiguïtés, on utilise depuis le milieu des années 1990 l'adjectif « transculturel », plus concret puisqu'il tient compte de la réalité des expériences vécues : chacun appartient déjà à une culture transmise par un héritage familial, par une formation scolaire ou par une tradition locale. Les phénomènes observables relèvent donc moins du « rapport » entre les cultures que du glissement de l'une à l'autre, de la superposition, pour des personnes ou des groupes. Envisageant les phénomènes vécus, « transculturel » désigne, à l'échelle individuelle, cette traversée d'une culture par un individu ou un groupe appartenant à une autre.

La transculturation peut être d'abord conçue comme un phénomène d'interférence entre les langues, dans les grandes agglomérations où les citoyens de différentes cultures ne cessent de se rencontrer ou de s'éviter dans l'espace public. [...] Aujourd'hui on peut se demander si la perspective n'a pas tendance à s'inverser : les nouvelles formes de la *transculturation*, ne se fondant plus sur des rapports de domination, s'exercent [...] comme une négation radicale du mélange culturel – laquelle conduit au renouveau actuel du communautarisme. ⁶¹

C'est-à-dire que la transculturation s'applique strictement à la manière dont les personnes qui se réclament d'une culture croisent une autre tradition culturelle : cette traversée peut donner lieu à un mélange culturel ou à une forme de métissage, mais elle peut aussi être vécue comme la seule transposition dans un contexte différent d'une tradition scrupuleusement préservée.

La transculturalité, comme l'interculturalité, tend à se diffuser dans des applications concrètes et spécialisées. Dans le domaine de la psychologie médicale, le terme a servi à la résolution de troubles chez des patients qui ne sont pas d'origine européenne, suivant les voies initiées par le psychanalyste et anthropologue (américaniste) Georges Devereux ⁶². Ce dernier a d'ailleurs instauré une méthode de traitement par la parole qui confronte les cultures et les symptômes dans une forme thérapeutique d'échange interculturel. Un autre domaine d'application – et même l'un des plus fréquents ⁶³ – est celui du *management* d'entreprise, dans le cas notamment de multinationales amenées à faire cohabiter dans les mêmes structures économiques et administratives des individus d'origines diverses. En cela, l'interculturalité est déjà une réalité sociale : l'entreprise appelle désormais à la gestion des différents rapports au temps, aux hiérarchies et au travail. C'est ce qu'ont notamment montré Geert Hofstede et Daniel Bollinger dans *Les différences culturelles dans le management* ⁶⁴, avec un but à la fois théorique et pratique, puisque leur ouvrage est écrit à destination des chercheurs autant que des dirigeants d'entreprise. Philippe d'Iribarne, dans *Logique de l'honneur, Gestion des*

⁶⁰ UNESCO 2005

⁶¹ Jeudy 2008 : 8-9

⁶² Fondateur de la revue *Ethnopsychiatrie*, auteur de nombreux essais sur l'application des méthodes psychanalytiques et psychiatriques aux peuples indiens d'Amérique.

⁶³ On ne compte plus le nombre d'ouvrages consacrés à la question ! En la matière, les textes d'Iribarne [d'Iribarne 1989, 2002] et de Bollinger et Hofstede [Bollinger et Hofstede 1987] sont sans doute les références les plus utiles.

⁶⁴ Hofstede et Bollinger 1987

*entreprises et traditions nationales*⁶⁵, avait également observé, en 1989, qu'il n'existe pas de modèle universel de gouvernance, y compris dans l'univers ultra-globalisé des firmes multinationales. À l'inverse, chaque pays possède sa propre conception de l'obéissance, de la coopération ou de l'autorité ; les valeurs qui, ici, sont observées et respectées ont là une importance toute relative, voire une signification contraire. En France par exemple, c'est le « sens de l'honneur » (d'Iribarne) qui domine et qui conduit salariés comme dirigeants français à d'innombrables distinctions entre le noble et le vil, déclinées à chaque niveau de la vie de l'entreprise. Aux États-Unis au contraire, ce sont l'avidité du gain et la passion de l'honnêteté qui forment les valeurs-repères de l'entreprise. Par conséquent, il ne sert à rien de vouloir imposer un modèle unique de gouvernance, dont les effets peuvent d'ailleurs se révéler extrêmement néfastes sur des salariés peu habitués aux valeurs qu'il véhicule. La gestion efficace, dès lors, sera celle qui considérera les traditions nationales héritées comme une dimension essentielle du management, évitant par là toute confrontation trop brutale ou dérive vers un système peu adapté aux sensibilités propres à un groupe d'individus.

Les formes du métissage

Le « métissage » désigne, sous un terme générique, l'ensemble des processus de croisements d'influences, qui touchent les traditions et modifient les usages vestimentaires, alimentaires, artistiques, littéraires ou encore sociaux. Les phénomènes relevant de ce que l'on nomme « créolisation », « expropriation / réappropriation culturelles », « déterritorialisation » constituent à ce titre autant de configurations possibles du métissage culturel.

Le terme « créolisation », tout d'abord, a une histoire singulière : il est en effet utilisé depuis près de vingt ans par Édouard Glissant, qui l'a développé en réaction à la notion de *créolité* forgée par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant dans les années 1980. Il s'agit d'abord pour Édouard Glissant d'insister sur l'illusion d'une « identité créole » nettement définie :

Enfin, je suis tout à fait contre le terme « créolité » bien que les écrivains de la créolité se réclament de moi comme étant leur père spirituel. Je crois que l'idée de créolisation correspond mieux à la situation du monde. C'est l'idée d'un processus continu capable de produire de l'identique et du différent. Il me semble que la créolité érige le multilinguisme ou le multiethnisme en dogme ou en modèle. Comme je suis contre les modèles, je préfère le terme ouvert de créolisation à cette espèce d'essence ou d'état auquel renvoie le terme de « créolité».⁶⁶

Glissant voit donc ici un processus plutôt qu'un état, comme le traduit en français le suffixe *-tion*. Les croisements et les empiètements culturels ne sont jamais définitifs ni figés ; ils évoluent au fil des expériences, historiques et collectives aussi bien que singulières. Le modèle de pensée de la créolisation réside donc dans le langage, la langue créole, comme le rappelle Édouard Glissant dans *Créolisations dans la Caraïbe et les Amériques* :

C'est une langue composite, née de la mise en contact d'éléments linguistiques absolument hétérogènes les uns par rapport aux autres. Les créoles francophones de la Caraïbe sont nés de la mise en contact de parlers bretons et normands du XVII^e siècle avec une syntaxe dont on ne sait pas bien ce qu'elle est, mais dont on croit pressentir qu'elle est une espèce de synthèse des syntaxes des langues de l'Afrique noire subsaharienne de l'Ouest. [...] La combinaison des deux, qui commence d'ailleurs quoi qu'on en dise sous forme de petit nègre, parce qu'il s'agit d'abord de régler le problème du travail dans les îles de

⁶⁵ d'Iribarne 1989

⁶⁶ Glissant 2000

la Caraïbe, cette combinaison est imprévisible. [...] J'appelle langue créole une langue dont les éléments de constitution sont hétérogènes les uns aux autres.⁶⁷

La conception et le modèle de la créolisation partent en effet des langues créées sur les nouveaux territoires, langues désignées sous l'appellation générique des « créoles », constituées du XVe au XIXe siècles, et qui se caractérisent par l'application à un vocabulaire souvent emprunté aux puissances coloniales (qu'il s'agisse du français, de l'anglais, du portugais ou de l'espagnol) de structures syntaxiques et morphologiques différentes⁶⁸. S'agissant de l'exemple des Amériques, Glissant prend soin de distinguer les processus de « déterritorialisation », à l'image de la vie des Européens en Amérique du Nord, qui diffère d'abord peu de celle qu'ils menaient dans leurs régions d'origine, de la créolisation⁶⁹, pensée comme le processus de recréation culturelle de peuples sans écriture :

Là où par exemple, dans une communauté ethnique, on a conservé la mémoire des chants d'enterrement, de mariage, de baptême, de joie, de douleur, venus de l'ancien pays, et qu'on les chante depuis cent ans et peut-être plus dans certaines occasions de la vie familiale, l'Africain déporté n'a pas eu la possibilité de maintenir ces sortes d'héritages ponctuels. Mais il a fait quelque chose d'imprévisible à partir des seuls pouvoirs de la mémoire, c'est-à-dire des seules pensées de la trace qui lui restaient : il a composé d'une part des langages créoles et d'autre part, des formes d'art valables pour tous, comme par exemple la musique de jazz qui est reconstituée à l'aide d'instruments adoptés, mais à partir d'une trace de rythmes africains fondamentaux.⁷⁰

On comprend dès lors sans difficulté que les situations de métissage aient conduit progressivement à l'apparition de phénomènes d'« expropriation » et de « réappropriation culturelles ». La première occurrence de ces phénomènes concerne probablement la réappropriation par Senghor et Césaire du vocabulaire de la stigmatisation et du racisme, dont le mot « nègre », utilisé comme une insulte, est le plus célèbre exemple. Césaire a plusieurs fois rappelé les circonstances dans lesquelles le mot avait été repris au titre de revendication :

Le mot « nègre » était insultant. Mais ce n'est pas nous qui l'avons inventé. Un jour, je traverse une rue de Paris, pas loin de la place d'Italie. Un type passe en voiture : « Eh, petit nègre ! » C'était un Français. Alors, je lui dis : « Le petit nègre t'emmerde ! » Le lendemain, je propose à Senghor de rédiger ensemble avec Damas [Léon Gontran Damas] un journal : *L'Étudiant noir*. Léopold : « Je supprimerais ça, on devrait l'appeler « Les Étudiants noirs ». Tu as compris ? Ça nous est lancé comme une insulte. Eh bien, je le ramasse, et je fais face. » Voici comment est née la « négritude », en réponse à une provocation.⁷¹

Mais la dialectique de l'expropriation et de l'appropriation culturelle ne s'illustre jamais mieux que dans les revendications linguistiques. Pour en rester au domaine français, la langue française est devenue dès l'entre-deux-guerres la langue d'expression de la plupart des mouvements anticoloniaux, sans d'ailleurs que cette appropriation par les élites francophones de la langue de la puissance coloniale fasse l'unanimité. Senghor revient sur ce choix et cette appropriation dans une allocution lors d'un colloque, tenu à Dakar en 1963, sur la littérature africaine d'expression française :

On nous a reproché, singulièrement du côté anglo-saxon, d'avoir choisi le Français pour exprimer le Nègre-Africain. On a voulu être plus royaliste que le roi. Je répondrai que nous n'avons pas choisi. Et,

⁶⁷ Glissant 1996

⁶⁸ Voir le n°5 de la publication *Langues et cité*, « Les créoles à base de français », octobre 2005, Publications du ministère de la Culture, disponible en ligne : www.culture.gouv.fr/culture/dglf/, rubrique « études et recherches »

⁶⁹ Cette distinction entre « déterritorialisation » et « créolisation » est propre à Glissant ; elle ne rend pas compte du sens donné par d'autres penseurs au premier terme et que nous évoquons ci-dessous.

⁷⁰ Glissant 1996 : 17

⁷¹ Césaire 2006

s'il avait fallu choisir, nous aurions choisi le français. Non par sentiment, je dis par raison. Mais, je le répète, nous n'avons pas choisi. C'est notre situation de colonisé qui nous imposait la langue du colonisateur, plus précisément, la politique de l'assimilation. Tout n'était pas mauvais dans cette politique, qui procédait des « immortels principes » de 1789. Le malheur est qu'ils ne furent pas, ces principes, appliqués intégralement sans hypocrisie ; le bonheur est qu'ils furent partiellement appliqués, assez pour que leurs vertus, dont la culture française, portassent leurs fruits. Car *la Négritude est fruit de la révolution*, par action et réaction. Comme le dit Jean-Paul Sartre, nous avons choisi les armes du colonisateur pour les retourner contre lui. « Les armes miraculeuses », précise Aimé Césaire.⁷²

Cette attitude montre l'ambiguïté des mouvements antiracistes, puis anticolonialistes, face à l'héritage colonial : pour se limiter à l'exemple français, cet héritage linguistique, intellectuel, philosophique et politique, ayant fait l'objet d'appropriation dans les anciennes colonies a été tantôt qualifié de « butin de guerre », par Kateb Yacine, ou d'« armes miraculeuses » par Aimé Césaire. Ces expressions signent la reconnaissance effective par des personnalités de premier plan d'un héritage colonial intellectuel : une langue, les écrivains, philosophes et essayistes qui l'ont illustrée, utilisée comme autant d'« armes » pour lutter contre la domination, l'impérialisme, le racisme. La réappropriation des traits culturels des anciens colons est un phénomène constant des sociétés interculturelles.

La déterritorialisation, enfin, est encore une forme possible de métissage culturel. Le terme reçoit sa signification profonde des travaux de Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *l'Anti-Œdipe*, où il sert à désigner le détachement d'une idée, d'une notion, d'une pratique, de son cadre et de ses structures habituels, ainsi que les nouveaux usages qui en résultent. Ceux-ci, en l'occurrence, sont multiples, et les champs d'application innombrables : arts, politique, sociologie, etc. En géographie, la notion désigne le déplacement d'un individu ou d'un groupe humain, d'un territoire d'origine aux caractéristiques propres, à un autre territoire. L'élaboration du concept chez Deleuze et Guattari est toutefois indissociable de l'opposition qu'ils mettent en place dans *Mille Plateaux* entre « racine » et « rhizome », ce dernier élevé au rang de concept. La racine est un modèle de développement fixe, attaché à un territoire ; le rhizome (une tige souterraine et horizontale qui déplace les racines de la plante, entraînant la formation de nouvelles tiges aériennes) se déplace et croise les territoires. La plante sert aux deux auteurs de modèle pour concevoir une théorie générale du développement pluraliste

⁷³ :

Le rhizome est un système a-centré, non hiérarchique et non signifiant, sans général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états. Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, intermezzo. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe « être », mais le rhizome a pour tissu la conjonction « et... et... et... ». Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer et déraciner le verbe être. (...) *Entre* les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une et l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu.⁷⁴

La notion de *déterritorialisation* permet donc d'aborder toutes les recompositions culturelles nées de mouvements de populations, déportations ou migrations, et le concept de rhizome invite à prêter attention à la manière dont une même tradition souterraine peut donner lieu à des formes nouvelles en se déplaçant. Les deux philosophes sont ainsi les penseurs parmi les plus féconds des mouvements « intermédiaires », et des croisements de signification et d'usage.

⁷² Senghor 1989

⁷³ La Vega 2005

⁷⁴ Deleuze et Guattari 1980 : 32-37

La tentation universaliste

À côté de ces trois premières configurations possibles de la rencontre des cultures existe encore un dernier modèle : celui de l'universalisme. Particulièrement sensible et présent en France, pour des raisons bien connues (philosophie des Lumières, idéologie révolutionnaire, attachement aux droits fondamentaux de l'homme, etc.), ce modèle mérite d'être étudié à l'écart des précédentes configurations. Moins qu'une réalité, historiquement et géographiquement situable, comme le sont le multiculturalisme (dans le monde anglo-saxon) ou le métissage (dans les anciennes colonies par exemple), l'universalisme se présente bien plutôt comme une *tentation*, ou une tendance de l'interculturalité. Il exprime une aspiration à un ensemble de valeurs communes à l'humanité tout entière et qui, par-delà les différences et les singularités, seraient également reconnues et admises à l'échelle du globe. Cet universalisme, dès lors, n'est pas un modèle comme les autres : c'est un « idéal régulateur » (Kant), un idéal vers lequel s'orientent nos pratiques, plus qu'un mode effectif d'organisation des rapports entre cultures. L'ignorer reviendrait toutefois à négliger la part déterminante qu'il a pu jouer et joue encore dans l'histoire des relations interculturelles.

Une culture mondiale est-elle possible ?

Par ses universaux, une culture se rattache certes à toutes les autres : c'est une manière d'affirmer qu'il n'y a pas d'incommensurable ; mais par ses singularités, la culture assure un repli protecteur sur elle-même. C'est là un double mouvement auquel toute culture est confrontée. Mais ces tendances sont elles-mêmes soumises à une dynamique : c'est la raison pour laquelle on peut distinguer une tendance à l'expansion « universaliste » et une tendance au repli « singulariste ». De ces deux tendances, ou tentations, celle portant à l'universel est sans doute celle qui suscite et suscite encore le plus de débats. L'histoire de ces débats, comme des enjeux qu'ils portent en termes de dialogue interculturel, est rappelée ci-dessous.

L'idée de culture mondiale n'est pas nouvelle. L'histoire même de la notion de culture, évoquée précédemment, est tout entière animée de cette possibilité. Car aussi bien l'Antiquité grecque que les premiers anthropologues, convaincus de la pertinence du modèle évolutionniste, se sont rangés à l'idée d'une culture mondiale, fût-ce d'un point de vue téléologique : pour les Grecs, la culture ne pouvait être qu'unique, dès lors que le « monde », le « *cosmos* » avec ses règles⁷⁵, ses lettres et ses arts, s'arrêtait aux frontières de leur territoire. Pour Tylor ou Morgan également, l'idée d'une culture mondiale unique constituait un horizon : au gré de la diffusion de l'éducation et du savoir, toutes les cultures du monde finiraient bien par se rejoindre en une culture-monde.

⁷⁵ Le monde pour les Grecs est ce qui est soumis à un ordre et donc à des règles. La « cosmétique », qui a pour origine étymologique le mot grec pour désigner le monde, « *cosmos* », est ainsi l'art d'ordonner et d'arranger les traits de son visage selon des règles esthétiques...

Là n'est toutefois pas le seul enjeu que pose la notion de culture mondiale. Car il faut distinguer l'ambition d'une culture *singulière*, qui tend à imposer ses normes et ses valeurs propres au monde entier, du projet réel d'une culture mondiale qui soit, au contraire, comme la « grammaire universelle » (Husserl) de toutes les cultures singulières, leur fonds commun, le socle sur lequel elles bâtissent leur différence. En d'autres termes, il faut séparer l'universalité qui résulte de la diffusion d'un même modèle et d'une même forme culturelle à une part de plus en plus large de l'humanité, donc un processus d'*uniformisation* croissante, et l'universalité qui consiste essentiellement dans la recherche et l'approfondissement des traits communs à l'humanité tout entière. En dépit des apparences, Lévi-Strauss et Léopold Senghor partagent ainsi une vue assez semblable sur la question. Certes, Lévi-Strauss dénonce avec force, dans *Race et culture* notamment, les risques inhérents à une universalisation des pratiques culturelles au niveau mondial ; Léopold-Sedar Senghor, au contraire, se fait des années 1960 à sa mort le promoteur inlassable de la « Civilisation de l'Universel ». Pourtant, par-delà les réticences et le vocabulaire, Senghor s'accorde avec Lévi-Strauss sur deux points, qui sont ceux que le président sénégalais a présentés lors du colloque de Dakar « Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité », en janvier 1976 : « deux peuples en contact se métissent toujours ; toute grande civilisation est un métissage culturel ». Senghor, dans une très savante démonstration, expose le processus des contacts et métissages de cultures proches à l'intérieur de la même civilisation à l'œuvre autour du bassin méditerranéen, dans sa complexité ethnique et linguistique⁷⁶. Une même démarche anime donc pareillement les deux auteurs : la réflexion sur ce qu'il peut y avoir de commun aux cultures. Et un même danger les inquiète : celui de l'uniformisation des pratiques.

Ainsi l'idée de « civilisation universelle » de Senghor, que l'auteur des *Éthiopiennes* emprunte en réalité à Teilhard de Chardin, doit-elle s'entendre comme une véritable « symbiose des cultures » : appel à une coexistence harmonieuse qui ne se contenterait pas de la cohabitation. Senghor suppose en effet l'existence d'un fonds commun, peut-être originaire, des civilisations ; il souligne aussi dans sa communication l'importance de la Méditerranée comme centre d'un intense brassage de populations depuis la préhistoire. Il est probable que l'idée de symbiose renvoie enfin chez lui à l'image des interpénétrations culturelles et identitaires : elle va de pair avec une pensée du métissage culturel. La cohabitation ne se transforme en symbiose qu'à condition que chacun mesure ce qui le rapproche de l'autre. Tout autre toutefois est la « civilisation universelle » que l'écrivain V. S. Naipaul (né à Trinité-et-Tobago d'une famille indienne) évoque dans une lecture publique en 1990⁷⁷. Car Naipaul désigne ainsi l'extension progressive « à ceux qui vivent à l'extérieur ou à sa périphérie » du modèle occidental de culture : la « quête du bonheur ». Il ne s'agit donc pas d'un échange ou de la réalisation d'un commun engageant toutes les parties, mais de la diffusion d'un modèle de société progressiste venu d'Europe (Naipaul en situe le « centre » à Londres) et d'Amérique du Nord au reste du monde. Naipaul décrit un monde non-occidental qui subit cette marche vers la civilisation universelle en lui restant étranger – quand il n'y est pas réticent. La mention de l'universalité, ici ou là, dissimule donc des conceptions très différentes du rapport entre les cultures.

Il n'est ainsi pas inutile, pour démêler le sens exact de ces conceptions, d'opérer un retour en arrière. Or, à qui cherche à faire la généalogie de cette notion d'universalité, d'inspiration éminemment occidentale, l'histoire du premier catholicisme apparaît comme une étape incontournable. L'un des premiers disciples du Christ, Saint Paul, occupe une place de choix.

⁷⁶ Senghor 1993

⁷⁷ « Our universal civilization », Walter B. Wriston in Public Policy, 30 octobre 1990, disponible en ligne : <http://www.city-journal.org/article02.php?aid=1597>

Avec lui en effet, débute un rapport nouveau entre le divin et l'individu. Peu d'auteurs ont manqué d'y voir un moment crucial de l'histoire de la notion d'universel, encore que cette interprétation soit essentiellement induite par les historiens⁷⁸, abondamment utilisée par les philosophes, mais discutée par les théologiens. Olivier Abel, quoi qu'il en soit, considère ainsi que « Paul porte l'universel singulier à un point inouï : ni homme ni femme, ni juif ni grec »⁷⁹ ; Alain Badiou, dans *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*, repris par François Jullien, et Julia Kristeva dans *Étrangers à nous-mêmes* reviennent toujours au cas de Saint Paul. Tous ces commentateurs évoquent le fondateur d'un rapport entièrement nouveau à la transcendance, passant par un rapport intime à un Dieu avec lequel chacun peut communiquer en pensée et en prière. La religion n'est donc plus seulement l'ensemble de cultes, rites et pratiques d'une communauté ou d'un peuple élu : elle devient un rapport personnel avec une entité transcendante. Il n'y a plus de rapport intermédiaire nécessaire entre le fidèle et l'entité divine : la communauté se trouve de manière automatique étendue en droit à l'humanité. Chacun peut devenir chrétien ; et c'est ce que signale l'adjectif *catholicon* qui signifie « universel » : la religion devient une structure universelle tendue vers sa réalisation.

Parallèlement aux efforts du premier catholicisme pour s'ouvrir à la diversité et la réunir en un même universel, le modèle de citoyenneté romain – en ceci très différent de la Cité grecque – marque un premier pas politique vers la diversité et l'ouverture de l'Europe sur les autres cultures. La religion chrétienne, la citoyenneté romaine, sont en effet autant de cadres sociaux permettant d'accueillir, suivant un traitement plus ou moins indifférencié, des communautés différentes. Elles constituent ainsi des structures au sein desquelles se croisent différents peuples :

Rome n'est pas seulement remarquable pour avoir élargi ses frontières, repoussé si loin ses limites. Elle n'est pas seulement exemplaire pour nous, en cette nouvelle époque de mondialisation, par sa capacité d'intégration permettant de faire cohabiter, durant plusieurs siècles, tant de peuples, de races, de langues, et de cultes divers. Rome donne assurément la leçon d'un *melting pot* réussi.⁸⁰

L'histoire de l'universalisme se confond alors avec l'histoire de l'intégration : il s'agit à chaque fois de créer une structure soit intime, soit citoyenne et neutre, susceptible d'intégrer les membres de différentes communautés ou de différents peuples. Fondée sur la religion chrétienne et sur une citoyenneté conservée comme un héritage pendant quinze siècles, la pensée européenne est en permanence traversée par une aspiration à l'universel : mathématique universelle (*cf.* encadré), philosophie universaliste, droit universel. Mais la pensée de l'universalisme a aussi ses limites : elle est menacée de se transformer à tout moment en un mouvement de diffusion créateur d'uniformité et de domination. Un modèle global est rarement le fruit d'une mixité réelle ; il s'agit dans tous les cas historiques d'une extension plus ou moins élargie d'un modèle local adapté pour satisfaire les attentes les plus larges et permettre à chacun de trouver sa place. À chaque étape, le revers de l'universalisme intégrateur est présent : romanisation, christianisation, occidentalisation.

De la *mathesis universalis* à la *characteristica universalis* : les projets de langue universelle

René Descartes (1596-1650) est l'un des premiers penseurs à promouvoir l'idée d'une langue universelle. Il en a l'intuition dans une lettre qu'il écrit d'Amsterdam au Père Mersenne, le 20 novembre 1629 :

⁷⁸ Bornkamm 1971

⁷⁹ Abel 1999

⁸⁰ Jullien 2008a : 79

Si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples que font en l'imagination les hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fut reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une *langue universelle* fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses qu'il lui serait presque impossible de se tromper.⁸¹

Cette langue universelle, que Descartes juge encore « possible », doit toutefois dépendre d'une « science » bien particulière. Dans le *Discours de la méthode* (1637) et plus encore dans les *Règles pour la direction de l'esprit* (1644), le philosophe s'attelle donc à forger une « *mathesis universalis* », sorte de mathématique nouvelle qui ne se confond ni avec un projet encyclopédique, ni avec une logique formelle. Cette *mathesis universalis*, dans la philosophie cartésienne, contient essentiellement la méthode pour produire d'autres sciences que celles qui existent et étendre ainsi les connaissances de l'esprit humain.

Le but de cette science nouvelle n'est toutefois pas seulement heuristique – il est aussi politique. Comme l'affirme Descartes, une langue universelle est le moyen le plus sûr de mettre fin aux erreurs et, partant, aux discordes. Avec la langue universelle, la malédiction divine contre la Tour de Babel prend fin. C'est dans cet esprit de concorde, mêlant savoir et paix universelle, que Leibniz (1646-1716) reprend quelques années plus tard le projet cartésien, infléchissant la « mathématique universelle » vers une « caractéristique universelle ». Il en énonce les grands principes dans une dissertation de jeunesse (1666), intitulée *Dissertation sur l'art combinatoire*, qui est largement prémonitoire de ses travaux à venir, tant mathématiques que philosophiques :

C'est depuis ma jeunesse que j'ai médité une nouvelle caractéristique qui donnerait moyen non seulement de signifier comme [le font les caractères] des Chinois, mais aussi de calculer exactement sur bien des choses où jusqu'ici on ne raisonne que vaguement. J'ai réussi un peu dans mon calcul des infinitésimales (...), mais je prétends d'aller bien plus avant (...), et je ne crois pas qu'il y n'ait rien qui puisse servir davantage à la raison humaine, qu'une caractéristique achevée.

En 1697, dans une lettre au Père Verjus, il ressaisit son projet :

Je vois le moyen de trouver et d'établir des vérités toutes différentes des mathématiques, par des démonstrations de calcul, qui les rendent aussi incontestables que pourraient être celles des nombres et de l'Algèbre. Et le calcul philosophique nouveau de cette spécieuse universelle, étant indépendant de quelque langue que ce soit, serait d'un merveilleux secours pour faire goûter même aux peuples les plus éloignés dont les langues diffèrent tant des nôtres comme sont les Chinois et semblables, les plus importantes et abstraites vérités de la religion naturelle.

La *caractéristique universelle*, comme la *mathesis universalis*, poursuit donc bien un projet de paix universelle : il s'agit, par la possession d'une langue commune, indépendante de toute langue vernaculaire existante, de favoriser l'entente et la compréhension réciproque des peuples. Le projet, tel qu'envisagé par Leibniz, n'aboutira certes pas ; mais il ne sera pas oublié pour autant. Dépouillée de ses aspects épistémologiques, la caractéristique universelle n'est en effet pas éloignée du projet espérantiste.

En somme, les différents modèles historiques ne se survivent réellement que lorsqu'ils sont eux-mêmes dominés, adaptés de l'intérieur à des usages locaux, suivant une logique qui n'est paradoxale qu'en apparence. Toute prétention à l'universalité reste une prétention, émanant d'un groupe et ne représentant pas les autres. Il faut donc sans doute abandonner l'idée d'une

⁸¹ Descartes 1989 : 81. Les italiques sont de nous.

interculturalité fondée sur des valeurs universelles et sur un système global : c'est par emprunts ponctuels, transferts locaux, recombinaisons temporaires et influences individuelles que le dialogue interculturel est réellement un dialogue – bref, en tant que *concrétisation de ce qui passe* « à travers ».

Commun, universel et uniforme

Dans un ouvrage récent, intitulé *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*⁸², le philosophe et sinologue François Jullien procède à une rigoureuse délimitation des trois termes qui, selon lui, sont l'expression des liens existant entre personnes, cultures et communautés. Il définit donc ainsi le l'universel, l'uniforme et le commun :

Seul ce qui est nécessaire *a priori* peut être universel en droit ; [il s'agit] d'une *prescription* posée en principe et valant comme loi.

L'uniforme est un concept, non de la raison, mais de la production – tel est le standard ou le stéréotype. Il relève, non pas d'une nécessité, mais d'une commodité : moins coûteux parce que produit en chaîne. (...) Il est porté par l'*habitus* ; sa seule fréquence paraît l'autoriser. Sa puissance est simplement cumulative : plus il se répand, plus il s'impose, plus il se répand, etc.

Le commun est ce à quoi on a part ou à quoi on prend part, qui est en partage et à quoi on participe⁸³

Le commun fonde une communauté extensible, l'uniforme est extensible mais en surface : il ne fonde pas de communauté ; l'universel ne connaît que la seule communauté humaine. Une définition stricte des trois termes est d'autant plus utile que la plupart des commentateurs glissent sur la distinction entre commun et universel sans l'approfondir. Le dialogue, la compréhension d'une culture à l'autre, la possibilité d'entrer en contact malgré des pratiques différentes sont pourtant étroitement dépendants du sort réservé dans les faits à ces trois concepts. Les hommes partagent-ils donc quelque chose d'autre que la seule uniformité de certaines pratiques ou de certains goûts ? Des valeurs communes sont-elles possibles ? Ou faut-il se résoudre à l'incommensurabilité des êtres et des peuples entre eux ?

François Jullien fournit les armes conceptuelles pour répondre à ces questions. Si « commun » et « uniforme » peuvent décrire des faits (ce qui est), « universel » procède d'une généralisation totalisante qui touche au droit (ce qui doit être) : en droit, l'universel peut être appliqué à la totalité de l'humanité. Les mathématiques ou les sciences dites exactes nous en donnent une image ; mais c'est aussi tout le sens des déclarations juridiques universelles : elles prétendent englober sans distinction tous les humains. L'idée d'universel, catégorie juridique et philosophique, relève à ce titre de la pensée occidentale, *via* une histoire dont François Jullien retrace les grandes lignes, à travers la Cité grecque, la citoyenneté romaine et l'universalisme de Paul.

On peut toutefois s'interroger sur l'usage de l'universel : trouve-t-on des équivalences dans d'autres cultures ? Le cosmopolitisme, qui est lié à cette conception universelle, peut-il être une idée partagée ? La catégorie signe-t-elle, avec les Déclarations des Droits de l'Homme (celle de 1789 autant que celle de 1948, précisément dite « universelle ») auxquelles elle est

⁸² Jullien 2008a

⁸³ Jullien 2008a : 18 ; 32-33 ; 39

étroitement liée, une hégémonie intellectuelle, juridique et culturelle proprement occidentale ? François Jullien en cherche les fondements dans les textes d'autres civilisations. Sa conclusion, toutefois, est largement négative : si l'universalité des principes logiques ou mathématiques est un fait qui traverse d'autres cultures, notamment arabe et peut-être indienne, l'universalité éthique ou le principe suivant lequel certains principes doivent s'appliquer à l'humanité entière semble constituer un trait original de la philosophie morale et du christianisme européens. Jullien n'y voit d'ailleurs pas un hasard : selon lui, c'est parce que l'Europe des premiers temps (et celle d'aujourd'hui, pourrait-on ajouter), manque de cohérence et d'homogénéité internes qu'elle éprouve le besoin de se porter vers une universalité aussi abstraite qu'utile :

L'universel (culturel : celui des valeurs) n'en vient-il pas à se penser seulement quand l'unité idéologique d'une culture est par trop défaillante et qu'il lui faut ériger ce point de tension ou de focalisation idéale, forme exténuée de sa transcendance, pour y remédier ? Ainsi, tandis que le Moyen Âge européen n'a pas eu besoin de promouvoir d'universel en dehors de sa logique (...) la question de l'universel rejaillit-elle de plus belle à l'époque moderne : puisque celui-ci, dans sa défiance à l'égard du christianisme et ne lui cherchant ou ne lui trouvant de substitut, s'éprouve en manque d'intégration idéologique et ne découvre qu'à ce point risqué de sa pensée (...) de quoi rétablir de la cohérence.⁸⁴

La question qui se pose alors, une fois reconnu le caractère strictement européen et donc *situé* de l'ambition universelle, est celle des conséquences pratiques et politiques. Car si l'universel même – pourtant distinct du « commun », sorte de réplique factice du premier – ne peut prétendre valoir pour tous et en tout temps, quel usage pouvons-nous en faire ? Faut-il renoncer aux droits de l'homme, sous prétexte qu'ils sont le fruit, comme on s'en doutait depuis longtemps d'ailleurs, d'une histoire et d'une pensée bien particulières, celles de l'Occident chrétien et capitaliste ?

François Jullien produit à ce stade de la réflexion une distinction utile entre le « contenu » et l'« opérativité de l'universel » (ou la « fonction de l'universel »⁸⁵). Le premier, certes, est difficilement séparable des conditions propres qui l'ont vu naître, tout du moins dans le champ des valeurs morales. Il est donc aussi difficilement exportable, car toujours suspect de cacher, tel un cheval de Troie, les armes d'une domination culturelle sans partage. Au contraire, la seconde, qui n'est que négativité, conserve toute sa pertinence. Elle ne correspond en réalité à aucun contenu prédéterminé⁸⁶ ; à proprement parler, elle ne nous apprend *rien* de ce qu'est ou doit être l'homme universel. Mais elle a une vertu démystificatrice, car elle permet de vider toute prétention à l'universel d'un contenu constitué. Ainsi les droits de l'homme, malgré leur ancrage historique, se trouvent-ils sauvés par cette approche en négatif. Leur opérativité tout comme leur radicalité (ou leur « nudité », dit encore Jullien) en font une référence véritablement universelle, au-delà des critiques et des malentendus.

Reprenons la logique du raisonnement : les droits de l'homme de 1789, on le sait, sont le résultat d'héritages multiples et d'un contexte particulier. Ils sont une protestation contre l'arbitraire royal, où se lisent aussi l'empressement des protestants à faire reconnaître enfin la liberté de religion et celui des bourgeois à consacrer solennellement la propriété. La preuve de cet enracinement dans l'histoire n'est pas à chercher ailleurs que dans les multiples réécritures

⁸⁴ Jullien 2008a : 119

⁸⁵ Jullien 2008a : 144

⁸⁶ Jullien pense ainsi que certaines valeurs, absentes des différentes Déclarations des droits de l'homme, à commencer par celle de 1789, telle, par exemple, la valeur d'« harmonie », cruciale en Inde, pourraient faire également l'objet d'une universalisation : « On ne pourrait par exemple faire de l'« harmonie » un enjeu comparable, internationalement discutable entre les cultures » [Jullien 2008b : 24-25].

que les droits de l'homme de 1789 ont eu à subir – car s'ils avaient été, comme on le prétend, réellement universels, donc nécessaires, ils n'auraient guère eu besoin qu'on les réécrive en 1793, 1795, 1848 ou encore 1946... Face à cette insuffisance, aujourd'hui souvent démontrée et même admise, les positions réductionnistes ne manquent pas : pour certains, tels les partisans du *weak cultural relativism*⁸⁷, il s'agit de relativiser notre vision des droits de l'homme pour tenir compte de la disparité culturelle ; pour d'autres, il suffit d'y voir un symbole ; d'autres enfin proposent de rétrécir les droits de l'homme à ceux d'entre eux, telle l'interdiction du travail des enfants, qui paraissent les plus irrécusables. Pour François Jullien, ces choix réducteurs sont pourtant insatisfaisants, comme est insatisfaisant l'abandon pur et simple de la prétention des droits de l'homme à l'universel. D'abord parce que les droits de l'homme envisagent l'homme « au stade le plus élémentaire », dans le simple fait pour lui d'« être né » (Jullien). Mais c'est surtout dans leur force de refus que les droits de l'homme retrouvent une prétention légitime à l'universel :

La capacité universalisante des droits de l'homme tient à [cela] : leur *portée négative* (du point de vue de ce *contre quoi* ils se dressent) est infiniment plus ample que leur *extension positive* (du point de vue de ce *à quoi* ils adhèrent). Il y a dissymétrie, autrement dit, entre les deux faces de la notion. Car si, du point de vue de leur contenu positif, on sait désormais assez combien celui-ci est contestable (...), s'ils ne peuvent par conséquent prétendre enseigner universellement comment vivre (en exigeant que leur éthique soit préférée à toute autre), ils sont un instrument irremplaçable, en revanche, pour dire non et protester : pour marquer un cran d'arrêt dans l'inacceptable, caler sur eux une résistance.⁸⁸

On le voit : Jullien récuse donc toute approche en termes de *minimum*, car un minimum en matière de droit fait toujours l'objet de débats infinis et de soustractions diverses, pour ne se réduire souvent qu'au plus petit dénominateur commun. Les exemples de ce genre fleurissent dans l'histoire de la diplomatie des droits de l'homme. Au contraire, Jullien estime que la véritable universalité des droits de l'homme, et leur pertinence dans le monde aujourd'hui, relèvent de la force d'abstraction et de la nudité dont ils sont le témoignage. Certes, le texte de 1789 constitue un incontestable palimpseste des luttes et des enjeux divers de l'époque. Mais en même temps, « toute trace de contingence effacée, voici [le texte de 1789] (...) tiré vers l'idéal et le nécessaire »⁸⁹ – et c'est cette tension vers l'idéal et le nécessaire, donc l'universel, qui parvient, selon Jullien, à sauver ces droits de tout relativisme et qui, *in fine*, les renvoie du côté de la lutte, c'est-à-dire aussi du côté de l'histoire et de la poursuite indéfinie des objectifs qu'ils portent.

De la traduction et du dialogue comme modèles éthiques

Dans son ouvrage *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Jullien montre donc que la prétention à l'universel, et notamment à l'universel moral (sous la forme de droits universels de l'homme) n'est pas illégitime. Toutefois, afin de prévenir tout hégémonisme, Jullien récuse l'idée qu'il existe un universel de contenu : ce qui est universel, ce n'est pas tant tel ou tel droit que la possibilité, donnée à tous, de s'opposer aux injustices *au nom* de droits universels. Par là, dit Jullien, s'ouvre aussi la possibilité du *dialogue entre*

⁸⁷ Donnelly 2007, cité par Jullien 2008a : 177

⁸⁸ Jullien 2008a : 182

⁸⁹ Jullien 2008b : 24-25

*les cultures*⁹⁰ ; car si aucun contenu normatif n'est universalisable en soi, cette « fêlure » propre à chaque culture est aussi ce qui l'ouvre aux autres. Aucune culture singulière n'est universelle par nature, cela signifie tout aussi bien que chaque culture, jamais close sur elle-même, est toujours ouverte aux autres et que seule cette ouverture est proprement universelle.

Mais cette ouverture, quelle est-elle précisément ? Et cette possibilité de dialoguer, sur quoi repose-t-elle ? Une idée est ici à retenir : une culture, tout bien considéré, n'est rien d'autre qu'une langue. Non pas que les découpages linguistiques et les découpages culturels se recoupent parfaitement : il est des cultures propres à plusieurs espaces linguistiques et des langues appartenant à une même culture, même si l'aspect linguistique joue un rôle essentiel dans la définition d'une culture singulière. Si la culture est une langue, c'est bien plutôt parce que toute culture forme, comme toute langue, un *système* de signification, de pensée et d'expression. En ce sens, le *dialogue entre les cultures* introduit à un niveau particulier d'échange : il n'est pas un entretien au sein d'une langue unique, il est au contraire la communication qui s'établit entre deux langues différentes. Son modèle, par conséquent, sera celui de la *traduction*.

La question des langues

L'interculturalité trouve souvent sa cristallisation la plus marquée et ses débats les plus virulents dans la question linguistique. Moyen de communication essentiel, la langue est aussi l'un des premiers constituants d'une culture ; elle forme un support identitaire absolument central. Créatrice de communautés sociales et culturelles, la langue est aussi au fondement de la constitution de l'individu : on parle de « langue maternelle », et la philosophie du XXe siècle est revenue inlassablement sur la manière dont la langue structure l'esprit de la personne. Engageant tous les niveaux de la sociabilité et de la construction identitaire, la langue fait donc figure d'enjeu crucial.

La langue est généralement considérée comme le premier vecteur d'une culture : elle en porte les représentations intellectuelles et en signale les perceptions particulières. L'action politique en faveur de la protection des langues, particulièrement bien représentée dans les pays francophones, s'appuie sur le présupposé suivant lequel l'extension d'une langue sert celle d'une culture : la langue est un enjeu politique. La question de la langue cristallise la plupart des oppositions entre cultures, comme elle constitue la bannière symbolique des cultures métisses : la *créolisation* est d'abord une pensée du creuset linguistique. Ferdinand de Saussure, le « père » de la discipline linguistique, n'ignorait pas l'importance de la langue dans les relations-mêmes entre les peuples. Après avoir distingué la linguistique proprement dite de ce qu'il appelle la « linguistique externe », autrement dit « tous les points par lesquels la linguistique touche à l'ethnologie, toutes les relations qui peuvent exister entre l'histoire d'une langue et celle d'une race ou d'une civilisation »⁹¹, Saussure rappelle :

Les divergences [de langues] dans l'espace sautent tout de suite aux yeux ; les sauvages eux-mêmes les saisissent, grâce aux contacts avec d'autres tribus parlant une autre langue. C'est même par ces

⁹⁰ Jullien 2008b. On notera que Jullien n'emploie ni la formule « dialogue interculturel », ni celle de « dialogue des cultures ». Faisant écho à nos remarques introductives (*cf. supra*, Introduction), nous pourrions affirmer que l'expression choisie par Jullien, « dialogue entre les cultures », s'inscrit dans une voie médiane : le dialogue, ici, présuppose certes des cultures établies, mais ne s'effectue pas *de culture à culture*. Il est « entre » les cultures et laisse aux hommes, et aux hommes seuls, le soin de dialoguer.

⁹¹ Saussure 1972 : 40

comparaisons qu'un peuple prend conscience de son idiome. (...) Ajoutons encore que chaque peuple croit à la supériorité de son idiome. Un homme qui parle une autre langue est volontiers considéré comme incapable de parler ; ainsi le mot grec *barbaros* paraît avoir signifié « bègue » et être parent du latin *balbus* ; en russe, les Allemands sont appelés *Němtsy*, c'est-à-dire « les muets ».⁹²

La langue sert donc aussi de support aux discours sur l'incommensurabilité des cultures. De fait, les analyses de linguistique (interne) nous ont habitués à considérer le langage comme un système, c'est-à-dire comme un objet clos, sans autre référence qu'à lui-même, dans lequel chaque élément ne se définit que par rapport aux autres. Un *système linguistique*, support d'une culture elle-même close, serait ainsi le signe de l'autonomie des langues et de leur impossibilité à se mêler.

C'est pourtant oublier deux données fondamentales : problématique en droit, le mélange linguistique est un fait. On peut en tenir pour preuves l'extension de l'anglais dans les échanges internationaux et même dans la langue la plus courante (« faire du shopping », un « parking », etc.) et la formation d'une langue tierce, par emprunts et mélanges, le « franglais ». L'immixtion de l'anglais dans la langue française n'est cependant que l'aspect le plus médiatisé et le plus connu du mélange linguistique propre à notre langue – mais il n'est pas le seul. La langue des cités, imbrication du français et d'un vocabulaire issu de langues étrangères et torsion du français sur lui-même (verlan, déplacements de sens, etc.), est un exemple tout aussi pertinent des mélanges linguistiques existants.

La seconde hypothèse sur l'idée d'une « clôture linguistique » réside au fondement même du *système linguistique*. Ferdinand de Saussure, dans ses *Cours de linguistique générale*, parus en 1916, insiste certes sur l'élaboration en système dans lequel chaque mot se définit par distinction avec chacun des autres ; mais s'il y a système, celui-ci est lié à un instant T. Le linguiste se garde ainsi de tout propos normatif : le système évolue à chaque instant. Si les relations entre les différents mots peuvent faire l'objet d'une étude, celle-ci n'est possible qu'au prix d'un effort d'abstraction qui détache la langue du temps. Saussure distingue donc une linguistique synchronique « à un instant T », où le système peut être artificiellement considéré comme clos, et une linguistique diachronique, à travers le temps, où il s'agit d'étudier l'évolution de la langue et du système. Pour faire comprendre ce mouvement permanent de la langue, Saussure a recours à une intéressante comparaison, celle du jeu d'échecs :

D'abord un état du jeu correspond bien à un état de la langue. La valeur respective des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, de même que dans la langue chaque terme a sa valeur par son opposition avec tous les autres termes.

En second lieu, le système n'est jamais que momentané ; il varie d'une position à l'autre⁹³

Et Saussure de constater que le système linguistique est un principe virtuel soumis à un changement permanent :

- a) Chaque coup d'échecs ne met en mouvement qu'une seule pièce ; de même dans la langue les changements ne portent que sur des éléments isolés.
- b) Malgré cela le coup a un retentissement sur tout le système ; il est impossible au joueur de prévoir exactement les limites de cet effet (...)
- c) Le déplacement d'une pièce est un fait absolument distinct de l'équilibre précédent et de l'équilibre subséquent. Le changement opéré n'appartient à aucun de ces deux états : or les états seuls sont importants.⁹⁴

⁹² Saussure 1972 : 261-262

⁹³ Saussure 1972 : 125-126

⁹⁴ Saussure 1972 : 126

« Les états seuls sont importants », car ce sont les états qui permettent de s'assurer que les deux interlocuteurs emploient bien les mêmes mots avec le même sens. En droit, il ne peut y avoir communication dans l'intermédiaire ; dans les faits, les interlocuteurs en présence se trouvent souvent dans la nécessité de s'accorder sur le vocabulaire qu'ils emploient, aujourd'hui toujours plus qu'hier, tant les sédimentations historiques viennent ajouter de confusions au sens des mots⁹⁵. Saussure montre donc que rechercher le fondement d'une identité dans la langue est illusoire : celle-ci est une longue évolution faite d'emprunts et de glissements sémantiques. Rechercher dans la langue un modèle revient à mettre au jour un processus de lente mais certaine évolution, où, comme le dit fort bien Saussure, chaque innovation, chaque nouvel élément, entraîne une nouvelle configuration. Il précise, pour compléter la métaphore du jeu d'échecs, que « les valeurs dépendent aussi et surtout d'une convention immuable, la règle du jeu, qui existe avant le début de la partie et persiste après coup : cette règle admise une bonne fois pour toute existe aussi en matière de langue : ce sont les principes constants de la sémiologie ». Quels que soient les glissements de prononciation ou de signification, ils sont soumis à un territoire de la langue, qui impose une certaine perception des évolutions. En filant la métaphore, c'est la règle sociale qu'il faut trouver, pour assurer une évolution significative à une langue et à une société données. Comme la culture, la langue est un mouvement qui se déploie dans l'histoire autant qu'elle est un objet codifié.

Ainsi, parce qu'elle est un système, la langue est le paradigme même de la clôture et de la fermeture ; mais parce qu'elle est un système diachronique, fait d'états successifs, la langue est aussi un modèle d'ouverture et de perméabilité – d'où l'importance de la distinction saussurienne entre linguistique diachronique et linguistique synchronique. Saussure lui-même, d'ailleurs, ne reste pas neutre face à cette distinction : il consacre l'essentiel de sa carrière et de ses recherches à la linguistique synchronique, délaissant largement l'étude de l'évolution dans le temps des formes linguistiques et notamment phonétiques. Bien après Saussure, et hors du champ même de la linguistique, cette distinction continue pourtant à jouer un rôle déterminant (cf. encadré).

De la langue comme modèle pour les sciences sociales

Quand Lévi-Strauss se penche, dans *Les structures élémentaires de la parenté*⁹⁶, sur les différents modèles patrimoniaux à travers le monde, il se réfère ouvertement au modèle de la linguistique synchronique. Dans le premier chapitre d'*Anthropologie structurale*, précisément intitulé « Langage et parenté », Lévi-Strauss prend soin de clarifier les apports exacts de la linguistique, et plus particulièrement de la phonologie, aux sciences sociales. Il distingue alors un apport contingent, et presque anecdotique : c'est celui qui consiste, pour le linguiste, à renseigner l'ethnologue sur les usages et les transmissions des termes anciens de la parenté (ainsi le terme grec pour désigner l'oncle est-il à l'origine de l'italien *zio* et de l'espagnol *tio*)

⁹⁵ Un bon exemple de ces glissements de sens à travers l'histoire nous est donné dans l'ouvrage de René Rémond intitulé *Les droites en France* [Rémond 1992] : l'introduction de l'ouvrage s'ouvre précisément sur la difficulté, inhérente à tout objet historique, à tracer des distinctions claires et définitives entre « droite » et « gauche » en France ; et même : non seulement le terme « droite » n'a pas le même sens pour les uns et pour les autres qui, pourtant, se reconnaissent tous sous la même bannière (« être de droite »). Par suite, comme le rappelle René Rémond, plus l'histoire s'écoule et plus les confusions possibles sont nombreuses : car la sédimentation des significations passées perdure sous le terme, et ce, quand bien même les réalités historiques auxquelles il était fait référence ont depuis longtemps disparu.

⁹⁶ Lévi-Strauss 1967

– cet apport-là, selon Lévi-Strauss, est tout entier du côté de la linguistique historique et diachronique. À l'inverse, il existe selon lui un apport bien plus déterminant de la linguistique aux sciences sociales :

Dans l'étude des problèmes de parenté (...), le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologique : comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en système.⁹⁷

Faire de la parenté un système comparable à celui de la linguistique, où les individus, comme les mots de la langue, entretiennent entre eux des rapports nécessaires et non contingents, où les places sont déterminées à l'avance, par l'imposition d'une structure impersonnelle, et où les différents modèles, distincts les uns des autres, se suffisent à eux-mêmes – voilà donc les résultats d'une transposition de la méthode de la linguistique synchronique à l'anthropologie de la parenté. Une telle position, toutefois, n'est pas neutre quant à la vision que l'on se forme des *relations* entre les groupes socioculturels. Croire que les différents phénomènes de parenté s'organisent sur le modèle de la linguistique synchronique, c'est aussi admettre implicitement que les systèmes de parenté sont par nature rétifs aux changements, aux glissements et aux interactions.

Cette position n'est pourtant pas sans soulever des critiques. Pierre Bourdieu, reprenant à son compte l'analyse de la parenté dans la troisième étude d'ethnologie kabyle⁹⁸, adresse ainsi de vives critiques implicites au modèle lévi-straussien. Pour lui en effet, la question de la pertinence du modèle synchronique mérite d'être posée :

Peut-on enfin faire de la définition généalogique des groupes le seul principe du découpage des unités sociales et de l'attribution des agents à ces groupes sans postuler implicitement que les agents sont définis sous tous les rapports et une fois pour toutes par leur appartenance au groupe et que, pour aller vite, *le* groupe définit les agents et leurs intérêts plus que les agents ne définissent *des* groupes en fonction de leurs intérêts ?⁹⁹

Bourdieu considère en effet que la parenté n'est pas une structure imposée aux agents ; certes, les modèles patrimoniaux, magistralement analysés par Lévi-Strauss, rencontrent une réalité historique et sociologique. Mais cette réalité est pour l'essentiel le fruit de l'action des agents eux-mêmes. Bourdieu montre ainsi que les Kabyles « mettent en scène » le mariage traditionnel ; ils le *représentent*. À l'occasion des cérémonies nuptiales, les cousins parallèles sont ainsi entourés de leurs pères respectifs et des lignées masculines significatives, afin de bien marquer l'attachement à la tradition. Avant le mariage toutefois, dans ce que Bourdieu appelle la « parenté usuelle » (par opposition à la « parenté officielle »), ceux-ci sont largement absents. Le mariage se décide en fonction d'intérêts divers, et notamment économiques.

Lévi-Strauss, suivant le modèle synchronique de la linguistique, conçoit donc la parenté comme une structure, substantiellement attachée à tel ou tel groupe. Il rejoint par là une conception essentialiste (« élémentaire », dans son vocabulaire) de la culture, qui rend bien peu raison aux déplacements et aux échanges qui peuvent s'opérer d'un groupe à l'autre. Bourdieu au contraire, plus résolument tourné vers le modèle diachronique, s'inscrit dans une vision « complexe »¹⁰⁰ des phénomènes patrimoniaux ; de retour en France, il s'intéresse donc tout naturellement à l'impact des évolutions sociales entre la ville et la campagne sur les

⁹⁷ Lévi-Strauss 1996

⁹⁸ « La parenté comme représentation et comme volonté », in Bourdieu 2000

⁹⁹ Bourdieu 2000 : 86

formes traditionnelles de parenté paysanne, montrant ainsi l'importance des interactions entre culture citadine et culture urbaine dans la disparition de celles-ci¹⁰¹.

La langue, en dépit des apparences, sert donc difficilement de pouvoir identitaire. Par son évolution diachronique, elle est en effet ouverte aux changements et aux interactions, et on peine à trouver en elle le support d'un repli sur soi. Une autre limite à ce pouvoir identitaire de la langue vient en outre des conditions de transmission de toute langue d'usage. Dans *le Monolinguisme de l'autre*, le philosophe Jacques Derrida revient ainsi en observateur, mais aussi en témoin, sur le rapport à la langue. Interrogeant son rapport initial à la langue française, il souligne l'étrangeté qu'il ressent à l'égard de « sa propre langue » ; étrangeté qui a ses raisons historiques et personnelles, mais qui s'étend également bien au-delà, en un défi à toutes les logiques identitaires. Partant de son histoire singulière (celle d'un enfant juif dans l'Algérie des années 1940, alors que les Juifs d'Algérie ont perdu temporairement la nationalité française entre 1940 et 1943), il évoque un rapport d'absence au français, dont l'étude était contrainte mais qui restait une langue parmi d'autres : l'arabe, l'hébreu, le berbère, et les langues du sud de l'Europe, italien et espagnol. Derrida en vient donc à témoigner d'un rapport complet de détachement au français : langue de communication et de pensée, celle-ci n'est en rien pour lui un objet d'identification. Il réélabore ainsi tout au long de l'ouvrage une formule initiale : « je n'ai qu'une langue, et ce n'est pas la mienne ». Le paradoxe devient antinomie :

1. On ne parle jamais qu'une seule langue – ou plutôt un seul idiome.
2. On ne parle jamais une seule langue – ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur.

Ce que le philosophe développe de la manière suivante : s'il est étrange que la langue fasse l'objet d'un rapport d'« identification », c'est parce que toute langue est imposée dans une relation autoritaire. On ne choisit pas sa langue : elle s'impose à la naissance.

Le monolinguisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment autonome, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre comme si je me la donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, hétéronome [imposée par l'extérieur]¹⁰².

La langue devient selon Derrida le symbole de la loi culturelle, la législation des esprits : elle va de pair avec la loi et avec l'esprit colonial. La langue est attribuée comme la nationalité ; appliquées sans qu'on les choisisse, elles peuvent être déniées et refusées.

¹⁰⁰ « Élémentaire » et « complexe » ne doivent pas être entendus ici dans leur sens commun ; il n'est pas question d'établir ici une hiérarchie entre visions lévi-straussienne et bourdieusienne de la parenté. « Élémentaire » et « complexe » renvoient au contraire – selon le sens même que leur attribue Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*) – d'une part à l'ensemble des systèmes de parenté qui comportent (encore) des formes de mariages prescrits (avec une cousine croisée par exemple), d'autre part à l'ensemble des systèmes qui ne comportent plus que le versant négatif de cette prescription, à savoir l'interdit de l'inceste (lequel est universel, selon Lévi-Strauss).

¹⁰¹ Bourdieu 2002

¹⁰² Derrida 1996 : 69

L'histoire linguistique de la France

Le sens politique de cette analyse est particulièrement net pour la France : la création d'un espace juridique égalitaire est contemporaine de la diffusion d'une « langue nationale ». La Révolution française a d'ailleurs mis bon ordre du point de vue linguistique en imposant la pratique de la langue française contre les patois et dialectes. Cette imposition, et la lutte contre le « mauvais français » qui l'accompagne, ne sont certes pas complètement nouvelles à l'époque : elles avaient débuté avec la création de l'Académie française, en 1635, dont l'article XXIV des *Statuts* précise que « la principale fonction de l'Académie sera de travailler avec tout le soin et toute la diligence possibles à donner des règles certaines à notre langue et à la rendre pure, éloquente et capable de traiter les arts et les sciences »¹⁰³. L'histoire des luttes entre langues d'oïl (dans la partie Nord de la France) et langues d'oc (au sud) et, au sein de ces groupes linguistiques, entre les différents parlers¹⁰⁴, est également une illustration des combats féroces qui ont marqué, plusieurs siècles durant, l'émergence progressive du français que l'on connaît. À la Révolution, la lutte s'est toutefois nettement intensifiée et a pris une tournure plus politique. Michel de Certeau, analysant les travaux de l'Abbé Grégoire, a même parlé de « politique d'extermination [linguistique] »¹⁰⁵ ; et ce, alors même que la Révolution se déclarait l'héritière des philosophes des Lumières, créatrices, entre autres choses, de l'ethnologie, qui marque la prise de conscience des diversités humaines et culturelles. C'est l'histoire de ces luttes et de ces paradoxes qu'il convient de retracer rapidement ici.

La Révolution n'a en effet pas tardé à imposer de nouvelles normes en matière linguistique. Jusqu'en 1794, par exemple, les lois adoptées par le pouvoir central étaient presque systématiquement traduites dans les différentes langues régionales parlées à la veille de la Révolution par les trois quarts de la population française ; mais par la suite, elles sont uniquement publiées en français, devenu seule langue reconnue du pays. La Convention, en cela, se conforme à deux rapports présentés durant la période : celui de Barère de Vieuzac, intitulé *Sur les idiomes* et lu en janvier 1794, et celui de l'Abbé Henri Grégoire, qui porte le titre : *Rapport sur la Nécessité et les Moyens d'anéantir les Patois et d'universaliser l'Usage de la Langue française*¹⁰⁶. L'universalisation du français sur le territoire est proposée au nom de la commodité mais surtout de la lutte contre l'ignorance : la langue de la littérature, des sciences et de la loi est *de facto* le français. Elle est aussi politique : la Convention s'identifie à son travail de législateur, et ce travail s'appuie sur le français. Ignorer le français, c'est n'avoir aucune possibilité d'accès à la connaissance, mais c'est aussi affirmer une certaine forme de résistance au nouveau régime, du moins dans certains contextes. Le décret du 20 juillet 1794, aussi appelé « Décret du 2 Thermidor, An II », instaure donc une conformité entre la loi républicaine et sa langue d'expression. Il met en place également une véritable « terreur linguistique » : les patois sont chassés comme des ennemis de la Révolution. Cette association étroite entre République et français, au nom de la diffusion de la loi, entraîne une marche forcée vers la langue unique, qui se prolongera par épisodes jusqu'à l'application de l'enseignement du français à tous les écoliers :

¹⁰³ Rappelons que, dans un avis public de juin 2008, l'Académie française s'est opposée à l'inscription des langues régionales dans la Constitution, voulue par le « Comité de réflexion et de proposition sur la modernisation et le rééquilibrage des institutions de la Ve République » et finalement introduite à l'article 75-1 du texte fondamental (« Les langues régionales appartiennent au patrimoine de la France ») par la révision constitutionnelle de juillet 2008.

¹⁰⁴ Le français n'est alors qu'un parler parmi d'autres assimilés au groupe des langues d'oïl.

¹⁰⁵ de Certeau, Julia et Revel 1975 : 52

¹⁰⁶ Texte disponible en ligne : http://www.languefrancaise.net/dossiers/dossiers.php?id_dossier=66

Article 1. À compter du jour de la publication de la présente loi, nul acte public ne pourra, dans quelque partie que ce soit du territoire de la République, être écrit qu'en langue française.

Article 2. Après le mois qui suivra la publication de la présente loi, il ne pourra être enregistré aucun acte, même sous seing privé, s'il n'est écrit en langue française.

Article 3. Tout fonctionnaire ou officier public, tout agent du Gouvernement qui, à dater du jour de la publication de la présente loi, dressera, écrira ou souscrira, dans l'exercice de ses fonctions, des procès-verbaux, jugements, contrats ou autres actes généralement quelconques conçus en idiomes ou langues autres que la française, sera traduit devant le tribunal de police correctionnelle de sa résidence, condamné à six mois d'emprisonnement, et destitué.

Article 4. La même peine aura lieu contre tout receveur du droit d'enregistrement qui, après le mois de la publication de la présente loi, enregistrera des actes, même sous seing privé, écrits en idiomes ou langues autres que le français.¹⁰⁷

L'étude de l'interculturalité linguistique se pose donc d'une manière toute particulière en France. Le pays a été parmi les premiers à instaurer, par les actes fondateurs de la Constitution, un contrat d'appartenance à une collectivité politique. La Constitution de 1792 fonde une collectivité qui ne saurait être ni ethnique ni religieuse, mais entièrement politique : basée sur l'acceptation des principes de neutralité de l'espace public, de laïcité et de tolérance qui permettent précisément à la collectivité nationale de n'être fondée que sur une volonté d'appartenance commune, elle distingue une *citoyenneté* d'une *communauté*, la première désignant l'appartenance à un corps social défini par les règles de la République, la seconde l'adhésion à un groupe en fonction du partage d'un certain nombre d'attributs linguistiques, sociaux, culturels, historiques ou religieux propres.

La France représente un modèle politique et social original et très affirmé : toute la démarche vise depuis les principes énoncés par la Convention à transformer des peuples régionaux en une nation homogène, dans laquelle chacun est égal devant la loi et doit se conformer au même modèle. L'affirmation des droits de chacun à appartenir à cet ensemble est passée pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à la seconde guerre mondiale par le biais de l'institution scolaire. L'observation de l'impact de l'école sur la société pendant un siècle met en évidence le double champ d'application de la démarche issue du jacobinisme¹⁰⁸, visant à faire des enfants scolarisés un peuple homogène : elle touchait en effet aussi bien les peuples colonisés que les minorités culturelles nationales. Aux uns comme aux autres, la langue française a été imposée avec une histoire de France unifiée.

De ce bref rappel historique, que retenir pour notre réflexion sur le dialogue interculturel ? Que la langue, loin d'être un système clos sur lui-même, étanche aux échanges et aux immixtions, ou un espace paisible de communication, est en réalité faite de glissements de sens continus, fruits le plus souvent de luttes passées. Ce constat, il est vrai, reste souvent oublié, et c'est précisément la force de la langue que de se présenter comme immuable. Pourtant, si la langue de Molière, par exemple, est *accessible* à nos contemporains, ils ne la parlent plus : le sens de la majorité des mots a changé. En ce sens, la compréhension de sa propre langue, à travers l'histoire, n'est pas très différente de la compréhension d'une langue étrangère. « Jamais plus les *Euménides* ne parleront aux Grecs et nous ne saurons jamais ce

¹⁰⁷ Texte du décret du 2 Thermidor, An II.

¹⁰⁸ Notion soumise à caution au vu des évolutions historiques, comme le rappellent François Furet et Mona Ozouf : « Jacobinisme ou jacobin peuvent désigner [au XXe siècle], selon les cas, des préférences très diverses : l'indivisibilité de la souveraineté nationale, la vocation de l'Etat à transformer la société, la centralisation gouvernementale et administrative, l'égalité des citoyens garantie par l'uniformité de la législation, la régénération des hommes par l'école républicaine, ou simplement le goût sourcilieux de l'indépendance nationale. Dans cette nébuleuse de sens domine toujours la figure centrale de l'autorité publique souveraine et indivisible, dominant la société civile (...). L'idée du jacobinisme, transmise à travers les âges, s'oppose toujours en partie aux principes de la diversité. » [Furet et Ozouf 1988]

qui s'est dit en ce langage »¹⁰⁹, disait encore Maurice Blanchot dans *L'espace littéraire*. Pourtant nous, citoyens du XXI^e siècle, disposons du texte d'Eschyle, et nous l'avons traduit... Mais ce que ce texte, représenté pour la première fois en 458 avant notre ère, à l'occasion des Grandes Dionysies d'Athènes, signifiait réellement pour les Grecs qui l'entendirent alors, il est fort possible que nous l'ayons définitivement perdu – d'où la question, désormais nécessaire, de la *traduction*.

La traduction et le dialogue comme paradigmes du rapport entre cultures

La possibilité même d'apprendre quoi que ce soit sur une autre civilisation, sur la pensée à l'œuvre dans sa langue, présuppose le travail du traducteur, figure du passeur, incarnation du passage d'une culture à l'autre. Traduire un texte suppose en effet une connaissance à la fois générale et précise d'une langue et de la société dont il provient ; il faut avoir auparavant intégré une culture autre. En cela, la traduction est l'expérience la mieux connue et celle qui a fait l'objet du plus grand nombre de réflexions critiques en matière d'interculturalité. Passage indispensable, elle fait aussi figure de paradigme pour concevoir le dialogue des civilisations. Ce statut de modèle théorique a acquis une importance croissante au XX^e siècle : de nombreux essayistes, la plupart eux-mêmes traducteurs, se sont interrogés sur les conditions de possibilité de l'opération consistant à transférer un texte, une idée, dans une langue autre que celle dans laquelle ils ont été pensés et conçus. L'idée d'un dialogue entre cultures est étroitement liée à cette question : si, comme le dit le proverbe, « traduire c'est trahir » (« *traduttore, traditore* », en italien), quelle place reste-t-il pour imaginer du commun entre les peuples et les représentations et conceptions du monde ? Modèle intellectuel de l'interculturalité, la traduction est aussi un modèle éthique, comme Paul Ricœur le présente dans un article consacré à la question :

Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'hospitalité langagière. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut *apprendre* afin de les pénétrer ?¹¹⁰

Le texte présente la synthèse de nombreux enjeux. Beaucoup de caractéristiques peuvent séparer des langues ; Ricœur parle là encore de « découpages » non superposables :

Découpage phonétique et articulaire à la base des systèmes phonologiques, découpages conceptuels commandant les systèmes lexicaux (dictionnaires, encyclopédies), découpage syntaxique à la base des diverses grammaires.¹¹¹

On a déjà évoqué les limites de ces « découpages » : la langue évolue aussi. La traduction semble néanmoins rester une expérience difficile de l'interculturalité, la mesure des distances d'une pensée à l'autre : à aucun autre moment, on ne sent mieux la résistance d'une langue et de conceptions autres que lorsqu'il faut les présenter pour le lecteur non averti. Mais elle apparaît telle d'abord parce que la traduction s'interdit la paraphrase. Traduire une civilisation pour une autre, cela peut aussi consister à la déployer, et à écrire des pages entières sur la

¹⁰⁹ Blanchot 1968 : 275

¹¹⁰ Ricœur 2004 : 42-43

¹¹¹ Ricœur 2004 : 27

portée et la signification d'un seul mot¹¹². Ce n'est pas parce que l'équivalent exact d'un mot ou d'une expression n'existe pas qu'ils sont condamnés à demeurer impénétrables. La traduction, à l'intérieur d'une même langue (c'est-à-dire la paraphrase, la reformulation ou l'interprétation) comme d'une langue vers l'autre est aussi une expérience de la reformulation : c'est « dire autrement la même chose », selon Ricœur. Cette expérience toujours possible montre la plasticité de la langue qui joue des polysémies et du contexte.

Toute traduction est un mouvement asymptotique vers une pensée différente : toujours un peu plus proche, jamais exactement identique. Rançon de la diversité linguistique, cette adéquation toujours approximative est une chance et une richesse : autant parce qu'elle assure à chaque culture une part d'irréductible singularité que parce qu'elle consiste en une tâche fondamentalement impure et contingente. Édouard Glissant insiste sur la dimension métisse de l'expérience de la traduction : elle oblige à penser le même dans la différence, et parfois à travailler, modifier et *déformer* la langue d'accueil pour lui faire exprimer des idées impensées. Ricœur, dans le même esprit, envisage la part de trahison dans le service de deux maîtres, langue d'origine et langue d'accueil. Le texte obtenu n'appartient pleinement ni à l'une, ni à l'autre : service de deux maîtres, elle est une trahison partielle. Elle rappelle que toute culture, pour autant qu'elle livre des productions écrites, se développe précisément sur l'expérience de l'hybridation intellectuelle qui consiste à transmettre un écrit d'un groupe linguistique vers un autre. Ricœur ne parle d'ailleurs pas de translation ou de traduction : il utilise l'expression « construire un comparable »¹¹³, ce qui est une manière de dire que le nouvel objet n'est pas l'original, ou qu'il n'entretient avec l'original qu'un rapport de similitude. Si les cultures sont incommensurables, si leurs contacts ne donnent lieu, sur le modèle de la traduction, qu'à la création d'un *comparable* qui rend accessible l'original sans prétendre en conserver l'identité, alors elle est une expérience infinie d'hybridation, de discours intermédiaire.

Toute traduction donne lieu à la création d'un texte qui échappe au texte original comme à la langue d'accueil – « troisième texte », disent les traducteurs. Peut-être la traduction n'est-elle intéressante, et véritablement littéraire, que si elle perturbe le premier comme la seconde. Les exemples de recréation de la langue par traduction ne manquent pas ; et la traduction est parfois purement et simplement au principe de la transformation en langue littéraire d'une langue régionale ou d'un dialecte. Paul Ricœur rappelle l'ambition politique et théologique de Luther de débarrasser la Bible du latin de Rome, et son travail pour lui donner une forme dans une nouvelle culture en créant une langue nouvelle, l'allemand. Mais la traduction est aussi une expérience du rapport à l'autre : le philosophe évoque le principe d'hospitalité langagière pour montrer que traduire est une manière de faire la part de l'autre dans une société donnée.

Concevoir les rapports entre les cultures sur le modèle de la traduction, c'est donc entériner l'idée qu'il n'existe pas de clôture et de repli sur soi impénétrables en la matière. C'est aussi dire que l'échange des cultures ne peut se réduire à la transposition des termes d'une culture dans l'espace d'une autre – au contraire, laisser les cultures dialoguer, c'est leur offrir la possibilité de faire émerger, à deux ou à plusieurs, de nouvelles dimensions culturelles qui, héritant de chacune des cultures d'origine, ne se réduisent pourtant à aucune en particulier. Le dialogue interculturel trouve là tout son sens. Il est bien plus que la simple diversité

¹¹² Un bon exemple de cet effort de traduction est donnée par *Le Trésor des mots de la ville*, ouvrage à paraître en 2010 (Robert Laffont), sous la direction de Christian Topalov et Jean-Charles Depaule. Dans ce dictionnaire, les auteurs cherchent en effet à décrire et expliquer ce que, au-delà des raccourcis erronés (« banlieues » se traduisant par « *suburb* » en anglais par exemple), signifient véritablement les mots désignant la ville et l'espace urbain dans sept langues étrangères. Voir aussi Cassin 2004.

¹¹³ Ricoeur 2004 : 63

culturelle : celle-ci est un *constat*, celui de la multiplicité des cultures, et même un constat – à y bien regarder – plutôt sombre sur les rapports qu’entretiennent entre elles ces différentes cultures : le terme « diversité » ne provient-il pas en effet du latin « *diversitas* » qui, selon l’étymologie, désigne l’idée que les cultures sont « tournées » (c’est le sens de « -versus ») dans des directions opposées (-di) ? Au contraire, l’idée d’un *dialogue interculturel* a ceci d’encourageant qu’elle nous élève au-delà du constat vers l’impératif de construire, ensemble, un espace commun de culture – dont nous allons désormais observer les réalisations concrètes.

Politique et géopolitique du dialogue interculturel

Aucune culture n'échappe à un ancrage territorial. Elle peut parfois chercher à étendre son ancrage d'origine – ainsi la diffusion du français, d'abord, et de l'anglais aujourd'hui comme *lingua franca* des échanges tant commerciaux que diplomatiques peut accompagner l'extension d'une culture donnée. Mais l'ancrage peut être parfois menacé : en luttant avec virulence contre les patois locaux ou en défendant une vision stricte de la laïcité, la culture républicaine française a ainsi cherché, à travers l'histoire, à défendre ses prérogatives tant contre le pouvoir des régions et des régionalismes que contre celui de l'Église et ses multiples chapelles à travers la France. La mise en place d'un véritable dialogue interculturel ne peut ainsi faire l'économie de ces ancrages territoriaux.

Vers un choc des civilisations ?

Culture et civilisation : pour en finir avec les troubles lexicaux

Il faut reconnaître que si l'idée d'un dialogue entre les cultures ne va pas de soi, c'est d'abord pour des raisons lexicales. La question de l'interculturalité engage les différentes échelles et les différentes définitions géographiques de ce que l'on nomme « culture ». Cette définition n'est pas la même suivant qu'on envisage les relations entre groupes sociaux à l'intérieur d'un pays, à l'intérieur d'un groupe culturel homogène ou qu'on l'utilise pour confronter des civilisations distantes. Il s'agit donc, avant tout usage du mot *culture*, de s'interroger sur ce que l'on se propose de désigner. S'agit-il du processus social d'accomplissement de l'individu par la transmission d'un héritage intellectuel et artistique ? Du processus de socialisation qui passe par la régulation des usages et l'apprentissage d'un savoir-vivre commun ? D'un corpus d'œuvres ou d'un ensemble d'usages qui s'opposeraient à d'autres usages et d'autres contenus ? S'agit-il enfin de la réunion de toutes ces caractéristiques en tant qu'elles définissent une identité collective par opposition à d'autres groupes ? On connaît quelques exemples fameux de cette confusion de tous les termes entre eux : l'ouvrage de Freud, écrit en langue allemande et intitulé *Das Unbehagen in der Kultur*, a été indifféremment traduit en français sous les titres *Malaise dans la culture* et *Malaise dans la civilisation* – à tel point que nombreux sont ceux qui, même dans les cercles académiques, restent persuadés qu'il existe là deux ouvrages distincts du père de la psychanalyse. Le « malaise », pour ainsi dire, est que les mots « culture » en français et « *Kultur* » en allemand, en dépit des apparences, ne se recoupent pas exactement. Le terme germanique désigne en effet un large mouvement d'éducation et de formation ; il renvoie à un processus de temps long, que le terme français de « civilisation » rend plus fidèlement. Toutefois, tous les usages du terme allemand ne sauraient être mécaniquement rendus par le français « civilisation » : « *die kulinarische Kultur* » d'un pays ne pourrait se traduire en français par « la civilisation culinaire », mais bien par la « *culture* culinaire » du pays concerné.

On voit donc, à travers ce dernier exemple, que l'usage imprécis du terme « culture » et des termes apparentés est une source indéniable de faiblesse de la réflexion en la matière. Surtout, et depuis quelques décennies, la multiplication des usages extensifs du mot entraîne un flou où il est parfois difficile de se retrouver : on parle ainsi de cultures « sexuelles », « générationnelles », « médiatiques », « professionnelles », « régionales », etc. Signe des temps, le mot « culture », qui par son sens premier désigne la transformation d'un processus en fait identitaire, n'a jamais été aussi utilisé ni aussi revendiqué : de nombreux groupes se réclament, en fonction de leurs traits communs, de l'appartenance à une « culture » commune. La diversité des usages ne doit certes pas étonner, elle est déjà ancienne ; mais la spécificité actuelle tient à ce que de nombreux usages, valeurs, intérêts communs sont désormais pensés et désignés par leurs protagonistes sous l'idée et le mot de « culture ».

La plupart des commentateurs déplorent ainsi un « brouillage » et une fragmentation, sans toujours prendre conscience que l'usage du terme n'est pas innocent. Il reflète en effet la volonté de solidifier une identité, c'est-à-dire de créer une essence ou identité collective autour d'usages, de goûts ou revendications communs. La quête d'identités de groupes dans une démarche relevant de la construction identitaire n'est pas le moindre des paradoxes du temps. L'usage extensif du terme reflète les préoccupations d'une société inquiète quant à sa propre compréhension (« qui sommes-nous ? »). Alors que les processus d'uniformisation sont décrits comme majoritaires, les formes d'un micro-communautarisme sont partout visibles, proposant de regrouper les personnes sur la base d'une « culture footballistique » ou d'une « culture urbaine ». Ce désarroi face à l'idée de culture, et l'aporie à laquelle mènent les usages qui en sont faits, incitent de manière croissante à utiliser en priorité non un contenu évanoui de la *culture* mais les dynamiques, le jeu des représentations et les mouvements du *culturel* entendu comme ensemble d'échanges, de relations et d'interaction. De ce point de vue, sur un territoire donné, le dialogue interculturel serait l'ensemble de ces relations d'échanges et de communication entre des personnes de diverses origines.

La délimitation des cultures et des civilisations : entre théorie politique et idéologie

La définition – entendue au sens de délimitation – des cultures et des civilisations n'est pas chose aisée. Elle a beaucoup à voir avec les catégorisations et regroupements auxquels procèdent les analystes et les auteurs. Dans les applications concrètes, tout dépend du découpage que l'on opère : parler de civilisation précolombienne ou amérindienne, plutôt que de civilisation mexicaine, colombienne ou andine, suppose déjà une conception particulière de la civilisation et des unités culturelles mondiales. Les aléas du mot « civilisation » sont donc liés aux différents types de découpage géographique et social appliqués par les différents auteurs entre identité locale et communauté culturelle élargie. Le mot peut aussi être lié à des délimitations chronologiques : on a pu ainsi parler de « civilisation de la Renaissance », ou de la « civilisation de l'âge baroque », voire de la « civilisation du XVII^e siècle ». Il est évident néanmoins que ces découpages n'ont de pertinence que pour l'Europe.

Il faut donc être attentif aux facteurs d'unification choisis : il est très différent de parler de l'Islam (la majuscule désignant la civilisation, alors que *l'islam* désigne la religion), de « monde arabe », de monde méditerranéen, d'Europe, etc. Selon l'anthropologue Muñiz Sodré, la culture est « une unité d'identités et d'identifications ». Ce qui laisse donc une grande liberté quant au type d'unité choisi. Si cette unité est le résultat d'un parti pris

nationaliste, la culture est alors identifiée aux frontières des langues, et l'unité se limite à un cadre étatique.

Il faut pourtant rappeler que rien n'est plus réducteur que de rabattre sur l'idée de « culture » celle de langue, de pays ou celle de religion : c'est passer sous silence les traditions qui l'accompagnent dans les domaines littéraire, artistique, intellectuel, social. La religion peut parfois constituer le cœur d'une identité commune, mais le phénomène est très variable d'une religion à l'autre : il est très rare que des bouddhistes revendiquent l'appartenance commune à une religion par-delà les identités nationales asiatiques. Seule une bonne connaissance de chaque civilisation permet de distinguer les principaux facteurs d'une identité commune : ce peut être une religion, une histoire commune, des valeurs nationales, une tradition littéraire, une langue, la reconnaissance d'un régime politique, etc. Chaque identité nationale est donc constituée d'un faisceau de facteurs qui rassembleront des parties plus ou moins importantes de la communauté. En effet, chaque citoyen d'une nation ou d'un État moderne comme chaque membre d'une civilisation donnée a des raisons différentes de se sentir attaché à son pays ou à sa communauté.

Régis Debray, dans un ouvrage récent intitulé *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, insiste sur la distinction nécessaire entre les différentes acceptions du mot « culture » : expression de choix et de goûts individuels en Occident, il désigne dans l'aire musulmane le fondement religieux et traditionnel commun permettant d'unifier les ressortissants de différents pays : « dans le langage commun, culture désigne chez nous la culture de l'esprit, le travail personnel d'un individu sur lui-même. (...) L'Islam, lui, reste une civilisation au sens plein, ce qu'était la Chrétienté au Moyen-âge. Le terme désigne à la fois un état de société, une religion, un mode de vie et un ensemble de pays »¹¹⁴. Tzvetan Todorov, écrivain et intellectuel français d'origine bulgare, retient pour sa part une distinction moins tranchée entre les différentes cultures du monde. Pour lui en effet, chaque individu est multiculturel, il s'agit là d'un fait :

En tant qu'individu, j'ai moi-même une culture et une identité française, mais aussi bulgare, slave, américaine, d'une personne habitant dans le 5^{ème} arrondissement de Paris, appartenant au milieu universitaire. (...) L'être humain est un être de culture, mais de cultures plurielles.¹¹⁵

Toutefois, poursuit Todorov, le point essentiel est que cette pluralité de cultures ne doit pas être confondue avec une pluralité de civilisations : les cultures, multiples, s'insèrent en effet dans une civilisation unique, sorte de cadre de référence singulier et de terrain d'entente sur lequel se fonde le dialogue même des différentes cultures individuelles et collectives.

Suivant le cas et l'auteur, la culture ou la civilisation sont donc définies par des éléments divers, et il serait tout aussi illusoire de croire à la pertinence d'une délimitation universellement valable que fastidieux de recenser toutes les tentatives de cet ordre. Ce qu'il convient en revanche de retenir, c'est que chaque délimitation constitue un choix et que ce choix engage celui qui le fait dans une hiérarchie des valeurs. Parler de « civilisation chrétienne » suppose implicitement que pour un chrétien, l'appartenance religieuse l'emporte sur l'appartenance nationale et sur les autres traditions susceptibles d'influer sur le comportement individuel. On peut donc circonscrire une « culture » ou une « civilisation » à un continent, à une religion, à une aire géographique, à une aire unie par l'histoire ou à un pays – mais l'essentiel est de porter un regard critique sur les raisons de ces découpages et de ces choix. Le même questionnement devrait être appliqué à des observations sur des groupes

¹¹⁴ Debray 2007

¹¹⁵ Todorov 2008 : 14-15

de personnes : qu'est-ce qui fait la différence de l'interlocuteur ? La langue, les traditions transmises par les proches et la famille, l'origine géographique et nationale, les goûts, la religion, ou tout ensemble ? De même, il convient d'être prudent dans la caractérisation de ces ensembles de facteurs : pris en tant que catégories, ils peuvent conduire à déterminer des « identités » (nationales, régionales...), mais à l'épreuve de la réalité, ressurgissent tous les croisements et interférences que produit chaque individu dans sa relation aux autres.

Ces scrupules dans l'analyse – tout aussi nécessaires que fréquemment oubliés – font naturellement écho à la fameuse controverse née dans les années 1990 autour de la thèse du « choc des civilisations ». Car il ne faudrait pas négliger l'importance qu'a eue la parution en 1993 de l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations* (*The Clash of civilizations*), dans la genèse et la diffusion de l'idée d'un « dialogue interculturel », ou d'un dialogue des civilisations. Certes, une telle idée était et reste largement vue comme un contrepoids à la thèse d'Huntington – mais cette dernière a conduit les débats sur un terrain éminemment politique et idéologique, en sorte que l'opposition entre ethnologues, historiens et philosophes, sceptiques ou convaincus, s'est muée en un débat de géostratégie internationale.

L'ouvrage d'Huntington affirme en effet qu'avec la chute du mur de Berlin et la disparition des régimes communistes, les frontières du monde actuel ne sont plus politiques, mais *civilisationnelles*. De ce fait, elles sont liées aux aires culturelles mondiales et prophétisent la multiplication des conflits de civilisations. Un Occident désormais réunifié s'opposerait aux autres aires culturelles en un profond clivage que masquait jusqu'au début de la décennie 1990 l'antagonisme issu de la guerre froide. L'argumentaire d'Huntington a pu sembler en outre se vérifier à travers les multiples actes terroristes récents se réclamant d'une opposition religieuse et donc « culturelle » à l'Occident. La thèse du « choc des civilisations » a ainsi trouvé après les attentats du 11 septembre 2001 un écho particulier. Les pays occidentaux eux-mêmes n'ont d'ailleurs pas été en reste depuis l'ouvrage d'Huntington pour justifier des interventions militaires par le principe des « guerres de civilisation ».

Nœud d'un débat idéologique, l'ouvrage d'Huntington fait pourtant peu d'échos à la réalité du monde actuel. À tout le moins, la délimitation des civilisations à laquelle procède l'auteur a-t-elle fait l'objet de plusieurs critiques, qui en ont montré le contenu fortement idéologique ; tout comme il est partial d'affirmer que l'appartenance à une grande aire de civilisation prime en dernier lieu pour tout individu, il est faux d'affirmer que toute civilisation est mue par un seul sentiment d'identité. En aplatissant les sphères du politique, du religieux et du culturel pour mettre en évidence la présence de grandes aires de civilisation, Huntington nie la diversité des recompositions locales. L'ouvrage présente donc des unités larges structurées par la religion : civilisation chrétienne, civilisation musulmane, civilisation hindouiste, etc. Les conséquences sociales et politiques d'un tel découpage des continents par aires religieuses sont évidentes : Huntington considère que la religion et la culture d'origine l'emportent dans la constitution identitaire individuelle. Toute personne d'une autre culture est donc par définition un étranger. Il s'agit en somme d'une négation en règle de l'idée même d'un échange, l'autre n'étant jamais reconnu pour ce qu'il est, un individu soumis à des choix multiples, mais comme le fragment d'un « bloc ». L'immense danger de ces thèses tient ainsi au risque de répandre dans le monde entier le principe d'un conflit de civilisations, jusqu'à ce que la thèse devienne aveuglante et masque toutes les autres lectures politiques possibles.

Élie Barnavi, dans *Les religions meurtrières*, appelle ainsi à la méfiance quant à la constitution de « civilisations » par le discours et récuse implicitement Huntington :

Il n'y a pas d'interlocuteurs qualifiés : qui, en effet, est habilité à parler au nom de l'Islam, ou du judaïsme, ou de n'importe quelle autre « civilisation globale » ? Surtout parce que ces civilisations globales sont des constructions commodes pour les esprits hâtifs.¹¹⁶

La question essentielle est là : dans quelle mesure est-il possible de procéder à ces découpages géographiques ? Sur quels critères décide-t-on de l'unité d'une aire régionale, et surtout, qui en décide ? L'ouvrage de Samuel Huntington a lancé un débat très critique sur la possibilité de procéder à des distinctions que beaucoup de commentateurs ont jugées arbitraires. Amartya Sen discute la désignation d'une aire hindouiste dans son livre *Identité et violence* en se demandant si c'est bien la religion qui fait l'unité de l'Inde ; sur un modèle exactement identique, François Jullien soumet à la critique l'idée d'une civilisation chrétienne :

Pourquoi considérer par exemple que la caractéristique principale de l'Europe (au point que, si elle y renonce, celle-ci courrait à sa perte) est le christianisme ? Pourquoi pas tout aussi bien le rationalisme et l'athéisme ? Ou plutôt le rationalisme ne travaille-t-il pas des deux côtés ? [...] Car l'un ne travaille pas sans l'autre, ils se sont aiguisés et promus réciproquement : c'est plutôt cette tension qui fait l'Europe.¹¹⁷

Ce constat fait, que reste-t-il même de l'idée de civilisation ? Sans doute celle-ci a-t-elle, au fil des analyses et des réfutations des discours civilisationnels, perdu beaucoup de sa pertinence. Car à vouloir en pratique délimiter une civilisation, on risque de se perdre en conjectures ; on risque aussi de nier les distinctions à l'œuvre sur chaque continent. Qu'il s'agisse des pays musulmans, pour lesquels l'identification globale, du Maroc à l'Iran et du Pakistan aux Philippines, ne va pas de soi, ou de la Chine où la civilisation ne se superpose pas aux limites de l'État, la délimitation des civilisations pose des problèmes infinis. Peut-être faut-il, en dernier recours, détacher la civilisation d'un territoire donné : si civilisation européenne il y a, elle est partout où l'on peut lire les œuvres de Shakespeare, de Cervantès et de Hugo, voir Vélazquez et Kandinsky, écouter Mozart et Chopin. On identifie alors la civilisation à des productions singulières, signant l'apport spécifique d'une région du monde au reste du globe.

L'ouvrage de Samuel Huntington recèle néanmoins un trait caractéristique du discours sur les « civilisations » : la volonté de vouloir créer des groupes et des aires régionales prétendument homogènes. Qu'il s'agisse d'individus ou de nations, de civilisations ou de communautés, la meilleure façon de constituer le groupe, de le délimiter, consiste à montrer la manière dont il s'oppose à l'Autre. Cet envers du groupe peut être interne et stigmatisant : qui est l'« autre », l'envers du modèle, au sein d'une société donnée ? Le plus souvent, il est externe et passe donc par la définition d'un groupe opposé. Ce faisant, la pensée civilisationnelle révèle sa vraie nature : moins qu'une reconnaissance de l'autre, elle est le premier pas vers sa stigmatisation et son exclusion (*cf. encadré*).

Samuel Huntington : du choc des civilisations à la question de l'identité américaine

Samuel Huntington s'est fait connaître en 1993, par la publication d'un article intitulé *The Clash of Civilizations ?*, dans la très sérieuse revue *Foreign Affairs*. L'idée, il est vrai, était dans l'air du temps : après un premier article traitant du sujet, paru en 1992, Benjamin Barber Jr., conseiller du président Clinton et universitaire reconnu, fait paraître en 1996 un livre au

¹¹⁶ Barnavi 2006

¹¹⁷ Jullien 2008a : 247

titre évocateur : *Jihad versus Mc World. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*¹¹⁸. L'idée défendue est simple : le monde est aujourd'hui entré dans une lutte opposant, d'un côté, la tradition, symbolisée par le tribalisme, l'extrémisme religieux ou le nationalisme radical (« Jihad » dans les termes de Barber), et de l'autre, la mondialisation, avec la diffusion des valeurs politiques et économiques occidentales, que Barber désigne sous le nom de « Marché commun. World ». Entre les deux, s'élèvent donc toutes les combinaisons possibles de ruptures (religieuses, culturelles, économiques, etc.).

Huntington, certes, poussera la thèse jusqu'à des raffinements pseudo-scientifiques. Le monde, selon lui, n'est pas divisé en deux, mais en *neuf* grandes aires civilisationnelles : occidentale (catholique et protestante), orthodoxe (dont Bosnie musulmane), latino-américaine, africaine (à l'exclusion du Mali, du nord du Soudan, du Niger ou de la Corne de l'Afrique), islamique (dont Sénégal), hindoue (Inde et Sri Lanka), chinoise (dont Corée, Viêt-Nam et Philippines), bouddhiste (Chine exceptée, mais Tibet inclus) et enfin japonaise.

Ce découpage du monde a suscité de vives critiques, ne serait-ce que parce qu'il occulte la *complexité* des relations politiques et géopolitiques contemporaines ; de nombreux conflits, en Afrique (Soudan, Rwanda, Congo, Libéria), en Asie (Chine et Taiwan, Corée du Nord et du Sud) ou même dans le monde arabo-musulman (chiïtes et sunnites en Irak ou ailleurs), opposent ainsi souvent les membres supposés d'une même civilisation. La thèse d'Huntington, en outre, laisse inexplicé le système des alliances inter-civilisationnelles, pourtant bien réelles (entre les États-Unis et la Turquie, ou les États-Unis et l'Arabie saoudite), et même l'existence de solidarités historiques (entre la France et les pays arabes par exemple). En bref, la thèse d'Huntington pêche par excès de simplicité ; et son succès tient avant tout à la pertinence que d'aucuns, dans leur intérêt propre, ont bien voulu lui conférer.

Mais ce qui est plus intéressant, c'est qu'Huntington a poussé plus loin sa réflexion, au-delà également des conclusions tirées par Barber. *Who are we ? The Challenges to America's National Identity*¹¹⁹, l'ouvrage qu'Huntington publie 2004, offre en effet une vision rétrospective éclairante sur la notion de choc des civilisations par le questionnement qu'il induit sur les « identités nationales ». Dans ce livre, l'auteur interroge en effet l'identité américaine dans le monde d'aujourd'hui et appelle à une réactivation de l'héritage anglo-protestant face à la montée en puissance des « valeurs hispaniques » (Huntington) véhiculées par les immigrés latino-américains. L'incompatibilité fondamentale qu'Huntington voit entre ces deux systèmes de valeurs nous renseigne ainsi sur la nature exacte des civilisations qu'il avait précédemment identifiées : chez lui, la grille de lecture civilisationnelle sert surtout de fondement théorique à une défense vigoureuse des valeurs traditionnelles des États-Unis, et au rejet des individus qui ne partagent pas la même foi dans la rationalité instrumentale, l'individualisme ou le matérialisme. Du choc des civilisations à la défense quasi-xénophobe des attributs identitaires, le lien semble dès lors bien étroit...

L'exception culturelle et les droits culturels

¹¹⁸ *Djihad versus McWorld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie* en français [Barber 2001]

¹¹⁹ *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* en français [Huntington 2004]

Si donc on ne peut soutenir les thèses d'Huntington qu'à grand renfort de généralisations et d'approximations, il n'en demeure pas moins qu'un observateur, même non avisé, ne pourra nier qu'il existe bel et bien, à l'échelle du globe comme sur des unités d'espace plus restreintes, des différences notoires entre les peuples et les individus. Après tout, nous n'avons pas tous la même religion, ni le même rapport à la nature, non plus que la même conception des rapports sociaux. Difficile donc de rejeter les classifications d'Huntington sans proposer, là contre, une *autre conception* de ces irréfutables différences.

Cette autre conception, toutefois, existe : car Huntington, en assignant de sa propre autorité de prétendus traits culturels propres aux peuples et aux individus, ne se méprend pas seulement sur ce qui constitue réellement les différences entre ceux-ci – il se méprend encore sur la façon dont ces différences mêmes sont produites. Loin d'être des traits immuables, logés dans quelque *essence* éternelle des peuples, les différences culturelles sont en effet le plus souvent le fruit de *constructions* historiques particulières et de luttes acharnées, qui sont comme l'image inversée des luttes que prophétise Huntington.

De l'économie aux politiques culturelles

Depuis les années 1960, en France, une réflexion sur la diversité des expressions artistiques et des langues a pris forme dans le cadre du ministère de la Culture. Siègne de l'UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*), riche d'une tradition intellectuelle, artistique mais aussi politique vieille de plusieurs siècles, la France est particulièrement sensible, depuis la Seconde Guerre mondiale, aux évolutions des échanges culturels. Alors que les enjeux d'hégémonie, dans un monde post-colonial, se déplacent très largement vers les outils culturels, économiques, industriels ou linguistiques, la France a le sentiment de subir de plein fouet la domination américaine et plus généralement anglo-saxonne : l'anglais devient la première langue véhiculaire en dépit de la promotion de la francophonie et la généralisation du « tout-marché » réduit les œuvres de l'esprit à des « industries culturelles » (industries du disque, du livre, etc.).

C'est dans ce contexte que les accords de libre-échange du GATS (*General Agreement on Trade in Services*, « Accord général sur le commerce des services ») sont conclus en 1993, dans le cadre ouvert par le GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) de 1947 et bientôt remplacé par l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC, 1995). L'importance de ces accords, toutefois, réside moins dans les textes eux-mêmes, qui encouragent le développement du commerce des services au niveau mondial¹²⁰, que dans la fameuse clause de réserve, appelée « exception culturelle », dont ils ont fait l'objet. Cette clause consiste en effet à excepter des accords de libre-échange les productions culturelles. L'option permet une politique active de soutien financier à la production artistique, particulièrement nécessaire dans le domaine audiovisuel, et permet l'usage de quotas et de subventions. L'objectif de ces politiques est généralement de garantir aux productions nationales des capacités d'expression qu'elles ne trouveraient pas spontanément, faute de rentabilité.

Comme la plupart des pays de l'Union Européenne, la France s'est trouvée dans ces négociations parmi les pays opposés à une libéralisation qui aurait favorisé l'hégémonie des productions anglo-saxonnes. Au départ, l'objectif des pays européens est simple : il s'agit de

¹²⁰ Lequel, à l'heure actuelle, ne représente encore que 20% du commerce international.

préserver les productions culturelles et artistiques des risques supposés du marché et de l'uniformisation qui s'ensuit. Exception doit donc ici s'entendre en un sens propre : les biens culturels ne sont pas des produits comme les autres. L'idée au demeurant n'est pas nouvelle. En 1981, alors qu'il n'était pas encore réellement question de concurrence internationale, mais simplement du jeu compétitif dans le cadre du marché national, la loi sur le prix unique du livre, initiée par Jack Lang, alors Ministre de la Culture, avait permis d'encadrer strictement la vente de livres, puisque les libraires étaient tenus de respecter le tarif fixé pour l'ouvrage par l'éditeur, dans une limite de réduction d'au plus 5%. Entre 1896 et 1989 également, les négociations entourant l'adoption de la directive européenne « télévision sans frontière » avaient porté sur le devant de la scène l'idée de quotas nationaux. Alors que la directive n'imposait d'ailleurs aucune obligation sur ce point, mais laissait ouverte la « possibilité » de tels quotas, l'ensemble des États de la communauté avait alors mis en place de telles mesures. Le 17 janvier 1990 enfin, un décret est adopté en France, qui instaure à la fois des quotas de production et des quotas de diffusion pour les œuvres audiovisuelles, unifiant au passage le régime applicable aux chaînes de télévision privées et publiques.

En dépit de ces garanties, et dès le milieu des années 1990, le mot d'« exception culturelle » fait l'objet d'une lecture étroite et d'une perception faussée. Alors qu'il s'agissait à l'origine d'un mot d'ordre international et économique, certains commentateurs ont en effet souligné la dangereuse lecture nationale qui pouvait en être faite, insistant sur une prééminence culturelle française. L'expression est devenue au fil des usages, et d'année en année, un symbole du particularisme français, faisant l'objet, selon les critiques, d'un usage protectionniste voire identitaire. La polémique a probablement atteint un paroxysme avec l'article de Christophe Gallaz, publié par le quotidien *Le Monde* le 17 avril 1998, qui rapprochait « l'exception culturelle » des idées de l'extrême-droite en France :

Ses thèses [celles du Front National] s'y sont déployées sans le moindre obstacle réel à tel point, et c'est terrifiant d'y songer, qu'il n'y a sans doute rien de foncièrement hétérogène entre l'abominable « préférence nationale » invoquée par lui dans l'Hexagone et la nécessaire « exception culturelle » défendue par les milieux artistiques et politiques parisiens il y a deux ans, au sortir des négociations du GATT.

Propos certainement excessif, mais qui touchait néanmoins au cœur de politiques culturelles accusées d'encourager un repli identitaire, fût-ce au nom de la résistance à une diffusion croissante des productions en langue anglaise. Mais l'accusation porte aussi sur l'orientation politique de ce mot d'ordre, essentiellement tourné vers la diversité *extérieure* et présentant les productions étrangères comme autant de menaces pour le français. La défense de la France au nom de « droits culturels »¹²¹ sur l'échiquier mondial semble alors entièrement détachée d'une prise en compte nationale de ces droits proclamés. Il ne s'agit que d'apparences, car la période voit la création de plusieurs institutions culturelles parisiennes dédiées à la connaissance et à la reconnaissance de civilisations qui sont autant de communautés culturelles au sein de la nation : le Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, l'Institut du Monde Arabe, ou le soutien aux centres culturels arméniens, juifs, kurdes, etc. Pourtant, la situation de porte-à-faux a été maintes fois soulignée dans les années 1990 : rien dans la politique extérieure en faveur de la diversité internationale menée sous le nom d'« exception culturelle » ne prend explicitement en compte l'existence d'une diversité intérieure. La visibilité du slogan politique a effacé dans les esprits l'action en faveur des minorités culturelles et des expressions particulières ; elle constitue pourtant une constante de la période.

¹²¹ Une formule introduite par la Convention sur la diversité culturelle de 2005.

Désireuse de répondre à ces critiques, la France, avec de nombreux autres pays de l'UNESCO, s'est ainsi tournée, à partir de la fin des années 1990, vers un autre modèle culturel : la « diversité culturelle ». Celle-ci présente en effet l'avantage non négligeable de sortir de la logique strictement adversative et défensive de l'exception culturelle. Autrement dit, elle quitte le champ du protectionnisme pour entrer dans la voie de la reconnaissance, au niveau mondial, de la valeur des biens culturels propres à chaque peuple. Défendue par plusieurs pays de la francophonie, cette nouvelle vision du problème aboutit en 2001 à une déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle. Par la suite, et devant le succès de cette première tentative, l'UNESCO publie en 2005 un texte plus ambitieux encore : la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. Ce texte fait l'objet d'une approbation rare : seuls deux pays votent contre, tandis que quatre s'abstiennent ; l'ensemble des autres pays de l'organisation soutient le projet, et la Charte entre finalement en vigueur le 18 mars 2007 (*cf.* encadré).

La difficile reconnaissance de la diversité culturelle au niveau international

La défense de la diversité culturelle au niveau international s'inscrit dans une histoire récente. Jusqu'au début des années 1980 en effet, les menaces d'impérialisme culturel – de l'Occident sur le monde non-occidental, des États-Unis en particulier sur l'ensemble du globe – dénoncées par de nombreux anthropologues (dont Lévi-Strauss lui-même, notamment dans *Race et culture* en 1971) et intellectuels européens, ne se traduisent pas par la mise en place d'instruments juridiques d'opposition au niveau international. Il est vrai que les intérêts attachés au libéralisme sans frein sont nombreux ; à titre d'exemple, on sait que l'accord Blum-Byrnes, par lequel les États-Unis réduisent en 1946 une part importante de la dette française, comportait une clause « culturelle » : toutes les salles de cinéma françaises devaient être ouvertes aux films hollywoodiens, à l'exception d'une semaine par mois... Le Centre national de la cinématographie (CNC) est créé à cette occasion, afin de défendre la création cinématographique française – mais au niveau international, la défense de la diversité culturelle n'est pas encore à l'ordre du jour.

C'est sous l'égide de l'UNESCO, principale instance culturelle mondiale, comptant plus de membres même que l'Organisation des Nations Unies (ONU), qu'elle s'organise peu à peu. La première étape consiste dans l'adoption, à l'occasion de la « déclaration de Mexico sur les politiques culturelles » en 1982, d'une définition internationale de la culture :

Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.

Fort de cette définition, l'article 9 de la déclaration, titre « Identité culturelle », stipule qu'il faut « reconnaître l'égalité en dignité de toutes les cultures et le droit de chaque peuple et de chaque communauté culturelle d'affirmer, de préserver et de voir respecter son identité culturelle ». Ce droit est ainsi le premier support juridique – encore que le texte de l'UNESCO n'ait pas valeur contraignante en droit interne des États membres – de la défense de la diversité culturelle.

À la fin de la décennie 1990, les impasses auxquelles avait abouti la doctrine de l'exception culturelle (protectionnisme, repli national, etc.) incitent les États membres de l'UNESCO, et

particulièrement la France et les États européens, à promouvoir enfin explicitement la diversité culturelle comme valeur universelle ; la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle est adoptée par 185 membres à la 31^{ème} session de la conférence générale, en novembre 2001. Cette déclaration constitue un cadre de référence unique devant servir d'échelon et de référence aux politiques culturelles nationales. Le texte juge la diversité culturelle aussi nécessaire dans l'ordre politique et social mondial que la diversité biologique l'est dans l'ordre du vivant. Une exposition, « Patrimoine commun, identités plurielles. Notre diversité créatrice », qui s'est tenue dans le même temps que la 31^{ème} session, est également venue rappeler que la diversité est multidimensionnelle et interactive.

Deux autres textes de l'UNESCO viennent compléter, en 2003 et en 2005, ce premier dispositif. Il s'agit tout d'abord de la « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel », adoptée en 2003, qui a le mérite de reconnaître l'importance de ce type de patrimoine dans la préservation de la diversité culturelle. Car les chants, danses, mythes, rituels et autres pratiques artistiques sont tout aussi présents dans nos cultures respectives que ne le sont les traces matérielles de la culture. Pourtant, ils étaient encore peu recensés et reconnus au niveau international ; la convention de 2003, en ce sens, constitue une avancée incontestable. L'autre texte majeur est celui de la « Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles », adoptée en octobre 2005 et entrée en vigueur en 2007. Ce texte, plus ambitieux que celui de 2001, consacre le rôle de la culture comme acteur de développement et apporte son soutien à la diversité culturelle par la création d'un « Fonds international pour la diversité culturelle », lequel est alimenté des contributions d'États membres. Ces deux textes, toutefois, font encore l'objet de réaménagements importants, notamment de la part des comités mis en place pour surveiller leur exécution. Nul doute donc qu'ils seront amenés à être complétés et enrichis dans les années à venir.

Le droit à la différence et le droit à l'indifférence

Loin d'être aisée, la mise en place d'un véritable dialogue interculturel au niveau international est donc soumise, comme on le voit, à de nombreux enjeux contraires. On observera toutefois que les prises de position internationales sur ces questions peuvent parfois se coupler de positionnements fort différents au niveau national. Les termes employés en sont un signe : si la « diversité », grâce à l'UNESCO et au Conseil de l'Europe notamment, est devenue une notion courante, d'autres termes, tels que « différences » ou « minorités » sont aussi employés. Mais ils ne renvoient ni aux mêmes champs sémantiques ni aux mêmes contextes ni aux mêmes enjeux. Ainsi, la diversité est sans aucun doute rattachée à la biologie, les expressions culturelles étant alors mises sur le même plan que les espèces naturelles. Les différences supposent un point de référence, donc une hiérarchie entre cette référence supposée stable et des états qui s'en écartent plus ou moins nettement, dans un rapport de dissymétrie. Enfin les minorités ne peuvent être pensées sans une majorité et se trouvent prises dans des rapports de pouvoir... Ces termes ne sont donc pas neutres et font l'objet de débats politiques. On a ainsi fait souvent remarquer la disjonction existant, sur la question de la diversité culturelle, entre la France et les États-Unis : la France, pour des raisons en grande partie historiques, est en effet très suspecte à l'égard de la diversité interne ; à ce titre, elle a par exemple toujours refusé de signer et ratifier la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales du Conseil de l'Europe, et ce, en dépit des appels pressants et récurrents

du Conseil économique et social des Nations Unies. De même la France n'a pas encore ratifié à ce jour la Charte européenne des langues régionales et minoritaires, à la différence de 23 pays européens (au printemps 2009). Enfin, et surtout, elle a certes ratifié le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) de 1966, mais en émettant une réserve à l'article 27, consacré aux droits culturels des minorités, en arguant du caractère un et indivisible du pays, où les minorités – selon l'interprétation donnée du texte – n'existent pas. La faible diffusion en France des études post coloniales et des « cultural studies » ainsi que les vifs débats qu'elles provoquent sont sans doute aussi une manifestation de ces positions politiques dont le vocabulaire est le reflet. À rebours de ces positionnements sur des questions internes, la France s'est fait, au niveau international, le héraut de la diversité culturelle, à travers la défense de l'exception culturelle, puis de la Convention de l'UNESCO sur la diversité culturelle.

Aux États-Unis, au contraire, les engagements sont symétriquement opposés : au niveau interne, l'influence du communautarisme anglais, la mise en place de l'*affirmative action* comme réponse au passé ségrégationniste, et le maintien d'un fort individualisme, probablement hérité du protestantisme des premiers colons, font que la diversité culturelle a plutôt bonne presse. Le *melting pot*, certes, est une dimension importante de la société américaine et de la vision que s'en forment les Américains eux-mêmes. Mais il ne doit pas être confondu avec le modèle d'intégration français, qui souvent s'immisce, ou tente de s'immiscer, bien plus avant dans la vie des individus, jusque dans leur sphère privée et familiale. Aux États-Unis, les différences culturelles entre groupes socio-ethniques sont donc bien plus aisément acceptées qu'en France. Pourtant, pour des raisons qui tiennent essentiellement à la défense d'intérêts économiques majeurs, les États-Unis sont au contraire vigoureusement opposés de longue date à la défense de la diversité culturelle au niveau international. Leur retour tardif à l'UNESCO en 2003, soit plus d'une décennie après la fin de la guerre froide (qui avait conduit à leur retrait, les États-Unis pensant que l'UNESCO était une tribune pour la diffusion internationale du communisme), n'est pas le moindre indice de leur faible engagement. Ainsi l'étude des luttes politiques internationales pour la mise en place du dialogue interculturel ne saurait suffire ; elle doit, pour être complète, se doubler d'une étude au niveau national.

Or, de ce point de vue, les configurations et les recompositions locales de la défense des droits culturels interdisent une généralisation aussi aboutie que ce qu'on peut lire sur la scène internationale ; autrement dit, les revendications culturelles et identitaires évoluent et se transforment si fréquemment qu'il n'est pas possible, semble-t-il, de repérer lignes de force et schémas récurrents dans l'histoire nationale de ces luttes. Un point toutefois peut servir de critère à l'évaluation de ces luttes : c'est l'articulation entre *droit à la différence* et *droit à l'indifférence*. L'un et l'autre sont en effet biens souvent le fait de minorités culturelles entendues au sens large : noirs, étrangers, personnes handicapées, homosexuels, etc. Les enjeux des luttes en faveur de l'un ou l'autre de ces droits sont pourtant fondamentalement distincts : à travers le droit à la différence, c'est l'affirmation d'une altérité, si ce n'est radicale, du moins fondamentale qui se joue. Le phénomène des « fiertés » (gay, lesbienne, transsexuelles notamment), ou *prides* en anglais, en est un exemple bien connu ; l'enjeu de ces manifestations est, pour les personnes ici concernées, de faire valoir leur singularité à l'égard d'un courant idéologique dominant (hétérosexuel ou autre). À l'inverse, l'objectif d'un droit à l'indifférence est de réserver à ceux qui le réclament des droits absolument similaires à ceux que possède l'ensemble des autres individus composant la société. Dans un cas, donc, on s'oriente vers une politique de la reconnaissance qui n'est pas très éloignée de la

vision taylorienne de la société¹²² ; dans l'autre au contraire, c'est une certaine forme d'universalisme républicain qui est recherchée. Il y a donc là des enjeux qui, loin de se limiter à une revendication particulière, engagent le sens même de toute revendication interculturelle au niveau national.

Un exemple célèbre de la tension entre droit à la différence et droit à l'indifférence nous est donné par l'histoire du mouvement féministe. Sans doute celui-ci n'est-il, encore une fois, qu'une illustration parmi d'autres de la problématique ici soulevée ; il n'empêche qu'il a le mérite d'exposer au mieux les conflits inhérents à toute lutte culturelle dans le cadre d'un État de droit. Les femmes, certes, ne sont pas une minorité à proprement parler, puisqu'elles représentent la moitié numérique de l'espèce humaine. Pourtant, le fait que leur place dans la société a été pendant longtemps *minorée* et réduite à quelques fonctions bien spécifiques a suffi à assimiler leurs revendications à celles d'une minorité parmi d'autres, le féminisme étant même défini par Léon Abensour, dans son *Histoire générale du féminisme*¹²³, comme « cas d'aspiration collective à l'égalité ».

En France, leur lutte débute essentiellement avec la Révolution : les femmes participent en effet pleinement, et pour la première fois, à l'acquisition des droits nouveaux que porte le mouvement révolutionnaire. Olympe de Gouges, figure tutélaire du mouvement, rédige ainsi en septembre 1791 la première « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne » - elle paiera son engagement sur l'échafaud en novembre 1793. Le mouvement qu'elle initie se poursuit toutefois, et pendant longtemps, il se cristallise autour de la question du « suffragisme », donc de l'obtention de droits politiques équivalents à ceux des hommes. L'accent qui est initialement donné à la lutte féministe relève ainsi prioritairement du *droit à l'indifférence* : les femmes aspirent à être des citoyennes, au même titre que leurs maris, pères, frères et fils.

Ces droits étant pour l'essentiel acquis dans l'immédiat après-guerre, le mouvement connaît alors une évolution majeure. Il oppose en son sein deux courants distincts : d'une part, les « féministes universalistes », qui voient dans l'abolition définitive des différences de fait et de droit existant entre hommes et femmes l'enjeu unique des luttes féministes, et d'autre part les « féministes essentialistes » qui veulent poursuivre la lutte jusqu'à l'obtention de droits spécifiques et différenciés pour les représentantes du sexe féminin. Or ce débat engage bien plus que la simple question féministe : on le retrouve, *mutatis mutandis*, au sujet de la religion (à travers la revendication d'une « laïcité active », aux aspects largement communautaristes) ou de la sexualité (les homosexuels souhaitent-ils des droits identiques à ceux des hétérosexuels, tels le mariage et l'adoption, ou au contraire la reconnaissance de leur spécificité ?). Particulièrement visible en France, le débat entre universalisme et essentialisme féministe a d'ailleurs eu l'occasion récemment de ressurgir, alors que le pouvoir constituant a souhaité inscrire l'idéal de parité dans le texte constitutionnel lui-même. En juillet 1999, une révision constitutionnelle ajoute ainsi à l'article 3 de la Constitution la disposition suivante : « la loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et aux fonctions électives »¹²⁴. Cette révision prévoit en outre, à l'article 4 du texte fondamental, que les partis politiques doivent « contribuer à la mise en œuvre » de ce principe. Dans la poursuite de cet objectif, la loi du 6 juin 2000 sur la parité en politique module l'aide publique aux partis politiques en fonction de leur respect de l'application de la parité pour la

¹²² Voir la partie 2 de cet ouvrage, pour une définition plus complète du communautarisme taylorien.

¹²³ Abensour 1979

¹²⁴ La révision constitutionnelle de juillet 2008 a par la suite déplacé cette disposition à l'article premier de la Constitution, renforçant encore le caractère majestueux de cet impératif.

présentation des candidats aux élections. Ces évolutions juridiques, de la plus grande importance (que l'on songe à la place ainsi conférée, dans l'ordre juridique interne, à la parité, inscrite aux côtés de l'exigence de démocratie, d'indivisibilité et de laïcité de la République), n'ont pourtant pas satisfait toutes les figures du mouvement féministe. Loin d'y voir un progrès, certaines d'entre elles y ont en effet perçu la reconnaissance explicite du statut singulier et différencié des femmes, à contre-courant de leur ambition universaliste.

L'enjeu, ici, n'est pas de trancher entre l'une ou l'autre option – mais l'évocation du décalage existant entre droit à la différence et droit à l'indifférence rappelle que la revendication de droits par une minorité culturelle ne saurait jamais se limiter à cette seule entité. Elle engage en effet la société tout entière et la vision que l'on s'en forme. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'en situation de multiculturalité, le débat se porte jusque sur la question de la citoyenneté elle-même.

Vers une citoyenneté interculturelle ?

La confusion, couramment commise, entre *nationalité* et *citoyenneté* pourrait surprendre. Aucun des modèles fondateurs de la notion de citoyenneté que sont, principalement, la Cité grecque, l'Empire romain et la confédération suisse, ne correspond en effet à proprement parler à un État-nation. Mais elle s'explique en réalité par le lien, historiquement fort, qu'entretiennent les deux termes : le mot même de citoyen, par son étymologie (*civis* en latin), fait référence à la Cité (*Civitas*), qui constituait dans l'Antiquité la forme politique la plus proche de ce qu'est la Nation depuis le début du XIXe siècle. Il n'est donc pas étonnant qu'aillent souvent de pair les *droits politiques* du ressortissant national (voter, être élu, etc.) et *droits civils* du citoyen (être propriétaire, se marier, etc.)¹²⁵.

Or, cette superposition quasi parfaite des notions de citoyenneté et de nationalité est aujourd'hui soumise à une tension nouvelle, d'où se dégage tout particulièrement une conception originale de la première. Deux éléments contextuels expliquent cette évolution : d'une part, les droits du citoyen ont eu tendance, ces dernières décennies, à s'effacer au profit de la défense des droits de l'homme. On prendra pour preuve de cette évolution la différence d'intitulé entre la « Déclaration des Droits de l'Homme *et du Citoyen* » (DDHC) de 1789 et la « Déclaration Universelle des Droits de l'Homme » (DUDH) de 1946. D'autre part, l'intensification et la diversification des flux migratoires ont également contribué à dissocier les notions de citoyens et de nationaux. Car l'étranger, par opposition au citoyen-national, se trouve dans une situation d'infériorité juridique : certains droits civils peuvent lui être accordés, mais les droits politiques lui sont bien souvent intégralement refusés. Or, face à l'afflux de populations immigrées, il n'est parfois plus possible de restreindre aux seuls ressortissants du pays l'exercice de certains droits et de devoirs. Aux États-Unis, où le nombre d'immigrants clandestins approche probablement les 12 millions d'individus, les problèmes de ce genre sont nombreux (droit du travail, politique des compagnies d'assurance, gestion du système de santé, etc.) et appellent à des solutions rapides. Mais les États-Unis, en dépit du poids de leur population immigrée, ne sont pas dans une situation exceptionnelle : peu de pays occidentaux échappent à la question de la gestion juridique des populations immigrées vivant sur leur sol. Ces deux évolutions, relativement récentes, ont conduit par réaction à une extension progressive de la notion de citoyenneté : pour que celle-ci ait encore un sens, il faut

¹²⁵ C'est ce qu'analyse notamment Pierre Rosanvallon dans *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* [Rosanvallon 2001], au chapitre « l'impératif d'inclusion ».

qu'elle soit à la mesure de l'Homme, auquel on peine à l'associer encore, comme de tous les hommes (et notamment les étrangers, non-nationaux par définition). Ces évolutions, en outre, s'inscrivent dans une histoire plus longue, qui reconnaît à la citoyenneté, par contraste avec la nationalité, une vocation universelle. L'*affectio societatis*, avant d'être une notion-clé du droit privé français, a servi à désigner la volonté manifestée par plusieurs individus de s'unir en un groupe ; par là, elle n'a jamais été comprise comme inscrite dans une dimension nationale particulière : des étrangers eux-mêmes peuvent s'unir à des nationaux. Enfin, on attribuera les métamorphoses de la notion de citoyenneté à une compréhension moins juridique et plus politico-philosophique du terme : être citoyen, à l'image d'un Victor Hugo ou d'un Mendès-France, c'est être un homme éclairé, vigilant, engagé, ou du moins critique. Or aucune de ces qualités ne doit rien à la notion de nationalité, preuve – s'il en faut – que l'on peut être étranger et bon citoyen¹²⁶.

Mais la remise en cause plus radicale de l'interconnexion entre nationalité et citoyenneté est toutefois venue, ces dernières années, d'un simple constat : le rapport entre les obligations civiques (vote, service militaire, etc.) et les obligations économiques et sociales (paiement des prélèvements obligatoires) s'infléchit au profit des secondes. Ainsi, c'est l'importance de cette contribution économique qui justifie pour beaucoup que la citoyenneté soit accordée, sous une forme ou une autre, aux résidents non-nationaux. Plusieurs solutions sont alors envisageables. Pour Tomas Hammar, sociologue et professeur émérite au centre de recherche sur les migrations internationales et les relations ethniques de l'université de Stockholm, il devrait exister trois catégories d'individus au sein de nos sociétés modernes : les étrangers proprement dits, qui n'ont pas même acquis de droit durable de résidence et sont souvent installés depuis peu dans le pays ; les *denizens*, c'est-à-dire les étrangers ayant acquis un droit de cité ; et enfin, les citoyens eux-mêmes. L'idée de l'auteur, énoncée notamment dans « Participation politique et droits civils en Suède »¹²⁷, consiste ainsi à faire émerger, à côté des droit du sang (*jus sanguinis*) et droit du sol (*jus soli*), fondateurs habituels des droits nationaux, un droit nouveau, dit de « la longueur du séjour légal dans un pays (*jus domicili*) »¹²⁸. La reconnaissance d'un tel droit n'est certes pas encore universellement admise, mais elle progresse : les pays scandinaves (Finlande exceptée) ainsi que les Pays-Bas accordent d'ores et déjà le droit de vote aux étrangers non-communautaires aux élections locales. La reconnaissance, par ailleurs, de droits spécifiques pour les étrangers issus de la communauté européenne (cf. encadré), instaurant une distinction *de jure* entre étrangers communautaires et étrangers non-communautaires, pourrait permettre à terme d'accélérer l'octroi de droits similaires à l'ensemble des immigrants présents sur le sol national durant un temps donné.

La citoyenneté européenne

En droit, la citoyenneté désigne la qualité juridique qui autorise une personne à prendre part à la vie de l'État par la jouissance de droits civils et politiques. Elle s'accompagne d'un certain nombre d'obligations (selon les pays : la participation à un jury d'assises, la conscription, le vote, etc.). En droit international public, la coutume veut que la citoyenneté soit conditionnée par la jouissance de la nationalité et qu'elle comporte principalement le droit de séjour sur le

¹²⁶ Gérard Noiriel, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, collection « Socio-Histoires », 2001 (Réédité en collection « Folio-Histoire », Paris, Gallimard, 2005) et

¹²⁷ Tomas Hammar, « Participation politique et droits civils en Suède », in Rea et Balbo 1998 : 149-166

¹²⁸ Tomas Hammar, in Rea et Balbo 1998 : 149

territoire national, la participation à la vie politique (vote et éligibilité), l'accès aux emplois publics, etc.

La particularité de la construction européenne est d'avoir pour la prochaine fois reconnu une citoyenneté supranationale. Le traité de Maastricht affirme en effet qu'« est citoyen de l'Union toute personne ayant la nationalité d'un État membre », avant d'ajouter que « les citoyens de l'Union jouissent des droits et sont soumis aux devoirs prévus au présent traité » (article 17 du Traité instituant la Communauté Européenne, TCE). En réalité, les obligations pesant sur les citoyens de l'Union sont, aux termes du Traité lui-même, quasi inexistantes. Les droits au contraire sont au minimum au nombre de quatre :

- 1) droit de libre circulation dans l'espace communautaire
- 2) droit de vote et d'éligibilité aux élections européennes et municipales dans tout État membre
- 3) droit à la protection diplomatique et consulaire de la part des autres États membres, particulièrement dans le cas où le citoyen européen se trouve dans un pays où son État d'origine n'entretient pas de représentation diplomatique
- 4) droit de pétition auprès du Parlement européen et droit de recours au médiateur européen

En dépit de ces droits, déjà effectifs au sein de la communauté, des évolutions restent toutefois possibles. L'accès aux emplois publics, qui fait l'objet d'une abondante jurisprudence de la Cour de Justice des Communautés Européennes (CJCE)¹²⁹ mérite ainsi d'être clarifié. De même, on pourrait souhaiter que d'autres droits soient adjoints à ceux déjà existants ; car à l'exception du droit d'éligibilité et de vote, tous les autres ne témoignent pas d'avancées substantielles : ils sont en effet également reconnus à toute personne morale ou physique résidant sur le territoire de l'Union. L'approfondissement de cette citoyenneté européenne paraît enfin d'autant plus nécessaire qu'en cas de succès, elle pourrait aisément servir de modèle à l'instauration de droits civils et politiques universels ou continentaux, indifférents à la nationalité de leurs détenteurs.

Parallèlement à cette solution, d'autres penseurs, tel Will Kymlicka ou Rodolfo Stavenhagen, se sont engagés dans la voie d'une citoyenneté interculturelle fondée sur un modèle de « citoyenneté différenciée ». L'idée, forgée dans le contexte canadien¹³⁰, est d'allier reconnaissance de la diversité culturelle et participation à un projet politique commun. Une citoyenneté interculturelle, en ce sens, suppose la construction d'institutions politiques et sociales communes par lesquelles diverses communautés, culturellement distinctes, peuvent prendre part à la vie politique tout en maintenant leurs identités culturelles singulières (langue, ethnicité, etc.). Si l'on rencontre encore peu de ces modèles dans les faits, on observe toutefois une tendance en ce sens dans certains pays d'Europe du Nord (Norvège, Suède) ou de l'Est (Roumanie) qui ménagent une représentation politique particulière aux membres des minorités ethniques présents sur leur territoire.

¹²⁹ Voir notamment, pour le cas français, l'arrêt de la Cour de Justice des Communautés Européennes (CJCE), rendu en 2003, dans l'affaire *Burbaud c/ France*, particulièrement significatif des enjeux liés à la reconnaissance européenne des qualifications et diplômes professionnels.

¹³⁰ Stavenhagen 2006

En somme, l'évolution de la notion de citoyenneté vers une meilleure prise en compte de la multiculturalité paraît probable au vu de l'histoire des sociétés contemporaines ; à terme, une telle évolution permettrait de dissocier véritablement les liens nationaux ou ethniques, donc culturels, de l'organisation politique et civile des sociétés. La citoyenneté serait alors l'espace politique et juridique de l'interculturalité, où des droits seraient offerts à tout individu, quelle que soit son origine nationale, dès lors qu'il manifeste par sa présence continue sur un territoire son attachement à celui-ci. Pareille évolution, enfin, répondrait au projet même qui a présidé à l'émergence de la figure moderne du citoyen républicain. Pour Rousseau en effet, le citoyen est un individu défait de ses attaches personnelles et sociales ; il n'est plus ni homme, ni femme, ni vieux, ni jeune, ni croyant, ni athée. Il n'est pas même défini par ses goûts ou sa langue, comme Renan l'a rappelé dans *Qu'est-ce qu'une Nation ?*¹³¹. N'a-t-on pas, au demeurant, conservé l'inspiration de cette vision initiale de la citoyenneté dans la pratique conventionnelle des « citoyens d'honneur » ?

Pourtant, s'il n'est pas contestable que les étrangers aspirent de plus en plus à la reconnaissance de droits citoyens et que l'institution originaire de la citoyenneté tend à leur reconnaître ces droits, la mise en œuvre d'une véritable citoyenneté non nationale, ouverte à tous les étrangers, et pour ainsi dire universelle, reste encore très largement soumise à caution. Sans condamner par avance toute citoyenneté interculturelle, il s'agit donc de ne pas oublier que la redéfinition du périmètre de la citoyenneté ne pourra faire l'économie d'une réflexion sur l'articulation du citoyen à l'individu et de l'individu à la société – réflexion qui est encore, à bien des égards, largement à venir.

Conflit et coopération des cultures

La réfutation des thèses d'Huntington nous a conduit à penser que les différences culturelles, à l'origine de la nécessité de faire dialoguer les cultures, ne sont pas le fait de déterminations figées et immuables, contrairement à ce que pense l'auteur du *Clash des civilisations* et de *Qui sommes-nous ?*. Comme nous avons pu le vérifier à travers l'histoire de certaines luttes internationales (exception / diversité culturelles) et nationales (droit à la différence / à l'indifférence, citoyenneté interculturelle), les différences culturelles sont bien plutôt l'objet de redéfinitions constantes de la part des *acteurs eux-mêmes* : dirigeants nationaux, militants, citoyens, membres de minorités discriminées, etc. Il est possible désormais d'aller plus loin : en ressaisissant, dans ce qu'il faut bien appeler une « théorie », l'essentiel des affirmations précédentes, nous pouvons opposer avec Lévi-Strauss un modèle construit et complet aux discours « civilisationnels » et rendre raison au *dialogue interculturel* aussi bien contre les tentations de repli identitaire que contre les formes déguisées d'impérialisme culturel.

¹³¹ Renan 1882

La théorie du juste milieu selon Lévi-Strauss

Lévi-Strauss aura sans aucun doute été l'un des observateurs les plus attentifs et les plus scrupuleux des rapports existants entre les différentes cultures. Reprendre, une à une, les étapes de son raisonnement n'est donc pas chose vaine pour mieux comprendre ce que peut être, dans le monde d'aujourd'hui, le *dialogue interculturel*.

La première conception qu'expose Lévi-Strauss des rapports entre cultures pourrait toutefois surprendre : revenant dans *Race et culture*, un texte de commande écrit pour l'UNESCO en 1971, sur la dimension spontanée et archaïque du réflexe identitaire, l'anthropologue évoque le mépris réciproque dans lequel se tiennent différents peuples d'Amérique pour se définir et se protéger de l'autre. Il émet ainsi les plus vives réserves sur la possibilité, pour différentes cultures, d'entretenir des rapports d'échange et d'emprunts approfondis, en raison même de la manière dont les cultures se constituent par différenciation et opposition :

Chaque culture s'affirme comme la seule véritable et digne d'être vécue ; elle ignore les autres, les nie même en tant que « culture ». La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie « les vrais », « les bons », « les excellents », ou bien tout simplement « les hommes » ; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme « singes de terre » ou « œufs de pou ».¹³²

Plus radical encore, Lévi-Strauss ne doute pas seulement de la *possibilité* d'un dialogue interculturel entre des cultures qui par essence se méprisent réciproquement et se croient, chacune pour soi, supérieure – il questionne encore l'*utilité* même et le bien-fondé d'un tel dialogue. Pour l'auteur de *Race et culture*, le rapprochement des cultures nuit en effet au pouvoir créateur de chaque culture ; confrontant et finalement confondant les différences culturelles, un tel rapprochement finit par épuiser le potentiel créateur de chaque groupe, ou du moins du plus faible des deux groupes en présence :

[L'humanité] devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même leur négation. Car on ne peut, à la fois, se fonder dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création.¹³³

Lévi-Strauss, pourtant, n'était pas opposé à la collaboration des cultures et à leurs échanges réciproques, comme on a parfois pu le penser après la parution de *Race et culture*. Car à y bien regarder, la théorie lévi-straussienne ne condamne pas le dialogue interculturel – elle cherche simplement à le fonder sur une certaine conception du *juste milieu*, au sens géométrique du terme. Selon Lévi-Strauss en effet, chaque culture est prise entre deux écueils qu'il lui convient d'éviter : sans contacts, elle se sclérose et s'affaiblit et n'est plus que le conservatoire de formes périmées, mais soumise à trop d'échanges, elle perd ses singularités, son originalité et, par conséquent, une partie de son identité :

Les grandes époques créatrices furent celles où la communication était devenue suffisante pour que des partenaires éloignés se stimulent, sans être cependant assez fréquente pour que les obstacles indispensables entre les individus comme entre les groupes s'amenuisent au point que des échanges trop faciles égalisent et confondent leur diversité.¹³⁴

¹³² Lévi-Strauss 2001a : 131-32

¹³³ Lévi-Strauss 2001a : 172

¹³⁴ Lévi-Strauss 2001a : 172

Il ne s'agirait donc pas de penser que Lévi-Strauss était fortement opposé au dialogue interculturel. Bien au contraire, celui-ci affirmait déjà, dans *Race et histoire*, que « l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puisse affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul ». Dans les limites évoquées, une forte diversité stimule donc, selon Lévi-Strauss, le développement de peuples voisins. La collaboration des cultures devient le moteur de la dynamique d'une civilisation :

Si à certaines époques et en certains lieux, des cultures « bougent » tandis que d'autres « ne bougent pas », ce n'est pas, disais-je, en fonction de la supériorité des premières, mais du fait que des circonstances historiques ou géographiques ont induit une collaboration entre des cultures non pas inégales (rien ne permet de les décréter telles), mais différentes. Elles se mettent en mouvement en s'empruntant ou en cherchant à s'opposer les unes aux autres. Elles se fécondent ou se stimulent mutuellement. Tandis qu'en d'autres périodes ou en d'autres lieux, des cultures qui restent isolées comme des mondes clos connaissent une vie stationnaire.¹³⁵

Plus généralement, la pensée lévi-straussienne des échanges interculturels correspond très exactement à ce que l'on nomme, en thermodynamique, un phénomène d'*entropie* : la mise en commun des particularismes culturels de plusieurs groupes permet de fabriquer davantage de singularité culturelle, jusqu'au point où les ressources culturelles encore disponibles sont insuffisantes pour assurer le prolongement de ce mouvement, et sont détruites dans la confrontation. Dans *Race et histoire*, Lévi-Strauss avait résumé le phénomène de la sorte :

Les contributions culturelles peuvent toujours se répartir en deux groupes. D'un côté, nous avons des traits, des acquisitions isolées dont l'importance est facile à évaluer, et qui offrent aussi un caractère limité. [...] Au pôle opposé (avec, bien entendu, toute une série de formes intermédiaires), il y a les contributions offrant un caractère de système, c'est-à-dire correspondant à la façon propre dont chaque société a choisi d'exprimer et de satisfaire l'ensemble des aspirations humaines. L'originalité et la nature irremplaçable de ces styles de vie (*patterns*) ne sont pas niables, mais comme ils représentent autant de choix exclusifs, on aperçoit mal comment une civilisation pourrait profiter du style de vie d'une autre, à moins de renoncer à être elle-même. En effet, les tentatives de compromis ne sont susceptibles d'aboutir qu'à deux résultats: soit une désorganisation et un effondrement du *pattern* d'un des groupes; soit une synthèse originale, mais qui, alors, consiste en l'émergence d'un troisième *pattern*, lequel devient irréductible par rapport aux deux autres.¹³⁶

L'anthropologue propose donc en somme une leçon de morale appliquée : trop d'emprunts et trop de transferts culturels peuvent entraîner soit une recomposition simultanée des deux cultures en contact, soit la disparition pure et simple de l'une d'entre elles. Le contact entre cultures est tantôt présenté comme la voie du développement pour des cultures accomplies susceptibles de s'enrichir mutuellement ; tantôt elle constitue un risque pour une culture insuffisamment singulière, qui peut se trouver en péril sous l'influence d'une autre communauté. Il s'agit d'une pensée subtile et complexe, que l'on peut synthétiser en utilisant une formule d'Olivier Abel :

Toute culture vit d'échange, mais si, jusqu'à un certain point, l'échange permet de créer de nouvelles combinaisons culturelles et augmente donc les différences, il y a un seuil au-delà duquel l'échange finit par se nourrir des différences et par les supprimer.¹³⁷

L'affaire est entendue : le dialogue interculturel est nécessaire, notamment pour stimuler la créativité des différentes cultures. Mais pour être respectueux des singularités existantes, il doit se limiter à certains échanges bien circonscrits. Mais, dira-t-on, pourquoi Lévi-Strauss, qui recensa inlassablement, pendant plusieurs décennies, les rites, les mœurs, les coutumes de

¹³⁵ Lévi-Strauss 1988 : 205

¹³⁶ Lévi-Strauss 2001b : 46

¹³⁷ Abel 1999 : 103

dizaines, voire de centaines de groupes humains à travers le monde (soit directement par des voyages ethnographiques, soit par la lecture de travaux de terrains), et qui n'hésita pas en outre à appliquer ses résultats ethnologiques à nos propres sociétés, comparant le psychanalyste au chamane ou les rites amérindiens aux grandes œuvres de la musique classique européenne, pourquoi donc Lévi-Strauss prend-il tant de soin à circonscrire presque *a minima* l'étendue des échanges interculturels souhaitables ? Quel scrupule lui interdit donc de louer le « goût des autres » qui, à n'en pas douter, devait l'animer lui-même ? Revenant, douze ans après *Race et culture*, sur la question des échanges interculturels et la façon dont son texte fut accueilli, Lévi-Strauss rappelle, dans la préface du *Regard éloigné*, combien son propos fut dicté par une opposition sourde, mais profonde, avec l'idéologie de l'UNESCO et sa politique de conciliation des années 1970 :

Je soulignais aussi que pour éviter de faire face à la réalité, l'idéologie de l'UNESCO s'abritait trop facilement derrière des affirmations contradictoires [...] en s'imaginant qu'on peut surmonter par des mots bien intentionnés des propositions antinomiques comme celle visant à « concilier la fidélité à soi et l'ouverture aux autres », ou à favoriser simultanément « l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures ».

Alors même qu'on lui a un temps ardemment reproché de faire le jeu du relativisme culturel¹³⁸, Lévi-Strauss ne manque donc pas de rappeler combien, à titre de particulier, il prend de distance face à l'affirmation d'une égalité universelle des usages, des traditions et des pratiques, en suivant une distinction entre le relativisme du scientifique et le jugement du citoyen :

Il n'est nullement coupable de placer une manière de vivre et de penser au-dessus de toutes les autres, et d'éprouver peu d'attrance envers tels ou tels dont le genre de vie, respectable en lui-même, s'éloigne par trop de celui auquel on est traditionnellement attaché. Cette incommunicabilité relative n'autorise certes pas à opprimer ou détruire les valeurs qu'on rejette ou leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant.¹³⁹

Lévi-Strauss trace donc une distinction entre la collaboration culturelle bénéfique sous la forme d'échanges de pays à pays, et une civilisation mondialisée au risque de l'uniforme. Cette dernière – outre qu'il demeure des particularismes – lui semble dangereuse et impensable : l'homme a besoin du groupe distinct, ne serait-ce que de manière minimale, pour se constituer ; il n'est pas lui-même un sujet universel sans appartenances sociales ni politiques ou intellectuelles. Hors d'une communauté et d'un environnement culturel, il devient vulnérable et perd ses repères.

La pensée de Lévi-Strauss, en somme, a ceci de salvateur qu'elle se garde de tout angélisme : le dialogue interculturel est certes souhaitable, l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* et des *Mythologiques* ne le nie pas. Mais un tel dialogue est aussi chose difficile et dangereuse : sans préserver une certaine distance entre les cultures existantes, il menace de faire disparaître certaines formes culturelles, au profit d'une uniformisation et d'une folklorisation des cultures.

Celle-ci, au demeurant, ne se joue pas uniquement au niveau un peu grandiloquent du « dialogue des civilisations » ou des politiques culturelles mondiales telles que menées par l'UNESCO. Revenant sur sa propre pensée du rapport entre les cultures dans un livre d'entretiens avec Didier Eribon publié en 1988, Lévi-Strauss soutient en effet la pertinence de

¹³⁸ Finkielkraut 1988

¹³⁹ Lévi-Strauss 1983 : 15

son modèle dans le cadre même de la République actuelle, lequel est – comme ne l’ignore pas Lévi-Strauss¹⁴⁰ – également ouvert à la cohabitation de cultures différentes :

Il y a et il y aura toujours des communautés portées à sympathiser avec celles dont les valeurs et le genre de vie ne heurtent pas les leurs propres ; moins avec d’autres. Ce qui n’empêche que même avec celles-ci, les rapports peuvent et doivent rester sereins. Si mon travail requiert le silence et qu’une communauté ethnique s’accommode du bruit ou même s’y complaît, je ne la blâmerai pas et n’incriminerai pas son patrimoine génétique. Je préférerai toutefois ne pas vivre trop près et apprécierai peu que, sous ce méchant prétexte, on cherche à me culpabiliser.¹⁴¹

Au-delà de l’exemple mineur que choisit l’auteur, il faut comprendre que la proximité pose selon Lévi-Strauss tout autant de difficultés à la cohésion d’une République qu’à tout autre groupe humain. La solution – en est-ce une ? – qu’il esquissait en 1988 est de type communautariste : elle consiste à trouver les conditions minimales de cohabitation entre différentes communautés – dont l’anthropologue fournit une définition fondée sur les valeurs communes et le genre de vie, ou sur l’appartenance ethnique. Dans ces propos tenus pendant la période de montée de l’extrême-droite française, l’enjeu consiste pour Lévi-Strauss à distinguer les oppositions identitaires, inhérentes à tout groupement d’hommes (État, mais aussi ville et même monde), du racisme. Au passage, Lévi-Strauss fait de la République un espace de liberté, où chacun est libre d’entretenir, ou de ne pas entretenir, des échanges avec l’autre.

En tout état de cause, et au-delà des solutions esquissées ici, la pensée de Lévi-Strauss invite donc les acteurs du dialogue, tant « mondiaux » que « locaux », à quitter la sphère des déclarations d’intention parfois naïves pour entrer dans la complexité des cultures singulières à préserver et des relations à construire – ce vers quoi nous devons nous tourner maintenant.

¹⁴⁰ Le mot « multiculturel » revient dans l’entretien.

¹⁴¹ Lévi-Strauss 1988 : 211-12

Le dialogue interculturel en actes

Le dialogue interculturel est un enjeu important des relations internationales d'hier et d'aujourd'hui. Il est au cœur du rapport entre l'Occident et le reste du monde, des relations entre les grandes religions monothéistes, au cœur également des redéfinitions contemporaines de la notion de citoyenneté, notamment dans le cadre européen. Il est enfin au centre des politiques scientifiques, culturelles, scolaires menées au niveau mondial, essentiellement par l'UNESCO.

Il serait faux toutefois de penser que le dialogue interculturel ne se joue qu'aux niveaux politique et géopolitique évoqués – bien plus souvent, les rapports entre les cultures se jouent à une échelle plus réduite, mais non moins décisive : dans nos quartiers, dans nos villes, dans nos régions. En ce sens, le dialogue interculturel est aussi pour beaucoup un impératif de tous les jours : comment faire coexister, concrètement, des cultures différentes ? Comment faire en sorte que des individus, porteurs de ces multiples cultures, développent un vivre-ensemble ? Comment s'assurer que le passé d'un pays, d'une île, d'une région ou d'une ville soit accepté et reconnu par tous, en dépit des rapports différents que chacun peut entretenir avec l'histoire vécue ? Comment, enfin, se représenter la multiplicité des cultures et leur capacité à échanger ?

Le dialogue interculturel, en somme, ne saurait rester une abstraction – il appelle à des réalisations, *ici et maintenant*.

Temps et lieux du dialogue interculturel

Le « temps » et le « lieu » du dialogue interculturel seront donc les dimensions privilégiées dans ce chapitre, notamment à travers l'étude de deux espaces où les enjeux interculturels sont aujourd'hui particulièrement objet de débats, les institutions patrimoniales telles que les musées, et les villes. Ces deux espaces, malgré leurs différences, constituent en effet des points de rencontre majeurs pour les différentes cultures. Le musée, tout d'abord, permet de travailler aujourd'hui à la présentation et à la *représentation* de l'histoire vécue hier ; il autorise le jeu des mémoires, collectives et individuelles, et permet ainsi – selon des conditions qu'il faudra étudier – un travail de réconciliation des cultures anciennement – voire encore *actuellement* – opposées. La ville, pour sa part, par la mise à disposition d'espaces publics et par son perpétuel renouvellement, permet aux différentes cultures en présence de coexister, mais aussi de se revendiquer, de se faire connaître, de s'extérioriser. Comme les musées, elle n'est toutefois pas un espace immédiatement tourné vers le dialogue interculturel : elle demande tout au moins un effort d'appropriation. Ce chapitre est donc aussi l'étude de chantiers – institutionnels, urbains, collectifs et individuels – qui rappellent que le dialogue interculturel n'est pas donné, mais à faire.

Pour une vision située de l'interculturalité

Parler de « vision située » du dialogue interculturel, c'est dire qu'un tel dialogue n'existe pas tant dans les revendications de principes ou dans les professions de foi angéliques que dans les réalisations concrètes qui le mettent en scène. Or, de telles réalisations impliquent très souvent non seulement des dimensions spatiales (comment, ici, faire coexister et dialoguer les cultures ?) mais aussi des dimensions temporelles : car appartenir à une culture, c'est aussi souvent partager un passé, avoir une histoire commune. Ce faisant, le dialogue interculturel affronte les complexités du rapport au temps : individuel, collectif, objet d'histoire ou de simple mémoire, à oublier ou à transmettre, le passé d'une culture est aussi affaire de présent. Il importe donc, tout d'abord, de démêler ce rapport au temps.

Le passé recompose le présent – le présent recompose le passé

L'imaginaire et le passé définissent une collectivité : le fait n'est guère contestable. La France de la III^e République et de la première moitié du XX^e siècle (voire jusque dans les années 1960) ne s'est-elle pas définie autour d'un roman national remontant à « nos ancêtres les Gaulois » ? Mais si l'existence d'un lien puissant entre passé et présent dans la définition d'une culture singulière ne pose pas question, la définition du contenu à donner à ce passé est elle au contraire très largement problématique. Car l'imaginaire qui définit nos collectivités occidentales, par exemple, se fonde de manière de plus en plus décisive sur un *patchwork* culturel. En Occident, les figures de la diversité sont multiples : le phénomène englobe les citoyens expatriés d'un pays européen à l'autre, les personnes immigrées, majoritairement de pays africains et asiatiques, les minorités locales à forte identité culturelle et à l'héritage linguistique distinct (Catalans, Basques,...), les minorités autochtones dans les pays d'installation (par exemple au Canada, en Australie, en Nouvelle-Zélande et aux États-Unis), mais aussi, de manière exponentielle, de nombreux représentants des plus jeunes générations grâce, d'une part, aux programmes d'échanges incitatifs existant dans le cursus universitaire de plusieurs pays occidentaux (Erasmus, Socrates, ...) et d'autre part, aux nombreuses associations proposant à de jeunes lycéens de terminer l'école secondaire au sein d'un pays étranger (*American Field Service, Rotary International, World Education Program*,...). De ce *patchwork* culturel et des dimensions temporelles et spatiales qui lui sont attachées, quels éléments retenir ? Où tracer les frontières, anciennes et présentes, entre les cultures ? Comment faire surgir de tout cela un sentiment d'appartenance commun ?

Ces questions ne sauraient recevoir de réponses aisées, et l'enjeu n'est pas de livrer ici une solution unique – mais ces questions viennent rappeler que le dialogue interculturel a aussi une dimension sociale très forte : faire dialoguer les cultures, c'est parvenir à enrichir et développer les rapports entre les membres d'une même nation de différentes origines. Cet objectif, souhaitable pour le présent et l'avenir, suppose toutefois deux gestes préalables : désamorcer le conflit des mémoires et former à une meilleure connaissance de la différence. L'illustration la plus récente et la plus marquante du conflit des mémoires tourne, on le sait, autour de la question post-coloniale. Aussi Nacira Guénif nous rappelle-t-elle qu'il faut faire face aux enjeux en présence avec beaucoup de prudence et sans ignorer que le multiculturalisme est souvent à mettre en relation avec le passé colonial et post-colonial. En d'autres termes, il existe bien souvent une continuité politique et sociale entre la question

post-coloniale et l'intégration – comme si la question de l'intégration dans le cadre de la République constituait une occasion de rachat face à la situation coloniale. Dans bien des cas, l'image d'un refoulé colonial ressurgit.

L'histoire, bien souvent, ne se présente donc pas comme l'expression narrative d'une continuité temporelle qui ne serait qu'une somme d'événements paisibles. Au contraire, elle semble être un espace de lutte, où les choix opérés sont autant de signes donnés au présent. En 1990 par exemple, les États-Unis et la ville de New York décident de l'ouverture d'un musée sur l'île d'Ellis Island, au large de Manhattan. L'initiative paraît bonne, et l'est : c'est sur cette île de la baie de New York que furent accueillis et contrôlés douze millions de candidats à l'immigration de 1892 à 1954. N'était-il pas nécessaire de rendre compte de leur(s) histoire(s), souvent décisive(s) pour eux-mêmes et pour les États-Unis d'Amérique tout entier ? Sans doute – mais le choix d'Ellis Island est aussi ciblé et non anodin : il privilégie finalement l'immigration européenne, puisque seuls les Européens sont passés par ce lieu de transit. Au contraire, les immigrants asiatiques sont passés par Angel Island près de San Francisco et aujourd'hui, les flots d'immigrants sud-américains, de loin les plus nombreux, traversent le Rio Grande et entrent aux États-Unis par la frontière sud...

L'histoire, comme discipline intellectuelle ou comme objet de politiques publiques, comporte donc incontestablement une dimension polémique. Celle-ci, au demeurant, n'est pas ignorée ; elle est même devenue pour une large part consciente : les historiens contemporains conçoivent volontiers leur discipline comme « critique » et « vivante ». Par conséquent, l'histoire peut aussi servir à mieux définir les enjeux du dialogue interculturel aujourd'hui. Car qui nierait, par exemple, que l'un des enjeux majeurs de ce dialogue relève, de nos jours, de la question de savoir quelle place il faut attribuer aux « immigrés » dans la société ? Le terme, ici, semble faire sens de lui-même : « immigré », chacun sait ce que cela signifie. Et pourtant : contrairement aux idées reçues, l'histoire sémantique du mot nous enseigne que la catégorie d'immigré est de facture récente. En 1830, dans *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville n'y fait pas même référence. Les nouveaux arrivants sont à l'époque considérés comme des colons. En Europe même, le terme n'est pas utilisé avec l'extension que l'on imaginerait, quand bien même les flux migratoires sont déjà très forts. Il faut ainsi attendre la fin du XIXe siècle pour voir la notion devenir une catégorie sociale en Europe comme aux Amériques. Cette période coïncide avec le moment où sont instaurées des périodes de fermeture des frontières. C'est le cas aux États-Unis où, après les grandes vagues d'immigration européenne du XIXe, on assiste à un resserrement identitaire entre les années 1920 et les années 1960, décennies qui correspondent à la politique des quotas nationaux. Figure centrale du dialogue interculturel, l'« immigré » est donc, nous apprend l'histoire, une invention récente de notre catégorisation sociale – preuve que la mise en œuvre du dialogue interculturel ne peut se passer de la dimension historique, seule propre à replacer les outils et les enjeux du problème dans le contexte plus large des évolutions sociales et intellectuelles.

Ce dernier exemple, comme celui du musée d'Ellis Island, montrent ainsi que le rôle de la mémoire dans la constitution identitaire d'un pays recoupe très largement les questions liées aux enjeux patrimoniaux. Le musée offre en effet des indices non moins précieux que ceux de la mémoire individuelle sur la façon dont le présent, par des traces matérielles (objets, images, etc.), recompose le passé. « La mémoire, comme le patrimoine, se construisent et se redéfinissent au présent »¹⁴². Mais à travers ces deux dimensions, mémorielle et patrimoniale, se rejoignent aussi les enjeux souvent opposés et pourtant proches de la mémoire, considérée comme l'expression vivante du passé (individuelle ou collective, la mémoire est une *activité*,

¹⁴² Suzanne 2008

celle de se souvenir), et de l'histoire, comprise comme une vision plus statique du passé : « si la mémoire a pu aider l'histoire, l'histoire aussi aide la mémoire. Pour les groupes eux-mêmes, qui cherchent à mieux comprendre leur passé, les travaux des historiens sont d'une grande utilité »¹⁴³.

Patrimonialisation : la fiction d'un espace maîtrisé

Mettre en scène le passé, c'est dire quelque chose de soi et de ce que l'on est, culturellement parlant : l'affaire est entendue – mais elle n'est pas simple pour autant... En France, le vaste mouvement de découverte des traces des époques antérieures a été amorcé dès l'émergence de l'idée de nation à la fin du XVIII^e siècle, et il ne s'est jamais interrompu depuis. Cet intérêt a donné forme à la notion de « patrimoine » qui regroupe toutes les traces matérielles, et désormais immatérielles¹⁴⁴, de ce passé toujours présent. Mais l'engouement du public donne désormais lieu, en matière de patrimoine, en France comme à l'étranger (*cf.* encadré), à des questions insolubles sur l'état dans lequel doivent être conservés les sites et les monuments. En Europe, règne souvent la tentation de privilégier l'état d'achèvement et de perfection des œuvres et des ensembles architecturaux, quand bien même ces états n'ont jamais existé ou n'ont existé que pendant de courtes périodes. Il existe donc une tendance à la création, en matière de patrimoine, d'un espace « pur » et parfaitement maîtrisé, avec ce que la démarche comporte en termes de refoulement d'une histoire moins ordonnée qu'on ne le souhaite *a posteriori*. Ce faisant se dégage une définition de notre propre culture qui pourrait bien ne pas rendre compte fidèlement de ce que notre passé a réellement fait de nous.

Paysages traditionnels japonais, paysages hybrides

Le simulacre de sites historiques et archéologiques des villages-musées du Japon étudié par Masahiro Ogino¹⁴⁵ n'est pas étranger à l'Europe. Le point de départ est le suivant : les habitants de la région de Nara, lorsqu'ils désirent construire une maison, sont obligés de bâtir leur propriété de façon traditionnelle et suivant un modèle suggéré. Ces simulacres, bien qu'ils n'aient jamais véritablement existé dans l'histoire, donnent l'impression que le temps s'est arrêté à un moment donné. L'espace conservé n'est dès lors qu'un produit de la modernité.

Certains paysages traditionnels au Japon sont volontairement conservés comme faisant partie du patrimoine. Par exemple, Nara possède un village reconstruit de manière traditionnelle destiné à mettre en exergue les tombeaux datant du VII^e siècle de la famille impériale. Depuis les années 1960, décennie durant laquelle le gouvernement a décidé de conserver ce site, le paysage s'est modifié peu à peu. Le village « historique » protégé constitue un espace exemplaire de transparence. Il n'est plus comme autrefois : les espaces sont bien aménagés et il n'y a plus d'odeur. Il n'y a cependant plus de traces de l'industrie moderne non plus. Entre ces deux types d'espace, il existe des espaces qui ne sont plus ruraux mais pas assez urbanisés, des « paysages hybrides » au sein desquels des éléments « naturels » et « artificiels » coexistent.

¹⁴³ Green 2008 : 34

¹⁴⁴ La notion de « patrimoine culturel immatériel » est d'inspiration récente ; elle a été principalement « découverte » à la fin des années 1990, sous le patronage de l'UNESCO. Elle fait aujourd'hui l'objet d'intenses réflexions tant au niveau national qu'international, et tend à devenir l'une des dimensions incontournables de toute politique culturelle.

¹⁴⁵ Ogino 2008

Masahiro Ogino explique ainsi que si le taux de suicide est particulièrement élevé au sein de ces paysages hybrides, « c'est parce que l'espace n'est plus familier et qu'il est rigoureusement dissocié du corps »¹⁴⁶.

La notion même de monument historique n'est pas sans danger, car elle maintient des bâtiments dans un état historique figé, en faisant fi du passage du temps. Conçu dans un premier temps (dès la fin du XVIII^e siècle) comme un moyen de protéger des marques du passé menacées par la spéculation, le vandalisme ou le morcellement, le principe des monuments nationaux risque aujourd'hui chaque jour un peu plus de devenir un abri réconfortant face à des évolutions identitaires perçues comme menaçantes. Il menace de donner lieu à la création de zones rassurantes, « historiquement pures », et doit à ce titre être envisagé avec recul et prudence.

Car un *choix* est bel et bien opéré sur l'ensemble des lieux du patrimoine architectural de toutes les périodes. Ce choix consiste à déterminer quels sont ceux qui pourront bénéficier d'une protection toute particulière. Or, pendant des décennies, ce choix s'est porté en priorité sur les marques d'une histoire tranquille ou glorieuse (palais, châteaux, lieux de culte). Il a fallu attendre les journées du patrimoine et leur thème annuel pour voir se déployer la forêt derrière l'arbre, et prendre par exemple conscience de la nécessité de protéger les traces de l'évolution des prisons ou encore celles de l'imaginaire colonial, qui font pourtant tout autant partie de notre histoire culturelle que nos châteaux et églises.

La mise en œuvre, aujourd'hui, en France et ailleurs, d'un véritable dialogue interculturel doit donc inévitablement passer par une réflexion sur les choix opérés. C'est ce qu'illustre tout particulièrement la problématique des enjeux patrimoniaux dans les pays du Sud et dans les anciennes colonies.

Mémoriaux et monuments : le cas des pays du Sud et des anciennes colonies

Une référence sociologique mérite ici qu'on s'y attarde, c'est celle de l'ouvrage de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*. Dans ce texte Halbwachs envisage en effet le rôle de l'ancrage territorial et social dans le processus de formation d'une mémoire communautaire, familiale ou religieuse. Il insiste tout particulièrement sur l'importance de la localisation spatiale en matière de conservation mémorielle, et sur le poids d'une mémoire partagée dans l'objectif d'unifier une communauté. Autant que d'un « nous » collectif et des figures adverses (« l'étranger », « l'autre », etc.) qui l'accompagnent souvent, un groupe social a besoin, selon Halbwachs, pour assurer sa cohésion, du sentiment subjectif d'un passé commun présent sous la forme de souvenirs et de mémoires. Enfin, l'importance des cadres sociaux de ces mémoires invite aussi à prendre en compte les personnes et groupes qui ne participent pas à la communauté établie : ces « exclus » deviennent autant de « témoins de la culture des autres ».

Une telle situation est particulièrement sensible hors des frontières de l'Europe continentale. Dans les départements et territoires d'Outre-mer, par exemple, le problème des marques du colonialisme et des lieux de mémoire acquiert une acuité particulière. Sur quel modèle

¹⁴⁶ Ogino 2008

toutefois peut-on concevoir des lieux porteurs de la mémoire d'une cohabitation si différenciée entre populations dominées et populations dominantes sur le territoire restreint des colonies insulaires que sont, entre autres, les Antilles ou la Réunion ? La cohabitation proprement dite n'a pas laissé nécessairement de traces fortes du passé – il existe bien des traces visibles, mais elles sont souvent aussi séparées que l'étaient, autrefois, les populations concernées. Les lieux qui rendent au mieux les traces d'une histoire commune, bien qu'ignorée voire oubliée, sont donc les cimetières de l'île. La réhabilitation de ces lieux souvent dédaignés constitue ainsi la première forme de valorisation du passé commun, avant même la création de mémoriaux ou de musées. Le Centre de Recherche de l'Océan Indien Occidental (CEROI) fait depuis plusieurs années l'hypothèse que les cimetières, les lazarets (lieux de quarantaine qui rassemblaient pour quelques jours les arrivants dans l'île de la Réunion, dans un but de contrôle sanitaire), les camps d'esclaves ou encore les cabanons où vivaient les différents groupes d'engagés à proximité des usines sont les porteurs du sens et de la mémoire de la rencontre de la diversité culturelle¹⁴⁷.

Au-delà de sa singularité, cet exemple nous rappelle donc encore l'importance du choix des lieux et de leur agencement. Dans cette perspective, il est certain que les musées, bien plus que toute autre institution patrimoniale, jouent ici un rôle tout à fait déterminant. L'étude de ce rôle et du sens de l'institution muséale dans la mise en œuvre du dialogue interculturel mérite donc désormais notre attention.

Le musée, lieu de mémoire sélective

Les politiques (inter)culturelles s'appuient de manière croissante sur les lieux institutionnels que représentent les musées. Ces derniers, outre leur rôle scientifique traditionnel, tendent en effet, depuis deux décennies, à devenir les lieux privilégiés de la rencontre des cultures autour des objets : ils constituent autant de leviers pour favoriser la mise en relation et l'échange de points de vue. Toutefois, pendant longtemps, les objets produits par des cultures plus ou moins lointaines n'ont pas subi, au sein des musées occidentaux, un sort foncièrement différent de celui réservé aux œuvres européennes anciennes. Or, toute appropriation d'un objet par un milieu ou par une société qui ne sont pas ceux qui l'ont produit correspond précisément à un phénomène de déterritorialisation. Au sein d'un autre contexte, l'objet devient le support de nouveaux usages et de nouveaux discours.

Les musées : fabrique d'un discours et déterritorialisation

On ne s'étonnera donc pas que les premiers musées n'aient pas été fondés dans un silence respectueux. Il revient à un observateur français, Quatremère de Quincy, contemporain de la Révolution, d'avoir dit l'essentiel du phénomène qui se déroule au nom de la protection, de la recollection et de la présentation au public des constructions désormais intégrées au « patrimoine ». S'agissant des ruines antiques du bassin méditerranéen, Quatremère de Quincy déplore l'enlèvement des fragments, des monuments et des œuvres hors de leur contexte initial, au nom du respect de l'intégrité des sites et des sensations qu'ils favorisaient. Quatremère de Quincy a compris d'emblée quel phénomène allait de pair avec cette floraison

¹⁴⁷ Cf. aussi Souffrin Emmanuel, Andoche Jacqueline, Hoarau Laurent, Rebeyrotte Jean-François, *Immigrations réunionnaises : des populations en provenance et en devenir*, ESOI (Etudes ethnosociologiques de l'océan indien, évaluation recherche diagnostic formation), ACSE (Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances), Paris, L'Acsé, 2008. Et Souffrin 2008

muséographique : celui du jeu infini des décontextualisations et recontextualisations. Un jeu, qui, lorsqu'il rédige les *Lettres à Miranda* (cf. encadré), s'applique déjà depuis plusieurs siècles mais à des objets dits « mobiliers ». Ce que Quatremère déplore, c'est la création d'un espace hybride, inférieur en charme à l'intégrité du site original.

Quatremère de Quincy

Quatremère de Quincy fit ses études au collège Louis-le-Grand et s'y distingua surtout par un goût prononcé pour les arts. Destiné au barreau, il préféra se consacrer dès sa jeunesse à des recherches approfondies sur l'architecture et la sculpture. Il fut emprisonné en 1793 pendant la Terreur. Récemment remises à l'honneur¹⁴⁸, ses *Lettres à Miranda* de 1796, originellement intitulées *Lettre sur le préjudice qu'occasionneraient aux arts et à la science le déplacement des monuments de l'art de l'Italie, le démembrement de ses écoles et la spoliation de ses collections, galeries, musées, etc.*, constituent l'un des moments les plus importants de l'histoire de l'art et de la muséologie nationales. Quatremère de Quincy s'oppose en effet avec vigueur dans ce texte à l'expropriation des œuvres d'art présentes en Italie. La France, au bénéfice de ses conquêtes militaires et au nom de l'idéal révolutionnaire et moderniste dont elle s'est fait le héraut, s'y croit toutefois autorisée. Derrière ses dirigeants, de nombreux artistes de l'époque se sont rangés à l'idée que cette expropriation était légitime. Telle n'est pas l'opinion de Quatremère qui, dans un texte aux accents largement prophétiques, appelle à maintenir l'œuvre dans son contexte et son « milieu » d'origine. Naturellement, les convictions politiques ne sont pas absentes de cette prise de position artistique : peu friand des idées révolutionnaires, Quatremère ne pense pas que la France soit, en cette période, la digne dépositaire du *translatio studii et imperii* (« transfert de culture et de puissance ») que Chrétien de Troyes, au XII^e siècle, pensait déjà pouvoir reprendre pour la France à la Grèce et à Rome. Il n'empêche : au-delà des revendications politiques, c'est aussi une conception résolument moderniste du rôle des musées qui s'exprime dans les *Lettres à Miranda*, qui n'est pas sans écho jusque dans le monde d'aujourd'hui.

Le débat actuel sur la restitution ou la conservation des œuvres provenant d'anciennes colonies ou de pillages de guerre s'appuie ainsi sur un constat vieux de deux siècles. Présenté dans un musée, un pilier polynésien devient un nouvel objet, objet d'un nouveau regard et support d'un nouveau discours, au même titre que le relief grec. L'ancêtre des musées, le cabinet de curiosités, est le premier dispositif de création d'un discours sur des objets d'origine hétérogène, confrontés à des curiosités naturelles et à des œuvres locales. Tout objet s'intègre dans un discours, éventuellement le suscite, et ce discours évolue avec le temps et le contexte. Et ce discours est devenu un enjeu politique.

En ce qui concerne la reconstitution de « l'environnement », le rôle de l'espace urbain dans la territorialisation ou davantage dans la *déterritorialisation*, est déterminant. Deux exemples berlinois peuvent ici être convoqués à titre de modèles : le musée juif et le grand autel de Pergame, conservé dans l'un des Musées d'État (*Staatliche Museen*) de la ville. Réalisé par Daniel Libeskind dans une atmosphère émouvante et paisible, le musée juif de Berlin offre plusieurs formes de témoignages, à travers les registres visuels d'un récit qui jamais ne pourra

¹⁴⁸ Notamment par l'introduction et les notes d'Édouard Pommier à l'édition chez Macula des *Lettres à Miranda* [Quatremère de Quincy 1996].

véritablement s'achever. La démarche architecturale adoptée par Libeskind s'éloigne ainsi résolument de la scénographie d'une rétrospective mémorialiste. La muséographie, au lieu d'établir cette distance habituelle qu'offre au regard la présentation solennelle des objets, se fait davantage témoignage actif, et ce, sans le moindre recours aux subtilités des technologies interactives. Dans un autre contexte, mais avec la même ambition impliquant le même déplacement territorial, le grand autel de Pergame est un monument religieux élevé à l'époque hellénistique sur l'acropole de la ville de Pergame, en Asie Mineure (actuelle Turquie), sans doute au début du règne d'Eumène II (197-159 av. J.-C.). Pergame était la capitale des Attalides, et une des plus grandes cités des royaumes hellénistiques qui se développèrent après la mort d'Alexandre le Grand. Les frises monumentales de l'autel constituent l'un des chefs-d'œuvre de la sculpture grecque et représentent l'apogée de ce que l'on appelle le « baroque hellénistique ». L'autel fut autrefois considéré comme l'une des merveilles du monde. Découvert en 1871 par l'ingénieur allemand Carl Humann, il est transporté et reconstitué à Berlin en 1886, aux termes d'un accord de 1879 entre l'Allemagne et l'Empire ottoman. Il est, à l'heure actuelle, conservé au sein de l'un des Musées d'État de Berlin. Depuis plusieurs décennies, l'État turc réclame sa restitution, en vain.

La France du début du XXe siècle avait un long chemin à faire en matière de musées : les premières présentations muséographiques des cultures autres ont d'abord consisté, au XIXe siècle, en une « mise en musée » de l'autre, s'inscrivant dans la logique d'exhibition visant à l'exotisme et au sensationnel. Cette orientation s'est prolongée sous des formes adoucies, notamment sous l'appellation de « théâtre folklorique ». L'exposition coloniale de 1931 a vu tout de même certains « sauvages » (dont des Kanaks de Nouvelle-Calédonie) présentés dans des cages. Il est vrai que la singularité du folklore a toujours un certain succès : elle prend les apparences d'une ouverture sur la différence de l'autre, mais il s'agit souvent en l'occurrence d'une différence orientée pour plaire et pour être « parlante » et signifiante. La singularité des costumes traditionnels remisés dissimule souvent des différences autrement plus riches dont témoignent les conceptions.

À l'origine lieux de transmission d'un savoir et d'un sens de la beauté, les musées sont donc parmi les lieux les plus significatifs des conceptions de la société qui en définit le contenu. Il s'agit d'un rassemblement de chefs-d'œuvre, de témoignages du vivant et de son histoire. Les musées d'art et les musées de sciences, créés depuis le début du XIXe siècle, répondaient à deux modèles clairement définis. Au premier revenait la sélection du beau, au second la recollection du divers : on sait que les objets de continents lointains ont d'abord été conservés dans les musées d'histoire naturelle au titre de témoignages anthropologiques. Pour ces établissements hautement symboliques, la seconde moitié du siècle fut une période de retour général sur l'organisation des collections et sur le choix des pièces présentées au public. Tout choix en effet est le produit d'un discours. Dans le cas des musées d'art, ce discours, depuis la constitution des modèles au XVIIIe siècle, est normatif : il s'agit de sélectionner des chefs-d'œuvre ou des pièces importantes correspondant à une certaine idée de l'évolution de la beauté en ses incarnations. L'époque de premier engouement pour le patrimoine, consécutive à l'impression de fin d'un monde propre à la Révolution française, a entraîné la constitution du premier conservatoire du patrimoine, le Musée des monuments français. Les musées du XIXe siècle sont des reconfigurations de ces deux modèles. L'évolution va cependant dans le sens du modèle historique : le modèle normatif tend à s'affaiblir et on a pu voir, lors de la création du Musée d'Orsay, la tentative de créer un nouveau modèle fondé sur un discours non plus esthétique et normatif mais historique. Orsay constitue le modèle d'un musée d'histoire des arts, incluant la diversité des productions visuelles, porté par le projet de donner « tout le XIXe siècle », ou du moins tout le XIXe siècle de la modernité.

La substitution du modèle historique au modèle esthétique normatif a d'ailleurs été commentée dans des termes qui sont ceux de l'histoire, par exemple en termes de « révisionnisme », ou de libre examen, c'est-à-dire de substitution d'un discours à un autre. Cela ne veut pas dire que les choix muséographiques soient réellement assimilables à des controverses historiques : le révisionnisme pose la question de la vérité, question qui ne se pose pas en matière de goût (valeur esthétique). Pour la plupart des historiens, le terme de « révisionnisme » désigne, sans connotation particulière, une démarche critique consistant à réviser de manière rationnelle, certaines opinions couramment admises en histoire. Le révisionnisme se fonde sur un apport d'informations nouvelles, un libre réexamen des sources et propose, dans la plupart des cas, une interprétation nouvelle ou une réécriture de l'histoire.

Les évolutions récentes et les projets en cours montrent que les musées tendent à devenir partout dans le monde autant de miroirs que la société se tend à elle-même. Ils représentent une image, ou une modélisation, que l'histoire et la société mettent au jour et sur laquelle elles interviennent de manière plus ou moins régulière. En dehors du modèle historique et du modèle esthétique, il existe un troisième modèle possible de discours muséographique : le modèle social et politique qui suit une démarche volontariste d'ajustement des contenus à la société. Le musée devient un reflet actif de la société à laquelle il se destine. Entre choix des expositions temporaires, changements d'orientation muséographique, développement de nouvelles collections, la majorité des contenus muséographiques récents témoignent de ce rôle identitaire croissant. Ceci fait du musée un lieu de représentation d'une culture pour elle-même ainsi qu'un espace de médiation. Par un retour des choses qui se comprennent alors aisément, le dispositif du cabinet de curiosité retrouve depuis vingt ans un regain de mode en muséographie. Ce cabinet de curiosité, avec son désordre organisé mais ouvert à tous les discours et la mise en spectacle de la diversité et de l'hétérogène, représente le modèle le moins normatif et sans doute le moins idéologique du musée contemporain...

Polyphonies

Les dispositifs eux-mêmes tiennent compte de cette évolution des usages et du rôle des institutions, autant que de l'évolution du public. Dans un article récent concernant le Musée du Quai Branly¹⁴⁹, Marie Mauzé et Joëlle Rostkowski constatent que les musées d'anciennes colonies de peuplement européen (Canada, États-Unis, Australie, etc.) font depuis plus de vingt ans une place croissante aux représentants des populations « autochtones » lorsqu'il s'agit de présenter leur culture dans des musées. Mauzé et Rostkowski évoquent ainsi le cas du NMAI¹⁵⁰ (*National Museum of the American Indian*, le Musée des Indiens d'Amérique, doté d'un site à New York et d'un second à Washington), où il y a eu prise de pouvoir politique des Amérindiens mais aussi renversement de la conception muséale. Seule la vision amérindienne est là considérée comme authentique et détient valeur de vérité. Or, comme l'a souligné West :

Les autochtones n'envisagent pas leur monde en termes ethnographiques. Ils ne manifestent aucun intérêt particulier pour la présentation de leur patrimoine dans des vitrines rassemblant de superbes objets de curiosité, aucun intérêt non plus pour une lecture de leur histoire qui se résumerait à des siècles de lutte contre les colons européens.

¹⁴⁹ Mauzé et Rostkowski 2007

¹⁵⁰ Voir à ce sujet un autre article des mêmes auteurs [Mauzé et Rostkowski 2004]

Par conséquent, au NMAI, les petites histoires remplacent volontiers la grande histoire. Les événements tels qu'ils sont remémorés et racontés se substituent aux grandes chronologies et aux présentations par aires culturelles – cela, au risque que le visiteur y perde ses repères. Les collections autrefois considérées comme des témoignages sur la diversité des cultures et des représentations du monde doivent aussi être envisagées aujourd'hui comme autant de supports pour les descendants de ces peuples, constituant autant de communautés. Partout, la tendance est à la superposition des discours et des points de vue. L'objet devient le centre de considérations multiples. Ces développements récents montrent qu'à travers le cas des musées, c'est un phénomène crucial qui se joue dans les pays du Nord : la difficulté croissante à tenir un discours sur l'Autre en sa présence. Cette difficulté pourrait peut-être être levée : au NMAI, on a cru la résoudre par un appel du musée aux différentes communautés, leur demandant de prendre elles-mêmes la responsabilité des objets exposés. À la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI), en France, un projet similaire a été retenu : la CNHI doit « inventer une muséologie qui ne soit ni celle des objets, ni celle des discours, mais plutôt celle des regards où le point de vue de 'l'autre' doit avoir sa place », affirme-t-on ainsi le « projet » officiel de l'institution¹⁵¹. Là aussi, les objets individuels des personnes immigrées vivant en France peuvent avoir leur place ; là aussi, l'implication des immigrés eux-mêmes dans la définition des lignes directrices de l'établissement fait figure de principe. Et pour cause : l'appel des musées aux différentes communautés constitue à ce jour une des garanties les plus efficaces face au rôle suspect des institutions occidentales dans le traitement de l'altérité culturelle.

Mais les questions ne sont pour autant pas toutes résolues : en quoi consiste le rôle du récit commun ? Comment unifier les mémoires individuelles et rendre au récit national son pouvoir de rassemblement ? Comment « dire » l'autre et le laisser se dire ? Deux autres exemples sont ici éclairants : ce sont ceux du futur Musée des Confluences, à Lyon, et du Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM) à Marseille, dont le thème central sera « les sciences et les sociétés ». Autant de « musées de société » dont l'ouverture est prévue respectivement pour 2010 et 2012. On peut voir dans ces muséographies nouvelles une fusion des musées d'ethnographie et des écomusées attachés à la représentation d'un territoire. L'idée même du « musée de société » montre que l'institution tend à devenir un espace de représentation de cette société, intégrant les attentes en matière de représentativité. Cette dimension laisse souvent planer un doute quant à la démarche de ces musées de société : doivent-ils adopter un modèle historique ou un modèle sociologique ? Doivent-ils présenter le passé de groupes culturels, en insistant sur leurs singularités ou sur leur présent toujours plus difficile à saisir ? Ces questions qui se posent aujourd'hui de manière systématique ont fait leur apparition dans les débats qui ont accompagné les modèles d'écomusées¹⁵². Comme le souligne Dominique Poulot dans son *Histoire des Musées de France, XVIIIe-XXe siècles* :

Le danger est surtout de voir l'établissement, en réponse à la demande sociale, prétendre « exorciser l'inquiétude face à l'avenir par une exaltation des valeurs du passé ». Ces entreprises « passéistes » constituent, à en croire certains, de véritables « déviations » d'un projet né à l'origine dans un contexte de confiance dans le futur ; elles témoigneraient d'« angoisses et de fantasmes », et non d'une pratique muséographique digne de ce nom. Ces débats – et leurs formulations – manifestent combien l'écomusée met en jeu un processus de construction des valeurs publiques à partir de la désignation d'un mémorable de la collectivité.¹⁵³

¹⁵¹ <http://palais-porte-doree.histoire-immigration.fr/index.php?lg=fr&nav=280&flash=0>

¹⁵² « Un écomusée, ce n'est pas un musée comme les autres. Un écomusée, c'est une chose qu'un pouvoir et une population conçoivent, fabriquent et exploitent ensemble » (Georges-Henri Rivière).

¹⁵³ Poulot 2005 : 182-83

Si l'Europe n'est pas concernée par la question des cultures « autochtones » (mais par les cultures locales ou régionales, ce qui est tout à fait différent), les musées n'en sont pas moins conduits à tenir compte de la mondialisation des échanges, de l'évolution des peuples et de la présence de personnes aux origines extra-européennes, proches ou lointaines, qui n'ont pas nécessairement le même rapport aux œuvres et aux objets. La sollicitation interculturelle devient générale dans les musées du Nord, qu'il soit fait appel aux héritiers des cultures autochtones – s'il y a lieu – ou aux personnes d'origine immigrée se sentant dépositaires des traditions des pays d'origine. Les musées consacrés à la conservation des œuvres historiques produites par les autres civilisations sont aussi, par nécessité ou par choix, des lieux de croisements culturels entre professionnels de la restauration : les musées font appel de manière croissante à des spécialistes provenant des régions dont les objets sont originaires, et la conservation se fait alors coopération. Le même phénomène se développe dans le cas de la construction d'un discours tenu sur les œuvres.

Lieux de légitimation de la mémoire, les musées proposent ainsi parfois de construire à plusieurs voix un discours identitaire et deviennent une instance de transformation du vécu individuel en histoire commune : ils se font les nouveaux supports d'un récit national, comme les objets d'origine diverse permettent de rassembler symboliquement les mémoires des différentes communautés. La démarche est explicite à la Cité Nationale d'Histoire de l'Immigration (CNHI) inaugurée en octobre 2007, qui ambitionne de devenir un lieu alternatif de rassemblement en utilisant pleinement la fonction du lieu qui est d'unifier des récits et des parcours divers. Conçu comme un creuset symbolique, le lieu est aussi à la pointe des nouveaux usages muséographiques, comme la participation active du spectateur, via la proposition offerte à chacun d'enregistrer sa voix ou de déposer des traces personnelles ou familiales. Là encore, les pratiques muséographiques tendent à faire des collections un support pour favoriser l'expression individuelle. Rompant avec des années de discours occidental sur les œuvres des cultures d'outre-mer, le Musée du Quai Branly, comme la plupart des musées européens d'ethnographie, s'oriente désormais vers des partenariats avec des historiens, mais surtout avec les diasporas, pour ouvrir le discours porté sur les objets aux héritiers de leurs créateurs. En raison de la nature, et aussi souvent de l'âge des objets exposés au Musée du Quai Branly, les enjeux du dialogue entre muséographes et conservateurs d'une part, et héritiers des cultures exposées d'autre part ne sauraient être l'équivalent de ce qu'il représente dans une institution comme la CNHI : si l'« actualité » des questions migratoires permet un dialogue plus direct et plus réciproque à la CNHI, le Musée du Quai Branly s'est davantage orienté vers une perspective esthétique. Il n'empêche : la conservation en Occident de la majeure partie du patrimoine matériel de l'Afrique et de l'Océanie, avec les questions de décalage culturel que cela suppose, est aussi source de questionnement. La conservation des restes humains, notamment, soulève des questions morales et historiques qui appellent désormais les réflexions croisées de toutes les parties (*cf.* encadré). En cela aussi, les arts plastiques, les musées qui les proposent aux visiteurs, la ville qui encadre ces musées et qui accueille ces différentes expositions et le discours porté sur eux par différents publics constituent un support privilégié de l'interculturalité : l'espace du musée recatégorise des œuvres et des objets venus d'autres temps et d'autres contrées, et affectés à d'autres usages¹⁵⁴.

La difficile question de la patrimonialisation des restes humains

¹⁵⁴ Ces enjeux sont l'objet du groupe de travail « Dialogue interculturel dans les institutions patrimoniales : musées, archives, bibliothèques », initié par le ministère de la Culture (Département de la recherche, de l'enseignement supérieur et de la technologie).

Le débat sur la « patrie » des œuvres d'art, initié par Quatremère de Quincy, a connu jusqu'à aujourd'hui des développements nombreux. Longtemps, les musées français, riches des œuvres glanées au gré des expéditions militaires et scientifiques, ne se sont pas enquis des velléités de rapatriement de celles-ci vers leurs pays d'origine. Toutefois, forts d'une indépendance souvent acquise par la force face aux puissances coloniales, les pays anciennement dominés ont peu à peu émis le souhait de voir les témoignages de leur passé leur revenir.

Ces requêtes, de plus en plus nombreuses, bénéficient certes d'une légitimité importante. Bien qu'elles soient plus souvent le fait d'organisations locales ou de mouvements citoyens plutôt que de gouvernements mêmes, elles rencontrent un fort écho dans les populations des pays concernés. Les problèmes liés au rapatriement des œuvres d'art restent cependant multiples. Outre qu'il n'est pas toujours facile, pour un directeur de musée ou un représentant du monde de la culture, d'accepter le départ définitif d'œuvres parfois magistrales, se posent notamment des difficultés juridiques.

Deux « affaires » récentes illustrent ces difficultés. Il s'agit, d'une part, de la demande de l'Afrique du Sud visant au retour de la « Vénus Hottentote » (2002), dépouille mortelle de Saartjie Baartman, ancienne esclave amenée en Europe en 1810 et décédée à Paris en 1815 ; et d'autre part, de la réclamation en 2007 de la Nouvelle-Zélande, en vue d'obtenir le rapatriement de têtes maories conservées en France.

Deux problèmes juridiques distincts se superposent ici. Tout d'abord, en tant que biens des musées de France, ces objets d'art et d'histoire tombent sous l'obligation d'inaliénabilité attachée depuis longue date à tout bien public français et rappelée à l'article 11 de la loi du 4 janvier 2002 relative aux musées de France. Ensuite, en raison de leur nature de restes humains, ces objets sont – selon une interprétation toutefois débattue des textes, et notamment de la première loi bioéthique de 1994 – soumis à l'interdiction de tout droit patrimonial (article 16-1 du Code civil) ; comment dès lors restituer à un pays étranger un titre de propriété sur des objets qui ne peuvent, en droit, faire l'objet d'aucune appropriation ?

Ces débats, en France, restent largement ouverts. Pour chacune des deux affaires ici évoquées, l'action du législateur s'est avérée nécessaire, en dépit de l'existence juridique d'une procédure de déclasserement (loi du 4 janvier 2002, articles 11 et suivants). Nul doute toutefois que l'intervention systématique du Parlement n'est pas souhaitable et que le problème de la restitution des biens culturels devra, dans les années sinon dans les mois à venir, trouver une solution juridique plus adaptée à la fois aux impératifs nationaux de conservation et aux revendications patrimoniales des pays concernés.

Ville et interculturelité

La dimension interculturelle de la ville n'est pas une donnée immédiate. Certes, dans nos villes occidentales comme dans toutes les mégapoles du monde, se rencontrent aujourd'hui de plus en plus fréquemment une multiplicité de communautés porteuses de cultures diverses et variées. Mais la réalité du monde urbain se traduit aussi souvent par une tension entre distance et proximité, fusion et indifférence, diversité et intégration ; la ségrégation des différentes communautés et, partant, des cultures les unes par rapport aux autres est loin d'être une vérité sociologique réservée au monde anglo-saxon et aux modèles urbains communautaristes. Pourtant les cultures urbaines sont également porteuses de richesse : leurs rituels, langages et expériences, en perpétuelle métamorphose, permettent de bousculer les convictions supposées communes en les tournant vers de nouveaux horizons.

Revendications territoriales et urbaines

Toutefois, ce sont bien souvent les oppositions entre groupes installés et nouveaux venus composent le paysage urbain contemporain¹⁵⁵. Pour briser cette logique de ségrégation, les solutions, pourtant, ne manquent pas ; les phénomènes migratoires, tout particulièrement, pourraient jouer un rôle déterminant. L'immigration en effet, selon les termes d'Ahmed Boubeker, est toujours rencontres. « On croit toujours recréer ici le monde de là-bas, mais on est ici et le monde est toujours nouveau car on ne cesse de le créer »¹⁵⁶. Les origines elles-mêmes se meuvent et se redessinent avec les frontières. Frederik Barth nous apprend que les frontières interethniques, loin d'être des barrières protectrices d'identité préalablement définies de manière close, sont le lieu de construction d'identités nouvelles. Les frontières sont alors à considérer comme des lieux d'ancrages symboliques qui peuvent avoir des traductions territoriales – des lieux d'interactions à partir desquels se négocient les identités. L'immigration est emblématique de l'actualité de notre modernité : elle donne à voir les territoires de façon dynamique, comme des écheveaux de mobilités.

La migration apparaît alors comme la dimension constitutive d'un processus de réinvention du territoire dans une articulation du local et du global. Le local, qui se concrétise par une diversité de lieux de passage et d'installation plus ou moins éphémère, constitue le cadre de l'expérience migratoire. Un appui sur des points d'ancrage permet, en effet, de rendre compte de la construction du local à travers des dynamiques globales. Des espaces intermédiaires dans la ville émergent comme des couloirs de circulation à travers lesquels apparaissent de nouvelles règles d'usage des espaces publics, une transformation des perceptions du proche et du lointain et un lieu propice à la reconnaissance.

La question de la reconnaissance fait ainsi un écho direct au thème de l'interculturalité : la reconnaissance rend visible et lisible. La politique de la reconnaissance est une ouverture du champ de l'expérience puisque dans l'espace public de la reconnaissance et de l'interculturalité, il s'agit d'affirmer non pas des droits culturels collectifs et concurrents mais des droits de l'individu à exprimer la dimension culturelle de son identité. Reprenant une hypothèse d'Isaac Joseph selon laquelle les quartiers multiethniques seraient le lieu idéal pour

¹⁵⁵ Pour une belle analyse sociologique de l'importance, en contexte urbain, des rapports *established / outsiders*, on peut ici renvoyer au livre de Norbert Elias, *The Established and the Outsiders* [Elias 1994].

¹⁵⁶ Boubeker 2008

un processus de formation de mentalités citadines et citoyennes, Virginie Milliot¹⁵⁷ présente le rapport marchand du quartier parisien de Barbès comme un espace de reconnaissance tacite, comme un espace de fictive égalité au sein duquel chacun a sa place puisque tout le monde vient d'ailleurs. C'est ce qu'Isabelle Stengers appelle le « cosmopolitique », *i.e.* un monde commun qui n'est en aucun cas un universel abstrait et qui n'est surtout jamais *donné* (dans tous les sens du terme), puisque toujours à construire ensemble dans la complexité, la diversité et le conflit. Les quartiers multiethniques sont des lieux où il faut trouver sa place entre le jeu de mise à distance et l'accommodement réciproques. Le fait de trouver sa place en se repositionnant dans cette pluralité peut avoir pour conséquence un intéressant repositionnement au sein d'autres sphères. On passe alors d'un pluralisme public à un pluralisme privé et du pluralisme privé au pluralisme politique, et ceci sous diverses formes : pratiques alimentaires, conversion religieuse, mutation d'identité du genre, engagement politique, etc. L'expérience du pluralisme dans l'espace public revêt dès lors un aspect éminemment structurant d'une interculturalité pratique..

La ville, espace d'enseignement artistique et interculturel

Une notion mérite ici qu'on s'y attarde : c'est la notion d'« imaginaire urbain ». Celle-ci correspond tout d'abord à une conception de l'imaginaire plus proche de celle des historiens et des historiens de l'art que de celle des sociologues. Il s'agit, selon Michel Rautenberg¹⁵⁸, d'une conception simple et minimale qu'on pourrait définir comme suit : un ensemble d'histoires, de récits, de fictions et d'images partagé par une communauté, une collectivité ou un groupe. Comment déplacer l'imaginaire individuel vers un imaginaire qui peut être envisagé de manière sociale ou collective ? Les travaux sur ce sujet sont nombreux, l'un des plus connus est sans doute celui de Benedict Anderson, *Imagined Communities*. La question principale soulevée par cet ouvrage consiste à s'interroger sur le champ d'action qui permettrait de faire en sorte que les images construites au sein d'un imaginaire personnel puissent être partagées et socialisées. L'historien polonais B. Baczko, lorsqu'il prend l'exemple des manifestations au temps de la Pologne communiste, montre de quelle manière le drapeau rouge répond à un imaginaire individuel transmis par l'école et par le parti communiste, tout en faisant écho à quelque chose qui devenait partie intégrante de l'histoire collective. La manifestation, parce qu'elle s'inscrivait dans processus politique et social favorisait une interprétation commune de l'image du drapeau conduisant alors à l'idée-image du « drapeau rouge ».

Au sein des villes qui aujourd'hui souhaitent se reconstruire, la question de la mémoire et du patrimoine est très souvent posée. On peut, dès lors, parler d'une construction de l'imaginaire urbain pour laquelle les artistes jouent un rôle croissant. Au niveau politique municipal, la priorité est aujourd'hui davantage accordée à l'événement artistique qui « fait parler » de la ville et étend la diffusion de son image. Les manifestations pour lesquelles les artistes se mobilisent dans un but de reconfiguration et de promotion de l'espace public obtiennent aujourd'hui plus facilement le soutien des dirigeants politiques locaux. Les artistes reçoivent la mission de rendre les espaces publics plus compréhensibles et plus sensibles aux yeux des citoyens. Dans ce but, ils sont de plus en plus nombreux à produire des images, des clichés, des sons qui sont ensuite partagés et transformés en discours, eux-mêmes réutilisés et réinterprétés dans les échanges sociaux jusqu'à construire un sentiment d'appartenance

¹⁵⁷ Milliot 2008 : 52

¹⁵⁸ Rautenberg 2007 : 85

partagé. Les artistes se font la voix des cultures locales mal connues, mal aimées ou délégitimées. C'est pourquoi Michel Rautenberg peut affirmer que la mémoire, le patrimoine et d'une certaine façon l'immigration sont à considérer comme des instruments de l'action politique.

La revendication de l'espace public comme lieu interculturel de réappropriation mène parfois à la création de véritables mouvements urbains. Sonja Kellenberger¹⁵⁹ donne, à ce sujet, l'exemple des *Street Parties*. Ce type d'action collective, comme beaucoup d'autres aujourd'hui, affiche une volonté d'élaborer une expression métissée qui ne réduise pas les singularités ni ne les enferme dans les stéréotypes habituels. Depuis 1994, Sonja Kellenberger enquête sur ces mouvements qui troublent l'ordre public avec insolence et humour à Paris et à Londres. Les *Street Parties*, observe-t-elle, recherchent une forme de « vivre et agir ensemble » traversant les causes et les publics visés. De fait, ces fêtes de rue sont la réunion de différents groupes issus pour la plupart de l'élan mouvementaliste des années 1990 (chômeurs, étudiants précaires, militants de base, etc.), qui se sont retrouvés récemment autour de ce nouveau mode d'action. Entre 1995 et 2000, le collectif *Reclaim the Streets*, d'inspiration écologique et pratiquant l'art activiste, propose des *Street Parties* qui, de simples fêtes de quartiers, évoluent depuis progressivement vers des formes de forums critiques de la globalisation de l'économie, en faisant toujours une large place à la diversité des cultures et à leur valorisation (parades, « fiertés de couleurs », etc.).

Le collectif *Reclaim the Streets*

Le collectif *Reclaim the Streets* londonien est issu d'une part, de protestations contre le programme anglais de construction routière et d'autre part, de la création des premiers groupes anglais écologiques de *Earth First !* en 1991. Il s'est constitué en 1994 à partir d'une campagne de protestation contre la construction d'une autoroute supposant la destruction préalable d'une rue dans un quartier résidentiel à Londres. Pendant six mois, des militants, des artistes et des *party people* ont alors créé « une zone autonome temporaire » de vie dans la rue menacée. À cette occasion, des stratégies d'action directe, issues de courants de l'écologie radicale ont fait irruption en interagissant notamment avec des démarches esthétiques et ludiques (concerts, spectacles, jeux pour enfants). Les *SP* sont un excellent moyen de continuer l'expérience urbaine tout en transformant un mode d'action réactif en une action mobile et créative.

La *SP* est une formule d'action aujourd'hui rodée et assez largement répandue. Elle fonctionne autour d'un lieu de rendez-vous ouvert au plus grand nombre, tandis que l'itinéraire est tenu secret pour dérouter les forces de l'ordre. Elle fait place de façon presque systématique à des performances théâtrales et musicales, à un bac à sable pour les plus jeunes et à des banderoles aux motifs divers. Si le mode d'action est relativement toujours le même, les contenus eux sont largement sujets à évolution, en fonction notamment des rencontres et des alliances engagées dans la marche.

Toutefois, si le but des *Street parties* est bien de réconcilier les différentes communautés vivant dans un même espace urbain, et donc de créer un vivre-ensemble partagé au-delà des frontières culturelles, tout jugement hâtif doit être évité. Les *SP* et autres manifestations urbaines de nouvelle génération n'échappent en effet que difficilement aux cloisonnements

¹⁵⁹ Kellenberger 2007 : 43

depuis longtemps installés et aux divisions sociales qui les accompagnent. Un mouvement populaire urbain (ou « *carnaval de résistance* ») dans un quartier multiethnique à majorité antillaise, le quartier de Brixton à Londres, rassemble ainsi une très grande majorité de Blancs et très peu d'Antillais : les membres de la communauté immigrée craignent en effet la présence policière, qui accompagne bien souvent les grandes concentrations de Noirs dans les rues de la ville. En dépit du caractère résolument ouvert et multiculturel de la manifestation, les Antillais sont donc restés majoritairement absents de la *SP* de leur quartier. Moins que l'échec de ces tentatives nouvelles, l'exemple de Brixton montre que les nouvelles formes d'interculturalité urbaine s'inscrivent dans une démarche expérimentale et perfectible. Il nous rappelle en somme que le dialogue interculturel – comme nous le disions – est encore très largement, même dans les espaces « *multiculti* » de nos grands villes occidentales, un *chantier* en cours de construction.

Les chantiers de l'interculturalité dans les territoires

La diversité culturelle, selon Pierre Oudart¹⁶⁰, renvoie à deux pans de la politique culturelle publique : d'une part, la mise en œuvre du dispositif de régulation et de soutien économique des industries culturelles et d'autre part, le développement et l'encouragement des actions en faveur de la diversité artistique et culturelle de la population. Ces politiques ont rarement, sinon jamais, été reliées aux stratégies de développement économique des territoires puisque la plupart des cultures urbaines, sans être inefficaces, n'ont pas permis d'accélérer l'intégration des populations exclues ou discriminées. Le succès que certains *rappeurs* ont pu rencontrer leur a certes permis de développer leur art ; mais il n'a pourtant pas renforcé le marché de l'emploi, ni modifié l'image des quartiers ni amélioré la situation économique des populations qui y vivent. D'autre part, dans une vision biaisée de la culture qui consiste à croire que celle-ci naît *sui generis*, beaucoup ont tendance à oublier ou à négliger le rôle joué par les industries culturelles.

Face à ces difficultés, l'une des solutions pourrait être la mise en œuvre de *clusters* culturels, sur le modèle des pôles de compétitivité économique et technologique qui existent déjà, aux États-Unis depuis longtemps, et en France également (Sophia-Antipolis par exemple). En Île-de-France un pôle « image, multimédia et vie numérique » a ainsi été créé. Des établissements publics tels que l'INA¹⁶¹, l'IRCAM¹⁶², le CNC¹⁶³ et la BNF¹⁶⁴ s'y sont associés. Présidé par Jean-Pierre Cottet, ce pôle va se développer autour de six axes stratégiques : image et son, jeux vidéos, éducation, ingénierie des connaissances, patrimoine numérique et services et usages nomades de la vie numérique. Parce qu'il est territorialisé et parce qu'il met en jeu environ trois quarts de la production nationale des produits culturels, ce pôle est un outil majeur de la politique en faveur de la diversité culturelle. Il reste cependant à imaginer comment il peut se raccorder aux politiques culturelles publiques de la création artistique qui utilise notamment les technologies multimédia. Mais aussi, comment il peut se conjuguer avec la diversité culturelle des territoires sur lesquels ces entreprises et ces laboratoires de recherche se sont implantés. Les enjeux du développement de ces territoires passent alors clairement par la capacité à générer et accueillir une diversité de pratiques interculturelles.

¹⁶⁰ Oudart 2005 : 54

¹⁶¹ Centre national de l'audiovisuel

¹⁶² Institut de Recherche et Coordination Acoustique/Musique

¹⁶³ Centre national du cinéma et de l'image animée

¹⁶⁴ Bibliothèque nationale de France

Par là, l'idée serait de diffuser une vision commune de l'avenir d'un territoire. Identifier le patrimoine d'un territoire, en développer la culture et enfin mettre en valeur cet espace en exhibant tout ce qui participe à la qualité de vie et aux ressources culturelles de proximité, telles sont les étapes à suivre. « Il n'y a pas d'innovation possible sur un territoire qui ne vit pas et un territoire sans culture ne vit pas »¹⁶⁵, soutient Pierre Oudart. Dans le domaine de la compétition mondiale, la valeur symbolique d'un territoire se joue sur son attractivité, elle-même reposant sur la notoriété. Or la culture, comme en témoigne dans un autre registre le succès des « capitales européennes de la culture », est un outil indispensable à la construction de cette notoriété. Et s'il est difficile de dire exactement ce qui attire le regard comme les hommes (touristes, immigrés, nouveaux habitants) vers un territoire, la présence d'une forte offre culturelle dans la ville ne peut absolument pas nuire à l'attractivité...

¹⁶⁵ Oudart 2005 : 54

La mise en œuvre du dialogue interculturel : les prémices du champ artistique

Le dialogue interculturel ne peut donc rester simple discours – sans efforts, sans réflexion, sans moyens, il n'est que lettre morte. Telle est la conclusion que l'on peut tirer de l'étude des « lieux et temps » de l'interculturalité, que sont les villes et les musées.

Mais comment le dialogue interculturel peut-il dès lors être véritablement *mis en œuvre* ? La langue, ici, dit bien les choses : mis en œuvre, le dialogue interculturel l'est d'autant plus que l'art, à y bien regarder, joue ici un rôle tout à fait essentiel. Par ses caractéristiques propres, l'art – sous toutes ses formes – apparaît en effet comme un vecteur important d'échanges interculturels. Après tout, la musique, la peinture, le cinéma, le théâtre ou encore la gastronomie comptent sans doute parmi les transfuges les plus fréquents d'une culture à l'autre. Aussi est-il fréquent de voir les arts investis de la mission d'apporter cette dimension interculturelle dans des lieux, tels les musées ou les centres d'archives, où elle semble moins aller de soi.

Les arts, toutefois, ne sont pas le seul vecteur de la mise en actes du dialogue interculturel – d'autant qu'ils restent, malgré tout et dans leurs formes les plus abouties, réservés à un public relativement restreint (si tout le monde ou presque a déjà mangé une pizza italienne ou écouté du *folk* américain, peu nombreux sont ceux qui, en Occident, goûtent les subtilités de la musique chinoise ou arabe). Il convient donc de s'arrêter aussi sur d'autres formes de relais du dialogue interculturel. Et en ce sens, la place de l'éducation ne saurait être négligée : c'est elle en effet qui, en donnant à penser une culture de l'autre, peut délivrer aussi de la crainte et du mépris de l'autre. Par suite, elle est sans doute le chantier le plus urgent et le plus important du dialogue interculturel aujourd'hui, autour duquel l'avenir des relations entre les cultures du monde se décident. Arts et éducation ne sont cependant que les vecteurs les plus visibles de l'interculturalité. Comme on l'a vu à propos des musées, il reste une responsabilité propre des institutions patrimoniales dans la mise en œuvre du dialogue interculturel.

Le dialogue culturel en art...

Sans doute parce qu'ils entretiennent un rapport moins étroit avec la langue¹⁶⁶ que d'autres manifestations de la culture, les arts plastiques et la musique, et tous les arts en général, sont un support essentiel du dialogue interculturel. Même s'ils sont souvent l'occasion de cristallisations identitaires, les arts se prêtent malgré tout facilement aux phénomènes de décontextualisation et de recontextualisation, ainsi qu'aux échanges et aux emprunts entre les territoires.

¹⁶⁶ Conçue sur un mode essentialiste, la langue est en effet le paradigme de la clôture des cultures sur elles-mêmes ; entendue comme support de traduction et de translation, elle devient au contraire l'instrument du dialogue interculturel. Ce point est détaillé dans la partie 2 de cet ouvrage.

La création se situe précisément au point de convergence des formes traditionnelles d'expression d'un groupe et de leur évolution sous l'influence de traditions extérieures ou lointaines dans l'espace ou dans le temps. Les formes demeurent en effet les dénominateurs communs les plus aisés à observer et à croiser à l'endroit même où l'expérience de la traduction montre la difficile rencontre des langues et où le comparatisme philosophique demeure sans fondement assuré. Si les objets reflètent des conceptions et croyances complexes, leurs formes « parlent » spontanément au spectateur ou à l'auditeur, et en font autant de supports pour une pédagogie de la différence culturelle.

L'usage des arts permet donc de dépasser les barrières linguistiques. Ainsi, les expériences menées dans le cadre de diverses institutions par des musiciens venus de différents horizons et ne parlant pas les mêmes langues en sont un exemple éclatant. Mais les œuvres musicales que les gestes et les sons permettent à eux seuls de créer ne semblent pourtant relever que de l'idéal et ne peuvent satisfaire au projet d'un échange plus intime. L'attitude de l'Abbé Grégoire, grand défenseur du patrimoine sous ses différentes formes et pourfendeur des patois au nom de la diffusion de la langue française, en constitue l'exemple le plus manifeste dans la tradition française. Il y a une cristallisation du débat autour de la question des langues, toujours propre à se transformer en querelle, qui épargne complètement les arts et l'univers des formes.

L'attachement des arts à une culture donnée a toutefois aussi été souvent rappelé ; ainsi le peu de prestige du piano dans les pays africains, signe d'un faible intérêt à l'égard de la tradition musicale européenne. Mais le domaine de la création artistique est un cadre dans lequel le repli identitaire semble vite absurde tant les arts forment avant tout des médiums.

Qu'il s'agisse de représentations littéraires et narratives ou visuelles et figurées, la création artistique est enfin le pourvoyeur majeur d'un imaginaire de l'autre¹⁶⁷. Avant de devenir objet d'étude ou de recherche, la différence est un puissant stimulant pour la création, et, en raison de sa distance, pour l'imaginaire, en tant que faculté à créer de nouvelles représentations. De cette caractéristique découlent des conséquences multiples, tant politiques que culturelles. La différence devient, pour le public des œuvres qu'elle inspire, un objet de fascination et de rêve (l'orientalisme européen en constitue le meilleur exemple sur le Vieux continent). Il faut toutefois se méfier des effets – difficilement évitables – de ce « goût des autres » : sous la plume de Goethe, Coleridge ou Hugo les cultures orientales acquièrent certes une place incontestable dans l'imaginaire des Européens, mais elles revêtent aussi une aura fantasmatique qui leur est souvent étrangère. Par suite, les œuvres qui en découlent deviennent autant de représentations qui doivent bien plus à l'Europe qu'aux différentes cultures originelles. Les conséquences sont donc doubles : le mouvement a d'une part, produit des œuvres majeures de l'imaginaire européen (Salammbô par exemple) mais d'autre part, ces œuvres risquent ensuite de se transformer durablement en pourvoyeuses de stéréotypes.

¹⁶⁷ À ce titre, on ne saurait porter une attention trop importante à l'étude *statistique* des pratiques culturelles et notamment artistiques. Œuvrant dans cette voie depuis longtemps, le Département des études de la prospective et des statistiques (DEPS) du Ministère de la Culture et de la Communication français constitue une source d'informations extrêmement féconde. Site internet : <http://www.culture.gouv.fr/nav/index-stat.html>

Pratique artistique et pratiques culturelles

Allons plus avant : non seulement l'art, mais aussi l'histoire de l'art tout entière sont donc le reflet des évolutions du dialogue interculturel. Car comme nous l'a appris Edward Saïd, dans *Orientalism*, les grands espaces culturels de ce monde (Orient, Occident, etc.) se forment aussi à travers les représentations artistiques, littéraires, musicales que l'on s'en fait – pour leur malheur, disait Saïd, qui n'a cessé de dénoncer la vision en contre-point que l'Occident s'est faite et se fait encore sans doute de l'Orient. Pour leur bonheur, aurait-on envie de dire aussi, tant l'art, s'il est animé d'une véritable volonté de découverte, est un puissant facteur de conciliation et d'échanges entre les peuples.

Circulation des styles et des influences – Espace de travail sur les formes

Libérés le plus souvent des problèmes de communication et de langue, les arts sont donc par excellence le lieu des migrations de formes, de styles ou encore de motifs. L'histoire des arts est avant tout l'histoire générale de ces migrations stylistiques et de ces influences croisées, de même qu'à l'échelle de chaque créateur, le développement d'un style personnel passe par la quête de sources artistiques multiples. La découverte des cultures autres influence et attire les artistes, à tel point que le XXe siècle, qui a porté le premier le regard sur les arts non-occidentaux, est par excellence celui de leur influence sur la création artistique, tous médiums confondus. C'est ce que suggérait Senghor :

Rien d'étonnant que l'Art nègre, au sens de l'esthétique, soit devenu, depuis le cri de Rimbaud – « j'entre au vrai royaume des enfants de Cham » –, depuis l'étonnement de Picasso devant un masque nègre, depuis les déchirements de la trompette de Harlem, l'esthétique du XXe siècle.

Cependant, l'intérêt artistique du XXe siècle pour la production des peuples dits primitifs ne fut ni aussi inattendu ni aussi soudain qu'on l'a supposé généralement. Sa préparation remonte assez loin dans le XIXe siècle et l'étude de la chronologie des musées montre que le début des collections importantes se limite en majorité au troisième quart du XIXe siècle. L'habitude initiale de reléguer les objets d'art dits « primitifs » ou « « sauvages » dans les sections consacrées aux antiquités (i.e. objets préhistoriques et inclassables) traduit bien la perception des choses des fondateurs des musées de Paris, Rome, Leipzig ou encore Dresde. Dans chacune de ces villes, il fallut attendre quelque temps pour que la section ethnologique soit séparée du reste du musée. Les changements qui sont intervenus entre temps cherchent à souligner les valeurs esthétiques de la production des peuples primitifs. Très tôt au *British Museum* de Londres par exemple, non seulement les objets caractéristiques des cultures étrangères sont progressivement mis en valeur – en sorte qu'on peut mieux les voir –, mais des critères esthétiques sont invoqués pour isoler certaines œuvres en vue d'une présentation séparée, fondée sur leur excellence individuelle. D'autres musées (à Munich mais aussi au Trocadéro de Paris) ont de même considérablement modifié leur objectif, à l'origine purement documentaire. Ce qui n'était au départ qu'un intérêt purement scientifique bénéficie ensuite d'une vive appréciation esthétique.

De l'art primitif à la World Culture

Le changement dans l'évaluation des arts primitifs fut étroitement lié aux révisions opérées au sein de la discipline ethnologique. Une fois encore¹⁶⁸, une des meilleures indications de la position initiale de l'ethnologie se trouve dans *Primitive Culture* d'Edward B. Tylor. Publié en 1871, cet ouvrage a pour souci principal de déterminer le rapport entre la condition mentale des « sauvages » et celle des « civilisés ». On voit donc que les théories darwiniennes ont fortement influencé l'étude du décor primitif. Le développement de l'art était traité comme une partie de l'évolution naturelle et l'art sauvage tenu pour sa forme la plus inférieure. En revanche, un texte de Grosse sur l'art primitif¹⁶⁹, *Les débuts de l'art*, datant de 1894, montre que les productions dites « sauvages » tendent rapidement à être considérées comme des formes artistiques. Il fallait, selon Grosse, envisager l'art primitif comme un phénomène social et comme une fonction sociale. Les productions « sauvages » ne peuvent être comprises que dans les contextes de formes et de culture au sein desquelles elles sont apparues.

Ce changement graduel vers une évaluation artistique élevée coïncide avec un changement dans l'ethnologie elle-même, qui semble s'éloigner du point de vue évolutionniste afin de se diriger davantage vers l'étude intensive des cultures primitives en tant qu'unités intégrales. Il ne s'agit pas d'une relation à sens unique. Avant même la « découverte », par les artistes européens, de l'art océanien et africain au début des années 1900 et notamment en 1904 / 1905, la voie pour apprécier l'art primitif avait été préparée à l'intérieur même de l'ethnologie, les artistes n'ayant fait qu'ajouter du combustible à un feu qui couvait. « Le primitivisme romantique » naît ainsi comme un art devenu synonyme de romantisme géographique. Une sorte de rejet du mode de vie européen et de sa culture « en serre » émerge alors ; Gauguin en devient rapidement le symbole, à la faveur d'un retour à un mode vie plus naturel dont on attribue généralement la promotion à Rousseau et à son *Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Gauguin et ceux des artistes de l'époque qui empruntent cette voie rejettent alors d'un même mouvement la bourgeoisie et l'Occident et simplifient, voire dépouillent, aussi bien leur vie que leur art, sur le modèle de l'image qu'ils se forment des peuples premiers.

Le cas singulier de Gauguin mérite attention. Considéré comme le « découvreur » de ce mouvement, celui-ci rejette les « civilisations mûres » : « Ayez toujours devant vous les Perses, les Cambodgiens et un peu l'Égyptien. La grosse erreur c'est le Grec, si beau qu'il soit »¹⁷⁰. Selon Gauguin, seuls les arts de ces peuples s'expriment en paraboles mystérieuses ; seuls, ils déforment la nature et permettent d'atteindre une beauté symbolique et donc significative. Gauguin aime et possède la simplicité des natures primitives, ainsi que leurs suggestions et leur naïveté. Pourtant, la présence de motifs religieux dans l'œuvre de Gauguin et leur interprétation en termes simples ne conduit ni en Perse, ni au Cambodge, ni en Égypte, mais bien plus naturellement à son séjour en Bretagne. Ses tableaux peints dans les années 1889 et 1890 montrent les influences de l'art primitif ainsi que celles héritées de l'art religieux européen et plus spécifiquement breton. Les influences issues, par exemple, des estampes japonaises se composent avec les influences des images d'Épinal. Ce syncrétisme est sensible à travers les couleurs vives, appliquées en larges touches plates aux lignes de séparation clairement marquées, ou encore simplement dans le thème même de certains tableaux. Dans *Le christ jaune* (1890) qui dérive à l'évidence de la sculpture de la crucifixion

¹⁶⁸ Pour un examen plus précis de ces questions, voir la partie 1 de cet ouvrage.

¹⁶⁹ Grosse 1902

¹⁷⁰ Cité par Goldwater 1988

de la chapelle de Trémalo (Pont-Aven), nous pouvons aisément déceler le contact de Gauguin avec une thématique artistique que le peintre s'efforçait d'éviter, celle de la culture dominante et généralement chrétienne. Il est évident que Gauguin fut influencé par la « simplicité » des paysans bretons et par la totale naïveté de leur foi. Dans plusieurs autres œuvres, dont *La vision après le sermon (Jacob luttant avec l'ange)* en 1888 ou *La jeune bretonne en prières* de 1894, les hommes et les femmes sont dépeints sans expression aucune. Leurs gestes et leurs mouvements, par ailleurs rigoureusement angulaires, demeurent dans la symétrie. Si certains tableaux tahitiens semblent plus proches de l'esprit des scènes qu'ils figurent, que des sujets similaires de Tahiti, c'est parce que Gauguin les approchait à travers ses tableaux de Bretagne et parce que les scènes provinciales françaises elles-mêmes étaient plus proches de l'idée du primitif que Gauguin ne voulait bien l'admettre. Pour Gauguin, la « découverte » de l'art polynésien aux Marquises fut aussi intéressante dans son contenu exotique que dans sa forme. De même, l'origine des estampes japonaises demeurait inconnue, mais celles-ci étaient admirées en tant qu'objets d'art individuels, sans jamais perdre de vue qu'ils avaient un lien avec une culture étrangère bien déterminée. L'interculturalité fait son entrée en art et devient un puissant moteur de renouvellement des formes et des sources d'inspiration.

Un double processus d'intériorisation (exprimant un primitivisme plus proche de l'artiste) et d'expansion (application plus vaste et plus générale de ce même primitivisme) fut davantage déployé par les peintres du mouvement appelé *Der Blaue Reiter* (« Le cavalier bleu » en allemand). La meilleure indication de la connaissance qu'avait le groupe de Munich de l'art primitif réside dans leur manifeste du même nom, édité par Vassily Kandinsky et Franz Marc en 1911. En plus de leurs propres travaux et de ceux de leurs contemporains français qu'ils admiraient, on pouvait trouver représentés au sein du manifeste, des statues de la nouvelle Calédonie, de la péninsule malaise, de l'île de Pâques, du Cameroun, un masque brésilien, une statue en pierre sculptée du Mexique, des peintures sur verre bavaroises du XVe siècle, des peintures allemandes populaires du XIXe siècle, des aquarelles ainsi que des dessins d'enfants. Sorte d'animisme symbolique, le groupe artistique du *Blaue Reiter* essaye d'unir la recherche des fondamentaux humains avec la recherche des fondamentaux qui leur correspondent au sein de l'univers extérieur. Ces artistes incluent donc, dans leur compréhension de l'art, des expressions aussi lointaines que celles du groupe allemand *Die Brücke* (« le pont »), autre grande figure de l'expressionnisme allemand, ou encore des formes d'arts populaires, plus proches d'un art naïf que n'importe quelle forme d'art n'ayant jamais fourni quelque inspiration que ce soit. Alors que les émotions auxquelles ils font appel sont à la fois plus vagues et plus générales, leur peinture est techniquement plus subtile et plus compliquée que celle du *Brücke* ou encore du Fauvisme. La base affective générale de la nature humaine semble y avoir remplacé les émotions spécifiques pour aboutir à une fusion du primitivisme avec un panthéisme affectif. Il s'agit en somme d'artistes qui essaient de trouver le dénominateur commun de l'humanité par des moyens intellectuels.

Les Demoiselles d'Avignon de Picasso

Les *Demoiselles d'Avignon*, peinture réalisée à Paris par Pablo Picasso en 1907, représente cinq jeunes prostituées nues originaires d'une maison close de la rue d'Avignon à Barcelone. Chacune d'entre elles est peinte de manière frontale et déroutante. Aucune n'est dotée d'une féminité conventionnelle. Ces cinq jeunes femmes apparaissent quelque peu menaçantes et sont représentées selon des angles et des formes corporelles disjoints. Deux parmi elles ont des visages rappelant des masques tribaux africains, les trois autres possédant un visage de type

ibérique. Toutes ont une forme de visage qui leur confère un aspect qu'on pourrait qualifier de sauvage. Cette esquisse de primitivisme adopte encore une représentation plate et bidimensionnelle. La perspective, dont on sait l'importance dans l'histoire de la peinture occidentale¹⁷¹, a pratiquement disparu.

Cette œuvre est considérée comme l'une des premières tentatives pour développer le cubisme en peinture et est encore largement regardée comme un chef-d'œuvre de l'art moderne. Elle semble avoir été influencée par l'art tribal des masques africains ainsi que par l'art de l'Océanie. La « puissance sauvage » évoquée par Gauguin dans ses peintures, ses sculptures et ses écrits trouve ici un écho direct, comme si l'exposition de l'œuvre de Gauguin en 1906 avait profondément influencé Picasso. Gauguin, en somme, a démontré au jeune peintre que les disciplines les plus disparates, tels la métaphysique, l'ethnologie, le symbolisme, l'étude des mythes et la théologie, pouvaient être combinés au sein d'une synthèse intemporelle.

On peut alors percevoir les arts selon un autre niveau d'analyse que celui des cultures elles-mêmes ; ceux-ci ne sont pas tant des illustrations de la société que des documents premiers. Chaque œuvre obéit à des idées et à des attitudes préconçues mais chaque œuvre a aussi derrière elle d'autres sculptures plus anciennes dont elle procède largement et dont elle tient son caractère particulier. Comme l'a écrit Georges Kubler : « Les conclusions anthropologiques sur une culture ne rendent pas compte automatiquement de l'art de cette culture ». L'art est à lui-même son propre modèle au moins autant qu'il est une démonstration d'idées élaborées d'abord dans d'autres cadres. Dans ce contexte, l'art est bel et bien un document premier dans une culture. En tant que tel, il ne peut être expliqué à l'écart des autres éléments de cette culture, pas plus d'ailleurs que ces éléments ne peuvent être compris sans lui. On retrouve là la nécessaire distinction entre ce qui peut être analysé en termes culturels et ce qui relève d'autres champs : sociaux, politiques ou économiques notamment.

Pourtant, les différents courants qui revenaient chez Senghor comme autant de symboles de la poétique interculturelle du XXe siècle – le jazz, le primitivisme des modernes, l'invention verbale – demeurent liés à la première moitié du siècle. Qu'en est-il de leur devenir ? On peut observer que les arts qui ont le plus de succès dans le monde contemporain restent liés à une *World Culture* moins créatrice qu'engagée dans une démarche visant à plaire au plus grand nombre. De manière assez significative, l'interculturalité semble désormais moins une approche et un état d'esprit – conscient ou non – qu'un thème et un sujet d'études. Du roman à la bande dessinée en passant par le cinéma, on ne compte plus depuis dix ans les œuvres relatant les parcours singuliers de personnages en mouvement d'une culture à l'autre. Au contraire de cette tendance au *patchwork* culturel, il existe une mouvance opposée dans laquelle l'écueil de l'amalgame est ce qui semble gêner les artistes : la peur du regroupement d'influences trop éclectiques autour d'une création locale. Comme si le fait d'invoquer les influences d'autres cultures leur dérobait leur authenticité et l'appartenance à leur propre patrimoine.

Cette autre tendance est à la réévaluation dans les arts du singulier et de ses avatars locaux, régionaux, linguistiques et culturels. Peut-être faut-il y voir une résistance à l'uniformisation dénoncée ici et là. La représentation et la diffusion à la plus large échelle du singulier et des particularismes deviennent autant de formes parallèles d'interculturalité. Une sorte de diffusion, à défaut d'une fusion, de manière à faire connaître certaines petites sociétés au plus

¹⁷¹ Panofsky 1976

grand nombre, ce qui leur tendra *de facto* un miroir pour qu'elles y contemplent leurs propres particularismes. En témoigne, par exemple, le succès en France d'un groupe comme *Tri Yann* qui – de la confession même de ses membres – exprime la nécessité de redécouvrir et de chanter la musique traditionnelle bretonne sous l'effet de ... Bob Dylan, chanteur *folk* américain ! On a là, comme on le voit, un formidable exemple d'entrelacement entre tendances à la globalisation (stimulus *folk* américain) et tendances au localisme (les chansons restent, malgré tout, les vieux airs de la Bretagne).

Arjun Appadurai et la force de l'imagination

L'imagination –souvent désignée aujourd'hui sous le terme « l'imaginaire »– est de plus en plus considérée comme source de pratiques et facteur de transformation des représentations selon différentes modalités.

Arjun Appadurai, anthropologue socioculturel contemporain, a notamment élaboré une vision de l'activité culturelle connue sous le nom d'« imaginaire social ». Pour lui, l'imaginaire est composé de cinq dimensions culturelles, ou de cinq *champs* : ethnologique, médiatique, technique, financier et idéologique. L'imaginaire nous conduit vers une nouvelle perception, parfois plus critique aussi, du processus culturel global : « l'imagination d'une pratique sociale ». L'imagination n'est donc plus de l'ordre de la contemplation, il ne s'agit plus d'un passe-temps de l'élite, ni d'un fantasme. Elle est devenue un champ organisé de pratiques sociales, une forme de travail et une forme de négociation entre « *agencies* » des individus et champs des possibles globalement définis. L'imagination est maintenant devenue la clé du nouvel ordre global. En ce sens, Michel Rautenberg affirme la nécessité de prendre au sérieux la production *industrielle* des images (au sens de Benjamin) car les images contribuent à transformer et à faire évoluer nos représentations du monde en intervenant sur nos imaginaires collectifs et sociaux. Il semble qu'on ne puisse plus travailler sur les questions culturelles mémorielles et « patrimoniales » en évacuant la problématique de la médiatisation. Aujourd'hui les sociologues Éric Maigret et Éric Macé parlent de « Médiaculture ». Il n'existe plus de production artistique ou culturelle en dehors de la façon dont elles sont « médiées » vers le public, d'autant plus que les artistes eux-mêmes accordent une importance toute particulière à la façon dont ils produisent leurs œuvres.

Ce mouvement d'influences croisées pourrait être mis au compte de l'uniformisation culturelle si précisément le travail artistique et intellectuel sur les influences ne pouvait constituer un antidote à la diffusion commerciale. Les recompositions sont multiples et les configurations complexes, au point que les oppositions entre modèle dominant et culture vulnérable ne sont plus vraiment pertinentes. Le cas du *slam* français est à la croisée des chemins et des cultures. Il s'agit d'un style musical venu à la fois de la culture noire américaine, et d'une forme qui renoue avec une culture orale qui semble lointaine en Occident mais qui est encore bien vivace sur d'autres continents. Contrairement au *rap*, qui a privilégié le rythme binaire, le *slam* est en outre compatible avec des rythmes plus complexes, anciens ou étrangers. Un nouveau genre musical se fait donc le carrefour des traditions et des avant-gardes, d'ici et d'ailleurs. L'étude des reconfigurations artistiques montre que, dans bien des cas, les modèles binaires opposant tradition et modernité, culture locale et culture réappropriée sont à présent dépassés pour laisser place à une créativité qui mélange les

époques et les origines géographiques. Les expériences de résidences et de rencontres menées depuis plusieurs années par la Fondation Royaumont et son département des musiques orales et improvisées en témoignent¹⁷².

Ces influences se font sentir sur tous les continents, mais c'est dans l'une des régions les plus fécondes du point de vue des échanges et des appropriations culturelles, le bassin méditerranéen, qu'il est le plus intéressant de les observer. Nombre de métropoles y sont devenues des places créatives remarquables. Ce qui ne veut pas dire que cette floraison artistique soit sans ombre :

D'une part, elle semble portée par un éloge du cosmopolitisme que je dirais d'apparat. Un cosmopolitisme qui tantôt dissimule des formes de néoconservatisme (c'est le cas par exemple de certains *rappers* du sud méditerranéen dont les hybridations musicales côtoient un retour à la foi islamique, comme de l'émergence en Europe d'un *rock* chrétien ou d'un punk néofasciste) et qui, tantôt, dérive sur des postures post ou néocoloniales qui construisent l'autre selon nos propres critères : c'est le cas de l'Islam rassurant d'Abd al Malik, de l'Afrique contemporaine d'Africa Remix, mais aussi de la propagation au Maghreb des séries égyptiennes et de la chanson jeune-saoudienne.¹⁷³

Cet ensemble de scènes artistiques et intellectuelles interconnectées ainsi que leurs créations et les esthétiques qui s'y décantent forment un espace de circulation transnational – la Méditerranée. L'Europe, si elle se ferme sur elle-même et si elle continue à considérer l'espace euroméditerranéen comme un moyen efficace de tenir le Sud à distance du Nord, ne pourra sans doute pas satisfaire bien longtemps cet espace riche et avide de pratiques et d'usages transculturels.

Productions et pratiques collectives

L'interculturalité artistique et l'échange autour de la création passent le plus souvent par un appel aux arts de la performance, qui permettent de rassembler et d'inscrire immédiatement un rapport à la population locale et au lieu, alors que les œuvres relevant des arts plastiques et visuels sont moins attachés à un territoire donné, car transportables. Chaque type d'œuvre crée un certain rapport à l'espace. Alors que les images appartiennent aux revues et magazines, ou à la diffusion sur l'Internet, la danse, la musique, la chanson, sont des arts pleinement intégrés à l'espace et permettent le rassemblement d'une communauté locale. Leur usage est majoritaire.

Il existe de nombreux exemples de coexistence entre des hommes et des formes artistiques d'origines diverses. Si l'on prend le cas du *rap* ou du *rock* à Casablanca et à Istanbul, de la chanson néo-régionale de Marseille à Naples, ou encore celui du roman hispanophone marocain ou francophone d'Algérie, on s'aperçoit que la vitalité de ces esthétiques ne se réduit ni à la reproduction des normes artistiques dominantes venues d'Occident, ni à une hybridation entre des formes artistiques supposées originelles (ou « pures ») et des formes artistiques qui seraient à la pointe de la modernité occidentale. La création artistique entraîne d'ailleurs un nouveau genre de migrations, et relie entre elles de nombreuses villes : Istanbul, Berlin et Londres pour le cinéma turc, Alger, Marseille et Paris pour la chanson raï. Ces « rondes migratoires » sont le fait de migrants qui visent désormais moins une installation en Europe qu'un nomadisme entre des lieux de formation académique, des bassins d'audience

¹⁷² Deval, 200

¹⁷³ Suzanne 2008

publique ou encore entre des villes dans lesquelles se trouvent des milieux professionnels de l'art. Les figures de migrants se diversifient.

Les œuvres produites dans ces conditions présentent trois traits saillants :

1. *Déterritorialisation* – Qu'il s'agisse de Yasmina Khadra (le romancier algérien) ou de Samuel Karpîéna (le chanteur d'expression occitane), les écrits de l'un et la musique de l'autre portent la marque de l'affranchissement du territoire. Le premier trait à mettre en exergue est donc cette « déterritorialisation ». Khadra est un auteur d'Algérie qui écrit en français et passe par un format littéraire occidental et moderne : le roman noir. Karpîéna est un auteur-interprète qui chante en français et en occitan et passe par le format musical de la chanson *rock*, et par l'énergie du flamenco.

2. *Refus de l'assignation aux origines* – Dans les deux cas, ne s'exprime donc pas la moindre trace de recherche des « origines pures ». Le premier ne revendique pas l'appartenance à une littérature algérienne, et le second ne se construit pas comme un pur produit provençal. Leurs œuvres ne sont pourtant pas plus des tentatives de constitution d'une culture mondiale (*World music* ou littérature). Ces œuvres sont le résultats de décisions individuelles.

3. *Le choix de la dimension collective* – Si la décision qui gouverne à leur création ne doit rien au « donné » culturel d'origine (algérien ou occitan) et relève tout entière d'une décision individuelle, il n'en demeure pas moins que la *visée* des œuvres est éminemment collective : le roman noir est un genre populaire par excellence, tout autant que le rock et le flamenco.

L'interculturalité passe dans ces deux cas par de petits éléments, par des fragments repris d'une culture et intégrés dans les expressions artistiques d'une autre. C'est sans doute la manière la plus réaliste et la fois la plus créative de construire le dialogue, par petites touches.

Il y a en effet deux manières d'envisager la nouvelle donne identitaire en matière de culture : l'une consiste à craindre le formatage d'œuvres typiques des différentes régions du monde pour plaire à un public de plus en plus large. Il s'agirait alors d'un cosmopolitisme de surface, adaptant une culture locale à un public mondial. A l'heure du *sampling*, *i.e.* des collages musicaux, il y a là en germe le risque d'une uniformité culturelle qui se réclamerait de diversité et de l'adaptation artificielle de traditions orales et locales à des circuits mondiaux. La seconde consiste à créer des styles eux-mêmes originaux et nés de croisements. La singularité de la création rencontre toujours la singularité de chaque spectateur / auditeur, de chaque lecteur. Cette seconde perspective permet seule d'échapper, sur le plan culturel, à un affrontement binaire entre culte du patrimoine et extension de la world culture.

Sur quelques figures historiques de la transculturation

Giuseppe Castiglione (1688-1766), l'un des Jésuites partis évangéliser la Chine au XVIII^e siècle, demeura toute sa vie auprès de l'empereur Qianlong (dynastie Qing) et devint l'un des peintres les plus prisés de l'empereur sous le nom de Lang Chenin.

Une génération plus tard, en 1737, un autre père jésuite, le Français **Jean-Denis Attiret** (1702-1768), s'installa en Chine et devint à son tour peintre favori de l'empereur Qianlong, tout en

conservant des contacts avec le milieu artistique français : il participa de Pékin à l'élaboration d'une suite de douze gravures, *Les Batailles de la Chine*, gravées à Paris. Castiglione et Attiret sont à la source d'un style plus occidentalisé qui intègre la représentation de la profondeur, connue en Chine sous la seule forme de la perspective atmosphérique (l'éclaircissement progressif des plans éloignés), par l'usage de la perspective cavalière et du modelé. Parlant chinois et parfaitement intégrés à la cour impériale, l'un et l'autre finirent leur vie à Pékin. Plus que d'un exemple d'intégration, il s'agit là de cas de transculturation choisie : un déplacement volontaire d'une civilisation à l'autre.¹⁷⁴

Convergences interculturelles et convergences formelles

Si les influences circulent aussi librement, c'est sans doute parce que les convergences ne sont jamais aussi vivement ressenties que dans le domaine des formes. Des expériences de croisements de traditions musicales *a priori* éloignées se multiplient et illustrent l'une des dimensions de l'« entre des cultures » : les convergences des différents langages musicaux¹⁷⁵. Cette quête des fondamentaux invite d'ailleurs à remettre au goût du jour un langage musical commun, connu sous le nom de maqâm de la Turquie et du Maghreb à l'Asie centrale depuis des siècles, et qui est la gamme, ou l'échelle tonale ancestrale de toutes ces contrées. Distincte de l'échelle tonale occidentale, elle permet de rassembler des musiciens de différentes langues et cultures, du sud de l'Europe au Moyen-Orient autour de performances musicales communes, par le biais d'un langage musical qui traverse les frontières. La seule préoccupation consiste à trouver les moyens d'une création originale et réellement croisée, qui ne soit pas seulement une juxtaposition des styles de chaque artiste dans une œuvre collective. L'objectif est celui d'une fusion, ou d'une synthèse, sur la base de la part musicale commune. Les recherches menées par le musicien franco-iranien Keyvan Chemirani sur les rythmes des musiques d'Inde du sud, d'Iran et d'Afrique du Sud, et sur les langues de ces différentes régions, le tamoul, le persan ou le bambara, mettent en évidence des rythmes et des mètres constants d'une langue et d'une musique à l'autre, ce qui permet à des musiciens de créer des hybrides et de faire des performances collectives dans la langue des autres. Elles ouvrent des voies à une compréhension interculturelle.

Dans un contexte différent, la recherche menée par Jean-Marc Leveratto sur le festival du film italien de Villerupt en Lorraine nous donne un bon exemple de ce qui constitue aujourd'hui, de par sa popularité, une manifestation interculturelle d'importance régionale égalant les autres festivals du cinéma italien réputés en France (Annecy notamment). À la différence de ces autres festivals, celui de Villerupt bénéficie toutefois en outre d'une dimension patrimoniale locale non négligeable : car l'histoire culturelle de la région est aussi celle des vagues successives de migrants italiens, venus travailler dans les mines et les usines de Lorraine. Sa création (1976) s'enracine donc tout naturellement dans le désir d'un groupe de jeunes cinéphiles issus de l'immigration italienne de faire partager à la population locale leur plaisir cinématographique, tout en rendant hommage à la culture de la classe ouvrière du Pays-Haut. Cette construction domestique de l'ethnicité résulte de la valorisation par les individus, dans le cadre des relations interpersonnelles, du caractère hybride de leur

¹⁷⁴ Sur Giuseppe Castiglione, voir l'ouvrage récent de Michèle Pirazzoli-T'Serstevens, *Giuseppe Castiglione, Peintre et architecte à la Cour de Chine* [Pirazzoli-T'Serstevens]. Sur Jean-Denis Attiret, voir, de Michel Beurdeley, *Peintres jésuites en Chine* [Beurdeley 1997].

¹⁷⁵ Deval 2008

population d'un point de vue culturel. Ce qui leur permet de se présenter comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives. L'étude de la manière de percevoir l'Italie à travers le cinéma démontre, dans le cas de l'histoire des spectateurs du Pays-Haut, la congruence entre le spectacle cinématographique et l'idéal de civilité porté par le mouvement ouvrier local. Le festival du film italien de Villerupt constitue donc un bel exemple d'une dynamique d'intégration qui passe par l'attachement personnel à certains plaisirs transmis par l'éducation familiale. Bel exemple également de la façon dont la revendication d'une qualité ethnique des personnes peut participer à la construction d'une sociabilité démocratique et tolérante.

Le festival de Villerupt illustre bien le fait que la création par le biais de l'expression artistique de contre-cultures d'une grande influence identitaire se fonde souvent sur l'exploitation des racines culturelles des migrants. Il s'agit en l'occurrence de mouvements de promotion culturelle non-institutionnalisés et non encadrés par le système économique. La fin du mouvement *Back to roots* marque la disparition d'une utopie (des années 1960 à la fin des années 1970) selon laquelle les arts permettaient d'assurer une véritable cohésion communautaire. À partir des années 1980, il semble que la coexistence culturelle ait été surtout portée par un encadrement institutionnel, un discours national et politique dominant. Elle échappe à l'appropriation citoyenne, du moins dans ses expressions les plus visibles. Elle se manifeste par le développement de convergences purement formelles.

Le tendance à limiter l'interculturalité dans sa complexité à la promotion des convergences formelles anime tant les champs musicaux, avec le phénomène des « Musiques du monde » que ceux des œuvres plastiques de civilisations différentes. C'est le choix opéré, par exemple, par la muséographie du Musée du Quai Branly à Paris, qui confronte les styles tout au long d'un plateau de plusieurs centaines de mètres, en tentant de faire apparaître des connivences formelles. S'il entraîne « la reconnaissance d'une dette à l'égard des sociétés qui ont produit les objets présentés au public » (Hélène Cerruti-Fulgence), le regard avant tout formel que la muséographie propose de porter sur les objets est lui-même l'héritier de plusieurs siècles de curiosité occidentale pour les arts des autres continents. L'Europe dispose en la matière d'un riche passé : les premiers objets antiques ont rejoint les cabinets d'amateurs au XVI^e siècle, suivis de peu par quelques rares œuvres des cultures d'outre-mer. Mais ce goût porte moins la marque d'un dialogue entre cultures qu'il n'illustre le désir de l'Occident de s'inscrire dans un discours universaliste et historique qui lui assurait le beau rôle, celui d'une culture « évoluée ». Et leur place dans notre héritage culturel réside à la fois dans ce discours universaliste, et dans les emprunts opérés par l'art moderne dans le répertoire des formes « nègres » et océaniques, qui ne se réclamait nullement d'un intérêt pour ces cultures, mais les abordait sans tabou pour y puiser des formes nouvelles, cas exemplaire « d'expropriation culturelle » avant la lettre¹⁷⁶.

Jusqu'à l'entre-deux guerres, le lien entre la collecte des objets et l'étude du contexte culturel dans lequel ils avaient été produits n'allait pas de soi. Aujourd'hui, alors que ces objets sont visibles et commentés dans de nombreuses collections publiques occidentales – le statut revendiqué par l'Occident de devenir le principal détenteur et le protecteur de tous les patrimoines mondiaux pose d'ailleurs problème –, la quête des convergences culturelles n'en reste pas moins une entreprise difficile. Cette entreprise nécessite une culture étendue et une souplesse intellectuelle assurée.

¹⁷⁶ L'expression trouvera toute sa résonance avec le début de la période coloniale, et plus encore au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle.

Interculturalité et éducation

Si les arts jouent un rôle tout à fait essentiel dans la circulation des cultures à travers le monde et dans l'échange réciproque des différentes cultures, ils ne sont pas le seul vecteur du dialogue interculturel. Plus fondamentalement, l'éducation joue en effet un rôle majeur dans ce domaine. Celle-ci permet d'agir dès le plus jeune âge sur la perception que chacun a de l'autre et des autres. Mieux : l'éducation et l'institution qui lui est attachée, l'école, réduisent pour ainsi dire le risque potentiel de *choc culturel*. Parce qu'elles médiatisent la rencontre des cultures par le biais du savoir et de l'apprentissage, l'éducation et l'école *désamorcent* la violence symbolique qui peut parfois surgir au moment de la rencontre.

Pourtant, en dépit de ces avantages indéniables, l'éducation interculturelle fait encore aujourd'hui très largement défaut dans le monde et particulièrement en France. Loin d'ouvrir aux autres, les enseignements transmis ici ou là restent souvent étroitement bornés aux frontières du pays. Ce faisant, se crée un décalage puissant entre les attentes que l'on est en droit de placer dans le dispositif éducatif en termes de dialogue interculturel et les résultats concrets que celui-ci apporte. Comment faire en sorte dès lors que l'éducation participe plus pleinement de l'ouverture à l'autre ? Comment, en d'autres termes, rendre l'éducation plus interculturelle ?

Lignes directrices...

En dépit des apparences, la volonté de mettre en œuvre une éducation dite interculturelle n'est pas véritablement nouvelle. D'abord, parce que du point de vue du droit public international, elle n'est pas dépourvue de fondement. Dès 1966, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques stipule en effet : « Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue ¹⁷⁷. » Mais ensuite, et surtout, parce que le Conseil de l'Europe a joué très tôt un rôle de promoteur de l'éducation interculturelle. En 1981, il lance le « Projet sur l'éducation et le développement culturel des migrants » et en 1984 il émet une « Recommandation sur la formation des enseignants à une éducation pour la compréhension interculturelle ». L'objectif est alors surtout d'utiliser l'éducation comme instrument de lutte contre la xénophobie et le racisme.

Malgré tout, près de trente ans après ces premiers pas, le projet d'une méthode éducative véritablement interculturelle reste flou ... et difficile. Comment en effet dispenser aux enfants issus de l'immigration un enseignement de leur langue d'origine et valoriser leur culture, tout en les invitant à entrer dans la langue et la culture de la société d'accueil ? Plus généralement, comment traiter à l'école des différences ethniques, culturelles, religieuses et quelles différences prendre en considération ? Dans quelle mesure l'instauration d'un enseignement bilingue ne conduit-il pas de la reconnaissance d'une culture d'origine à la défense d'une

¹⁷⁷ Pacte international relatif aux droits civils et politiques, art. 27.

identité culturelle, et donc au repli identitaire ? Les interrogations sont nombreuses et les réponses incertaines. Il n'est sans doute pas même de réponse « universelle », valant en tout lieu et en tout temps. Néanmoins, il n'est pas impossible de penser que toute forme d'éducation interculturelle se doit de suivre certaines lignes directrices, que nous pouvons formuler ainsi :

- *L'éducation interculturelle ne saurait être l'apanage des seuls groupes minoritaires.* Concevoir l'éducation interculturelle comme une éducation à destination des seuls étrangers et groupes minoritaires (minorités nationales notamment), c'est se méprendre sur le sens fondamental du dialogue interculturel. Comme nous n'avons cessé de le rappeler, tout dialogue suppose interaction – il se joue donc d'un côté comme de l'autre. Un élève étranger arrivant dans un pays est certes conduit à modifier sa perception de l'autre et de soi ; mais l'accueillant y est aussi invité. Car il n'est d'« autre » que pour ... un autre et chacun est toujours pris dans un processus permanent d'acculturation. L'éducation interculturelle va donc permettre à chaque élève d'élaborer des compétences dans plusieurs cultures.
- *L'éducation interculturelle doit conduire à la valorisation de l'hétérogénéité des cultures.* En aucun cas, l'éducation interculturelle ne peut être réduite à une entreprise d'assimilation. Au contraire, une telle éducation doit offrir les conditions d'un « décentrement » (précisément le contraire de l'ethnocentrisme) de sa propre culture : qui prend conscience de la contingence de ses déterminations culturelles se libère souvent par là même de nombreux préjugés.
- *L'éducation interculturelle doit être facteur de cohésion.* Parce qu'elle se pense comme un apprentissage des interactions qui existent entre les différentes cultures et les différentes origines, l'éducation interculturelle est propre à renforcer la cohésion des individus. Chacun se sent concerné, personne n'est laissé à l'écart. En outre, une telle éducation renforce la conviction que l'école est réellement faite pour tous.
- *L'éducation interculturelle doit être progressive et ciblée, mais elle doit être enseignée largement.* Selon le cursus choisi ou l'âge des enfants, les contenus doivent varier : dans le primaire, l'éducation interculturelle doit essentiellement aboutir à ce que les enfants acceptent les différences culturelles. Au secondaire, on est en droit d'attendre d'eux qu'ils prennent position contre les inégalités culturelles et qu'ils étoffent leur savoir de l'autre par l'apprentissage de langues étrangères. Dans le cadre d'une formation professionnelle, on privilégiera plutôt une approche instrumentale de l'éducation interculturelle, axée sur les préoccupations pratiques des élèves.
- *L'éducation interculturelle suppose une révision profonde des missions et des compétences attendues des enseignants.* En dépit d'un nombre important d'élèves étrangers dans le système scolaire français¹⁷⁸ et d'une forte hétérogénéité de ces élèves (en fonction des « vagues » migratoires ou des régions concernées), les enseignants qui en sont chargés ne suivent pas toujours de formation spécifique. Premiers acteurs de l'éducation interculturelle, les enseignants ne doivent donc pas être les oubliés de ce projet.

La liste des lignes directrices n'est sans doute pas exhaustive. Une même ambition, toutefois, traverse tous ces points. Par l'éducation interculturelle, c'est en effet « l'égalité des

¹⁷⁸ Ceux-ci sont soumis à l'obligation de scolarité tout comme les élèves français.

cultures » (Jean-Marc Lauret¹⁷⁹) qui est visée. Car le dialogue n'est possible qu'entre égaux. En revanche, l'ouverture au dialogue ne se confond pas avec une légitimation *a priori* de la culture de l'autre dans toutes ses dimensions. Il ne peut se limiter à la tolérance. Il s'inscrit dans l'horizon du principe d'universalité et exige, dès lors, vigilance, libre examen et esprit critique. « Ce ne sont pas les cultures qui dialoguent entre elles mais bien des femmes et des hommes »¹⁸⁰. Ce qui me détermine ne peut donc être structuré à partir de l'une des oppositions binaires du type : « blanc / noir », « homosexuel / hétérosexuel », « athée / religieux », « droite / gauche », « femme / homme ». Il s'agit d'un droit à la culture et d'un droit au respect de l'identité culturelle qui ne peut avoir lieu s'il y a prééminence des droits collectifs sur les droits individuels et si l'affirmation des droits collectifs met en cause l'autonomie individuelle et réduit l'identité personnelle de chacun à son appartenance à une communauté. Alors seulement l'aspiration à la reconnaissance rejoint le principe d'universalité par l'affirmation du droit de tout individu à l'égalité et à la liberté. La pensée de la « différence », au sens derridien du terme¹⁸¹, permet de faire correspondre la revendication des droits collectifs avec celle des droits particuliers puisqu'elle fonde la diversité culturelle sans pour autant figer ses éléments dans des représentations stigmatisantes. Elle permet de reconnaître la dimension universelle d'aspiration à l'égalité et à la liberté ainsi que les demandes de reconnaissance formulées par des groupes particuliers.

À titre d'exemple, l'éducation artistique peut être vue comme une forme d'éducation interculturelle ; à tout le moins peut-elle l'être. La dimension artistique est en effet irremplaçable : puisque l'éducation interculturelle ne veut pas de projet défensif, mais bien une représentation active des différentes expressions culturelles, et cela, de façon dynamique et autour d'un objectif commun, « un projet d'éducation artistique peut constituer cette dynamique »¹⁸². Dans un tel cadre, les identités se confrontent avec un minimum de risques. L'éducation artistique permet l'expression des différences en instaurant un dialogue et en renouant le lien social par le langage des mots combiné avec celui de l'art.

Espaces institutionnels

Les fruits du déplacement culturel font l'objet d'une reconnaissance et d'un encadrement institutionnels : ce sont par exemple les « missions Stendhal ». Le ministère des Affaires étrangères et européennes offre en effet chaque année la possibilité à des auteurs de séjourner quelque temps dans un pays étranger afin d'y réaliser un projet d'écriture. En échange, ils doivent pendant leur séjour participer aux activités des services et établissements culturels du ministère des Affaires étrangères et européennes dans ce pays. Ainsi, depuis 1989, le programme des « missions Stendhal » a permis de prendre en charge 654 missions d'auteurs. Tout en maintenant ce programme, le ministère a décidé d'en modifier la gestion qui sera désormais assurée par l'association *CulturesFrance*, opérateur délégué des ministères des Affaires étrangères et de la Culture et de la Communication pour les échanges culturels internationaux et qui gère déjà pour son compte un grand nombre de programmes de résidences d'artistes.

¹⁷⁹ Lauret 2008 : 64

¹⁸⁰ Lauret 2008 : 65

¹⁸¹ Comme le rappelle très justement Jean-Marc Lauret dans l'article évoqué, le concept derridien de « différence » se veut la réunion des deux sens du verbe « différer » : « être différent de » et « reporter ». L'identité constitutive de la différence (au sens habituel du mot) de chacun face aux autres n'est en effet jamais « déjà déterminée » : elle évolue, change, et agrège de nouvelles significations. Autrement dit, la différence est différée – ce que Derrida signifiait du terme « différance ».

¹⁸² Lauret 2008 : 65

... et « lignes rouges » de l'éducation interculturelle

Ces affirmations ne doivent pas nous faire oublier les risques inhérents au projet d'une éducation interculturelle. Selon Geneviève Zoïa¹⁸³, entre autres, il existe en effet une logique négative de soulignement de l'origine culturelle : l'ethnisation des rapports sociaux peut déboucher sur une stigmatisation parfois discriminatoire en transformant des problèmes sociaux ou scolaires en problèmes ethniques. Il faut prendre garde à ne pas surinterpréter le social à l'aide de catégories culturelles. Cette tendance est forte, selon la chercheuse, dans l'institution scolaire formatée par l'idéal républicain d'indifférenciation entre origines sociales. L'ethnicité qui se construit dans le pays d'accueil par soulignage de différences jusque là invisibles, invalide l'idée selon laquelle l'appartenance à une culture se fait de manière essentielle et immuable. Or le quotidien de la vie scolaire comprend nécessairement une dimension culturelle qui n'a rien d'universel (choix sur la langue d'usage, jours fériés, cantine, disciplines enseignées). La prétention a-culturelle des institutions scolaires ne fait alors que favoriser les groupes dominants qui ont le monopole de la notion de neutralité.

Différentes recherches sur les parcours scolaires¹⁸⁴, notamment inspirées par les théories de Pierre Bourdieu, critiquent aussi une confusion entre différences culturelles et niveau scolaire : les différences dans les modes de socialisation des groupes d'élèves d'origine étrangère sont confondues avec des manques dans les acquis scolaires. Ainsi les jeunes récemment immigrés échoueraient du fait d'une maîtrise insuffisante de la langue. Ces recherches développent la thèse du handicap socioculturel et de la violence symbolique selon laquelle l'école favorise non pas les élèves les plus compétents, mais bien ceux qui correspondent le mieux au modèle culturel dominant. Elles appellent à considérer un jeune émigré non comme un élève aux compétences faibles, mais comme un élève culturellement différent. Cependant, la différence culturelle justifiant un mauvais niveau scolaire finit régulièrement par manifester un retour du refoulé : enfants qualifiés de « sauvages »... Les parents aussi affichent parfois leur désarroi et, loin de revendiquer le droit et la reconnaissance de la différence vis-à-vis de la société d'accueil, affirment une démarche de ressemblance. Il existe donc une demande d'« acculturation » car, pour eux, réussir à l'école implique pour eux de changer en partie leur rapport au monde. Dès lors, la réussite scolaire pour les enfants d'immigrés semble se faire contre leur milieu et au prix de déplacements d'identité culturelle¹⁸⁵.

L'éducation artistique et interculturelle comme priorité politique

L'éducation artistique et interculturelle, on le voit, est à la croisée des chemins : objet de tous les dangers si elle conduit à l'ethnisation des rapports sociaux, elle est aussi, au plus haut point, une priorité politique pour le monde d'aujourd'hui. Car c'est par elle, entre autres, que se forment la personne et le citoyen. Elle est une éducation à la citoyenneté, à la liberté et à l'intelligence¹⁸⁶. Comme Condorcet l'écrivait en 1788, il s'agit de « faire en sorte qu'aucun

¹⁸³ Zoïa 2008 : 66

¹⁸⁴ Cf. Joëlle Perroton, « Les ambiguïtés de l'ethnisation des relations scolaires : l'exemple des relations école-familles à travers la mise en place d'un dispositif de médiation », *VEI-Enjeux*, n°121, juin 2000, p. 130-147 (en ligne : <http://www.cndp.fr/vei>) et Françoise Lorcerie, « L'effet 'outsider'. En quoi l'ethnicité est-elle un défi pour l'école ? », *VEI-Enjeux*, n°135, décembre 2003, p. 86-102

¹⁸⁵ Laacher 2006 et Beaud 2002

¹⁸⁶ Chaintreau 2005 : 57

talent préparé par la nature ne reste inutile et méconnu faute d’instruction »¹⁸⁷. L’éducation artistique et interculturelle semble être la première clé de l’égalité de chances dont chaque enfant doit bénéficier. Le désir de culture, de découvertes et de dialogue est plus vivace que jamais et il est loin d’être satisfait par le flux de programmes qui défilent sur nos écrans...

La transmission du goût des œuvres artistiques concrètes comporte un double enjeu : inculquer un sens des valeurs de notre patrimoine culturel commun et développer la conscience de la diversité culturelle vécue comme un échange prometteur. Il s’agit de faire prendre conscience à chaque élève de ses capacités créatrices en suscitant de nouveaux regards, de nouveaux échanges et de nouveaux dialogues. Chaque élève doit recevoir « un bagage, un socle de culture humaniste »¹⁸⁸. À la question cruciale de savoir comment différentes cultures peuvent coexister, il ne faut pas se contenter de répondre qu’on se doit d’apprendre à créer le lien entre pluralisme culturel et démocratie, ainsi que de savoir comment gérer de manière « raisonnable » la diversité culturelle au sein des États. La question bien posée consisterait plutôt à se demander quel degré de pluralisme peut contenir un État et comment celui-ci peut rechercher un maximum de diversité sans remettre en question la démocratie. Et ce combat n’a de sens que si nous préparons les générations futures à développer leur esprit critique.

Pour cela, il faut admettre que les sociétés contemporaines sont soumises à l’accélération d’un mouvement depuis l’éclosion des réseaux numériques : la concurrence, en pleine extension médiatique, de l’éducation institutionnelle par un environnement de loisirs marchands. Il s’agit de l’accélération de ce que Jean-François Chaintreau nomme l’*Édudivertissement*. Cette accélération est due à quatre grands mouvements :

1. La mondialisation du marché de services s’applique naturellement aux bien matériels mais à présent aussi aux œuvres de l’esprit. Cette indifférenciation en marche mène à l’avènement progressif d’une langue d’usage unique, l’effacement des différences culturelles et l’appauvrissement d’une création devant se soumettre à des standards de rentabilité.
2. L’accès universel aux textes, aux œuvres musicales et cinématographiques de tout lieu et de toute époque. Alors que jamais la diversité culturelle n’a été autant accessible au plus grand nombre, jamais, en contrepartie, les risques d’uniformisation du contenu culturel n’ont été aussi grands.
3. La formation d’esprits libres et critiques est à présent à envisager au sein d’une nouvelle sphère de connaissance, « l’infosphère », qui n’est autre que l’espace où se mélangent et se confondent toutes les informations, valeurs, idées.
4. Les études conduites par le ministère de la culture à ce sujet montrent que c’est davantage chez soi à l’aide d’internet, plutôt qu’au moyen de formes plus traditionnelles (visites du patrimoine architectural, spectacle vivant, musées, expositions, salles de cinéma, concerts, bibliothèques), que la consommation culturelle s’opère.

Face à ces quatre éléments de notre paysage socio-culturel actuel, Jean-François Chaintreau rappelle donc l’urgence et la nécessité de construire, via l’éducation artistique et l’éveil

¹⁸⁷ Cité par Chaintreau [Chaintreau 2005 : 57]

¹⁸⁸ Chaintreau 2005 : 57

culturel de chacun, les conditions d'une coexistence pacifique à venir. Car, si l'interculturalité peut sembler parfois n'être qu'un remède bienvenu aux problèmes de notre temps, elle est avant tout un formidable atout pour développer des potentiels encore inexplorés. L'éducation interculturelle ne consiste-t-elle pas à apprendre à vivre ensemble alors qu'on ne partage pas la même culture¹⁸⁹ ?

¹⁸⁹ Chaintreau 2005 : 57

Conclusion

Le dialogue interculturel et la question des inégalités économiques et sociales

Au terme de cette réflexion sur les enjeux et les réalisations en cours du dialogue interculturel, il apparaît que la notion ici présentée va bien au-delà de la simple reconnaissance de la diversité culturelle. Elle met ainsi clairement en évidence les apories auxquelles aboutirait toute expérience – politique, artistique, associative, sociale ou autre – qui s’arrêterait au simple constat de la multiplicité des cultures. Mieux : elle affirme que le dialogue interculturel, pris dans la singularité des expériences vécues, est un outil de résolution adapté à de nombreux conflits et tensions du monde contemporain. Mais pas seulement : à rebours des discours essentialistes entendus çà et là sur la culture, à rebours aussi des théories qui transforment toute mécompréhension en « choc » et tout choc en fatalité historiquement indépassable, elle rappelle encore que l’échange, la communication et l’enrichissement réciproques des cultures sont *choses possibles*.

Cet optimisme, qui a sa vertu face aux menaces qui pèsent sur le XXI^e siècle (radicalisation des positions culturelles, repli identitaire de plus en plus marqué, etc.), doit toutefois se garder de tout angélisme. Car le dialogue culturel ne s’invoque pas : *il se construit*. Or, c’est dans cette mise en œuvre quotidienne et parfois harassante que se logent peut-être les plus grands dangers. Le dialogue interculturel, pas plus que tout autre revendication pratique, n’échappe en effet aux mésusages, intentionnels ou moins intentionnels, qui pourront en être faits. Parmi ceux-ci, *un* retient particulièrement notre attention dans cette conclusion, non parce qu’il est le seul obstacle à la réalisation du dialogue interculturel (les pages qui précèdent n’ont eu de cesse de démasquer ces obstacles), mais parce qu’il a fait récemment l’objet de débats virulents au sein du monde universitaire et intellectuel¹⁹⁰ : il s’agit du rapport entre interculturalité et inégalités socio-économiques.

L’idée générale est la suivante : il existe, entre une inégalité culturelle de toute nature (blancs et noirs, hétérosexuels et homosexuels, etc.) et une inégalité socio-économique (grossièrement, riches et pauvres), une insurmontable *différence de nature*. C’est là une limite radicale et infranchissable pour le dialogue interculturel : celui-ci, en dépit des bonnes volontés ou pire, des « bonnes intentions », ne *peut pas tout*. Or, s’il est incontestable que « même la victoire la plus complète remportée sur le racisme et le sexisme ne comblerait pas le fossé entre les riches et les pauvres »¹⁹¹, force est également de reconnaître que le dialogue interculturel aujourd’hui, dans le sillage de la diversité culturelle, sert encore trop souvent de faire-valoir et de cache-misère à diverses stratégies de domination. Suffit-il que quelques représentants des minorités culturelles opprimées, ici ou ailleurs, se voient offrir une reconnaissance académique, politique, artistique ou autre pour que se comble, comme par magie, l’écart social et économique patiemment maintenu depuis parfois des années, voire des siècles ? C’est à une telle conclusion que cet ouvrage se refuse. Il maintient au contraire que

¹⁹⁰ Benn Michaels 2009

¹⁹¹ Benn Michaels 2009 : 7

le dialogue interculturel ne doit jamais servir de dispense à la mise en œuvre effective d'une plus grande justice sociale ; que les inégalités, sans doute parmi les plus universelles, qui divisent notre monde en riches et pauvres ne sont pas solubles dans un simple magma culturel ; et qu'il convient en toute circonstance de prévenir les abus qui peuvent être faits en ce sens.

Ces rappels sont d'autant plus urgents et nécessaires que bien souvent, si l'on veut, « le mal est dans le remède ». Ainsi par exemple s'est tenu à Barcelone à l'été 2004, et pendant cinq mois, un ensemble de manifestations multiples précisément intitulé « *Dialegs* » (Dialogues). Près d'un siècle après la première exposition universelle, ce forum universel des cultures, rassemblant associations civiques, scientifiques et sociales ainsi qu'ONG et représentants communautaires, avait pour but explicite d'établir un dialogue interculturel capable de soutenir « une culture de paix » et une « éthique de la globalité ». Cette promotion du dialogue interculturel, comme solution à la fois aux dérives de l'universalisme intégrationniste et aux fondamentalismes culturalistes, ne semble pas en soi critiquable, bien au contraire. Pourtant d'aucuns n'ont pas manqué de faire remarquer les *biais* intellectuels et institutionnels dont souffrent encore trop de manifestations du genre de celle-ci. Il est tentant en effet de réduire le flux des diverses cultures et les contradictions sociales *objectives* à de simples différences susceptibles d'être exposées et harmonisées à l'intérieur du seul espace institutionnel de ces manifestations ; et plus tentant encore, de dépouiller d'une main les populations dites indigènes de leurs moyens d'existence et des conditions nécessaires au maintien de leur mode traditionnel de vivre tout en les invitant, de l'autre main, à se mobiliser pour conserver et valoriser les aspects culturels de leur existence¹⁹².

Le XXI^e siècle sera interculturel ou ne sera pas

Si ces avertissements peuvent paraître surprenants à l'issue d'un ouvrage tout entier consacré au dialogue interculturel, c'est que ses auteurs à la fois restent intimement persuadés de l'importance pratique d'un tel dialogue – et craignent qu'il soit fait, dans ce siècle qui débute, un usage inapproprié de ce dialogue. Car le XXI^e siècle, assurément, *sera interculturel ou ne sera pas*. C'est un changement majeur qui est aujourd'hui amorcé.

Quelques faits – s'il en faut – suffiront à convaincre : en 2008, on recensait près de 35 conflits graves dans le monde, dont 13 pour la seule Afrique ; sur ce continent, à la même date, 15 pays sur 53 sont concernés par une « crise d'intensité moyenne à haute » (*Atlas stratégique*, 2008) – la plupart de ces conflits ont pour racine une diversité culturelle (ethnique ou religieuse) mal vécue et assumée. Depuis le début des années 2000, l'ONU a en outre recensé pas moins de 185 à 192 millions de migrants à travers le monde, un chiffre en augmentation de 2% par an. Ces chiffres sont parfois perçus comme un défi inacceptable, source de nouveaux déséquilibres et tensions pour les pays d'accueil. Mais il est possible de renverser ce point de vue : derrière chacun de ces migrants se vit en actes une expérience de l'interculturalité, qui peut être bénéfique aussi pour ces pays, par la capacité d'adaptation, d'inventivité, par la force que donne le frottement à la diversité des langues et des traditions. Début 2008 enfin, l'ONG *Survival international* estimait qu'une langue du monde, parmi près

¹⁹² Voir, pour plus de détails sur ce point, l'analyse du Forum des cultures de Barcelone (2004) par Sarkis-Fernandez (Diana et Tamer) [Sarkis-Fernandez].

de 6000 recensées, disparaît « toutes les deux semaines »¹⁹³. Là encore, l'interculturalité est un atout : bien plus que la seule reconnaissance de la diversité des langues, n'est-elle pas au fondement de la traduction ? Et si nous voulons empêcher qu'à Babel ne domine plus qu'une seule langue –novlangue ou franglais peu importe–, ne convient-il pas de faire de la traduction le principe de sa cohésion, et de pratiquer l'« hospitalité langagière » (Ricoeur), où « *le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi [...] la parole de l'étranger*¹⁹⁴ » ?

Le constat, dès lors, est univoque : sans un appel et un soutien réitérés au dialogue interculturel, les cultures du monde courent le même risque que celui, aujourd'hui plus souvent reconnu, qu'encourt la biodiversité.

Il appartient à chacun de changer la donne.

¹⁹³ <http://www.survivalfrance.org/actu/3087>

¹⁹⁴ Ricoeur 2004 : 20 : *Sur la traduction*, Paris, Bayard.

Repères bibliographiques

Abel, Olivier

1999, « Quatorze thèses sur l'humanité universelles et le respect des différences », *Esprit*, « La traduction, un choix culturel », n°6 (juin)

Abensour, Léon

1979, *Histoire générale du féminisme*, Paris, Slatkine

Anderson, Benedict

1996, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte

Appadurai, Arjun

1992, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Aristote

1989, *Politiques*, Paris, Les Belles Lettres

Aron, Raymond

1968, « À propos de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, le paradoxe du même et de l'autre », *Commentaire*, pp. 474-480

Assayag, Jackie

1998, « La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité, *L'Homme*, vol. 38, n°148

Augoyard, Jean-François

2005, « 'Spectateur' urbain d'une culture 'hors les murs' », *Culture et Recherche* - Décembre 2005, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication

Badiou, Alain

1997, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF

Balandier, Georges

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF

Barber, Benjamin R.

2001, *Djihad versus McWorld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Hachette

Barnavi, Elie

2006, *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion

Bazin, Jean

2000, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? », *Qu'est-ce que la société ?* (texte des 76 conférences données du 31 mars au 14 juin 2000 au Conservatoire national des arts et des métiers - Université de tous les savoirs), Paris, Odile Jacob

Beaud, Stéphane

2002, *80% au bac...et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La Découverte

Benn Michaels, Walter

2009, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir

Beurdeley, Michel

1997, *Peintres jésuites en Chine*, Arcueil, Anthèse

Blanchot, Maurice

1968, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard

Boas, Franz

1887, « *The Study of Geography* », *Science*, vol. 9, pp. 137-141

Bollinger, Daniel et Geert Hofstede

1987, *Les différences culturelles dans le management: comment chaque pays gère-t-il ses hommes ?*, Paris, édition de l'Organisation

Bornkamm, Günther

1971, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor & Fides

Boubeker, Ahmed

2008, « L'immigration ou l'histoire comme expérience vécue », *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

Bourdieu, Pierre

1980, « La jeunesse n'est qu'un mot », *Questions de sociologie*, Paris, Minuit

2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil

2002, *Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil

Bourdieu, Pierre, et Loïc Wacquant

1998, « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 121, n°1, pp. 109-118

Braudel, Fernand

1986, *L'identité de la France*, Paris, Flammarion

Brodeur, Jean-Paul

2001, « Différence culturelle et conflit de mœurs », *La Différence culturelle, une reformulation des débats*, Actes du Colloque de Cerisy (1999), sous la direction de Michel Wieviorka et Jocelyne Ohana, Paris, Balland

Brubacker, Rogers

2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, Seuil

Butor, Michel

2003, *Essais sur le roman*, Paris, Gallimard

Cassin, Barbara (sous la dir.)

2004, *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil

Certeau, Michel de, Julia Dominique et Jacques Revel

1975, *Une politique de la langue. La Révolution et les patois*, Paris, Gallimard

Césaire, Aimé

2006, « Ma poésie est née de mon action », entretien avec Francis Marmande, *Le Monde*, 17 mars 2006

Chaintreau, Jean-François

2005, « Éducation artistique et culturelle, une priorité politique », *Culture et Recherche*, 106-107, Décembre 2005, Paris, Ministère de la Culture

Citton, Yves, et Laurent Loty

2009, « Penser ensemble les rapports entre individus et communautés à l'époque des Lumières », *Dix huitième siècle*, n°41

Cohen, Daniel

2004, *La mondialisation et ses ennemis*, Paris, Hachette

Collectif

1979, *L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Actes du colloque de Téhéran, octobre 1977, Paris, Berg

Crouzet, Denis

2005, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion*, Seyssel, Champ Vallon

Cuche, Denys

2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte

Debray, Régis

2007, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari

1980, *Capitalisme et schizophrénie – L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit

Derrida, Jacques

1996, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée

Descartes, René

1844, *Discours sur la méthode ; Méditations philosophiques ; Les passions de l'âme ; Règles pour la direction de l'esprit ; De la vérité par les lumières naturelles*, Paris, Lefèvre, 1844

1989, *Œuvres*, tome I, Paris, Vrin (éd. Adam et Tannery)

Deval, Frédéric

2008, «Transculturalité musicale et création à Royaumont», *Culture et recherche*, 114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

Dixon, Roland Burrage

1982, *The Building of Cultures*, London, AMS Press

Donnelly, Jack

2007, *International Human Rights*, Boulder, Colorado, Westview Press

Doytcheva, Milena

2005, *Le Multiculturalisme*, Paris, La Découverte

Dupin, Eric

2004, *L'hystérie identitaire*, Paris, Cherche-Midi

Elias, Norbert

1994, *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage

Eschyle

1992, *Les Euménides*, Paris, Théâtre du Soleil

Etzioni, Amitai

1988, *The Moral dimension: toward a new economy*, London, Collier Macmillan

1996, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York, Basic Books

Finkielkraut, Alain

1988, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard

Freud, Sigmund

1971, *Le malaise dans la civilisation*, Paris, PUF

1998, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF

Furet, François et Mona Ozouf

1988, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion

Gauchet, Marcel

2001, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard

Gide, André

1927, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard

Glissant, Edouard

1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard

2000, « La créolisation culturelle du monde », entretien pour *Label France*, n°38

Gluckman, Max

1940, « 'The Bride'. Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », *Bantu Studies*, vol. 14, juin, pp. 147-174

Goldwater, Robert

1988, *Le Primitivisme dans l'art moderne*, Paris, PUF

Green, Nancy L.

2008, « Histoire, mémoire et musée de l'immigration en France et aux États-Unis » *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication

Grosse, Ernst

1902, *Les débuts de l'art*, Paris, Félix Alcan

Guénif-Souilamas, Nacira

2007, « Le multiculturalisme : des pays anglo-saxons à la situation française », *Cultures en ville*, Actes du colloque de Royaumont, Ministère de la Culture et de la Communication

Halbwachs, Maurice

1935, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan

Herder, Johann Gottfried von

1944, *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier

Hofstede, Geert, et Daniel Bollinger

1987, *Les différences culturelles dans le management*, Paris, édition de l'Organisation

Huntington, Samuel P.

2004, *Qui sommes-nous ? : Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob

2007, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob

d'Iribarne, Philippe (sous la dir.)

1989, *Logique de l'honneur, Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Seuil

2002, *Cultures et mondialisation, Gérer par-delà les frontières*, Paris, Seuil

Jeudy, Henri-Pierre

2008, « Les usages présents du passé : histoire, patrimoines, mémoires, musées », *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

Jeudy, Henri-Pierre, et Maria Claudia Galera, et Nobuhiko Ogawa

2007, *L'effet transculturel*, Paris, l'Harmattan

Jullien, François

2000, *Penser d'un dehors (la Chine)*, Paris, Seuil

2008a, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard

2008b, « Universels, les droits de l'homme ? », *Le monde diplomatique*, février, pp. 24-25

Kambouchner, Denis

1995, « La culture », in *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard

Kant, Immanuel

1997, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Histoire et progrès*, Paris, Hachette

Kellenberger, Sonja

2007, « L'expérimentation de langages interculturels dans l'action collective : l'exemple d'interventions urbaines d'artistes-activistes », *Cultures en ville*, Actes du colloque de Royaumont, Ministère de la Culture et de la Communication

Kristeva, Julia

1988, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard

Kymlicka, Will

1996, *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press

Laacher, Smaïn

2006, *L'immigration*, Paris, Le Cavalier bleu,

Labadie, Francine, Lauret, Jean-Marc, Pignot Lisa, Saez Jean-Pierre (dir),

2009, *Dialogue interculturel en Europe: nouvelles perspectives*, Grenoble, Les éditions de l'OPC

Laborde, Cécile

2008, *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press

2010, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Editions du Seuil

Lapierre, Nicole

2003, *Pensons ailleurs*, Paris, Odile Jacob

Lauret, Jean-Marc

2008, « L'éducation artistique et culturelle peut-elle contribuer au dialogue interculturel ? », *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

La Vega, Xavier de

2005, « Le devenir du rhizome », in *Sciences humaines*, hors série n°3, mai-juin 2005

L'Estoile, Benoît de

2007, *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux Arts premiers*, Paris, Flammarion

Leibniz, Gottfried-Wilhelm

1986, *Œuvre mathématique autre que le calcul infinitésimal. 1, Arithmétique, algèbre, analyse* (suivi de la) *Dissertation sur l'art combinatoire*, Paris, Blanchard

Lévi-Strauss, Claude

1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Mouton

- 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon
1981, *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Mouton
1987, *L'identité : séminaire interdisciplinaire*. (1974-1975), Paris, PUF
1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob
1996, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon
2001a, *Race et Culture*, Paris, Albin Michel
2001b, *Race et Histoire*, Paris, Albin Michel

MacIntyre, Alasdair Chalmers

- 1997, *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, PUF

Mauzé, Marie et Joëlle Rostkowski,

- 2004, « A New Kid on the Block. Le National Museum of the American Indian », *Journal de la Société des Américanistes*, 90-2, pp. 115-128
2007, « La fin des musées d'ethnographie ? Peuples autochtones et nouvelles perspectives muséales », *Le débat*, n° 147, novembre-décembre

Mead, Margaret

- 2001, *Coming of Age in Samoa*, New York, Perennial

Milliot, Virginie

- 2008, « Cosmopolitique de l'espace public », *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

Montaigne, Michel de

- 1997, *Essais*, Paris, Imprimerie nationale

Newton, Isaac

- 1991, *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Basse-Goulaine, C. Scotta

Noiriel, Gérard

- 2001, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, collection « Socio-Histoires », (Réédité en collection « Folio-Histoire », Paris, Gallimard, 2005)

Ogino, Masahiro

- 2008, « Y a-t-il une diversité culturelle au Japon ? », *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication

Oudart, Pierre

- 2005, « Les politiques publiques en faveur de la diversité culturelle à l'épreuve des territoires », *Culture et Recherche*, 106-107, Décembre 2005, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication

Panofsky, Erwin

- 1976, *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit

Pirazzoli-T'Serstevens, Michèle

- 2007, *Giuseppe Castiglione, 1688-1766, peintre et architecte à la cour de Chine*, Paris, Thalia

Platon

1925, *Timée ; Critias*, Paris, Les Belles Lettres

Poulot, Dominique

2005, *Une histoire des Musées de France, XVIIIe-XXe siècles*, Paris, La Découverte

Quatremère de Quincy, Antoine

1996, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie*, Paris, Macula

Rautenberg, Michel

2007, « La place des artistes dans la construction de l'imaginaire patrimonial », *Cultures en ville*, Actes du colloque de Royaumont, Ministère de la Culture et de la Communication

Rea, Andrea, et Laura Balbo

1998, *Immigration et racisme en Europe*, Bruxelles, Complexe

Renan, Ernest

1882, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Lévy

Rémond, René

1992, *Les droites en France*, Paris, Aubier-Montaigne

Ricoeur, Paul

2004, *Sur la traduction*, Paris, Bayard

Rosanvallon, Pierre

2001, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard

Rousseau, Jean-Jacques

2008, *Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; Du contrat social*, Paris, Flammarion

Sarkis-Fernandez, Diana et Tamer

2007, « Anthropologies émergentes et nouvelles pratiques discursives de 'gestion du social', l'exemple du forum universel des cultures, Barcelone 2004 », *Le journal des anthropologues : de l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie*, n°110-111, Paris

Saussure, Ferdinand de

1972, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot

Senghor, Léopold Sédar

1956, *Ethiopiennes, poèmes*, Paris, Seuil

1989, *Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil

1993, « Afrique noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité », allocution à l'université de Dakar, 14 janvier 1976, *Le Dialogue des cultures*, Paris, Seuil

Souffrin, Emmanuel, Andoche Jacqueline, Hoarau Laurent, Rebeyrotte Jean-François

2008 « Interculturalité et exposition des lieux de mémoire vivants à la Réunion. Vers une

problématique des frottements identitaires », *Culture et recherche*, 114-115, hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication

Stavenhagen, Rodolfo,

2006, « Construire une citoyenneté interculturelle : un défi d'actualité », Paris, Forum mondial des droits de l'homme

Suzanne, Gilles

2008, « Arts et mondialisation en Méditerranéenne » *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture

Taylor, Charles

1997, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion

Tocqueville, Alexis de

1992, *De la démocratie en Amérique* in *Œuvres. II*, Paris, Gallimard

Todorov, Tzvetan

2008, *L'interculturalité en débat*, in *Revue Hommes et Migrations*, Décembre, Paris

Tylor, Edward Burnett

1994, *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, London, Routledge

1991, *Primitive Culture*, London, Murray

UNESCO

2005, *Rapport préliminaire sur la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques*, Paris

Veyne, Paul

1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil

Weil, Patrick

2002, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset

Wriston, Walter B.

1990, « Our Universal Civilization », *Public Policy*, 30 octobre 1990

Zoïa, Geneviève

2008, « L'école face à la diversité culturelle » *Culture et Recherche*, n°114-115, Hiver 2007-2008, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication