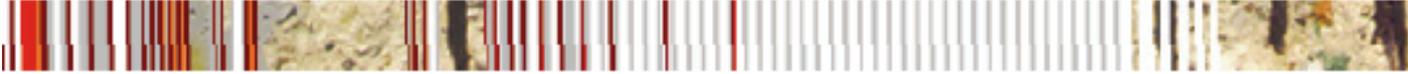




Cultures en ville

L'« Entre » des cultures

Séminaire de recherche, vendredi 26 et samedi 27 octobre 2007
à l'Abbaye de Royaumont



LES ACTES

Mis en forme par Ghislaine Garin-Ferraz Cité +

*Ce séminaire a été l'occasion de remercier **Claude Rouot** qui a notamment suivi, au sein du ministère de la culture, les travaux interministériels en sciences sociales et humaines consacrés aux questions de la ville et de la culture. Par sa ténacité, sa force de conviction, son intelligence, elle a su donner une large audience aux programmes interministériels de recherche « Culture, villes et dynamiques sociales », dont le séminaire « L'entre des cultures » a été un temps fort. Aujourd'hui en retraite de ses activités professionnelles, elle laisse au ministère un bel héritage qu'il convient de faire fructifier. Au sein de la Mission de la recherche et de la technologie, sous la direction de Christophe Dessaux, Hélène Hatzfeld poursuivra l'œuvre accomplie sur de nouveaux et passionnants chemins intellectuels.*

J.-F. Chaintreau

L'entre des cultures

Séminaire de recherche, 26-27 octobre 2007, Royaumont

Ce séminaire consacré à la diversité, à la cohésion sociale et à l'interculturalité, a été un moment de réflexion, de présentation de travaux et de débat. Les exposés d'anthropologues brésilien, japonais, anglo-saxon, établissant des comparaisons avec les pratiques et politiques d'autres pays ont permis de mieux définir ce qui fait ou qui ferait notre « projet commun ». Des tables rondes consacrées à l'analyse des dimensions temporelles et spatiales de l'interculturalité, à la description de processus démographiques, urbains, artistiques et culturels liés aux transnationalités, ont tenté de saisir cet « entre » des cultures qui résiste dans un contexte où mobilités, migrations et cosmopolitismes sont à l'œuvre.

Ainsi que le propose le document de stratégie nationale élaboré dans le cadre de la construction d'une Europe élargie à 27 pays, ce séminaire visait à faire connaître les processus participatifs d'implication et d'engagement, afin de mieux déterminer les défis de la mondialisation et les politiques publiques à mener en ces temps incertains dans des espaces si mobiles.

Le séminaire s'est appuyé tout particulièrement sur les travaux des programmes interministériels « Cultures, villes et dynamiques sociales » qui depuis quinze ans ont mobilisé les ministères de l'équipement (PUCA) et de la jeunesse et des sports (INJEP), le Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD), la délégation interministérielle à la ville et le ministère de la culture et de la communication (DDAI/MRT). Le numéro 114-115 de *Culture & recherche* reprend pour parties les contributions du séminaire dans une version synthétique. Les actes sont disponibles sur le site Internet « Cultures en ville » : http://www.culture.gouv.fr/recherche/cultures_en_ville/

Cette rencontre a été organisée par la *Fondation Royaumont, Cité+ et Gaia*, en lien avec le *ministère de la culture et de la communication (DDAI / MRT)*. Le comité de pilotage, présidé par *Claude Rouot* (MCC), était composé d'*Ahmed Boubeker* (socio-anthropologue), *André Bruston* (président du programme de recherche Cultures/Villes), *Ghislaine Garin-Ferraz* (urbaniste, Cité+), *Henri-Pierre Jeudy* (sociologue et philosophe, GAIA) et de représentants du ministère de la culture : *Jean-François Chaintreau*, délégué adjoint à la DDAI et *Pierre Mayol*[†], DDAI / DEPS.

Les *actes* ont été mis en forme par *Ghislaine Garin-Ferraz* (Cité +). Ils regroupent les textes rédigés par les intervenants ou des textes issus des enregistrements du séminaire ainsi que des synthèses des débats.

Sommaire

Préface • Culture et intelligence des cultures	5
<i>Claude Rouot, Ministère de la Culture</i>	
Mot d'accueil	7
<i>Francis Maréchal, directeur général de la Fondation Royaumont</i>	
Ouverture du séminaire	9
<i>Benoît Paumier, délégué au développement et aux affaires internationales, ministère de la culture et de la communication</i>	
Le métissage culturel au défi de la mondialisation	13
<i>Henri-Pierre Jeudy et Maria Claudia Galera, respectivement sociologue et philosophe, CNRS GAIA et professeure de littérature comparée, Université de Marilla, Brésil</i>	
Sur la diversité métisse	17
<i>Muñiz Sodré, anthropologue, professeur à l'Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brésil</i>	
Le déni de la diversité culturelle au Japon	23
<i>Masahiro Ogino, socio-anthropologue, Université Kwansai Gakuin Nishinomiya, Japon</i>	
Débat	26
Le multiculturalisme : des pays anglo-saxons à la situation française	29
<i>Nacira Guénif-Souilamas, sociologue et anthropologue, Université Paris 13</i>	
Débat	34
>>Table ronde	
Frontières et transnationalisme des mondes de l'art et du numérique	37
Introduction	37
<i>Alain Battégay, Lames, MoDys</i>	
L'expérimentation de langages interculturels dans l'action collective : l'exemple d'interventions urbaines d'artistes-activistes	39
<i>Sonja Kellenberger, S.E.A. Europe</i>	
Cinéma et ethnicité. Le cas du cinéma italien en Lorraine	43
<i>Jean-Marc Leveratto, professeur de sociologie de la culture à l'Université Paul Verlaine, Metz</i>	
Culture des TIC et compétences relationnelles	47
<i>Claire Duport, chercheuse associée au LESA, université Aix-Marseille 1 et à Transverscité</i>	
Transculturalité musicale et création à Royaumont	51
<i>Frédéric Deval, directeur du département Musiques orales et improvisées à la Fondation Royaumont</i>	
De l'entre des cultures en Méditerranée comme imaginaire mondialisé	55
<i>Gilles Suzanne, Transverscité / LESA-Université de Provence</i>	
Débats	59
Les échelles interculturelles du vivre ensemble. Au miroir de la diversité urbaine et de l'expérience migratoire	65
<i>Ahmed Boubeker, professeur à l'Université Paul Verlaine Metz</i>	
Questions-réponses à propos de l'exposé	69

>> Table ronde	
Les usages présents du passé : Histoire, patrimoines, mémoires et musées	71
<i>Introduction</i>	71
<i>Henri-Pierre Jeudy</i>	
<i>Mémoires et histoire, diversité des pratiques en France et aux États-Unis</i>	74
<i>Nancy L. Green, Centre de recherches historiques EHESS</i>	
<i>La Cité nationale de l'histoire de l'immigration, quelques repères</i>	77
<i>Luc Gruson, directeur général adjoint de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI)</i>	
<i>La place des artistes dans la construction de l'imaginaire patrimonial</i>	78
<i>Michel Rautenberg, CRESAL MoDys (Mondes et dynamiques des sociétés)</i>	
<i>Musée et interculturalité</i>	81
<i>Élisabeth Caillet, ICOM (International Council of Museums, Conseil international des musées)</i>	
<i>Les redéploiements des « nous » du patrimoine et de la mémoire en France, entre cadres sociaux et recadrages publics</i>	84
<i>Alain Battegay</i>	
<i>L'immigration ou l'histoire comme expérience vécue</i>	89
<i>Ahmed Boubeker</i>	
>> Table ronde	
Construction et présences sensibles de l'interculturalité dans la vie quotidienne	93
<i>animée par Hélène Hatzfeld, DDAI MRT, ministère de la culture et de la communication</i>	
<i>Introduction. Présences sensibles de l'interculturalité dans la ville</i>	93
<i>André Bruston, président du programme interministériel de recherche Cultures, villes et dynamiques sociales</i>	
<i>La construction des atmosphères quotidiennes : l'ordinaire de la culture</i>	95
<i>Jean-François Augoyard, CRESSON, CNRS / ENSA Grenoble</i>	
<i>La diversité culturelle à l'école</i>	99
<i>Geneviève Zoïa, chercheure et maître de conférences à l'université Montpellier 2</i>	
<i>Action culturelle, territoires et populations : pour une approche complexe</i>	102
<i>Fabrice Raffin, sociologue, directeur de recherches à S.E.A. Europe</i>	
<i>Cosmopolitique de l'espace public</i>	109
<i>Virginie Millot, Université Paris 10</i>	
Clôture du séminaire	113
<i>Jean-François Chaintreau, délégué adjoint au développement et aux affaires internationales, ministère de la culture et de la communication</i>	
Liste des participant-e-s	119

Préface • Culture et intelligence des cultures

Claude Rouot

Ministère de la Culture

*Mes remerciements à **André Bruston** qui a inspiré ce texte.*

« La critique de ce que nous sommes est en même temps analyse historique des limites qui nous sont imposées et expérimentation de la possibilité de les transgresser. »

Michel Foucault

Les sciences sociales, davantage soumises aux rythmes des transformations sociales et politiques, sont contraintes de resituer les contours institutionnels que se donne un ministère de la « culture » engagé dans des processus de reterritorialisation et de mondialisation. Elles sont ainsi amenées à redéfinir sans cesse de nouveaux champs d'investigation. Cela vaut pour l'ethnologie ou l'anthropologie culturelle, discipline majeure s'il en est pour comprendre les relations entre culture, biens culturels et sociétés, entre héritage et création. Mais du fait même de sa capacité à accompagner des enjeux locaux, cette démarche disciplinaire ne prend pas de dimension patrimoniale à l'égal de l'archéologie ou de l'histoire des arts. À l'instar de la sociologie, de l'anthropologie urbaine, de l'ethnologie du contemporain et de l'ethnologie urbaine ou des sciences politiques, cette discipline se consacre à l'analyse des relations entre individus, groupes, populations et leurs productions matérielles et immatérielles, leurs pratiques culturelles et sociales, leurs investissements dans l'espace de la cité... Soucieuse de demeurer en prise avec les réalités sociales, elle se doit d'élaborer de nouvelles problématiques au fur et à mesure que se dessinent de nouveaux enjeux politiques, sociaux, internationaux.

Au sein du ministère de la culture, on peut dater des années 1980 (année du patrimoine, création de la Mission du patrimoine ethnologique), l'avènement des sciences sociales et humaines dans une démarche de type incitatif. Grâce en particulier au budget civil de recherche et développement (BCRD), une partie des champs de la recherche en sciences sociales et humains pouvait se concentrer sur les questions concrètes qui se posent aux politiques et aux administrations dans le but de les éclairer. Une « ethnologie de la France » a ainsi pu se développer. Elle a permis d'approfondir les questions de la relation de la société française à un héritage élargi à des savoir-faire et des patrimoines « ordinaires » composés de biens matériels et immatériels, et d'élaborer de nouveaux questionnements à partir d'enjeux identitaires, mémoriels, culturels, artistiques. La recherche en architecture et dans les disciplines artistiques, aujourd'hui composante des modules LMD, a également été prise en compte par le ministère. Mais la recherche dans ces domaines de la création n'échappe pas toujours à l'ambiguïté de la polysémie du mot *recherche*. C'est pourquoi elle a été amenée à s'engager, au sein du ministère, dans un véritable travail épistémologique.

Sous l'impulsion de la politique de la ville, largement interministérielle, s'est ouvert au sein du ministère de la culture un nouveau champ de recherche, à la croisée du culturel et de l'artistique, du mémoriel, du politique, du social, de l'urbain. Les programmes interministériels « Cultures, villes et dynamiques sociales » ont ainsi rassemblé des travaux de chercheurs qui ont permis de mesurer l'impact des politiques culturelles instituées ou à l'oeuvre et d'élaborer des formes d'évaluation de ces politiques culturelles « de quartier ». Des publications, des séminaires, un site Internet [http://www.culture.gouv.fr/recherche/cultures_en_ville] se sont efforcés de rendre compte de ces avancées.

Les chercheurs impliqués dans ces programmes interministériels, très engagés civiquement, ont bien voulu répondre aux sollicitations du ministère de la culture (Mission de la recherche et de la technologie) et participer à la réflexion sur les questions de la diversité et du dialogue interculturel. Très au fait des enjeux locaux et mondiaux, des réalisations politiques et des pratiques en cours, ainsi que de l'impact qu'elles ont sur les populations ou les publics, ils ont élaboré, en lien avec le ministère, des données, des perspectives de travail afin d'alimenter la réflexion et l'action que le ministère souhaite conduire. La fécondité de cette démarche repose sur l'étroite relation qui s'est construite à partir des apports pluridisciplinaires et du travail de terrain de ces chercheurs, et des interrogations des acteurs de l'administration de la culture et de la société civile concernés.

Dans un second temps, les programmes de recherches territorialisés ont été un pas de plus en direction des politiques à mener par les responsables des collectivités territoriales. Aujourd'hui, l'élargissement de la culture aux industries culturelles, aux nouvelles technologies, au tourisme, la prise en compte dans des projets territoriaux globaux de la culture comme élément de développement des territoires, la dimension géopolitique qu'elle est amenée à prendre, supposent le développement de travaux socio-économiques et sociopolitiques. Il convient aussi de poursuivre la réflexion sur l'évolution des relations qu'une société entretient avec l'art, la culture et les cultures, en impliquant chercheurs et acteurs administratifs et politiques.

Le ministère de la culture et de la communication peut être, aujourd'hui, un espace privilégié de débat et de lancement d'une démarche d'intelligence collective.

Mot d'accueil

Francis Maréchal

directeur général de la Fondation Royaumont

Au nom de l'équipe de la Fondation, j'ai le plaisir de vous souhaiter la bienvenue pour ce séminaire qui nous honore et nous fait plaisir à trois titres.

Tout d'abord, il y a une tradition d'hospitalité qui est très forte à Royaumont, et notamment l'hospitalité intellectuelle existe à Royaumont depuis 1245, date à laquelle Saint Louis, fondateur de l'abbaye, avait invité, comme lecteur Vincent de Beauvais, moine dominicain qui est l'auteur de la première encyclopédie *Speculum Naturale* (ou Miroir de la nature) qui rassemblait toutes les connaissances du monde en son temps, rédigée à Royaumont. Bien d'autres y ont séjourné, comme Mathurin Régnier et autres intellectuels, et maintenant des artistes fréquentent quotidiennement Royaumont. Cette hospitalité s'est donc perpétuée. J'espère donc que le cadre de Royaumont sera hautement profitable à vos échanges.

Je suis également très heureux de vous accueillir car c'est aussi une traduction d'une relation forte qu'entretient la Fondation avec le ministère de la culture et de la communication. Nous évoquons à l'instant le colloque autour du mécénat que nous avait confié le ministère dans sa dimension internationale en février 2006.

Et enfin, le thème de votre séminaire nous interpelle très directement.

Quelques mots sur ce centre culturel de rencontres. Royaumont a connu une forme de renaissance depuis le début des années 1980 en orientant, après cette grande période des sciences de l'homme des années 1960, sur les projets artistiques. La musique y est très dominante car la famille des fondateurs avait un goût prononcé pour la musique et a fait de Royaumont un lieu surtout dédié au soutien et à l'accompagnement du travail d'artistes, soit des nouvelles générations qui viennent se préparer dans un esprit de transmission entre les générations d'artistes expérimentés et des nouvelles générations, soit des artistes de différents pays du monde qui viennent y dialoguer et échanger. Cet accompagnement des artistes prend des formes multiples : des résidences, programmes qui vont au-delà des murs de Royaumont car aujourd'hui Royaumont a aussi une ampleur qui dépasse largement la clôture de l'Abbaye. Tout cela est devenu le cœur du projet de Royaumont.

Si le séminaire d'aujourd'hui nous interpelle particulièrement, c'est aussi parce qu'il va aborder deux aspects que nous avons particulièrement développés : c'est la dimension internationale du projet en invitant des artistes du monde entier, de cultures très différentes, pour venir dialoguer. Mais aussi parce que, parallèlement, nous avons une tradition qui remonte bien avant ce qui est devenu une nécessité pour toute institution culturelle vis-à-vis de ses « subventionneurs » pour avoir sa légitimité, de toujours avoir travaillé avec le terrain, avec le territoire. Nous intervenons aussi bien dans des zones d'éducation prioritaire de Gonesse, de Sarcelles..., dans les quartiers défavorisés de Persan ou d'Argenteuil, que nous organisons des séminaires à Bamako, à Alep ou au Tadjikistan.

Cette double dimension de Royaumont s'est fortement structurée ces dernières années. Frédéric Deval, qui interviendra plus tard, apportera son témoignage. Frédéric est venu nous aider à assumer ce développement international en créant le département des musiques orales et improvisés. Le transculturel, le dialogue entre les cultures, si nous ne l'avons pas assez théorisé à Royaumont, nous l'avons intuitivement beaucoup pratiqué. Je prendrai trois exemples. Dans la salle des charpentes, on va accueillir tout prochainement une session autour du *kagura*, danse traditionnelle agraire japonaise. Il y aura donc une rencontre entre des grands maîtres du *kagura* qui vont venir travailler avec de jeunes chorégraphes et danseurs européens, rencontre à l'invitation de Susan Buirge qui dirige à Royaumont le centre de recherche et de composition chorégraphique.

Nous avons organisé dimanche dernier un concert à Gonesse avec Balaké Sissoko, magnifique joueur de kora malien, qui travaille également avec des enfants dans des quartiers difficiles de Gonesse. Ce soir, vous allez entendre Bijan Chemirani, percussionniste iranien, en concert. Bijan est un grand ami de Royaumont et il a été au sein d'une aventure que va sûrement évoquer Frédéric Deval, une rencontre entre des slamers et des musiciens iraniens dans un dialogue très fructueux à Royaumont et qui, une fois expérimenté à Royaumont, s'expose à la rencontre de publics très divers dans notre territoire.

Il me reste donc à vous souhaiter de très fructueux débats.

Ouverture du séminaire

Benoît Paumier,

délégué au développement et aux affaires internationales, ministère de la culture et de la communication

En ouvrant ce colloque sur *l'Entre des cultures*, je voudrais exprimer notre grande reconnaissance et notre gratitude à Pierre Mayol, décédé dimanche dernier, et qui jusqu'au dernier moment a travaillé d'arrache-pied sur l'organisation et les contenus du présent séminaire. Pierre Mayol avait puissamment contribué à mieux définir ce concept de dialogue interculturel, à l'enrichir, à le développer et le préciser, sous de nombreux angles, tels que différence et similitude, traduction et mise à distance, ou encore la relation à l'histoire pour enrichir les choix du présent. La tenue et la réussite de ce colloque sont les meilleurs hommages que nous puissions lui rendre, et rendre au travail qu'il a entrepris.

Je voudrais remercier la Fondation de l'Abbaye de Royaumont, et plus particulièrement son directeur Francis Maréchal, pour son accueil. L'Abbaye avait déjà eu l'occasion de recevoir un séminaire international de la délégation au développement et aux affaires internationales, il y a deux ans, sur les politiques du mécénat culturel. En participant à ces débats qui traversent les politiques culturelles, elle est non seulement fidèle à son passé multiséculaire de lieu de rencontres et de réflexions, mais elle s'inscrit aussi pleinement dans sa mission présente, visant à valoriser le patrimoine pour mieux soutenir le dynamisme de la création culturelle, et constitue un bel exemple « d'usage présent du passé », pour reprendre le thème de la table ronde qui sera introduite demain par Henri-Pierre Jeudy.

Le thème retenu pour ce séminaire, sur « l'Entre des cultures » concerne précisément l'un de ces thèmes incontournables sur lesquels toute politique culturelle est aujourd'hui attendue, celui du dialogue interculturel, en France comme ailleurs.

La question du dialogue interculturel nous sollicite de manière simultanée sur tous les plans, tant international qu'europpéen et national.

Sur le plan international : après le succès presque inespéré de la convention sur la diversité des expressions culturelles, les réunions de responsables culturels se sont multipliées sur ce thème du dialogue interculturel, y compris au niveau ministériel. Illustrant cette prémonition d'Edgar Morin qui écrivait que « plus que jamais l'identité culturelle se confond avec les politiques culturelles », il est clair qu'aucun pays n'échappe à cette interrogation sur l'identité culturelle et le dialogue interculturel.

Cette question préoccupe la planète entière qui travaille à concilier identité culturelle et hétérogénéité des populations, et bouscule sans doute plus les références de certains pays comme le nôtre, en particulier, qui fait référence en matière d'universalité des valeurs.

Qu'il s'agisse avec Jean-François Lyotard du « différend¹ » ou avec Édouard Glissant de la créolité, mais aussi de la distinction entre civilisation atavique et civilisation composite ou qu'il s'agisse avec l'écrivain brésilien Oswald de Andrade de transculturation et d'anthropophagie², ces déclinaisons, et d'autres très nombreuses, sont toutes destinées à caractériser ces modes d'appréhension d'enjeux contradictoires tels que diversité / unité culturelle, ressemblances / différences, ouverture / intégrité.

La richesse du vocabulaire en la matière exprime l'effervescence des pensées de l'échange et de l'intégrité de la plupart des pays du globe qui travaillent à se construire une identité nationale à partir de leur histoire et de leurs représentations, dans une configuration géopolitique mutante et mondialisée.

Au plan européen, l'année 2008 a été proclamée par la Commission et le Parlement européens comme l'année du dialogue interculturel. La France, qui assurera au deuxième semestre de 2008 la présidence de l'Union européenne, aura des responsabilités majeures au titre de cette année, et notamment celle d'organiser une grande rencontre de clôture, afin de faire un bilan des initiatives qui auront été lancées dans les 27 pays de l'Union européenne, et faire en sorte que cette année ne soit pas un coup d'épée dans l'eau, mais puisse donner lieu à l'élaboration de stratégies pour l'action européenne dans les années à venir. La direction dont j'assume

¹ Jean-François Lyotard (1983), *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit.

² Oswald de Andrade (1972), « Le Manifeste anthropophage, ou De l'anthropophagie » (1928), dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°6, Paris.

aujourd'hui la responsabilité, la DDAI, a été désignée comme coordinateur interministériel de cette année. Avec la DDAI, la Cité nationale de l'histoire de l'immigration, en tant qu'opérateur, proposera en 2008 une série de rencontres, d'expositions, de colloques, d'animations pour donner chair à cette notion de dialogue interculturel.

Au plan national également, si beaucoup de facteurs, notamment économiques, sociaux, ou liés à l'urbanisme et aux conditions de logement peuvent expliquer les flambées de violence telles que celles que nous avons connues il y a exactement deux ans, ceux-ci renvoient aussi à la question de l'identité culturelle. Ce dialogue interculturel à faire vivre ne pourra se réaliser qu'avec les héritiers de l'immigration, confrontés à un sentiment d'identité non pris en compte, et d'absence de perspectives. La priorité accordée à l'éducation artistique et culturelle, en tête des priorités de politiques culturelles assignées au ministère de la culture, avec celui de l'éducation nationale, doit être lu aussi sous cet angle, de fournir à chacun les outils du dialogue interculturel.

La notion de diversité culturelle a pris une ampleur et un sens aussi social et sociétal qui n'avait pas été anticipé au moment de la négociation et de l'adoption de la convention sur la diversité des expressions culturelles en octobre 2005 et entrée en vigueur en avril dernier. D'instrument imaginé pour défendre les industries culturelles et en particulier le cinéma, de certains pays du Nord, dont le nôtre, vis-à-vis d'ambitions hégémoniques d'autres pays du Nord, la notion de diversité culturelle s'est imposée comme le flambeau de la lutte pour la reconnaissance de l'égalité de toutes les cultures, au plan international comme aux plans nationaux, épousant en cela la montée en puissance économique et démographique des pays du Sud.

C'est cette extension spectaculaire de l'enjeu de la diversité culturelle qui pose tout naturellement la question du dialogue interculturel. La reconnaissance de la diversité culturelle est une étape nécessaire : sans reconnaissance préalable de la diversité des cultures et de leur égale valeur, il n'y a pas de dialogue interculturel possible, mais parallèlement on se rend bien compte aussi que sans dialogue interculturel, la diversité culturelle peut conduire jusqu'à un développement séparé des cultures, une sorte d'*apartheid* culturel.

Alors qu'aujourd'hui chacun s'interroge sur la manière la plus concrète de mettre en œuvre cette nouvelle donne des relations culturelles internationales, on peut sans doute affirmer que le dialogue interculturel est « une manière intelligente » de mettre en œuvre la convention sur la diversité culturelle. Une fois reconnue la diversité comme un fait acquis et positif, doit succéder l'action, c'est-à-dire comment faire en sorte que les individus acceptent non seulement l'existence de la culture de l'autre, mais aussi acceptent de s'en nourrir, et que la vitalité de la création artistique puisse tirer parti de la confrontation et du dialogue avec les autres cultures. Comme le faisait remarquer Katarina Stenou, haute figure de la diversité culturelle à l'UNESCO et de nationalité grecque, la notion de dialogue n'est étymologiquement pas seulement le fait de parler ensemble, mais, elle est un discours et un échange par l'autre et pour l'autre.

Dans ce contexte, votre séminaire est d'une particulière importance. S'inscrivant en prélude à l'année européenne du dialogue interculturel, il doit contribuer au travail sur la notion d'interculturalité et à la politique interministérielle en la matière.

Cette notion de dialogue interculturel, vous êtes mieux placés que moi pour le savoir, n'a rien d'évident. Récemment j'étais à Bruxelles pour une réunion des coordinateurs nationaux de cette année. On nous présentait un « plan de communication » comportant, entre autres, la fabrication, la distribution de tous gadgets et *flyers* possibles sur le dialogue interculturel. J'ai été amené à contester cette démarche, en mettant en doute la pertinence d'une communication sans explication et sans pédagogie sur le thème du dialogue interculturel, alors que sans doute, autour de la table, peu de participants, y compris moi-même, auraient pu préciser clairement ce que, au juste, cette notion de dialogue interculturel recouvrait.

La différence des stratégies nationales élaborées à cette occasion a fourni une première approche de la diversité des conceptions du dialogue interculturel, entre la France qui a privilégié le dialogue avec les cultures issues de l'immigration, et d'autres pays, plus attentifs au dialogue interreligieux comme une dimension essentielle du dialogue interculturel, ou à la notion de minorités nationales ou linguistiques.

Dans l'idéal, le dialogue interculturel serait une aventure individuelle et collective qui inviterait à ouvrir un espace d'hospitalité à l'Autre, de telle sorte que l'on pourrait dire avec Paul Ricœur « Soi-même comme un autre⁴ ».

Ce travail ne se fait pas sans deuil et sans mémoire des souffrances. Les effets de confrontation et de domination historique, sociale, économique contrarient, on le sait, l'exercice de la réciprocité. Il est permis aussi de s'interroger si, avec l'avènement de la mondialisation, les cultures surplombées par une hypothétique universalité unificatrice seraient réellement miscibles entre elles.

⁴ Paul Ricœur (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.

Entre les langues, de même qu'entre les cultures, quelque chose résiste à la traduction. Parlant des cultures, Claude Lévi-Strauss ne dit-il pas qu'entre les cultures « il y a toujours un écart différentiel qui ne peut être comblé ».

C'est de cet écart, de cet entre-deux qu'il va être question dans ce séminaire, dans la perspective de mieux appréhender la notion d'interculturalité et les politiques qui pourraient l'encourager.

Entre les pensées de la différence, de la diversité, et la nécessité politique de trouver des points de passage, des points d'accroches communs ainsi que des lieux d'intelligibilité partagée pour nous bâtir un monde commun, nous nous proposons lors de ces journées de nous appuyer sur les travaux du programme interministériel de recherche *Cultures, villes et dynamiques sociales* pour articuler réflexions et connaissances et imaginer quelques actions et procédures afin d'accompagner les démarches de l'année européenne du dialogue interculturel.

Conformément aux méthodes de Marcel Detienne, la première approche proposée dans ce séminaire s'effectuera, avec l'activité de comparaison, activité éthique par excellence, qui devrait permettre de « mettre en perspective les valeurs et les choix de la société à laquelle on appartient ».

C'est à ce travail comparatif que dans la matinée Henri-Pierre Jeudy, en étroite collaboration avec Muñiz Sodré et Masahiro Ogino, nous convie en s'appuyant sur l'analyse de modèles d'intégration contrastés : ceux du Brésil et du Japon. Cette comparaison s'articulera avec celle souvent reprise et caricaturée des modèles d'intégration anglo-saxons opposés au modèle français. Dans son exposé Nacira Guénif nous donnera le dernier état des lieux de la question et nous proposera, je n'en doute pas, de quoi nourrir un intéressant débat collectif.

« Je ne peints pas l'estre, disait Montaigne, je peints le passage. » C'est toute proportion gardée l'ambition de ce séminaire qui autour de trois tables rondes se propose d'examiner dans l'espace mondialisé, dans le temps de l'histoire et des générations, et dans la proximité de la ville, lieu privilégié d'interpénétration des langues et des cultures, cet entre-deux des cultures, « l'entre des cultures ».

La première table ronde « Frontières et transnationalisme des mondes de l'art et du numérique » s'intéressera à l'élargissement des espaces engendrés par la globalisation, et l'extension de frontières, qui échappent au domaine du géomètre, puisque le lointain et le proche se conjuguent désormais sur Internet. Jacques Attali avait analysé que l'étude du domaine de la musique permettait d'anticiper certaines transformations économiques, technologiques à venir. L'exposé des travaux de recherche qui portent sur le suivi de collectifs de création artistique, l'examen de scènes artistiques géographiquement dissociées et pourtant interconnectées, et sur l'usage des médias et des supports numériques nous montre qu'il y a déplacement d'anciennes problématiques d'expression et d'émergence culturelles.

D'un côté, les voies et frontières suivies et franchies élargissent des répertoires, impliquent des publics multi-situés dans la co-production d'expérimentations, trament des référents composites qui troublent les anciens partages. Mais d'un autre côté, les modalités de la mondialisation qui utilise à ses propres fins peuvent renforcer la recherche d'effets de localisation, soumis à la tentation du repli identitaire, afin de conjurer les peurs de désagrégation culturelle.

C'est par la connaissance de ces nouveaux contextes que les politiques de la culture parviendront à mieux se repenser et se déployer, en tenant compte des situations de vulnérabilité et de rigidité et en favorisant et créant des situations et des actions communes d'ouverture et de plasticité, dans l'espace public.

C'est bien ce travail d'ouverture qui s'exerce dans l'atelier de musiques orales et improvisées de l'abbaye de Royaumont. Frédéric Deval, qui interviendra cet après-midi, réalise là un magnifique travail musical de croisement dans l'espace et dans le temps de cultures et des genres musicaux, inédits le plus souvent.

Plus avant dans la soirée le groupe Sam Karpiana nous donnera à entendre une autre forme d'interculturalité travaillée entre musique occitane et musique urbaine.

La deuxième table ronde s'intéressera aux usages présents du passé. L'entre des cultures concernent également le passage, la transmission dans le temps de ce qui faisait culture, histoire et mémoire pour des successions de génération de différents horizons.

« Les usages présents du passé », thème de la matinée du samedi, permettront de saisir de façon concrète, en particulier en se référant à l'institution des musées, comment en France et ailleurs se travaillent dans le temps, les liens qui se nouent, se renouent ou s'occultent, entre générations, genres ou ethnies.

On confrontera les recherches historiques, le travail des mémoires instituées ou à l'œuvre, aux mises en scènes muséales et muséographiques qu'offrent ces musées des cultures de l'altérité que sont le musée du quai Branly, la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI) ou le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM) à Marseille.

J'emprunterai à ce sujet le commentaire de Nicole Lapière qui dans un ouvrage *Pensons ailleurs*⁵ considère avec James Clifford que, tout étant affaire de parcours, de rencontres, d'oppositions et d'interactions, il faut voir les musées autant comme « zones de contacts », que des lieux voués à la conservation en majesté d'une idée de culture et de nation. C'est tout le pari et la problématique de la CNHI dont le mérite est de rendre sensible la présence des personnes immigrées et de donner aux objets exposés un sens bien chevillé aux histoires individuelles et collectives. C'est aussi le projet du quai Branly qui, dans sa présentation, parle de « faire dialoguer les cultures ».

Les participants de cette table ronde nous montreront comment, au travers d'exemples, la diversité et la dynamique de ces « lieux » mettent en regard et en négociation les différentes visions culturelles comme les différents intérêts communautaires à la croisée des histoires et des imaginaires.

La troisième table ronde « Constructions et présences sensibles de l'interculturalité dans la vie quotidienne » s'ouvre aux dimensions urbaines de l'interculturalité entre sensibilités et mobilités. Elle permettra de mieux préciser les méthodes qui permettent de poursuivre les travaux sur l'interpénétration des cultures dans la ville. Elle permettra également de décrire la manière dont les cultures d'ici et d'ailleurs s'ancrent et dialoguent dans les institutions, telles que l'école par exemple, ou en dehors des institutions.

En conclusion, pour s'ajuster ainsi aux transformations du monde, les politiques culturelles doivent avec les chercheurs s'essayer à penser plus clairement ce monde incertain. Il est dans leur mission de se penser comme engagement d'actions réciproques. Ainsi cet espace qui semble vide, de l'entre-deux, partagé entre hospitalité et hostilité pourrait alors se faire espace commun.

Je ne voudrais enfin pas terminer sans remercier très chaleureusement les chercheurs qui ont accepté d'animer les tables rondes Ahmed Boubeker, Henri-Pierre Jeudy et Alain Battegay, je veux aussi tout particulièrement remercier André Bruston qui préside et inspire depuis de nombreuses années ces travaux interministériels en sciences sociales et humaines consacrés aux questions de la ville et de la culture.

C'est aussi le moment de remercier Claude Rouot, sans la ténacité, la persévérance, la force de conviction et l'intelligence de laquelle cette réunion n'aurait pas pu avoir lieu. Au seuil de sa retraite de ses activités professionnelles, elle laisse au ministère ce bel héritage tracé au cours de ces années et qu'il convient de continuer à développer et faire fructifier. Demain, nous aurons l'occasion de célébrer le chemin parcouru avec elle, et cette nouvelle étape, dans laquelle je ne doute pas qu'elle sera tout aussi active.

Évoquer Claude Rouot m'invite enfin tout naturellement à saluer Hélène Hatzfeld qui s'est résolument embarquée, à la suite de Claude Rouot, dans cette aventure au sein de l'équipe de Christophe Dessaux à la mission de la recherche et de la technologie à la DDAI. Je sais qu'elle poursuivra, avec les partenaires interministériels toujours aussi présents, l'œuvre accomplie sur de nouveaux et passionnants chemins intellectuels.

⁵ Nicole Lapière (2004), *Pensons ailleurs*, Paris, Stock.

Le métissage culturel au défi de la mondialisation

Henri-Pierre Jeudy et Maria Claudia Galera,

respectivement sociologue et philosophe, CNRS GAIA et professeure de littérature comparée, Université de Marilla, Brésil

Il est étonnant de voir comment les préfixes utilisés devant l'adjectif « culturel » désignent ou non une évolution des approches et des modes de gestion politique des phénomènes culturels dans le contexte actuel de la globalisation. « Inter », « multi », « trans » ... ne désignent sans doute pas les mêmes manières d'interpréter de tels phénomènes, et surtout les modalités de leur interférence. Ce qui semble prédominer pourtant depuis plus d'une vingtaine d'années, c'est la convergence entre des approches sociologiques et anthropologiques et des logiques de gestion politique et sociale des phénomènes culturels. On peut se demander si les crises actuelles dans les banlieues, si l'organisation territoriale de l'immigration, si la montée en puissance des intégrismes religieux ne finissent pas par amener les sociologues à répondre aux impératifs de cette gestion politique et sociale en s'éloignant du même coup des approches et des recherches dont la finalité ne serait pas a priori une tentative de réponse à des questions d'ordre purement gestionnaire. Quand, par exemple, certains d'entre eux montrent que le passage de la « diversité culturelle » à « l'interculturalisme » correspond à une évolution de la réflexion sur les croisements des phénomènes culturels, une telle croyance occulte toute la puissance de la diversité en la subordonnant aux impératifs d'une intégration sélective. On peut alors déplorer l'absence d'écart, de distance critique, entre la réflexion anthropologique ou sociologique et les discours médiatiques, politiques qui donnent un cadre à l'organisation et à la gestion du « multiculturalisme ».

1.- Avec ma collègue, Maria Claudia Galera, nous avons tenté d'analyser le rôle que joue le concept de *transculturation*, en Amérique latine, et plus particulièrement au Brésil. La notion de « dynamisme » comprise dans les processus de *transculturation* a été particulièrement étudiée par un spécialiste des littératures latino-américaines, Angel Rama. Il fallait, d'après lui, dépasser d'abord un état de vulnérabilité culturelle, dans lequel on accepte toutes les modalités culturelles dominantes, en refusant les pratiques identifiées à la culture dominée. Un bon exemple de cet état-là pourrait être pris dans la production littéraire latino-américaine du XIX^e siècle. Dans le cas de la littérature brésilienne, par exemple, l'Indien va souvent jouer le rôle chevaleresque qui correspond au héros romantique dans la littérature européenne. En tant que personnage, il n'arrive pas à être à la hauteur du genre de héros conçu dans le contexte de la littérature qui lui sert de modèle, et il ne peut pas non plus garder des éléments propres à sa culture et à son mode de vie. Pour cette construction de l'imaginaire autour des indiens, deux éléments ont joué. D'un côté, il y a la méconnaissance de leurs cultures, malgré le fait que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les langues indigènes étaient encore dominantes, même dans les contextes urbains, alors que la langue portugaise était minoritaire. De l'autre, il y a des espaces vides laissés par cette méconnaissance qui sont investis par le mythe du bon sauvage, et comblés par le désir d'identification avec la culture hégémonique - ce que confirme l'état de vulnérabilité culturelle dont parle Rama. Avant de parvenir au niveau de la synthèse culturelle que représente la *transculturation*, il fallait que soit dépassé l'état de « rigidité culturelle » dans lequel s'enferme l'imaginaire quand il reconstitue et identifie ce qui est le « propre » d'une culture d'origine par opposition à ce qui ne l'est plus.

Les états de vulnérabilité, de rigidité et de plasticité culturelles peuvent se retrouver, se contaminer, de telle façon qu'il n'y a pas, à proprement parler, de véritable synthèse culturelle qui résoudrait tous les conflits liés à la formation culturelle des pays. C'est le cas de la culture brésilienne qui a trouvé dans l'idée d'anthropophagie une forme de dépassement des états de rigidité et de vulnérabilité, mais qui garde encore une logique fondée sur quelques principes d'hégémonie et selon laquelle elle occupe encore une position subalterne - ce qui apparaît dans toute vision de la « brésilianité » exprimée dans le langage. On pourrait prendre comme exemple la question de la langue parlée au Brésil. Malgré les spécificités apportées à la langue portugaise par les Brésiliens, ceux-ci gardent toujours le nom de « langue portugaise » alors qu'en français, il est possible de dire « langue brésilienne ». Le choix qui a été fait avec la constitution de la République brésilienne, par les dictionnaires de la langue et par la conscience des Brésiliens qui appellent eux-mêmes leur langue, « langue portugaise » n'est pas casuel. Il porte en lui le désir d'affirmation des liens avec les cultures européennes, alors que la désignation

possible en français de la « langue brésilienne » semble attirer l'attention plutôt sur ce qui s'éloigne et se différencie de la racine européenne de la même langue.

2.- Un jour, à Osaka, quand j'étais assis sur un banc à côté d'un parking de bicyclettes, une femme âgée s'est arrêtée brusquement à quelques pas de moi. Il est vrai que j'ai une barbe, des cheveux hirsutes et que les Japonais n'apprécient pas les poils. J'ai vu cette femme effrayée, le visage saisi par une terreur subite. Elle a hésité, elle s'est reculée, elle a pris son élan, m'a contourné en marchant vite, tout en m'observant comme un humain dangereux, un humain porteur de tous les malheurs, elle est passée, elle ne s'est pas retournée, elle a dû penser à moi, le soir, comme on pense à l'arrivée des barbares. L'étranger, celui qui n'a pas le faciès usuel, la peau blanche, mais les yeux déjà bridés à cause du vieillissement. L'étranger qui contamine et détruit. L'altérité radicale n'est pourtant pas la seule condition de la xénophobie. Si l'autre peut faire figure d'épouvante, c'est qu'il exerce aussi une fascination. Cette femme vivait-elle encore dans l'atmosphère d'une xénophobie anachronique ?

La reproduction au fil du temps de l'intégrité culturelle, dans un Japon pourtant confronté à la présence des étrangers, est, semble-t-il, le contraire de la *transculturation*. La société nipponne se protège de l'étranger et des influences pernicieuses qu'il pourrait apporter, grâce à la répétition quotidienne de rituels. L'étranger doit s'adapter en suivant des codes qui l'obligent à mettre entre parenthèses sa propre culture. Il peut manifester sa curiosité, son désarroi par des maladresses, de toute manière il ne sera jamais un véritable immigré. Il est là par accident, pour une durée déterminée, et l'accueil qui peut lui être fait, aussi chaleureux puisse-t-il paraître, s'exprime dans la négation implicite de toute assimilation possible. Ce qui, bien entendu, n'empêche nullement les Japonais eux-mêmes de capter des signes culturels occidentaux et de les utiliser à leur manière. Ces signes correspondent surtout à l'évolution des conceptions modernes de la consommation, leur intégration n'entraîne guère de changement dans les pratiques symboliques de la vie quotidienne. Ainsi sommes-nous étonnés, en tant qu'Occidentaux, de voir combien les Japonais s'adaptent à la modernisation, anticipent l'avènement des technologies les plus futuristes, sans que pour autant leurs traditions culturelles ne soient menacées. Le Japon est souvent donné en exemple pour sa capacité à associer la tradition et la modernité, ce qui suppose l'assurance d'une certaine résistance des identités culturelles aux influences occidentales. Toute revendication identitaire apparaît d'emblée comme un non sens, l'organisation de la société, même si celle-ci s'est américanisée depuis la Seconde Guerre Mondiale, demeure identique à elle-même. Sans doute faut-il considérer que c'est le seul pays au monde qui dispose d'une religion pour le moins matérialiste – le shintoïsme-. Chaque jour, dans les temples shinto, les Japonais font des vœux pour le devenir de leur vie quotidienne, et ces vœux sont destinés à être exaucés. Cette religion s'intègre fort bien aux pratiques culturelles.

3.- Nous choisissons d'introduire le concept de *transculturation* afin de désigner comment les modalités du développement des métissages culturels entraînent une relative plasticité des interférences, rendue visible et lisible, tant par la circulation des signes culturels dans l'espace urbain, que par les pratiques des Langues dans les échanges sociaux. La *transculturation* peut être d'abord abordée 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. Les accents, les mots employés, et même les gestes montrent quotidiennement que les usages des Langues se font selon des modalités d'échange qui alternent des attitudes hospitalières ou hostiles. Cette confrontation révèle combien les manières de parler pour se faire comprendre mettent en scène le corps, et plus particulièrement le visage et les mains. Il ne serait pas question de conceptualiser l'identité pour gérer ensuite sa mise en relation avec l'altérité, mais plutôt de prendre en considération les effets de hasard des échanges culturels dans leurs mouvements qui peuvent être portés autant par l'hospitalité que par l'hostilité. Bien des immigrés, tout en adoptant des signes de la culture du pays dans lequel ils vivent, gardent aussi des signes de leur propre culture jusqu'au point où ces signes finissent par se mélanger et par en créer d'autres. Des anthropologues (Roger Bastide) avaient étudié le syncrétisme culturel dans la culture brésilienne en montrant bien que celui-ci venait du rapport à la culture occidentale dans l'histoire du colonialisme. 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 soit comme une amplification des effets de l'hybridité des signes culturels soit comme une négation radicale du « mélange culturel » - laquelle conduit au renouveau actuel du communautarisme.

4.- Selon une tendance philosophique marquée par l'existentialisme, « l'autre se rencontre et ne se constitue pas. »⁶ L'altérité est pensée comme une différence absolue qui implique une conscience permanente de la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre. La tendance opposée qui consiste à penser que « l'autre se constitue en moi » (Husserl) laisse supposer que nous avons besoin de l'autre pour devenir nous-mêmes. Quand Husserl dit que « l'autre est une modification intentionnelle de mon moi », il est possible de comprendre que « l'autre donne sens, parce qu'il a, d'abord, pris pour moi le sens de l'autre. »⁷ Et René Schérer, dans son livre *Zeus hospitalier*, reprend l'analyse de Tzvetan Todorov pour expliquer comment les Aztèques, ignorant l'altérité radicale, puisqu'ils vivaient dans un monde clos, ont traité les Espagnols comme des dieux pour tenter ensuite de les rendre malades, de les ensorceler, de les massacrer. Cette étrangeté radicale que représentaient les conquérants espagnols a provoqué à la fois l'adulation et l'anthropophagie. Pour René Schérer, l'hospitalité ne peut se comprendre qu'au risque de la catastrophe, c'est en ce sens qu'elle exprime comment la violence de l'étrangeté est un attendu de la constitution du moi, un présupposé organique et mental qui habite notre corps. L'hospitalité est « une ouverture aux mondes constitués ». Elle n'est pas un accident de la condition de l'homme, elle est en puissance dans la « constitution du moi ». « Pour qu'il y ait rencontre d'un vis-à-vis, réciprocité, échange, il est nécessaire que, d'une certaine manière, soit formé, relativement à l'autre, un *a priori* de rencontre, une forme d'accueil, une structure d'hospitalité "en moi". »⁸ On est d'abord porté à l'hospitalité même si on souhaite la mort de l'autre. L'hostilité n'est jamais qu'une conséquence de l'hospitalité obligée.

Dans les échanges culturels, l'hospitalité est une forme de pénétration culturelle, elle est *anthropophagique ou au contraire xénophobe*. C'est par peur de la contamination culturelle que les Japonais expriment leur xénophobie derrière l'apparence de leur accueil fait aux étrangers. La culture des autres constitue un danger de souillure parce qu'elle peut s'insinuer dans les rituels de comportement, parce qu'elle menace l'organisation des échanges symboliques dans la vie quotidienne. L'hospitalité n'est alors qu'un moyen de conjurer pareils risques de contamination, elle contient, à de telles fins, toute une hostilité qui, seule, demeure une garantie de préservation de l'intégrité culturelle. En ce sens, la xénophobie est l'antidote de l'anthropophagie comme menace de destruction des composants culturels d'un ordre symbolique. Les Japonais captent les signes de la culture occidentale pour les utiliser à des fins culturelles dans la concurrence internationale, mais cette captation reste purement spéculaire. Elle s'accomplit comme un jeu perpétuel de « renvoi en miroir ». Au Japon, les villages européens qui sont reconstitués en témoignage des patrimoines culturels occidentaux servent de signes d'ouverture à la culture des autres. Cette pétrification patrimoniale permet de conjurer les risques d'interpénétration culturelle. L'identité nipponne n'a pas besoin d'être légitimée, elle affiche sa souveraineté en déployant les armes nécessaires à la circonscription symbolique de ce qui pourrait la mettre en péril. En ce sens, l'essor technologique ne perturbe jamais l'intégrité et l'identité nipponnes, il est au-delà de toute symbolique culturelle. Le design japonais en est un bel exemple : il intègre toutes les qualités les plus remarquables de la technique, et même les signes esthétiques de la culture occidentale, mais les designers savent lui donner une identité singulière nipponne. Réceptacle de tout ce qui se fait dans le monde, le design japonais crée indéfiniment sa propre culture de l'objet et fabrique ainsi son image de marque internationale.

5.- Il semble bien que les villes elles-mêmes soient des territoires propices aux *phénomènes de transculturation* sans que ceux-ci fassent l'objet d'une gestion ou d'un contrôle. Les myriades de signes culturels qui circulent dans une ville échappent en majeure partie à une quelconque organisation de leur distribution dans l'espace et dans le temps. Les signes culturels, pourrions-nous dire, se contaminent tout en se distinguant. Persiste, fort heureusement pour le devenir des villes, un certain hasard de leur contamination. Qui plus est, la réglementation de la visibilité publique de cette constellation de signes demeure encore assez souple pour permettre la plasticité de leur circulation, et même celle de leur émergence dans l'espace public. Dans quelle mesure les signes culturels auraient-ils besoin d'être objectivés comme des repères pour répondre aux impératifs d'une optimisation de la gestion culturelle ? Ce qui prévaut dans le traitement actuel des mémoires collectives, locales ou régionales en France, se traduit par le souci de sauvegarder une certaine organisation symbolique des patrimoines immatériels. Ce travail effectué sur les mémoires collectives ne peut se départir d'une finalité politique et sociale qui prête aux références identitaires une garantie de la transmission orale ou écrite. Ce qui, somme toute, demeure recherché, c'est une singularité des différents signes culturels. Ainsi apparaîtrait cette contradiction : dans la vie urbaine et quotidienne, les signes culturels se donneraient à voir dans un mélange que nous

⁶ René Schérer (2005), *Zeus hospitalier*, p.137, la Table Ronde, Paris.

⁷ René Schérer, idem, p.139.

⁸ René Schérer, idem, p.137.

pourrions considérer comme inextricable, alors que les associations culturelles qui travailleraient sur les mémoires collectives dans des quartiers, c'est-à-dire dans des micro espaces urbains, tenteraient implicitement ou non, de mettre en œuvre les modalités distinctives des signes culturels dans l'histoire des formes de métissage. Or, le « droit à la culture » n'entraîne pas a priori un principe identitaire de cette reconnaissance, il peut au contraire promouvoir le « métissage culturel » comme une ouverture des possibles, comme une aventure de l'hospitalité culturelle dans les villes.

Si Éric Morin peut écrire : « plus que jamais l'identité culturelle se confond avec les politiques culturelles », cela veut bien dire que toute politique culturelle aurait pour fonction a priori de défendre et de promouvoir de l'identité culturelle. Au contraire, les philosophes contemporains, comme Levinas ou Derrida, parlent plutôt de l'hospitalité des Langues et de l'étranger pris lui-même pour un « personnage conceptuel. »⁹ Emmanuel Levinas écrit : « le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l'hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le désir d'autrui absolument transcendant. »¹⁰ Et Jacques Derrida dit dans un entretien : « Comme si l'étranger était l'être en question, la question même de l'être en question, l'être question ou l'être en question de la question. » Même si une telle phrase peut nous laisser quelque peu perplexe par son expression sophistiquée, elle laisse bien apparaître comment la notion d'hospitalité est fondée sur l'énigme originaire de l'étranger. Alors, faut-il penser que les politiques culturelles ne se posent pas la question de l'étranger comme « personnage conceptuel » ?

⁹ Nous empruntons cette expression à Emmanuel Levinas.

¹⁰ E. Levinas, *l'au-delà du verset*.

Sur la diversité métisse

Muñiz Sodré

anthropologue, professeur à l'Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brésil, écrivain et actuel président de la Bibliothèque Nationale

Le *global* et le *local* ont fini par s'imposer en tant qu'espaces stratégiques dans les sentiers de la mondialisation contemporaine. Mais même s'ils ont trouvé, sur le plan économique, une résolution imaginaire (le néologisme *glocal* provient d'une entreprise japonaise), lorsqu'il s'agit du culturel, ils n'en demeurent pas moins traversés par une tension permanente. Tandis que les forces économique-civilisatrices affirment leur contrôle sur toute forme d'existence et font valoir un imaginaire uniforme et global en matière de consommation (modes, films, attitudes urbaines, etc.), la dimension culturelle donne à voir des points de fuite pénétrés de pluralisme et de diversité.

Une analyse politique qui s'en remettrait à la pensée de Gramsci ne saurait se garder de décrire le phénomène en termes d'hégémonies et de contre-hégémonies. A certains endroits, l'hégémonie est encore « monnaie courante » conceptuelle dans la pensée latino-américaine lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'imposition de valeurs conformes aux intérêts de la société civile, en assurant en même temps l'orientation morale et intellectuelle des sujets. Elle joue ainsi un rôle d'articulation des représentations sociales en vue d'un consensus, mais n'en compte pas moins de résistances, de conflits et de démarches « contre-hégémoniques », d'ailleurs très fréquents dans le champ de production, de circulation et de réception du sens que l'on désigne par le mot « culture ».

Il se peut que cette dynamique engage les représentations dans une ambiguïté conceptuelle, de sorte à pousser toute sphère socio-sémiotique spécialisée à s'en tenir à un signifié particulier. Il en est de ces mots qui circulent dans certains champs du discours académique, tout en étant rejetés par d'autres. (La *Transculturation*, concept récurrent tant dans l'œuvre du cubain Fernando Ortiz que dans les « cultural studies » nord-américaines en est un exemple). De nos jours, le concept de culture, relevant quant à lui du champ socio-sémiotique où il circule, n'en demeure pas moins problématique.

Une anecdote en guise d'illustration : il y a quelques années, j'avais dit à un ami que je venais de regarder ses livres exposés dans la vitrine d'une librairie du Quartier latin. Il m'a répondu dans un demi-ton d'autodérision : « Oui, je suis entré dans la culture ». Connu pour être un habile déconstructeur des formules de pensée figées, il était sans doute gêné de se voir récupéré par le même système – la Culture – qui ramène aux pôles hégémoniques des discours sociaux toute fermentation subversive, de Lénine à Che Guevara.

En feuilletant pourtant un article récent, j'ai été frappé par le commentaire de Kabir Hassan, professeur à l'Institut Américain d'études sur le Bangladesh, sur l'activité de Muhammad Yunus, le banquier du Bangladesh qui a remporté le Prix Nobel de la Paix (2006) pour avoir développé un système bancaire de microcrédits, dont 96% bénéficient aux femmes. « Au Bangladesh, une société islamique orthodoxe, les femmes se marient tôt, ont beaucoup d'enfants et endurent les effets de leur condition d'illettrées et de soumises à la domination masculine. En leur donnant du pouvoir, la banque fait bouger graduellement les choses. »¹¹

Ce système bancaire-là appartient, bien entendu, à la sphère des finances ou de la grande économie, et donc à la sphère du pouvoir qui veille au maintien de l'ordre social tel qu'il est, et reste, à la limite, indifférent à l'inégalité humaine. Cette dernière sphère n'en fait qu'une avec celle qui soutient la société de l'information, mettant la culture en son centre comme force productive directe. Et cette culture, parce qu'elle est en mesure de traiter les symboles et d'innover, est tout à fait compatible avec l'ordre en vigueur. De plus, elle est censée être un outil stratégique pour le développement socio-économique, en se prêtant à des catégories comme « l'économie créative » et « l'industrie créative », qui font appel à la cognition et à la capacité d'innovation des groupes et des individus pour engendrer de la valeur.

Le cas du Bangladesh prend un autre biais. Le pouvoir alternatif suscité par le microcrédit concerne la politique, bien que d'une façon très informelle. Mais le phénomène est somme toute culturel, puisqu'il redonne un sens à une identité - féminine - d'habitude figée dans des positions de soumission face à l'identité masculine. Le culturel y puise une production de sens assez différente de celle qui investit et cautionne le pouvoir masculin dans une

11 Cf. *Folha de São Paulo*, 15/10/2006.

société décrite comme « illettrée et mâle-centrée ». En déplaçant une orthodoxie fermée, la culture s'avère être une force contre-hégémonique.

L'usage du mot « culture » diffère dans les deux cas, mais garde un trait commun: la référence à l'identité qui, dans le premier cas (celui de la contestation intellectuelle) porte sur la façon dont les occidentaux se reconnaissent symboliquement, c'est-à-dire par le truchement d'un universel de pensée eurocentrique ayant abouti à des œuvres scientifiques, philosophiques, artistiques et littéraires. Or, ce n'est pas une vraie homologation civilisatrice qui se fait fort du moteur de la production aujourd'hui. Le deuxième cas a trait, quant à lui, à la déconstruction, ou tout au moins au retournement du pouvoir associé à l'identité masculine.

Dans le premier cas, l'ironie intellectuelle connote un dégoût envers l'idée de culture en tant qu'"unité d'identification", c'est-à-dire une entité organique qui tendrait à essentialiser l'identité. Entrer dans la culture signifie qu'on en était déjà sorti lorsqu'on produisait de nouveaux concepts, lorsque l'enjeu de la pensée était de convoquer chacun à contourner l'ordre ou l'unité du monde établi. L'ironie suggère que cette culture-là est peut-être déjà morte, ou tout au moins que sa sacralité savante, tout comme la rigueur formelle gérée par les académies ou par les industries de la connaissance, ne soit plus que la *rigor mortis* de la création.

Cette notion unitaire est une sorte de permis de passage dans les milieux intellectuels, même si ses applications changent selon différentes finalités. L'écrivain et théoricien italien Umberto Eco, soucieux de la distinction entre érudition et culture, a fait connaître récemment son point de vue : « L'érudition n'est pas la culture, c'en est plutôt une forme particulière et secondaire. La culture ne se définit pas, disons, par la connaissance de la date de naissance de François 1^{er}. Être un homme cultivé signifie tout d'abord savoir qu'il fut roi de France à la Renaissance et quel rôle y a joué la France dans le contexte européen. Pour ce qui est de sa date de naissance, la culture permet d'en trouver l'information si on en a besoin ». À côté de cette différence, il y aurait, selon Eco, une autre distinction possible entre l'homme cultivé et l'intellectuel. Celui-ci serait quelqu'un en mesure d'argumenter et de déclencher des procédés de compréhension, tandis qu'à l'homme cultivé reviennent l'hédonisme et le raffinement inhérents à ceux qui jouissent de la liberté mentale dans l'univers de la culture, comme si celle-ci n'était qu'une réjouissance de l'esprit. À ce qu'il semble, la culture correspondrait au dandy illustré (dont Oscar Wilde est le prototype intellectuel), sinon au flâneur sophistiqué, dont l'avatar en un mot serait aujourd'hui l'internaute. On n'y voit rien de nouveau : les élites coloniales et postcoloniales latino-américaines embrassaient le même modèle dans la culture des lettres qui instaurait des privilèges de classe sociale pour les intellectuels de l'état patrimonial. Celui-là même qui faisait la part entre l'europpéen et l'autre.

Ce point de vue garde son intérêt lorsqu'il s'agit de montrer la persistance, en plein XXI^e siècle, de l'idée d'unité identificatrice européenne au nom de la culture, donc de l'idée hégémonique d'un patrimoine symbolique portant sur l'universalité du sens. Cela n'est pas sans effets politiques : la droite européenne y puise des critères pour essayer de bâtir une citoyenneté bipolaire, celle des européens et non européens, dans un seul espace national. Dans ce cadre de pensée, la culture jouit d'une singularité essentielle qui la rendrait imperméable à une autre singularité, comme s'il y avait une sorte d'introversion absolue du sens à l'égard de l'homme. On confond le concept de peuple en tant que principe politique de la citoyenneté avec le concept de peuple comme unité organique – donc, raciale, linguistique, religieuse, etc. - d'une nation. On en connaît un exemple tout récent : le nouveau président de France, M. Nicolas Sarkozy propose un ministère de l'Identité Nationale et de l'Immigration. Il s'agit en vérité de l'officialisation du partage entre une identité française de longue date (*jus sanguinis, jus solis*) et une autre de courte date (celle des immigrés).

Cette façon de penser va à contre-courant du concept émergent de *diversité culturelle*, c'est-à-dire à contre-courant de la pensée contemporaine qui fait de la quête de vérités non-violentes son fer de lance. En fait, dans la pratique éthico-politique, la vérité non-violente survient lorsqu'il est question de l'infiniment divers, c'est-à-dire, lorsqu'on reconnaît, dans la vie pratique, que la diversité humaine est une constante de tout engagement de l'homme pour l'accomplissement d'une tâche, la diversité comme la vérité du réel concret, si l'on s'obstine philosophiquement sur l'hypothèse de la vérité. La conception unitaire de la culture peut fort bien reconnaître la « différence culturelle » comme un trait saillant relevant d'un communalisme particulier, mais elle la dissout politiquement en même temps par le truchement d'un paradigme hégémonique de citoyenneté censé être universel.

Le mot « diversité » ne se dérobe pourtant pas à cette ambiguïté qui jalonne la notion de culture dans le champ des représentations hégémoniques et contre-hégémoniques. Pour autant qu'elle se prête dans la pratique à la formulation de politiques culturelles de la part de l'État, la notion de diversité n'en reste pas moins un carrefour assez obscur pour des phénomènes concernant la culture. D'habitude on l'incorpore comme une pure reconnaissance des différences dans le plan de l'être-au-monde humain.

Kant remarque cependant que *distinguer* les choses les unes des autres n'est pas la même chose que de *connaître* leur différence. On ne connaît la différence que dans la possibilité de porter un jugement, donc de faire appel à la raison, ce qui s'avère un attribut exclusif de l'animal humain. Selon Kant, « avant de prononcer des jugements objectifs, nous comparons les concepts, afin d'arriver à l'*identité* (de plusieurs représentations sous un concept) en vue de jugements universels, ou à leur diversité <*Verschiedenheit*>, pour produire des jugements particuliers »¹². À ce titre, le concept de diversité devrait être appelé « concept comparatif (*conceptus comparationis*) » « Si un objet se présente à nous plusieurs fois, mais chaque fois avec justement les mêmes déterminations internes (*qualitas* et *quantitas*), ce même objet, s'il vaut comme objet de l'entendement pur, est toujours précisément le même, non pas plusieurs, mais une seule chose (*numerica identitas*) ; mais si c'est un phénomène (autrement dit : dépendant de l'intuition sensible), alors il ne s'agit pas du tout de comparer les concepts : si identique que tout cela puisse être en ce qui le concerne, la diversité des lieux qu'occupe ce phénomène dans un même temps est néanmoins une raison suffisante de la diversité numérique de l'objet (des sens) lui-même ».

Kant entend préciser que *la pluralité et la diversité numériques sont déjà indiquées par l'espace lui-même comme condition des phénomènes extérieurs*. De cette façon, si semblable soit une partie de l'espace par rapport à l'autre, elle en est *toujours extérieure*, et par là même différente.

On peut achever cette argumentation par le truchement d'un topique de la pensée heideggerienne. Lors de sa discussion sur le « caractère structurel de la transcendance » à propos des modes d'existence¹³, Heidegger remarque que la différence entre les uns et les autres consiste seulement en ce que l'existence connaisse la façon d'être à soi-même, c'est-à-dire qu'un être ait conscience de lui-même, mais plutôt que les structures essentielles de l'existence émergent et se fassent toutes remarquer dans l'espace de visibilité de l'existence pour que celle-ci puisse y prendre parti. Ces structures émergent dans la pluralité ou dans la diversité des rapports axiaux dès leurs différences et ses limitations, donc elles émergent d'une façon spatiale.

La question de l'espace est donc très importante pour qu'on puisse bien cerner le problème de l'altérité, aussi bien que celui de l'identité de tout phénomène soi-disant « moderne ». En fait - Sloterdijk le voit fort bien - dans le noyau ontologique de la modernité, c'était le parti pris du temps aux dépens de l'espace. Il dit : « Qu'est-ce qu'un moderne ? C'est quelqu'un qui avoue que l'espace ne compte plus, que toutes les questions de spatialité sont des fictions réactionnaires et survivantes qui ne peuvent plus nous toucher parce que l'espace est la dimension dévalorisée par la modernisation. Être moderne, c'est ne vivre que dans le temps et dans des différences concernant le temps »¹⁴.

C'est le genre de valeur que les premiers processus occidentaux de mondialisation ont cherché à inculquer dans le monde au milieu des « voyages de découverte » et des guerres de colonisation et d'évangélisation. Il s'ensuit une association peu s'en faut automatique du côté des occidentaux ainsi que de celui des orientaux entre modernisation et occidentalisation. La conquête des espaces par l'occidentalisation guerrière et religieuse a gagné du terrain pour la modernisation, donc pour la dimension temporelle aux dépens de l'espace. La prétention de « civiliser » le non-occidental sous-tend la demande pour qu'il soit connu et racheté par la temporalité européenne (le chronocentrisme) selon les principes de la rationalité illuministe tournés vers des aspects militaires, politiques, techniques, institutionnels, éducatifs et religieux, lesquels sont tenus comme des « universaux » humains. Logiquement raisonné comme pure différence culturelle, l'Autre n'est qu'une entité soumise à la raison causale, sans d'autres égards à tout ce qui pourrait signaler une positivité envers son propre espace, soit, sa territorialisation.

Cependant la diversité émergeant dans la mondialisation contemporaine apporte des éléments nouveaux à la réflexion. Primo, on cesse de mettre en relief l'intérêt spéculatif (la raison causale) pour donner la place à l'intérêt d'agir selon la dimension spatiale, ce qui pousse le divers à s'approprier esthétiquement et politiquement les espaces, soit moyennant les démêlés autour de l'aménagement de l'espace urbain, soit par les multiples stratégies de réduction des inégalités sociales. La diversité humaine porte sur le rapprochement des êtres et sur le sentiment. Ce n'est pas quelque chose qui relève de l'entendement, mais plutôt de l'ordre du sensible.

Secundo, pourquoi dit-on que quelqu'un est l'égal ou différent d'un autre ? Parce qu'on fait juste la comparaison. On compare comme si c'en était le cas d'identifier des objets. On compare pour exercer le pouvoir, pour

¹² Kant I. (1672), *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*, § 6 ; I, p. 193.

¹³ Cf. Heidegger M. (1999), *Introducción a la filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid, pp. 354/360.

¹⁴ Sloterdijk Peter et Finkielkraut Alain (2003), *Les battements du monde*. Fayard, p. 89.

dominer. À la limite les hommes ne sont pas égaux ni inégaux les uns par rapport aux autres. Les hommes coexistent spatialement dans leur diversité en tant que singularités. Il se peut que chaque singularité s'accorde parfois à la dynamique historique d'un Autre, d'un collectif divers. Ce dont on fait l'expérience pratique dans une culture, c'est de la diversité de ses répertoires, où l'on repère des habitudes, des énoncés et des symbolisations.

Pourquoi alors méconnaît-on ou s'immunise-t-on socialement contre une certaine dimension de la diversité ? Par exemple, la façon de vivre des indigènes ? Peut-être parce que le sujet du pouvoir, armé de la raison comparative amplifiée par l'économie et la technologie et converti en « unité de domination » à l'image de l'Un absolu (l'utopie de la métaphysique), s'auto-immunise contre l'extériorité des lieux, le seuil de la diversité numérique, aussi bien que contre le sensible invoquant la dualité au lieu de l'Un et favorisant l'empathie envers le divers. La pluralité ou la diversité, c'est à la limite la condition (ontologique) présidant à la mise en relation des singularités. À l'envers de la différenciation logique, la diversité humaine se fait sentir, quant à elle, dans la mise en relation de l'hétérogène.

L'immunité, voilà une barrière à l'empathie et à compréhension, qui rend le paternalisme esclavagiste le seul affect envers le divers. Face à cela, le regard hégémonique se borne à reconnaître la pluralité, tout au plus devant la contrepartie d'un consensus intellectuel. La « convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles » adoptée par l'Unesco le 20 octobre 2005 en est un exemple significatif. Il s'agit d'un consensus selon lequel « la diversité culturelle fait référence à la multiplicité des formes par lesquelles les cultures des groupes et des sociétés trouvent leur expression. Ces expressions sont transmises entre et au-dedans des groupes et des sociétés » (article 4). Le texte de la convention soutient que « la diversité culturelle ne se manifeste pas seulement dans les formes variées par lesquelles le patrimoine culturel de l'humanité se fait connaître, s'enrichit et se transmet moyennant la variété des expressions culturelles, mais aussi bien au travers de plusieurs modes de création, production, diffusion, partage et jouissance des expressions culturelles, n'importe quels moyens et technologies dont on fait usage ».

« La démarche de l'Unesco consiste surtout à la prise de conscience de l'importance du dialogue entre les différentes façons d'appropriation symbolique du monde pour raffermir les liens entre la culture et le développement socio-économique. Elle tient aussi au constat que « les procédés de la mondialisation, quoique rendus faciles par l'évolution rapide des technologies de l'information et de la communication et ayant des conditions tout à fait nouvelles pour accélérer l'interaction entre les cultures, n'en mettent pas moins au défi la diversité culturelle, surtout dans tout ce qui concerne les hasards de l'inégalité des forces entre les pays pauvres et les riches ».

Malgré son évidente valeur stratégique dans le champ de lutte contre-hégémonique autour de la circulation des représentations, la convention de l'Unesco n'est pas à l'abri de quelques lacunes conceptuelles, en particulier la définition de diversité. En fait la pluralité n'implique pas dans le domaine sociopolitique et culturel d'avoir voix au chapitre ou de compter sur la possibilité de ce que certaines analyses anglo-saxonnes de la culture appellent *agency*, c'est-à-dire une action d'intervention ou une réponse symbolique du côté d'un groupe singulier à un discours hégémonique.

Agency et contre-hégémonie sont des mots signifiant à peu près la même chose par rapport aux jeux de langage et aux actions de résistance aux discours qui essaient de pérenniser la mise en marge des groupes socialement subordonnés. Seulement ces actions ne se produisent pas dans le vide des articulations socio-économiques. Il faut une ambiance d'articulation politique pour que se déclenchent les actions discursives en mesure de se rendre responsables de l'intervention symbolique du divers. Il ne suffit pas de la seule « expression culturelle » d'un groupe ou d'individus singularisés. Fréquemment quand on donne la priorité aux « expressions culturelles » (la même catégorie dont se sert la convention de l'Unesco) des communautés particulières, on laisse voir que l'enregistrement académique voire médiatique d'une pluralité numérique est suivi de l'instauration politique de la diversité. Cela revient à dire qu'une pluralité d'associations indépendantes suffit pour instaurer la démocratie. En réalité, si l'on met le divers au-dedans du codage sémiotique mis en réseau par un groupe logotechnique, on finit par se retrancher à la ratification de l'hégémonie d'un centre.

Ceci ne veut pas dire qu'on ne puisse pas compter sur les technologies de l'information et de la communication dans l'instauration politique de la diversité. C'est le bon chemin pour les intellectuels africains qui y trouvent un outil valable pour étendre l'identité africaine au-delà des frontières d'Afrique. Nous pensons, par exemple, à l'historien angolais Simão Souindola, le directeur du Musée de l'esclavage à Luanda, qui alterne souvent sans

distinction les mots « bantou » et « africain » pour qualifier l'identité de sa région ¹⁵. À son avis, les Africains ne doivent pas hésiter à avoir recours à toutes les possibilités technologiques, des satellites jusqu'à la numérisation, dans le but de consolider et diffuser la culture bantoue, en essayant toujours de la rapprocher d'autres cultures, de sorte à freiner la tendance vers l'aplatissement culturel inhérent aux dispositifs mécaniques de la mondialisation.

Il ne s'agit pas cependant d'enregistrer par le truchement de l'audiovisuel les différences culturelles qui éclatent à la surface immédiate des mœurs, jadis nommée « folklore ». Il s'agit plutôt de faire usage de la technologie de l'intérieur vers l'extérieur pour instituer une voix autonome, politiquement et culturellement diverse. La pure publication de synthèses de convergences possibles en matière de production de sens revient souvent à des « effets de surface » inoffensifs.

Il faut donc prendre en compte la diversité des catégories de pensée qui ont été ravalées, sinon par la métaphysique, par le montage universel du sens selon la rationalité instrumentale. Au Brésil, lorsqu'on considère le mouvement intraculturel et transculturel des couches subalternes de la population -- celui qu'on a pu jadis désigner comme un « métissage culturel » -- le mot « analétique » s'avère plus apte à traduire, par le biais du concept de l'« analytique », la puissance plutôt analogique que dialectique qui s'impose pour penser le mouvement historique en termes de classes sociales stricto sensu interculturelles et transculturelles dans le territoire national. Les échanges qui ont donné lieu au croisement des différences et au rapprochement des contraires n'ont pas abouti à une synthèse historique de la dissolution des différences (ce qui définirait la dialectique), mais plutôt à un jeu de fréquentations ayant pour but la préservation d'un patrimoine commun de formes d'existence. Il n'y est pas en vigueur le principe (dialectique) de la contradiction ni du tiers exclu : les contraires s'attirent réciproquement.

Toutes ces catégories portent sur l'espace et la puissance, d'où l'importance du *local*, qui est parfois en mesure de se substituer au *travail* en termes de construction de nouvelles formes de sociabilité. Elles se rapportent aux formes de vie des communautés qui coexistent dans des sociétés marquées par la métaphysique européenne. Ces communautés ou locaux identitaires qui font toujours appel à une territorialisation positive diffusent les principes de cohérence éthique ou spirituelle nécessaires pour permettre la transmission de la notion de peuple. Il ne faut pas comprendre le peuple comme une formation démographique homogène, mais plutôt comme un principe d'agglutination humaine présupposant le sentiment communautaire et le respect de la continuité des générations.

C'est pourquoi il faut compter sur ces formes de vie hétérogènes dans le conflit des identifications d'un peuple national, quelle qu'en soit la difficulté de la reconnaissance de sa concrétion historique. Ainsi toute politique culturelle s'avise aujourd'hui de réviser la notion de culture comme une essence ou comme un champ aux frontières ethniques tranchées. Une politique de diversité culturelle, ce n'est ni la reconnaissance ni le financement de fétiches identitaires. C'est plutôt la promotion de rapports dialogiques entre l'État, la société globale et les formes plurielles d'existence, qui impliquent l'appropriation des territoires, la rétroactivité sur les agences du gouvernement et la flexibilisation des frontières. Il faut pourtant garder à l'esprit que bien comprendre ce que l'on dit quand on parle de diversité, c'est déjà faire le premier pas d'un grand voyage vers l'Autre.

¹⁵ Cf. la revue *África 21*, avril 2007, Luanda, p. 89.

Le déni de la diversité culturelle au Japon

Masahiro Ogino

socio-anthropologue, Université Kwansai Gakuin Nishinomiya, Japon

[D'abord je signale que la méthode Ogino n'est pas une méthode contraceptive mais qu'elle a été conçue pour avoir des enfants.]

Cet exposé porte sur la diversité culturelle au Japon. L'image stéréotypée du Japon, c'est que c'est un pays culturellement uni. Mais si l'on considère de plus près la situation au Japon, on voit que cette unité culturelle n'est pas aussi évidente qu'elle ne le paraît.

L'émergence d'un multiculturalisme au Japon

Cette image¹⁶ représente un paysage de campagne traditionnel typiquement japonais ; il est maintenant protégé par la loi, ce qui est nouveau au Japon sans loi de protection, ce type de paysage va vite disparaître.

Un phénomène nouveau émerge également au Japon, c'est une immigration massive de Brésiliens. Dans cette petite ville japonaise, par exemple, 16 % des habitants sont brésiliens. Des magasins, des restaurants sont tenus par des Brésiliens.

Donc même au Japon, la question du multiculturalisme existe et prend de l'importance. Une rupture s'est opérée il y a une cinquantaine d'années.

Pour comprendre ce qui se passe dans les métropoles urbaines au Japon, j'ai étudié l'émergence d'un terme au Japon, celui de *kawaii*. Cet adjectif est employé par les Japonais dans des situations variées. C'est un terme populaire au Japon, mais aussi en Chine ou en Corée.

Selon Wikipédia français, on lit : « *Les Occidentaux trouvent souvent le kawaii intrigant car les Japonais l'emploient dans une variété de situations où il semble incongru car il y apporte l'expression d'une frivolité ou d'un manque de maturité qui serait ici déplacé (par exemple, dans les publications gouvernementales, les annonces des services publics, de l'armée, des compagnies aériennes...)* ».

Les produits autour de personnages kawaii sont extrêmement populaires au Japon (mais également en Chine, à Singapour ou en Corée du Sud). Les deux plus grands fabricants de ces produits sont Sanrio (fabriquant des produits Hello Kitty, emblème pour l'étranger de la mouvance kawaii) et San-X. Ils sont aussi populaires auprès des enfants qu'auprès des adultes (femmes en général).

Kawaii est parfois considéré comme l'expression d'un mouvement de jeunisme, la tête de celui-ci étant formée par les femmes. Certains critiques considèrent que cela crée une obsession de la jeunesse et des choses mignonnes en lieu et place de l'appréciation d'une beauté plus mature. Certains pensent également qu'il contribue à l'acceptation des produits de type lolicon, apparenté chez nous [en France] à la pédophilie.

Dans les mangas et animé, les personnages kawaii ont toujours de grands yeux, et fréquemment un petit nez et une petite bouche. La couleur rose, des expressions de visage enfantines et une collection d'accessoires peuvent parfaire le personnage. »

Ce terme est employé dans un grand nombre de situations. Mais, selon moi, ce n'est pas seulement l'expression d'une frivolité, il possède une valeur culturelle positive, il peut aussi être utilisé pour signifier l'innocence et la pureté. Tout peut donc être kawaii.

Henri-Pierre Jeudy, avec qui je me suis promené au Japon, a été considéré par des jeunes filles qui nous regardaient comme étant un personnage kawaii.

Le phénomène kawaii signifie implicitement la constitution d'un système de signes qui cherche à réaliser un état d'anesthésie. Devant un signe kawaii, tout le monde est anesthésié et figé, et les situations conflictuelles sont anéanties. Cet adjectif ne signifie pas seulement mignon, mais en le prononçant, on sous-entend qu'il n'y a plus de critique possible, il n'y a plus de violence, mais cela peut évidemment cacher des situations conflictuelles.

¹⁶ M. Ogino présente au cours de ce séminaire quelques images qu'il décrit avant de commenter.

La logique de kawaii et d'anesthésie fonctionne plutôt comme organisatrice de l'ordre social, du moins dans les métropoles et les grandes villes. Mais dans les petites et moyennes villes, cette logique du kawaii n'a pas encore cours.

Paysages hybrides et kawaii

On voit souvent ce type de paysage dans les petites et moyennes villes, où usines, habitat (moderne et traditionnel) et terres agricoles coexistent, donc des éléments très différents et hétérogènes. Ce genre de paysage peut être appelé hybride. Dans ce type de paysages, les éléments naturels et artificiels coexistent. La montagne, la rivière, les champs, les rizières sont présents, tout ce qui constitue le paysage traditionnel est là. Mais si on regarde de plus près, les champs sont cultivés, la rivière est endiguée et des immeubles modernes apparaissent. Ce type de paysage apparaît à partir des années 1960, et il est surprenant de trouver dans bien des régions, et en particulier dans les périphéries des petites et les moyennes villes, cet enchevêtrement de traditionnel et de moderne.

On peut voir par exemple apparaître un centre commercial au milieu des rizières, et en même temps, le centre traditionnel du quartier ou du village, qui était marqué par un temple bouddhiste ou shinto. Ces temples sont de moins en moins fréquentés ; le temple n'a plus de valeur et donc il n'y a plus de possibilité d'échanges symboliques avec les morts. Ainsi dans les paysages hybrides, les centres « sans briques » disparaissent. Le terme « sans briques », comme l'évoque Mircea Eliade, historien des religions et romancier roumain, renvoie à la spiritualité.

Une autre caractéristique du paysage hybride est la présence de terrains inoccupés malgré l'urbanisation grandissante, ces espaces vides donnent une impression d'incertitude.

Il est difficile de voir dans un paysage hybride une perspective historique. Ce type de paysage ne peut être analysé qu'en termes de signes. On distingue deux catégories de signes : des signes du paysage composés de matériaux naturels et d'autres composés de matériaux synthétiques. On ne peut classer les signes que par la différence des matériaux utilisés. Les matériaux synthétiques symbolisent la modernité, le neuf, le propre et les matériaux naturels ce qui est ancien, vieux. Cela ne correspond pas à une différence temporelle ou historique, mais à une différence qualitative de matière.

Dans le paysage hybride dépourvu de perspectives historiques apparaissent des situations conflictuelles, de la violence. Par exemple, lorsqu'on enquête sur le suicide des enfants et des adolescents, on peut observer que ces suicides se produisent souvent dans ces paysages hybrides. Ces suicides ont été une caractéristique de la société japonaise, mais probablement aussi maintenant de la société moderne. Il s'agit de suicides d'enfants qui ont généralement subi des agressions physiques ou morales. Mais si le taux de suicides est élevé dans le paysage hybride, c'est parce que l'espace n'est plus familier, il est rigoureusement dissocié du corps : il n'y a plus de rapport entre le corps et l'espace dans le paysage hybride.

Paysage hybride et population hybride

Là où il y a un paysage hybride, il y a souvent une population hybride, un fort pourcentage de populations étrangères. Au Japon, il y a traditionnellement un grand nombre de Chinois et de Coréens en raison de la colonisation. Une nouvelle vague d'immigration, constituée essentiellement d'Uruguayens et de Vénézuéliens et plus récemment de Brésiliens, s'est plutôt installée dans les petites et moyennes villes.

Or, traditionnellement, entre la population japonaise et les immigrés, il n'y a pas vraiment d'entente mutuelle ou d'échanges en dehors des lieux de travail. Japonais et immigrés cohabitent sans aucune marque de convivialité. Il m'est arrivé de fréquenter un bar tenu par des Brésiliens, à la grande surprise du tenancier de l'établissement car j'étais le premier Japonais à entrer dans ce bar. Même le chauffeur de taxi ne voulait pas m'y conduire car il jugeait ce lieu peu sûr, ce qui est faux. Les Japonais associent la présence de ces Brésiliens à la violence – le racisme y est assez présent. Donc, même au Japon, la question de la diversité culturelle est de plus en plus émergente.

Contrairement à ce qu'on pense en Europe, il y a actuellement une crise d'identité nationale très marquée au Japon. Il n'y a pas de base de préférence culturelle à laquelle se référer.

On se trouve dans une situation où d'un côté règne la logique kawaii, d'anesthésie, une logique qui ne permet plus de critique et, d'un autre côté, il y a de plus en plus d'immigrés qui créent une situation conflictuelle entre eux et les Japonais. Et personne ne sait quelle réponse apporter à cette situation. Mais cette logique

d'anesthésie est forte et même s'il y a des situations conflictuelles, l'attitude induite par l'attitude kawaii ne permet plus d'instaurer un vrai dialogue.

Je ne vois pas de perspectives positives à cette situation, il y a aujourd'hui une crise profonde à cause probablement du capitalisme et de la société de consommation au Japon. Il faut donc réfléchir à des solutions et je ne suis pas très optimiste aujourd'hui sur la société japonaise.

Débat

Nacira Guénif pense que l'immigration actuelle au Japon est plutôt le fait d'émigrés du Japon qui reviennent maintenant au pays en provenance du Pérou notamment.

Mais du fait des mélanges, dit *M. Ogino*, ils ne ressemblent pas du tout à des Japonais.

Pour *Michelle Guillon*, ce n'est pas seulement un problème de phénotype, elle ne nie pas les métissages, il ne faut pas oublier que ce sont des descendants de Japonais de deuxième ou troisième génération, mais il peut aussi y avoir des évolutions. Quand on vit dans un pays qui n'est pas le sien d'origine, indépendamment des métissages, les gens changent. Les Japonais émigrés aux États-Unis dans les années 1960 avaient des enfants qui mesuraient une dizaine de centimètres de plus en moyenne que les Japonais vivant au Japon. Cela n'a rien avoir avec le phénotype, cela vient d'une autre façon de vivre qui crée une étrangeté.

Nacira Guénif complète en disant que ce n'est pas inutile de savoir que ce sont des gens qui viennent du Brésil par exemple, mais dont les ancêtres étaient partis du Japon. Il y a eu une historicité, une transformation majeure, y compris dans un État comme le Brésil qui se définit comme une démocratie raciale. Les effets sont alors encore plus intéressants à comprendre, parce qu'il y a des effets de ressemblance et de dissemblance, des effets de familiarité et en même temps des choses qui sont complètement troublantes et inattendues parce que liées à l'histoire antérieure du Japon.

André Bruston souhaite émettre une remarque sur le même sujet. En France, il a eu plus d'un million et demi de personnes, qui étaient des migrants rentrés en France, et qui étaient des gens partis d'Algérie ou d'ailleurs au XIX^e siècle. Ils ont senti qu'ils n'étaient pas vécus comme des Français, qu'ils étaient autres, alors que beaucoup de Français s'imaginaient que les pieds-noirs étaient des Français. Or ils ne l'étaient ni du point de vue de leur histoire, ni de leur culture. Cela a existé à une échelle importante, au point qu'il y a eu des quartiers entiers en France qui ont été construits sur cette base ; des quartiers comme La Duchère à Lyon a été édifié et a vécu pendant quarante ans sur une telle base. Ce ne sont donc pas des phénomènes que nous ignorons dans un pays comme le nôtre en termes de migration.

Henri-Pierre Jeudy pose une question plus théorique à *Muñiz Sodrè*, à propos de la diversité et de la manière dont on peut l'appréhender à travers le mouvement interculturel. *M. Sodrè* a parlé au sujet du Brésil d'une appréhension qui peut être sur le mode de l'analogie, de la puissance analogique et non pas de la dialectique. Est-ce qu'il croit qu'avec des phénomènes comme celui de créolisation ou tout ce qu'il y a dans l'interférence entre des langues produit de nouveaux effets de langage, est-ce qu'on est toujours dans le mode analogique ?

Muñiz Sodrè, en réponse, donne un exemple : le Brésil est traversé et très marqué par la présence d'une culture d'ascendance africaine, avec des cultes et des communautés liturgiques qui sont d'origine du Bénin, du Nigeria, etc. et, jusqu'au début du XX^e siècle, ces religions ont été persécutées et poursuivies par les autorités brésiliennes. Les Noirs ont alors toujours eu des stratégies, des résistances qui sont de l'ordre de l'analogique. Il y a une divinité qui s'appelle Oxalá¹⁷, et les Noirs font une analogie entre Oxalá et Christ. Oxalá est une divinité qui a un peu plus de pouvoirs que les autres ; nous ne sommes pas dans un monothéisme, mais dans un polythéisme. Tous les traits ou actes qui sont attribués à Christ (comme le miracle des eaux, etc.) le sont aussi à Oxalá. Quand ils vont à l'église à Bahia par exemple, ils célèbrent aussi bien le culte à Christ qu'à Oxalá. C'est cette assimilation qui à Sao Paulo a été appelée *anthropophagie*. L'anthropophagie des modernistes de Sao Paul est différente de ce qui se passe en Europe ou ailleurs : tout ce qui arrive au Brésil est magnifié et incorporé. C'est aussi une métaphore, quand on parle des premiers Européens dévorés au Brésil : comme l'évêque Dom Pedro Fernandes Sardinha (en français Sardine) qui aurait été dévoré par les Indiens Tupi Catété. À partir de cette histoire, on va faire référence à l'anthropophagie pour tout ce qui est l'incorporation de ce qui vient « du dehors ». Les Noirs aussi sont anthropophagiques dans ce sens, car ils incorporent vite. N'importe quelle culture est anthropophagique. La culture japonaise est peut-être la plus anthropophagique de toutes car elle assimile extrêmement bien tout ce qui vient du dehors en termes de technologie et peut-être, pour cette raison, elle a une résistance à l'anthropophagie sexuelle et au métissage. C'est une identité qui se déguise, qui reste et qui incorpore tout ce qui n'était pas dans le noyau identitaire qui reste au Japon. Le Japon est un vieux pays, un pays de la tradition qui se déguise toujours en pays moderne. L'analogie peut être faite de toutes les façons : elle peut

¹⁷ Selon Wikipédia, « Oxalá est une divinité du candomblé brésilien. Sa couleur est le blanc. Lui sont consacrés le lait et le lait de coco. Il préside la famille, l'enfance et la vieillesse.(...). Le syncrétisme avec le catholicisme le réunit à Jésus-Christ. »

être sexuelle, technologique, culturelle. Cette assimilation analogique se fait par ressemblance, il n'y a pas de différenciation logique.

Henri-Pierre Jeudy trouve étonnant ce qui vient de nous être expliqué à propos de cet adjectif *kawai* qui semble être une sorte d'adjectif incantatoire, qui semble conjurer la menace de ce qui est étranger, de ce qui est l'autre. Cela devient alors un mot qui répond à une sorte de processus d'intégration, une manière de conjurer en intégrant cet objet bizarre. C'est l'étrangeté qui en quelque sorte est absorbée, et dans un certain sens, il y a un mouvement anthropophagique comme le signale *Muñiz Sodré*.

Masahiro Ogino répond qu'au Japon, pendant longtemps, il y a eu un noyau dur et solide qui absorbait les différentes cultures. Aujourd'hui, depuis une dizaine d'années, la situation a changé, elle est devenue instable. Peut-être que cet adjectif *kawai* annonce un nouveau système d'intégration d'éléments étrangers ? Cet adjectif est étroitement lié à la société de consommation. Si la logique *kawai* règne dans la société japonaise, cela signifie que la société de consommation oriente complètement la société japonaise, ce qui est assez exceptionnel dans le monde. Au Japon, le phénomène de consommation n'est pas critiqué, justement parce que c'est *kawai*, parce que tout peut être objet de consommation. Cependant, une rupture s'opère entre le mode d'intégration traditionnel et un nouveau mode d'intégration basé sur la société de consommation.

Ghislaine Glasson-Deschaumes, pour poursuivre cette réflexion sur l'impact de la société de consommation, dit que ce décrit *M. Ogino* est très proche de la description de zones sinistrées, non pas seulement du paysage, mais du désir. Dans cet adjectif *kawai*, n'y a-t-il pas anesthésie du désir qui est intrinsèque à la société de consommation ? Le développement de cette hyper consommation semble détruire les soubassements mêmes du désir (lire à ce sujet *Bernard Stiegler*). *M. Ogino* est parti du paysage et du paysage hybridé par cette société de consommation et cette logique de mondialisation. Ce qui laisserait supposer que si le paysage n'était pas hybride, peut-être que le métissage pourrait avoir lieu parce que les conditions du désir seraient là. Le désir peut-être de s'inscrire dans un paysage.

Masahiro Ogino partage cet avis. Mais la question du désir ne se pose plus, il n'y a plus de désir avec cette mode du *kawai*, dit-il.

Pour *Tatiana Junod*, cette notion de *kawai* fait penser au phénomène *Tokio Hôtel*, groupe de rock allemand complètement manga, qui envahit l'Occident, composé d'adolescents, et le *kawai* est désiré par ces milliers d'adolescents, à l'image de ces Allemands qui se sont transformés en personnages manga. Il y a donc aussi une anthropophagie de l'Occident et tout se mélange. *Masahiro Ogino* répond qu'il n'est pas sûr, ce n'est plus la question d'Occident, du Brésil ou du Japon qui se pose. Il y a les adeptes du *kawai* et les autres. La consommation envahit partout.

Alain Battégay revient à la photo de paysage hybride montrée par *M. Ogino*, qui a conclu sur une crise. Mais de quelle crise s'agit-il ? d'identité culturelle ? d'identité nationale ? il vient d'être dit qu'il y a les adeptes du *kawai* et les autres, cela pose la question de quel est le lien entre le culturel et le national au Japon ?

Au Japon, en fonction du critère *kawai* ou non *kawai*, la question du national est dépassée, dit *Masahiro Ogino*. Cette nouvelle logique du *kawai* outrepassé les frontières et va peut-être abolir le nationalisme.

Le multiculturalisme : des pays anglo-saxons à la situation française

Nacira Guénif-Souilamas

sociologue et anthropologue, Université Paris 13

Je présenterai ici un panorama assez resserré et contrasté de ce qu'on appelle le multiculturalisme en me gardant d'en donner une définition puisque les définitions sont multiples. Je proposerai plutôt différents points de vue, décentrés, transcontinentaux, de cette réalité. Je commencerai par rappeler la manière dont j'aborde cette question.

Il est d'usage de dire que « l'ethnicité, c'est les autres ». Dans le même esprit, on pourrait dire que dans une perspective française, il est d'usage de dire : « le communautarisme, ce n'est pas nous » et plus encore « le communautarisme, c'est les autres », en oubliant souvent que le communautarisme, c'est la première manière de se dire dans le « nous », puisque tout « nous » implique une conception de la communauté et une manière de s'y inscrire, quelle que soit la définition que l'on donne à cette communauté par ailleurs.

Je saisis l'occasion de ce séminaire de recherche, situé en amont de l'année européenne du dialogue interculturel, en un lieu loin de la fureur du monde - et Royaumont s'y prête particulièrement - et en tirant profit de la disponibilité des esprits qui s'y rencontrent, pour proposer, plutôt que creuser le fossé qui en général est construit entre des sociétés qui seraient universalistes et d'autres qui seraient multiculturalistes, de combler ce fossé. Je voudrais montrer en quoi le gouffre, qui est censé séparer la France dite républicaine de pays nommés souvent à tort anglo-saxons et indéfectiblement liés au multiculturalisme et dont ils seraient les promoteurs les plus zélés, est peut-être un fossé artificiellement creusé.

Je vais repérer et examiner avec vous des exemples qui, au fil des récentes années, révèlent que le visage prévisible parce que familier de la France s'est transformé en un paysage contrasté et parfois accidenté, dont les nouveaux reliefs inattendus et parfois ressentis comme importuns arriment solidement dans les esprits l'idée d'une France multiculturelle. En opposition et en réaction à cette France multiculturelle qui aujourd'hui ne peut plus être niée, il existe quelque chose qui prend la forme de plus en plus de ce qu'on pourrait appeler une politique à la fois des identités et de l'identité, les unes étant construites en opposition avec l'autre.

Mais pour comprendre France multiculturelle sans multiculturalisme officiel, il faut parcourir à nouveau les moments qui ont fait l'essor, l'acmé, puis la mise en question du multiculturalisme dans l'espace de la post-colonie, à commencer par les anciennes puissances coloniales anglophones.

Je commencerai par un certain nombre d'exemples dans les pays dits multiculturalistes, puis je reviendrai à l'exemple français. Tout d'abord, il ne faut pas ignorer que le multiculturalisme en général a quelque chose à voir avec la colonie et avec la post-colonie. Ce sont dans des Etats qui ont été soit déjà colonisés puis décolonisés ou dans des Etats anciennement colonialistes que cette question et cette réalité se déploient sous sa forme à la fois culturelle et politique : le Canada, les États-Unis, l'Australie, la Grande-Bretagne. Dans ces États où à la fois les questions des natifs, c'est-à-dire des autochtones, les questions des migrants et les questions des minorités vont, en quelque sorte, nourrir le débat et ensuite alimenter tout un ensemble de politiques publiques et de controverses.

Il y a un autre contexte dans lequel le multiculturalisme s'est développé, c'est dans la relation entre tolérance et multiculturalisme, c'est-à-dire dans l'ouverture à l'autre, au pluralisme. Les Pays-Bas étaient jusqu'à présent un des exemples les plus notables de ce type d'approche. On verra aussi qu'on est très loin de cet arrimage entre tolérance et multiculturalisme aujourd'hui aux Pays-Bas.

Un des premiers Etats qui met ce type de politique en place, c'est la Grande-Bretagne. Elle le fait de manière assez précoce puisqu'elle le fait y compris dans le processus de décolonisation. La Grande-Bretagne, ce n'est pas seulement l'ancienne métropole coloniale qui s'intéresse aux anciens du Commonwealth qui viennent en Grande-Bretagne, le processus de décolonisation est lui-même un processus multiculturaliste puisqu'il prend en compte les enjeux pluriethniques et multiconfessionnels, notamment en Inde, mais aussi en Afrique australe. Il ne faut pas oublier que la question du multiculturalisme s'inscrit et est dans le sillon de la question à la fois coloniale et postcoloniale. Dans ces anciens confins, cette réalité est prise en compte. Elle va l'être de fait ensuite dans l'ancienne métropole coloniale où tout un ensemble de lois et d'agences, dès les années 1950, promeuvent une politique qui n'est pas à proprement parler une politique de reconnaissance, mais une politique

d'égalité. Notamment, dans les années 1970, une agence s'occupe de ce qu'on appelle « equal opportunities ». Cette pratique se met en place et est instaurée et institutionnalisée politiquement en Grande-Bretagne, alors même que se développe toute une réflexion critique qui a commencé dans les années 1950 et qui va conduire au développement des « cultural studies » et « subaltern studies » puis les « postcolonial studies », c'est-à-dire ce qui se développe autour de personnes comme Stuart Hall¹⁸ ou de Paul Gilroy. Alors même que cette politique se met en place, elle est critiquée de l'intérieur, elle est remise en cause, elle est relativisée à la fois dans sa portée humaniste et généreuse, dans la mesure où elle est une reconfiguration d'une logique coloniale sous d'autres formes. C'est l'argument qui est proposé par les *subaltern studies* et qui consiste à dire qu'en fait la colonie se continue sous d'autres formes et selon d'autres modalités. Cette reconfiguration de l'hégémonie qui suit l'analyse de Gramsci se traduit aussi dans un multiculturalisme fondé sur des politiques d'identité et non de reconnaissance. La question de la reconnaissance continue à être largement discutée en Grande-Bretagne.

Cette politique qui renvoie plutôt à la notion de décence et de dignité est particulièrement mise en évidence par Paul Gilroy dans son travail *The Black Atlantic* qui vient d'être traduit en français¹⁹ et qui montre que par exemple, dans le contexte de la Grande-Bretagne, l'alternative politique ou la possibilité d'une alternative politique au multiculturalisme institutionnalisé a disparu avec la mort de Bob Marley. Ce qui nous renvoie aux politiques culturelles, à la manière dont la culture subversive, qui contredit ou contrecarre l'hégémonie, est littéralement absorbée par les industries culturelles. Aujourd'hui Gilroy parle de *mélancolie* dans son dernier ouvrage²⁰, de quelque chose qui ne peut plus advenir, qui a été endigué par la dynamique croisée entre multiculturalisme et capitalisme.

On peut continuer le « tour du monde » de l'affaiblissement et de la remise en cause du multiculturalisme à partir également du Canada. C'est un des pays où le multiculturalisme a été le plus structuré du point de vue législatif, où il a été véritablement institué au plan national. Ont été menées notamment des politiques en direction des peuples autochtones qui sont parmi les plus avancées et les plus sophistiquées du point de vue de la discussion, du débat, de la prise en compte de la parole de ces peuples et ce dans un contexte où la discussion sur les *accommodements raisonnables*²¹ bat son plein, même si parfois elle est quelque peu malmenée. Pourtant on se trouve aujourd'hui au Canada dans une impasse qui est dessinée par les débats sur les tribunaux religieux : il était question par exemple d'un tribunal qui serait fondé sur la charia, c'est-à-dire le dogme le plus fondamentaliste en islam, avec un point de comparaison qui existe aux États-Unis et au Canada qui est celui des tribunaux juïques qui sont en fonction et statuent sur toutes sortes de questions, y compris de droit privé par exemple. Ce débat est en train de prendre une tournure assez compliquée, dans la mesure où l'on prend de manière essentialiste les éléments qu'il faut débattre : l'islam existe vraiment, c'est une structure massive, qui est inscrite, y compris dans des textes originels. Il y a des superpositions entre les différentes dimensions de la politique multiculturaliste qui conduisent à ce que l'islam soit pris pour une réalité tangible et surtout intangible, qui doit être prise dans sa totalité pour être pleinement reconnue. Cet aspect, aujourd'hui débattu au Canada, montre que les discussions sont parfois difficiles à mener alors même qu'elles reposent souvent sur des arguments comme ceux du philosophe Charles Taylor sur les *accommodements raisonnables*, sur pourquoi il faut considérer la dignité de l'autre y compris dans sa référence à une spiritualité qui renvoie à des textes existants.

En Australie, il y a un aspect central dans l'approche du multiculturalisme, dans la manière dont elle est aujourd'hui arraisonnée. Il y a une forme d'endiguement des politiques multiculturalistes qui avaient été elles aussi très fortement institutionnalisées et en fait cela repose sur quelque chose que l'on pourrait définir comme une révision des politiques de reconnaissance, qui se fait dans un climat de télescopage entre l'altérité de l'extérieur et l'altérité de l'intérieur. L'altérité de l'extérieur se fait de plus en plus pressante sous la forme de flux migratoires de plus en plus importants. De plus en plus de gens veulent immigrer en Australie, sachant que ce pays est considéré comme démographiquement déficitaire. Il y a des politiques d'immigration, mais qui en fait sont victimes de leur succès et qui ne parviennent plus à « sélectionner » et qui, sur fond de guerre contre le terrorisme, ont développé par exemple des camps de rétention *off shore*. Il y a un endiguement qui se fait au

¹⁸ Stuart Hall, l'un des fondateurs des *Cultural studies*, vient d'être traduit en français : Stuart Hall : *Identités et cultures. Politiques des Cultural studies*. Éditions Amsterdam. Paris, avril 2007. Articles réunis par Maxime Cervulle. Traduction Christophe Jacquet.

¹⁹ *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, L'Éclat, collection Kargo, 2003.

²⁰ *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, New York, 2005.

²¹ Selon Wikipedia, « l'accommodement raisonnable est une notion juridique canadienne issue de la jurisprudence associée au monde du travail. Elle désigne l'assouplissement d'une norme afin de contrer la discrimination que peut créer cette norme et que subit une personne, dans le but de respecter le droit à l'égalité du citoyen. ».

large des côtes de ce continent et qui conduit à des logiques qu'on pourrait définir comme de l'externalisation, de la sous-traitance de la politique de sécurité identitaire. Par exemple, dans ces lieux qui sont gérés totalement hors du droit australien, sur des bases extérieures au droit commun et qui sont aussi des bases de transaction avec un ensemble d'intermédiaires, notamment les compagnies aériennes, qui sont tenues d'assurer la politique de sécurité d'immigration vers l'Australie. Si vous allez en Australie et si vous demandez un visa d'immigration, si vous ne l'obtenez pas, ce sont les compagnies aériennes qui sont sanctionnées fortement si elles vous autorisent à monter dans l'avion. Les pays tiers aussi, qui veulent garder de bonnes relations avec l'Australie, sont soumis à cette « biopolitique » qui définit des critères qui doivent être strictement respectés.

Cette altérité de l'extérieur a été particulièrement exacerbée au cours de l'été 2007, au moment des attentats qui ont échoué en Grande-Bretagne, où l'on a vu que la Grande-Bretagne était directement liée à l'Australie, puisque c'est en Australie qu'ont été arrêtées les personnes liées à cet attentat. Il y a donc un climat de panique morale, de peur qui monte dans l'ensemble de ces sociétés qui minent les bases de ce qui a été le multiculturalisme « à l'australienne ».

L'altérité de l'intérieur, qui concerne plus les aborigènes, est aussi devenue et construite comme une menace intérieure. Récemment, les aborigènes ont été accusés, selon un critère de délit de non civilisation ou de « décivilisation », par une campagne de presse violente et virulente, d'exercer des abus sexuels sur leurs enfants. Tout une campagne nationale visait à rétablir des logiques d'ordre, de domestication et de civilisation à travers la dénonciation de ces pratiques qui viennent miner la politique multiculturelle qui visait à ce que les aborigènes soient considérés comme des citoyens comme les autres, égaux aux autres. La question des niveaux de citoyenneté et de la hiérarchie au sein de cet espace citoyen est quelque chose qui aujourd'hui est fortement mise à mal dans ce contexte. Il y a une obsession derrière tout ça, qui est travaillée actuellement, notamment par les anthropologues australiens, qui est celle de la fascination de la sauvagerie des aborigènes et pour l'idée qu'ils pourraient retourner à l'état de nature. Cette rhétorique qui est mobilisée, curieusement ne l'est jamais dans un paysage qui devrait être celui de la socio-économie de la condition aborigène qui consiste à constater simplement que les aborigènes sont ceux qui sont les plus exclus du marché du travail, qui sont les plus discriminés dans l'accès au logement, qui sont, encore aujourd'hui très fortement ségrégués : il y a des zones entières en Australie où les aborigènes ne peuvent pas vivre. Ces réalités qui sont politiquement sinon admises, en tout cas tolérées, ne sont jamais mises en interaction avec cette logique de dénonciation de comportements contraires à toutes formes de civilité, du moins est-ce ainsi que c'est décrit.

Les Pays-Bas, eux, sont un lieu où multiculturalisme rimait avec tolérance. On y retrouve quelque chose qui procède d'une constellation européenne déjà évoquée, qui renvoie à des questions que l'on retrouve au Danemark, en Suède mais aussi en Allemagne sous une autre forme, même si effectivement on pense à tort que l'Allemagne n'est pas un pays post-colonial (or c'est un pays post-colonial comme les autres, mais pour d'autres raisons). La question pourrait se formuler sous le terme de : « le genre de l'autre est devenu un problème national ». C'est-à-dire, l'autre est-il un homme ou une femme ? Évidemment il est les deux et il est même souvent plus que cela. Mais il y a une forme d'arrimage de la question de civilisation, de la question de la reconnaissance et de la question des identités qui est directement « genrée », qui est renvoyée, là encore, au questionnement des identités sexuées des personnes considérées. On voit même une montée en puissance depuis un certain nombre d'années en Europe et particulièrement dans ces pays – et la France a été un vrai précurseur dans ce domaine – sur la question de la désignation de l'autre comme un homme dangereux, et notamment l'Autre dangereux de sexe masculin, et plus précisément, soit le garçon arabe, soit le musulman, ce sont les deux figures emblématiques de cet Autre dont le genre est problématique, avec une opposition en termes de politique des identités entre les hommes et les femmes. L'altérité irréductible, c'est ici l'islam et, aux Pays-Bas, cela a pris un caractère paroxystique à la suite des assassinats de Pim Fortuyn et de Théo Van Gogh et à la suite de la polémique sur l'intégrité des femmes littéralement incarnée par Ayaan Hirsi Ali. Cette discussion renvoie au parallèle qu'on retrouve en France entre l'origine, la génétique (être génétiquement programmé...) et la question des mœurs. Les mœurs, dans ce contexte, renvoient surtout aux mœurs qui seraient une forme de perversion sexuelle propre à des populations qui ne parviennent pas à se civiliser.

Je n'inclus pas dans ces catégories les États-Unis car c'est un peu plus complexe dans ce pays que ce qu'on nous présente habituellement.

Une fois établi ce constat, on peut voir à travers ces révisions, ces reconfigurations, parfois aussi ces déchirements, au sein de pays qui ont été pendant au moins deux décennies multiculturalistes, que la « tectonique des plaques » qu'on nous présente habituellement ne suit pas exactement les mouvements

communément admis. Il n'y a pas d'un côté des pays multiculturalistes qui seraient strictement dans ces dimensions-là et d'autres qui seraient strictement républicains ou universalistes.

Pour prendre deux exemples de cette discussion, je citerai à la fois Tariq Modood pour la Grande-Bretagne et Philip Pettit aux États-Unis qui, chacun dans leur domaine, montrent que les frontières et les territoires entre républicanismes et multiculturalismes ne sont pas antithétiques et que souvent ils se recouvrent les uns les autres. Les emprunts sont beaucoup plus hybrides et plus parfois aussi problématiques et contradictoires entre une forme de républicanisme qui prônerait l'espace commun et un multiculturalisme qui se voudrait respectueux des différences.

On voit qu'à travers l'arrondissement de cette dynamique aux Pays-Bas, qu'à travers son abandon quasi total en Australie ou sa discussion problématique au Canada, on se retrouve dans des logiques de contradictions. On est face à quelque chose qu'on pourrait appeler le « double-fond de la politique universaliste » : une politique qui se fonde sur un « dénominalisme ». Par exemple aux États-Unis c'est très net. Le « dénominalisme », c'est la manière de nommer les minorités afin qu'elles puissent être politiquement reconnues. C'est une pratique assez classique, qui a fait émerger dans l'espace public des groupes comme les Chicanos ou comme les femmes (considérées comme des minorités aux USA), comme les Noirs, comme les femmes noires, le « black familism » notamment, les Asiatiques, etc., tous ces groupes, à partir du moment où ils pouvaient se nommer, devenaient politiquement légitimes et pouvaient faire l'objet d'une politique des identités.

C'est ce qu'on a appelé l'« affirmative action » qui a été en grande partie aujourd'hui abandonnée aux États-Unis. Il faut savoir que les universités, et encore pas toutes, sont à peu près les seuls lieux où se pratiquent une forme d'« affirmative action » (discrimination positive) en faveur de certains groupes et, par ailleurs, cette stratégie qui était celle de l'essentialisme stratégique, le fait de se revendiquer d'une minorité pour pouvoir exister politiquement, a fini par trouver ses détracteurs à partir d'une autre logique qui se veut elle aussi universaliste. Cette logique est celle de la dénonciation de l'« unfairness » (injustice), le fait que l'« affirmative action » est une politique injuste car elle discrimine à l'envers ceux qui ne peuvent pas y entrer, comme les hommes blancs par exemple, qui sont farouchement opposés à l'« affirmative action » puisque ce sont les premiers à subir le contrecoup de ces politiques lorsqu'elles sont mises en place. Le groupe majoritaire est devenu celui qui revendique une forme d'« affirmative action » à l'envers. Il faut rétablir la justice des critères de choix ou de reconnaissance pour éviter que le groupe majoritaire se trouve trop discriminé.

Cela n'empêche pas d'avoir toujours en tête le fait qu'aux USA ces politiques n'ont jamais été des politiques majoritaires. Ces politiques avaient une logique segmentée et confondent 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 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.

Pour en venir à la France, la situation est « à rebours ». Là où l'on voit les États-Unis comme multiculturalistes alors même qu'ils sont profondément universalistes, puisque c'est l'universalisme concurrentiel, en France on assiste à ce qu'on peut appeler du « républicanisme performatif ». Il y a une performance républicaniste très forte en France qui consiste à ressasser la rhétorique républicaniste alors que se met en place depuis plusieurs décennies une politique des identités. Cette politique suit des logiques administratives, instrumentales, tout à fait avérées, qu'il suffit de constater dans ses expressions les plus routinières. Il y a en effet très longtemps que se concocte ce qui va devenir une politique d'identité nationale contre les identités autres ou *des autres*, avec une dramaturgie, un sens de l'euphémisation qui est la manière française de faire de la politique des identités sans le dire.

Pour s'en rendre compte et montrer que cela ne date pas d'aujourd'hui, il n'y a qu'à consulter le rapport annuel de 2005 de la DPM (direction des populations et des migrations). On constate à la lecture des titres qu'il y a une gradation, une montée en puissance du thème des identités, qui ne s'avoue jamais vraiment, mais qui est profondément présente et qui est traitée sur le mode de la gestion administrative et notamment à partir des chiffres (la magie des chiffres fonctionne). On y lit : « Reprise de l'immigration de travail ? » (on retrouve là l'essentiel de la nouvelle loi sur l'immigration choisie) ; « Des arrivées moins nombreuses d'étudiants étrangers » ; « Moins de demandeurs d'asile, mais plus de réfugiés » (on voit bien là l'ambiguïté entre le statut asilaire et réfugié, mais on ne voit pas très bien où veut en venir le rédacteur, rédacteur complètement anonyme car on ne sait jamais qui écrit ces textes, c'est de la biopolitique...) ; « L'immigration familiale reste dominante, mais diminue en 2005 » (ce thème est également intéressant, on voit poindre ce qui va conduire à ce qu'on

connaît aujourd'hui : une restriction de l'immigration familiale, le test d'ADN...). On peut lire dans le rapport : « *La montée de l'immigration pour motif familial constitue le phénomène majeur des dernières années et explique à elle seule la vive reprise de l'immigration permanente intervenue à la fin des années 1990. Au milieu de la précédente décennie, son niveau était relativement limité et stable [...] l'augmentation qui a suivi l'a porté au double puis au triple. Au total, sur les dix dernières années, de 1996 à 2005, quelque 676 000 personnes sont entrées en France pour ce motif...* » et la suite est de la même eau... on peut noter la manière de faire surgir des chiffres d'on ne sait où. On nous parle là de 1% de la population française, dans un pays qui va avoir des problèmes démographiquement à un moment ou à un autre. À travers la lecture de ce rapport, on voit un effet de panique morale et de critique de la gauche, et une incitation à plus de fermeté à laquelle on assiste en ce moment avec l'ensemble des mesures prises ou proposées : test ADN, le test de langue et les restrictions actuelles envers l'immigration.

On peut parler de quelque chose qui serait de l'ordre d'une « clôture de l'identité nationale » qui repose sur la désignation de l'autre comme étant problématique, menaçant, démultiplié avec un usage des chiffres et des « petits nombres » qu'analyse très bien Appadurai dans son dernier livre²². Il y montre que ce ne sont pas les grands nombres qui sont effrayants, ce sont les petits qui souvent suscitent la peur. Ces petits chiffres conduisent à des politiques sécuritaires, de « sécurité identitaire », qui ne sont que l'application du principe de précaution ! Le multiculturalisme à la française serait une politique des identités qui prendrait au sérieux la possibilité d'utiliser le principe de précaution comme principe de protection de la population.

En fait, dans ce contexte, il est difficile de maintenir la frontière classique entre les sociétés qui seraient universalistes et d'autres qui seraient multiculturalistes. Il y a des dimensions hybrides dans chacune d'elles qui toujours visent à préserver le nous et à questionner l'autre.

Je conclurai sur une question : n'y aurait-il pas moyen de faire rimer *poétique* et *politique* ? C'est utopique, mais il semble qu'il n'y a pas là des perspectives irréductibles. On pourrait s'interroger sur les raisons pour lesquelles la normativité se révèle inapte à l'ironie ou à l'imitation. J'évoquais la performativité, cette manière de mimer ou d'exprimer quelque chose qu'on n'est pas vraiment. De ce point de vue, les politiques sont devenues, en tout cas dans la période récente, éminemment terre-à-terre et réductrices et ne prennent pas au sérieux cette logique de l'ironie et de l'imitation qui pourrait nous donner des perspectives pour surpasser et dépasser cette stricte réduction identitaire à laquelle on assiste aujourd'hui et qui fait que, d'une certaine manière, la France est plus multiculturaliste, en tout cas dans sa logique d'arrondissement de l'autre, qu'elle ne prétend l'être.

²² Arjun Appadurai, *Géographie de la colère : La violence à l'âge de la globalisation*, Payot, 2007 (Titre anglais : *Fear of small numbers*).

Débat

Henri-Pierre Jeudy relève que *Nacira Guénif* a employé à plusieurs reprises le mot *biopolitique* et il lui demande si, aujourd'hui, il y a des changements sur l'interprétation de ce terme par rapport à l'histoire de la réflexion de Michel Foucault et celle plus récente de Giorgio Agamben ?

Nacira Guénif-Souilamas répond qu'elle ne se permettrait pas de le voir autrement qu'en additionnant Foucault et Agamben. En fait, ce qui est plus intéressant, et c'est déjà présent chez ces deux auteurs, c'est ce qui s'observe plutôt en termes empiriques : la manière dont cette politique s'inscrit dans les corps, et comment cette politique est aujourd'hui d'autant plus opératoire qu'elle est fragmentée dans les corps individuels, elle est individualisée, y compris à travers la manière dont il y a une constante oscillation entre la désignation des groupes (pathogènes, dangereux, menaçants, etc.) et la manière dont ces groupes-là se réfractent dans les corps des individus et où il suffit de se saisir des individus, et donc de leur corps, pour leur faire porter la responsabilité qui renvoie à une responsabilité collective. Il y a donc une forme de criminalisation dans cette forme de biopolitique qui est une criminalisation assez facile à pratiquer. Il y a une forme de routinisation qui renvoie aussi à la banalisation des pratiques de répression et qu'on observe aisément à travers l'arrestation des personnes que l'on reconduit à la frontière, les contrôles d'identités, etc. Pratiques qui renvoient à une biopolitique bien comprise, à une politique simple à mettre en œuvre avec ses outillages et équipements techniques, idéologiques et qui sont souvent réduits. En creusant le fossé entre les dimensions humanistes et éthiques de la mise en œuvre de cette politique et ses routines administratives, techniques et organiques, il y a quelque chose qui du coup devient bien plus difficile à décrypter et surtout à contrecarrer politiquement.

Cela voudrait-il dire, demande *Henri-Pierre Jeudy*, que l'on peut penser aujourd'hui qu'il y a une sorte d'évidence de la légitimité des politiques sécuritaires identitaires et que cette évidence vient de la banalisation évoquée ?

En fait, répond *Nacira Guénif*, c'est quelque chose qu'elle avait décrit sous la forme du racisme vertueux, c'est-à-dire du racisme légitimé par le principe de précaution. Cela fait qu'aujourd'hui il y a des formes d'expression du racisme qui ne sont même plus contrecarrées et auxquelles ne sont pas opposées de contestations. Cela a été confirmé par des collègues australiens qui disent que dans ce contexte de criminalisation des aborigènes et des étrangers en général (avec cette logique de la crainte de la contamination, de l'entrée clandestine, etc., avec ces murs, ces sentinelles érigées autour de l'Australie), il y avait une forme d'expression du racisme complètement « décomplexée ». Il y a en Australie des procédures basiques, anodines, que personne ne relève, mais qui sont éminemment problématiques.

François Ménard se dit intéressé par les hypothèses émises, mais pas complètement convaincu par la démonstration de cet exposé, notamment en ce qui concerne la distinction artificielle faite entre des pays ou sociétés qui seraient multiculturalistes et d'autres républicains ou universalistes ; ou encore l'affaiblissement du multiculturalisme pour certains pays que l'on qualifie à tort d'anglo-saxons. Ce qui ne le convainc pas, c'est la description par *Nacira Guénif* des politiques et du culturalisme, mais elle ne parle pas de leur hybridation avec des politiques républicaines ou universalistes par déplacements-replacements, mais plutôt par radicalisation. On passe du culturalisme à l'essentialisme. Côté français, F. Ménard n'est pas sûr que les exemples choisis soient les plus parlants pour témoigner de ces politiques des langues et des identités. Il semble que l'euphémisation évoquée, si elle existe dans la société française, passe par le biais territorial, par le fait qu'on doit avoir une politique des étrangers immigrés et de leurs descendants à travers un zonage et une forme de discrimination positive. En revanche, c'est vrai qu'on a dépassé cette période et qu'il se joue quelque chose aujourd'hui qui tient du contrôle des étrangers. Cela nous renseigne sur la construction de l'identité nationale et une politique de l'identité, mais pas sur la politique des identités.

Nacira Guénif pense qu'il y a véritablement une politique des identités. Mais il faudrait entrer plus avant dans le détail, ce qu'elle a donné de manière intuitive à travers la lecture du rapport synthétique de la DPM. Si l'on considère les programmes de recherche de ces dix dernières années dans des institutions comme le FASILD, la MIRE ou la DPM, on pourrait y voir en filigrane quelque chose de l'ordre de l'obsession, qui est : « prouvez-nous que ces gens... (qu'on ne dénomme même pas parce qu'on ne sait comment les nommer) sont bien en train de devenir des Français comme les autres ». C'est l'essentiel de ce qui a été fait de façon plus ou moins tolérable, avec une marge de manœuvre possible qui rend cela acceptable. Alors que l'on aurait pu montrer que dans le

contexte de la société française telle qu'elle se dessine aujourd'hui, les choses ne sont pas exactement aussi tranchées que cela. Le fait, par exemple, d'avoir un découpage en aires culturelles ou en aires géographiques pour définir des politiques de recherche ou d'études est tout à fait intéressant : il y a ceux qui travaillent sur le Maghreb, ceux qui travaillent sur l'Afrique noire, sur l'Asie comme si ces monde-là existaient vraiment au sein de la société française tels qu'ils sont dénommés. Il faut revenir sur l'illusion que la politique d'identité nationale date de mai dernier. On pourrait dire que la Commission Marceau Long, dès 1987, a pensé la question des identités, notamment des identités nationales, à travers la réforme du code de la nationalité. Tous les codes de la nationalité successifs se sont d'ailleurs toujours posé la question de savoir ce qu'est un Français. Là où il y a peut-être quelque chose qui fait problème, c'est que ce n'est pas une invention de certains idéologues, mais que c'est dans l'air du temps. C'est une politique qui était tenue et conduite avec une certaine constance.

Ghislaine Glasson-Deschaumes remarque que la notion de zonage territorial à l'intérieur de la France, sur ces questions de ségrégation, est sûrement une question essentielle. Mais pour faire le lien entre ce qui vient d'être évoqué pour la France et une approche qui a eu un rôle important dans l'eupéanisation de la réflexion sur l'immigration, il faut évoquer une autre approche qui est celle du *modèle des trois cercles*.

Dans les années 1990, la Suisse, qui est toujours en pointe dans la définition des normes pour elle-même et pour la protection de sa propre identité nationale, a construit un modèle de politique migratoire qui s'appuyait sur un concept de cercles concentriques allant des cultures les plus proches de la culture suisse - donc une immigration qu'il fallait favoriser - à un deuxième cercle qui était perçu comme un cercle de populations de migrants beaucoup plus différents des Suisses, mais qui étaient susceptibles, au moyen de certaines politiques, notamment linguistiques, d'intégrer la société suisse ; puis à un troisième cercle qui était le modèle « indigérable », pour suivre le fil de l'anthropologie.

C'est là-dessus que s'est construite aussi en France la réflexion sur la démographie des populations immigrées, tout le discours, dont Hélène Carrère d'Encausse est l'emblème, sur les mœurs des populations immigrées, etc., donc quelque chose qui était irréductible. C'est vraiment une construction qui est liée à l'idée que la démocratie doit s'immuniser contre le corps humain et, malheureusement, cela va au-delà de la France.

Nacira Guénif ajoute que, à partir d'enquêtes et d'une analyse de la rhétorique anti-musulmane, des chercheurs comme Abdelmalek Sayad se sont attachés à mettre en lumière une certaine islamophobie « à la française ». La France est souvent perçue comme un pays qui a su formuler le problème, notamment à l'égard de l'inassimilabilité de l'islam. Elle risque d'être rattrapée par d'autres pays. C'est comme s'il y avait une logique concurrentielle : c'est à celui qui émettra la formule la plus radicalement protectrice, la plus explicitement exclusive, avec ce qu'on a pu voir avec les entretiens qui ont été faits avec les candidats à l'immigration aux Pays-Bas : on leur présente une vidéo sur laquelle on voit deux *gays* qui s'embrassent ou des femmes à moitié nues, et on leur demande leurs réactions à ces images ! Ces vidéos sont montrées dans les ambassades et les consulats des Pays-Bas dans le monde, pour gérer les demandes d'immigration. C'est un signe d'une routinisation assez classique de la représentation des mœurs qui est proposée. On peut imaginer les conséquences des réactions à ces vidéos pour les demandes d'immigrations aux Pays-Bas. Il y a une tendance qui revêt des formes renvoyant à la défense de la démocratie. L'objectif de ces vidéos étant de savoir si ces personnes accepteraient de vivre dans un climat démocratique qui n'est peut-être pas bon pour tout le monde et donc il faut que ces personnes se prémunissent ou acceptent de se soumettre à ce type de test.

André Bruston informe que des chercheurs néerlandais ont réalisé des analyses assez fines de ce qu'étaient les conditions sociales des modalités de tolérance qui s'étaient créées au fil des siècles aux Pays-Bas et dans lesquelles les structures mêmes de l'expression de la défense nationale néerlandaise entre les trois piliers : catholique, protestant et semi laïc, étaient profondément bouleversées par cette incapacité à vivre avec des gens pour lesquels la notion même de tolérance n'était pas forcément exprimable de la même manière. Ainsi toute la société néerlandaise s'est retrouvée en porte-à-faux. C'est un phénomène, non pas d'une politique « méchante », mais simplement une mécanique de société civile qui s'est retrouvée en porte-à-faux sur sa propre conception de la tolérance. Donc, avant de parler de politique, il faut parler de la manière dont les sociétés civiles se retrouvent en train de gérer ce type de rapports, cette fois-ci, carrément culturels et multiculturels. Ce n'est pas parti d'une politique populationnelle ou démographique, mais d'une société civile du point de vue culturel. Cela nous intéresse aussi.

>> Table ronde Frontières et transnationalisme des mondes de l'art et du numérique

Introduction

Alain Battagay

Lames, MoDys

Cette table ronde porte sur la manière dont les pratiques et les problématiques d'expression et d'émergence culturelles sont déplacées par des éléments nouveaux ou auxquels on porte une attention renouvelée. Elle concerne des scènes et des domaines artistiques et culturels variés, puisqu'on va parler de film et de culture cinématographique contemporaine, des usages extrascolaires des outils numériques par des collégiens, de branchements de musiques orales et improvisées par composition et improvisation, de circulation de pratiques artistiques et notamment musicales en Méditerranée.

Le contenu de cette table ronde est donc composite, et je me propose de dire quelques mots en introduction pour le mettre en perspective et le resituer, notamment au regard de travaux qui ont été menés dans le cadre des programmes « Cultures, ville et dynamiques sociales » ces dernières années. Je vais donc tenter cet exercice à partir d'un point de vue de chercheur, qui, dans le croisement de regards qui a été tenté entre « celui que l'on peut porter sur la ville » et « celui que l'on peut porter sur l'action culturelle et artistique quand elle veut être dans la cité » (je fais référence ici à l'ouvrage *Cultures en ville ou de l'art et du citoyen*, coordonné par Jean Métral, éditions de l'Aube, 2000) s'est plutôt situé du côté du regard sur les pratiques urbaines à partir de recherches concernant les liens entre migrations et villes qui ont porté sur les voies associatives des générations issues des migrations maghrébines, les processus de médiatisation et de mise en visibilité de l'immigration, les affirmations publiques et urbaines des cultures incertaines de ces générations, les mémoires et ritualités urbaines des migrations dans le présent des villes.

Loin de me donner compétence à une vue d'ensemble et de surplomb concernant les mondes de l'art et du numérique, ces recherches m'incitent plutôt à désigner des modalités de croisement entre pratiques urbaines et pratiques artistiques, mondes urbains et mondes de l'art. De ce point de vue, plusieurs éléments ressortent qui constituent des sortes de points de conviction, plus que des hypothèses à peine énoncées mais moins que des résultats stabilisés, des recherches engagées qui ont été attentives à différents sites urbains de production culturelle et artistique.

Tout d'abord, le constat que les conceptions de la culture sont mises aujourd'hui au défi non seulement de la diversité et de la pluralité mais de la complexité, et que cela incite à penser la culture, les cultures non comme des stocks mais comme des processus. Il ne s'agit pas seulement de penser la pluralité des cultures comme si elles constituaient des entités discrètes et juxtaposées, à l'image de la ville mosaïque de mondes clos et juxtaposés, métaphore fondatrice de l'école de Chicago, mais d'approcher la pluralité dans les cultures, qui, les travaillant de l'intérieur, jouent sur des frontières internes-externes en recomposant des ensembles de pertinence, des mondes urbains, des mondes sociaux, des mondes de l'art qui ne sont pas aussi clos qu'il paraît.

Le second constat tient au fait que penser la culture comme processus plutôt que comme stock ne conduit à faire de l'hybridation ou du métissage ni un résultat généralisé, ni un paradigme généralisable et sans ancrage, mais à examiner des pratiques urbaines, culturelles artistiques, en tenant compte de leur caractère situé, de la manière dont elles s'élaborent, des réinterprétations qu'elles opèrent avec le contexte dans lequel elles s'inscrivent. Les notions d'hybridation généralisée ou de métissage, surtout lorsqu'elles renvoient à une idée de « grand mélange » ne suffisent pas comme outil conceptuel pour rendre compte de complexités culturelles situées: elles sont bien évidemment trop imprécises et spécifient insuffisamment les branchements dont elles parlent. Ainsi, la valorisation de l'ethnicité par le biais d'œuvres artistiques ne trouve pas sa pertinence dans une seule esthétique du métissage et de l'hétérogène (Laurier-Turgeon, *Patrimoines métissés, contextes coloniaux et post-coloniaux*, Éditions MSH/Presses de Laval, 2003), mais aussi dans des ressorts du faire société contemporain, lorsque l'ethnicité devient frontière, à la fois ligne de partage et espace d'action, ce dont nous

parlera *Jean-Marc Leveratto*, à travers l'observation des liens entre cinéma, immigration et ethnicité dans le cas du Pays-Haut Lorrain. De même et sur un autre registre, si les nouvelles technologies de l'information et de la communication émancipent en partie les sites de production culturelles de leurs localités propres d'élaboration, et les publics de leur regroupement en des lieux spécifiés, elles ne font pas pour autant de ces sites des unités a-territoriales, et la gamme de leurs usages, largement ouverte, participent de répertoires de compétences situées qu'elles contribuent à enrichir. C'est ce dont nous parlera *Claire Duport*, à partir des usages extrascolaires d'ordinateurs portables personnels disposant de connexion WIFI par collégiens qui en sont équipés systématiquement dans le département des Bouches-du-Rhône (72 000 ordinateurs cette année).

Le troisième constat tient à la recomposition des liens entre culture ordinaire et scènes ou productions artistiques, comme le signalait en son temps les arts de faire qu'avaient porté à la visibilité scientifique Michel De Certeau et Pierre Mayol, qui vient de nous quitter si soudainement dans le temps même de la préparation de ces journées, et comme le signalent l'évolution des problématiques de la démocratisation culturelle vers celle de la démocratie culturelle, les approches qui tentent de passer de l'approche des cultures émergentes à l'émergence culturelle comme processus durable, ou celles encore qui tentent d'explicitier la manière dont différents collectifs mobilisent et combinent des registres culturels et artistiques dans des actions qui ont aussi des coordonnées et des enjeux urbains, civiques, politiques (*Fabrice Raffin* demain après-midi, à partir de collectifs qui investissent des friches industrielles et urbaines).

Sur ces différents liens entre mondes sociaux et monde de l'art et du numérique, les contributions que nous allons entendre vont nous éclairer et apporter leur pierre, chacune dans leur propre perspective et avec deux dimensions qui leur sont communes.

La première porte *sur la dimension internationale*, impliquée dans les processus culturels et urbains, multi-scènes et multisitués observés, et, bien sûr, dans les incitations internationales au respect de la diversité culturelle (Unesco 2005) qui ont déjà été rappelées.

L'attention à cette dimension internationale conduit à en faire une des échelles de lecture des rapports « cultures villes, dynamiques sociales », tenant compte des mobilités et des circulations humaines, des circulations et distributions culturelles transnationales, des transformations de la vie urbaine. Cette attention repose à nouveaux frais et dans des échelles interconnectées, la question du faire société, entre villes et cultures, au pluriel. Mais elle conduit, dans le même mouvement à envisager la dimension internationale comme une méthode d'intelligibilité du local devenant lieu de connexion des mobilités, de branchement de répertoires. Sur ces lieux qui sont laboratoires, scènes, chambre d'échos de circulations qui les nourrissent et les constituent en partie, nous éclaireront tout particulièrement les communications de *Frédéric Deval*, à partir du travail mené à Royaumont dans le département Musiques orales et improvisées et de Gilles Suzanne, qui insistera sur la topographie des scènes en Méditerranée, qui clôtureront les interventions de la table ronde, avant que le débat ne s'ouvre.

Enfin, la dernière touche que je voudrais apporter à cette introduction porte sur *la dimension publique* de ces rapports entre mondes urbains et mondes de l'art, institués, émergents ou entre-deux. Cette dimension est présente dans l'ensemble des contributions, dans des perspectives et à des titres différents. Elle concerne d'un côté la formation des scènes et des publics, de l'autre le rôle de la puissance publique. D'un côté la formation des scènes, la compréhension de leur mode d'émergence et d'inscription dans les villes ainsi que la fabrication des publics, la compréhension de leur mode de réception, de qualification, de consommation et d'usages des productions culturelles ou artistiques. De l'autre la définition et la portée des politiques publiques en matière d'émergence culturelle qui est questionnée dans les choix d'initiatives et de lieux à soutenir, mais aussi par les voies des industries culturelles qui admettent d'autres critères d'évaluation et d'élection. Entre les deux, naviguent les chemins continués de la création artistique et culturelle, qui élisent en laboratoires des lieux de l'ordinaire et des lieux institutionnels labellisés, dont la capacité de figurer la cité est mise à l'épreuve des villes ordinaires.

L'expérimentation de langages interculturels dans l'action collective : l'exemple d'interventions urbaines d'artistes-activistes

Sonja Kellenberger²³

S.E.A. Europe

Les questions de la rencontre de l'autre, de la construction de l'altérité, de la communication entre différences culturelles ou du métissage sont des thématiques qui s'invitent avec force dans les mouvements sociaux aujourd'hui. En particulier, le nouveau visage du mouvement altermondialiste porte au-delà des frontières nationales et même européennes. Au sein des forums sociaux (mondiaux ou européens)²⁴ ou autres rencontres contestataires, différents acteurs, surtout issus de la société civile, cherchent à produire un parler-ensemble convergent mais néanmoins ouvert aux diverses narrations du monde.

Cette recherche d'une expressivité métissée, qui ne réduise les singularités, ni les enferme dans des stéréotypes, traverse les différentes formes de l'action collective. Elle ne concerne pas seulement le registre langagier *stricto sensu*, mais aussi les mises en scène dans l'espace public, au sens politique et urbain du terme : manifestations de rue, occupations de la place, fêtes urbaines contestataires, etc. Depuis le milieu de l'année 1990, la réémergence d'une ébullition militante - qui a notamment préfiguré le mouvement altermondialiste - est aussi accompagnée par des interventions d'artistes-activistes qui traitent la question de la rencontre des différences de façon originale, avec des outils sensibles, plastiques et maniables en situation.

Une investigation ethnographique nous a conduits de Paris à Londres depuis 1994 et a permis d'analyser finement des interventions urbaines, troublant l'ordre public avec insolence, humour et vivacité²⁵. Ces interventions initient des expérimentations conjointes entre différents publics dans la recherche d'un vivre- et agir-ensemble en ville où la question des différences culturelles trouve un traitement spécifique. Quels sont alors ces dispositifs mis en œuvre et leur spécificité ? Comment fonctionnent-ils en situation ? Quelle construction de l'altérité et formes de métissage incarnent-ils ? Quel langage interculturel permettent-ils ?

Contexte et contenus : quelle altérité dans l'action collective ?

Une des particularités des interventions étudiées concerne la transversalité des causes et des publics visés, tout en incluant le traitement sectoriel de problèmes sociaux. Elles se positionnent dans cet élan « mouvementiste » qui éclôt dans les années 90 et qui cherche des moyens pour créer des nouvelles convergences entre différents courants idéologiques, différents publics et sujets politiques (les chômeurs, les sans-papiers, les étudiants précaires...), mais aussi entre les différents acteurs de la scène militante (porte-parole, militants « de base », journalistes, forces de l'ordre). La configuration actuelle de la scène contestataire est alors particulièrement marquée par des groupes singuliers et émergents, au sens où l'entend M. Callon *et alii.* (2001), qui convergent en même temps dans un « espace des mouvements sociaux » (L. Mathieu, 2004).

C'est au sein de cette configuration contestataire novatrice que se joue la création d'espaces expérimentaux pour chercher des règles communes d'un vivre- et agir-ensemble, selon des valeurs démocratiques et tout en permettant l'expression de singularités et la rencontre d'autrui. Afin de saisir concrètement comment fonctionnent la mise en œuvre et le déroulement de ces interventions, leurs dispositifs et expressivité dans l'espace public, nous nous restreignons ici à l'exemple anglais.

Des règles de jeu collectif, mais ouvertes à l'expressivité d'autrui

Entre 1995 et 2000 à Londres, le collectif *Reclaim the streets* (RTS), d'inspiration écologiste et pratiquant l'art-activisme, organise des *street parties* (SP). Traditionnellement, une SP est une manifestation de rue officielle : célébration étatique, jubilé royal, etc. RTS en fait un usage détourné : des occupations non autorisées, temporelles, de taille et durée variable de rues, places, squares, où se déroulent différentes activités ludiques,

²³ Sonja Kellenberger n'a pas pu participer au séminaire, mais a envoyé le texte de son intervention.

²⁴ Depuis 2001 (Brésil, Porto Alegre), un forum altermondialiste se déroule annuellement et se présente comme une alternative sociale au Forum Économique Mondial (CH, Davos). Le Forum Social Européen est une déclinaison continentale du FSM dont le premier s'est déroulé en 2002 à Florence.

²⁵ Pour un travail de thèse de doctorat ont été étudiées en particulier les interventions de *Reclaim the streets* (GB), des *Périphériques vous parlent* (F), de *Ne pas plier* (F) et de *Gaz à tous les étages* (F). Voir S. Kellenberger, 2004.

esthétiques et critiques. Elles se transforment progressivement. Plutôt fêtes de quartier au départ, les SP deviennent des plateformes critiques de la globalisation de l'économie²⁶.

Reclaim the streets (RTS) est un collectif londonien formé à partir du mouvement de protestation contre le programme anglais de construction routière et 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 (anarchistes, écologistes, etc.), des artistes et des *party people* (aficionados de la musique expérimentale et des fêtes, teufeurs) ont créé une « zone autonome temporaire » de vie dans la rue menacée. À cette occasion, des stratégies d'action directe issues des courants de l'écologie radicale ont fait leur irruption en milieu urbain et interagissent également avec des démarches esthétiques et ludiques. Après l'éviction, l'invention de la *street party* est un moyen de continuer l'expérience et de transformer un mode d'action réactif en une action proactive, mobile, créative.²⁷

La SP devient une formule d'action rodée. Elle est basée sur une symbolique et un plan d'action en guise de « règles de jeu collectifs »²⁸ qui sont élaborées et réalisées par RTS. Ces règles se déclinent de la façon suivante : un lieu de rendez-vous public pour la « masse »²⁹; un trajet secret afin de dérouter les forces de l'ordre ; le point d'arrivée pour le déroulement de la fête, où une rue est bloquée par des trépieds³⁰ par exemple et qui est « prise » simultanément par la masse et transformée en espace de fête par l'introduction d'une sono. D'autres interventions dépendent ensuite moins d'un chronométrage, mais ajoutent du symbolique et de l'expressivité à la fête : un bac à sable pour les enfants, des stands de repas ou d'information, des groupes et performances musicaux et de théâtre, des banderoles et maints créations et détournements réalisés par divers individus ou groupes.

Si le principe d'action reste plutôt immuable d'une SP à l'autre, les contenus sont largement évolutifs en fonction des rencontres, alliances et collaboration engagées, de l'augmentation numérique des participants, des critiques et expressions émises et confrontées au principe de la publicité et de l'espace public.

Cette « plate-forme » d'expression et d'action créée en ville est basée sur l'instauration d'un « autre » ordre qui permet l'expérimentation et la symbolisation d'une façon de vivre ensemble qui soit plus écologique, plus créative et basée sur l'autodétermination. Il rend l'espace autrement significatif, différent des « moyens de la rationalisation capitaliste ». Par exemple, le passant est invité à déambuler en se laissant surprendre par l'inattendu, au lieu de se déplacer, comme à son habitude, d'un point A à un point B à la va-vite.

Mais cet espace, temporairement soustrait à la ville fonctionnelle³¹, permet également d'inventer et de tester de nouveaux outils d'intervention militante et une critique socio-politique qui se précise au fil des années. Il permet de déplacer le dé-partage habituel des places et des parts (Jacques Rancière, 2001).

Du point de vue de l'intervention dans son ensemble, nous pouvons retenir pour l'instant que cette façon de faire et d'interagir avec divers citoyens et groupements engagés rejoint des questions démocratiques élémentaires : qui a le droit de se présenter, de s'exposer, et comment ? Qui fixe les codes et la manière de s'exposer ? Si le plan d'action général pose un cadre contraignant et est forcément mis en œuvre par un comité d'organiseurs restreint, il aménage néanmoins des espaces largement ouverts à l'indétermination et l'intervention de groupements ou d'individus engagés selon *leurs* prérogatives et initiatives. Si RTS invite explicitement à la participation dans un cadre donné, celui-ci se fait toujours déborder en situation.

²⁶ Ces *street parties* agissent localement tout en participant à la constitution de réseaux internationaux (en travaillant par exemple avec le réseau People's Global Action qui regroupe les Sans Terre du Brésil, les Zapatistes, les Karnataka State Farmers Union, etc.).

²⁷ RTS est en veille depuis sa dernière grande action, intitulée « Mayday », dans le Parliament Square en 2000. Mais sa formule d'action, la *street party*, continue à vivre de différente façon dans plusieurs pays européens et extra-européens.

²⁸ Au sens où l'entend R. Schechner (1988) et qui permet de signaler la différence entre *jeu individuel* (play), *jeu collectif* (game) comme le sport ou le théâtre et *rituel*. Au niveau de l'élaboration des règles de jeu, les règles sont pourvues de manière subjective par le joueur lui-même dans le jeu individuel, elles sont attribuées de manière intersubjective par les participants du jeu collectif et dans les rituels, les règles sont fondées dans une réalité ultime. Cette distinction pose notamment la question ici de « qui fixe les règles du jeu ? » et comment les fixer de la manière la plus démocratique possible. Or, elles s'avèreront surtout ouvertes au jeu individuel en incitant fortement à la participation, mais aussi au rituel, en sollicitant des figures comme le carnaval ou encore, en détournant certaines formes militantes traditionnelles.

²⁹ Elle compte 500 pour la première SP, 15 000 à 20 000 participants pour la dernière.

³⁰ Il s'agit de trois tubes d'échafaudage de cinq mètres de haut qui forment une pyramide avec une personne suspendue en haut pour empêcher son déplacement par les forces de l'ordre. Il s'agit de ce qu'on peut appeler une « barricade poreuse », puisqu'elle bloque les voitures, mais laisse passer les piétons.

³¹ Nous parlerons à ce propos de la création d'« espaces intercalaires », voir S. Kellenberger, 2006.

Représentativité et expérimentation de la mixité

Divers enjeux se jouent et s'imbriquent à travers une SP sous le regard de la Cité. Celui de l'interculturalité en est un et nous exposerons ici deux exemples à ce propos : la rencontre entre différentes cultures militantes et celle entre cultures ethniques issues de l'immigration.

Les valeurs mises à l'épreuve dans une SP concernent notamment la représentativité de ce qui est revendiqué comme un « mouvement populaire urbain » ou un « carnaval de résistance » (livret RTS, 1995). Lorsqu'un journal local publie une couverture avec la photo d'une des fêtes avec la remarque : « *quel est le problème de cette image ? Il n'y a pas de visages noirs* », le souci de la représentativité devient une préoccupation explicite pour les organisateurs de RTS. Ainsi, une prochaine SP en 1997 se déroule dans le quartier de Brixton, qui est à la fois un quartier avec « *une tradition de sous-culture* » et un quartier « multiculturel ». C'est alors l'occasion pour susciter une SP multiculturelle, qui serait représentative de la nature urbaine de Londres. Un artiste et organisateur de RTS raconte :

« Brixton, c'est exactement comme Belleville (quartier multiculturel à Paris) et pour cette street party on a vraiment essayé de travailler avec des Antillais. On a mis une sono des Antilles et ça marchait un peu. C'est bien, mais ce qui était étonnant, la techno en GB est un mouvement assez blanc et le jour de la fête, il y avait deux sonos et autour de la sono africaine, il y avait plein de noirs qui dansaient. Alors, il y avait comme un « ghetto ». Dans RTS, il y a des Indiens, des Africains, un Antillais mais le mouvement est assez blanc. ... Il y avait une diversité de blancs, mais pas une diversité de couleurs et à Londres c'est dommage, parce que vraiment, c'est une ville multi-culturelle super. C'est en partie lié au fait que faire une action directe en tant que noir représente un enjeu dangereux : la répression policière risque d'être plus forte pour un Africain que pour un Anglais. »

Une SP fonctionne ainsi comme un espace d'expérimentation où les termes d'un rapprochement mutuel entre différentes cultures sont testés en situation, quitte à révéler une image contraire à un idéal imaginé.

La rencontre entre différentes cultures militantes a été mise à l'épreuve d'une façon semblable.

L'expression contestataire de RTS vise une critique sociale large et brasse des courants politiques différents (notamment anarchiste, écologiste, communiste). Ainsi, le collectif rencontre même des mouvements sociaux plus traditionnels et se montre solidaire avec les syndicats du transport en commun ou les Dockers de Liverpool. Il participe notamment avec ces derniers à la manifestation annuelle *the March of social justice*. Si les façons d'envisager la lutte ou la critique sociale divergent, ils arrivent à s'entendre autour du moyen de l'action directe au cours d'intervention ponctuelle. Celui-ci est considéré comme légitime et nécessaire par les Dockers, puisqu'ils ont fait l'expérience des limites des voies de contestation traditionnelles (absence du soutien syndical suite à des licenciements jugés abusifs, cf. film documentaire de Ken Loach, 1996).

L'expression de cette alliance entre les différents courants de gauche et d'extrême gauche au sein de RTS culmine notamment dans une belle création : les drapeaux polyphoniques.

Ces drapeaux sont faits en trois couleurs : rouge pour le communisme, vert pour l'écologisme et noir pour l'anarchisme. Il y a trois versions de ces drapeaux : fond rouge avec deux traits en forme d'éclair en couleur noire et verte, fond vert avec deux traits en rouge et noir et fond noir avec deux traits en vert et rouge. Lors de la manifestation, chaque participant prend le drapeau avec la composition de couleur dont il se sent idéologiquement le plus proche.

Ces drapeaux sont introduits pendant la marche pour la justice sociale avec les Dockers de Liverpool en 1997 où ils symbolisent à la fois une unité polyphonique entre courants politiques et remplissent un rôle pragmatique : en tant que signe distinctif, ils indiquent aux participants de « *Reclaim the streets* » le chemin à prendre lorsqu'il s'agit de s'écarter de la manifestation officielle.

Cette marche finit au Trafalgar Square avec une majorité de gens dansant au rythme de la techno d'un côté, et des prises de parole traditionnelles des Dockers de l'autre.

La construction volontaire de l'altérité et surtout des formes de métissage ou de rencontres entre différences culturelles dans les processus de l'action collective est surtout mise ici sous le signe de l'expérimentation (avancement par essai et erreur). Ainsi, les visages qui en résultent correspondent tantôt à des formes stylisées pour en symboliser un idéal, tantôt des principes testés en situation en révèlent leur « imperfection ». Mais surtout, il nous semble important de prêter attention à la façon dont les dispositifs élaborés - objets, procédés, événements -, aménagent des espaces ouverts à l'indétermination qui permettent d'explorer les catégories du soi-même et de l'autre et les termes d'une cause, d'une identité en reconfiguration permanente.

Bibliographie

Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. (2001) *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil.

Kellenberger S. (2004) *Pratiques artistiques et formes de la mobilisation politique dans la ville. Une approche sociologique de quatre collectifs d'artistes-activistes à Paris et à Londres*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Université Paris X-Nanterre,

Kellenberger S., (2006) « La mobilisation des artistes-activistes contre le néo-libéralisme » in Balasinski J. et Mathieu L. (dir.), *Art et contestation*, Presses Universitaires de Rennes, pp.187 – 203.

Loach K., (1996) *Les Dockers de Liverpool*, (The Flickering Flame) film britannique, français, documentaire, durée : 52 mn.

Mathieu L., (2007) « L'espace des mouvements sociaux » in *Politix*, volume 20 – n° 77, p. 131 - 151.

Rancière J. (2000) *Le partage du sensible*, éd. La Fabrique.

Schechner R. (1988) *Performance Theory*, Routledge.

Cinéma et ethnicité. Le cas du cinéma italien en Lorraine

Jean-Marc Leveratto

professeur de sociologie de la culture à l'Université Paul Verlaine, Metz

L'immigration dans le Pays Haut Lorrain

Depuis la publication de l'historien Gérard Noiriel, *Longwy, immigrés et prolétaires*, en 1984, le Pays Haut lorrain est devenu, en France et à l'étranger, un cas d'école et un terrain privilégié d'études comparatives sur les effets de la désindustrialisation et sur le rôle historique de l'immigration dans la formation des classes ouvrières européennes. De la fin du XIX^e siècle jusqu'au démantèlement de son équipement industriel en 1979, la région de Longwy a été la capitale de la sidérurgie française. À ce titre, elle est devenue, à partir de la première guerre mondiale, une « terre de brassage » accueillant successivement plusieurs générations d'immigrés européens (italiens, polonais, portugais, etc.) et maghrébins.

Le Pays Haut lorrain offre du même coup un cadre d'observation privilégié pour tous ceux que préoccupe, au-delà de l'analyse sémiologique des objets culturels, la manière dont la consommation culturelle peut alimenter un sentiment identitaire et la revendication du multiculturalisme.

Peu de travaux sociologiques ont été consacrés, en France, à la consommation cinématographique, malgré son importance dans les dépenses culturelles des ménages modestes et sa place privilégiée dans la culture de sortie adolescente. La focalisation des enquêtes de fréquentation sur les seules salles de cinéma conduit souvent à mésestimer la résistance du divertissement traditionnel qu'est le spectacle cinématographique pour la population française³².

Le travail précurseur réalisé par Fabrice Montebello sur la consommation du cinéma dans le bassin de Longwy au lendemain de la seconde guerre mondiale constitue un outil de référence pour mieux comprendre la signification locale de ce divertissement en le rapportant tout à la fois à la morphologie des équipements et aux configurations de sociabilité dans lesquelles il s'insère³³. Sa description du marché cinématographique local permet de rendre compte, en articulant travail d'archives, étude de la programmation cinématographique, entretiens et observation ethnographique du phénomène de l'ancrage de l'expérience cinématographique dans la mémoire familiale et collective.

Le festival du film italien de Villerupt

La réussite du Festival du Film Italien de Villerupt, une petite commune du Pays-Haut, est, à cet égard exemplaire. Créé il y a trente ans, en 1976, il constitue aujourd'hui, par sa popularité, une manifestation d'importance régionale, qui s'égale aux autres festivals du cinéma italien réputés en France, au Festival d'Annecy notamment³⁴. Comme eux, il contribue à la reconnaissance et à la diffusion en France de l'œuvre des cinéastes italiens contemporains, et donc à la défense et à la promotion de la production cinématographique italienne. Mais, à la différence de ces autres festivals, l'histoire culturelle locale lui confère en même temps, aux yeux de son public, une valeur patrimoniale.

Sa création s'enracine, en effet, 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 civique de la classe ouvrière du Pays Haut, aux valeurs d'égalité, de respect d'autrui, de sens de la collectivité implantées localement tout à la fois par l'action syndicale et l'école républicaine³⁵. Créée en 1976, dans le contexte du début du démantèlement des usines sidérurgiques, le succès du Festival est ainsi inséparable d'un geste de

³² Cf. Laurent Kasprovicz, *La consommation cinématographique à Longwy*, Thèse de sociologie, Université de Metz, en cours.

³³ Montebello Fabrice, 1997, *Spectacle cinématographique et classe ouvrière. Longwy : 1944-1960*, 2 tomes, Université de Lyon II, 1997, 831 p.

³⁴ L'édition 2006 du Festival du cinéma italien d'Annecy a connu, en dix jours, 22 000 entrées, pour une ville qui compte environ 50 000 habitants (*Catalogue Annecy Cinéma Italien 2007*, p. 8). L'édition 2007 du Festival du Film Italien de Villerupt a enregistré, en quinze jours, « plus de 40 000 entrées » selon ses organisateurs, pour une commune d'environ 10 000 habitants.

³⁵ Cf. Jean-Marc Leveratto, *Le rôle des spaghettis dans le jugement esthétique. Sociologie d'un festival de cinéma*, in Pascale Ancel, Catherine Dutheil-Pessin et Alain Pessin (dir.), *Rites et rythmes de l'œuvre*, Paris, L'Harmattan, 2005, Tome 1, p. 63-85.

commémoration, qui a un sens à la fois familial et collectif. Il exprime « la dette des fils »³⁶ en même temps que la fierté d'une population locale issue de l'immigration, qui a su s'intégrer culturellement et réussir socialement sans oublier les différentes formes d'injustice auxquelles leur mobilité géographique a permis à ses membres d'échapper. La conjonction d'un bouleversement industriel local, rendant particulièrement sensible l'opinion publique locale au sort des ouvriers et des mineurs, et d'une période particulièrement féconde, au plan artistique, de la production cinématographique italienne, éclaire ainsi le succès sans précédent remporté par les premières éditions du Festival du Film Italien. Le film culte de la première édition, *Pain et chocolat* de Franco Brusati, qui narre de façon à la fois tendre et burlesque les péripéties d'un ouvrier immigré napolitain dans une Suisse riche et raciste, cristallise cette valeur patrimoniale du Festival du Film Italien de Villerupt. Le plébiscite de la manifestation par de nombreux habitants, tous âges confondus, dont beaucoup parlent encore italien, la mobilisation du savoir culinaire de bénévoles qui vont confectionner la *pasta* pour restaurer les visiteurs, l'occasion que le Festival offre de découvrir la comédie réaliste italienne dont les films de grande qualité sont mal distribués en France vont assurer définitivement, à travers la production d'une image de marque du Festival, la stabilisation de l'entreprise et sa professionnalisation au début des années 1980³⁷. Du point de vue du spectateur impliqué dans la manifestation, le Festival du Film Italien n'est pas simplement l'occasion de voir des films italiens en version originale, mais d'entrer dans un petit monde de l'immigration italienne en France, qui fait communiquer la fiction — le « petit monde » imaginaire de Don Camillo — et la mémoire collective du lieu. Ces mondes de l'immigration assurent aujourd'hui la pérennisation du Festival à travers notamment la participation, depuis quelques années, de la commune luxembourgeoise d'Esch-sur-Alzette qui jouxte celle de Villerupt, une commune dans laquelle l'immigration italienne perdure encore aujourd'hui.

Cinéma et esthétisation de l'origine ethnique

Le Festival de Villerupt constitue donc un cas singulier dans le répertoire des Festivals du cinéma. Son succès résulte partiellement de la promotion d'une ethnicité, promotion qui satisfait tout autant les familles issues de l'immigration italienne que les familles qui lui sont totalement étrangères.

Cette qualité italienne du spectacle donné par le Festival se fonde, au-delà de la compétence artistique des réalisateurs et des acteurs, sur la représentation d'une forme locale d'art de vivre et la mobilisation d'un savoir partagé des petites choses quotidiennes. C'est cette mobilisation qui rend intéressant, et même jubilant, le divertissement cinématographique par la conversion de l'étranger en un expert des situations humaines, et le sentiment de justesse sociologique du regard qu'il permet de porter sur la vie quotidienne.

Le Festival de Villerupt permet, en ce sens, de vérifier l'efficacité esthétique d'un savoir de l'émigration-immigration intégré, à travers leur éducation familiale, par les cinéphiles fondateurs du festival. Si leur implication dans cette entreprise ne peut se réduire à leur origine italienne, elle n'est pas uniquement informée par leur amour du cinéma italien, mais par la transmission locale d'un savoir d'immigrant. Considéré sous ses deux versants de l'expérience vécue par l'émigrant dans le pays d'accueil et des liens personnels qu'il entretient avec son pays d'origine, il a constitué une forme d'expertise cinématographique, un moyen de sélectionner des films tout à la fois intéressants pour le public local et appréciables du point de vue de leur exemplarité culturelle et du savoir-faire cinématographique. L'expérience de l'immigrant est, depuis *The Immigrant* (1917) de Charlie Chaplin, un lieu commun cinématographique. Le Festival du Film Italien bénéficiera de son efficacité esthétique, à travers le renouvellement de ce lieu commun par la comédie italienne des années 70, qui met scène non seulement l'immigration extérieure, mais aussi intérieure, celle du Sud vers le Nord. En tant qu'expérience du va-et-vient, entre la famille restée dans le pays d'origine et le pays d'accueil, l'immigration a par ailleurs doté les fondateurs du Festival du Film Italien, et leurs successeurs de la maîtrise de la langue italienne, du goût pour les films commerciaux trop récents ou trop spécialisés pour être familiers aux cinéphiles français, et de la connaissance des sorties à succès récentes. C'est ce qui explique sa reconnaissance progressive par les producteurs et les distributeurs Italiens, du fait de l'entrée sur le marché français que le Festival a pu assurer pour certains petits films. Au plan local, cependant, son succès commercial résulte d'abord de la sociabilité particulièrement plaisante qu'il offre au visiteur, de la sociabilité interpersonnelle qu'autorise l'esthétisation de ses racines et le jeu avec les stéréotypes nationaux.

³⁶ Cf. Jean-Louis Tornatore, « La reconnaissance, textes et photos », in Noël Barbe et Emmanuelle Jallon (dir.), *Vous avez dit "âges de la vie" ?*, Champlitte, Musée départemental d'Arts et traditions populaires, 2006, p. 109-133.

³⁷ Cf. Jean-Marc Leveratto, op. cit.

Cette fonction positive de l'ethnicité est souvent mésestimée en France du fait d'un contexte sociocognitif républicain qui conduit à appréhender l'ethnicité prioritairement comme une réclamation de « reconnaissance identitaire »³⁸, la revendication par un groupe, au nom de la loi, d'une protection particulière et d'un régime spécifique. L'ethnicité appartient, dans cette perspective, au régime de l'action, de la lutte pour interdire que les différences de peau, de sexe ou de religion que révèle l'apparence physique puissent être le prétexte à la disqualification des personnes et à leur discrimination. Elle trouble l'ordre républicain, en révélant l'injustice inhérente, comme le relevait Renan, au traitement égal des choses inégales.

Le Festival du Film Italien de Villerupt nous confronte au contraire à l'ethnicité considérée comme une forme d'expression de l'intimité. Cette construction domestique de l'ethnicité valorise le régime de familiarité qu'elle permet d'instaurer entre étrangers.

Louis Wirth souligne, dans *Le ghetto* (1928), « le compromis entre des "forces contraires", la tolérance et le conflit, la répulsion et l'attraction » qui explique, dans un contexte géographique donné, l'instauration d'un *modus vivendi* entre la société d'accueil et le groupe immigré et la cristallisation d'une « personnalité » immigrée dans l'interaction quotidienne avec le nouvel environnement humain. Son livre a contribué à faire de cette personnalité hybride de « l'individu entre deux mondes » et qui éprouve le sentiment « de n'appartenir pleinement ni à l'un ni à l'autre »³⁹ une figure culturelle positive. La figure de « l'immigré italien » que célèbre à sa manière le Festival du Film Italien de Villerupt est un avatar de cette « figure anthropologique » de l'immigré, dont le prototype a été donné par le juif du ghetto, de l'étranger qui représente « partout et toujours, le plus civilisé des êtres humains »⁴⁰.

Cette construction domestique de l'ethnicité résulte de la valorisation par les individus, dans le cadre des relations interpersonnelles, du caractère hybride, d'un point de vue culturel, de leur formation affective et intellectuelle. Le régime de la conversation, du jeu et du loisir, justifie, en tant que cadre de l'expérience, le fait que les individus puissent adopter sur eux-mêmes « le point de vue d'un autrui approuvateur » et se présenter « comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives »⁴¹. Cette affirmation publique de sa qualité personnelle ne s'inscrit pas dans une perspective stratégique de conquête – d'un droit, d'un privilège, d'un prestige – mais de valorisation de l'intégration locale des personnes, à l'image de la valorisation de la « petite patrie » effectuée par les manuels scolaires de la III^e République⁴².

Consommation culturelle, culture de soi et renforcement du lien social

On voit comment, en Lorraine, la projection cinématographique, en s'articulant à différentes formes de transmission de la mémoire familiale (l'anecdote, le témoignage, la conversation suscitée par le journal et la télévision, etc.) a généré, à travers l'appropriation esthétique par les jeunes générations des films diffusés localement, un processus d'esthétisation de l'identité italienne fondé sur des lieux communs cinématographiques partagés par l'ensemble de la population locale.

Le cadre du foyer et de ses personnages est donc, comme le rappelle Richard Hoggart dans *La culture du pauvre* (1970), incontournable pour éclairer ce phénomène d'esthétisation d'une origine ethnique. C'est la vie au sein du foyer immigré qui conduit les enfants à réagir plus tard à la moue caractéristique d'un visage, à un accent étranger, à une expression inimitable comme à la litanie des noms répétés dans les conversations, litanie des noms de lieux – la topographie légendaire du pays d'origine et des lieux successifs des épreuves traversées – et de noms de personnes – les anecdotes qui donne à la vie de tout immigré la consistance mythologique de *L'Odyssée*.

Dans la mesure cependant où le foyer reste ouvert sur le monde extérieur, et que le livre, la radio, la télévision y font rentrer, par l'intermédiaire des fictions, des expériences de ce monde, l'expérience du foyer est celle d'un échange entre les âges et entre les sexes, en même temps qu'avec les membres du pays d'accueil. Ceci explique le fait que, dans le Pays-Haut lorrain, les femmes ont participé tout autant que les hommes à l'esthétisation des origines et à la construction de ce spectacle de l'italianité. Le prix Erckmann-Chatriaux attribué en 1978 à Anne-Marie Blanc inaugure cette construction féminine d'une mémoire de l'immigration italienne. Le

³⁸ L'œuvre d'Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, éclaire la mise en communication de ces deux thèmes.

³⁹ Louis Wirth, *Le Ghetto*, Grenoble, PUG, 1980, p. 296.

⁴⁰ Park Robert, *Race and Culture*, the Free Press of Glencoe, Collier-Mac Millan, Londres, 1950, p. 376.

⁴¹ Axel Honneth, op. cit., p. 208.

⁴² Thiesse, Anne-Marie, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, MSH, 1997.

succès régional de son livre, *Marie-Romaine*, qui célèbre le courage quotidien et le sens du sacrifice d'une mère de famille italienne immigrée en Lorraine⁴³, anticipe et prépare le succès national, remportée trente ans plus tard par *Les derniers jours de la classe ouvrière* d'Aurélié Filippetti, les souvenirs d'enfance d'une normalienne issue du Pays-Haut, écrits en hommage à son père, mineur fils d'immigré italien et syndicaliste communiste, assistant impuissant à la fermeture des exploitations minières et à la délocalisation de l'industrie sidérurgique lorraine à l'étranger.

En Lorraine, les effets de la scolarisation, l'évolution des mentalités, le développement des loisirs se sont conjugués pour rendre possible, en apportant aux individus les ressources expressives (écriture et formation intellectuelle), la revendication personnelle de cette mémoire familiale, et la célébration esthétique des trois figures exemplaires de la transformation de cette mémoire en mémoire collective, la figure de l'étranger, celle de l'ouvrier et celle de la mère au foyer. L'italianité, c'est ainsi non seulement la qualité de *l'italiano vero*, mais aussi d'un personnage féminin, une condensation de la figure de la mère surprotectrice, la *mamma* italienne, et de la femme désirable, la « Femmina » de la chanson napolitaine, représentée idéalement, par exemple par Anna Magnani incarnant tout à la fois la louve romaine et la femme du peuple dans *Rome Ville Ouverte* (Rossellini, 1946), mais aussi la mère et la putain dans *Mamma Roma* (Pasolini, 1962)⁴⁴.

L'articulation d'une culture de la sortie cinématographique – de la sortie du samedi soir de plus en plus réservée aux jeunes – et d'une culture de la soirée cinématographique à la télévision, soirée qui est l'occasion de réunir les parents et les enfants, les « jeunes » et les « vieux », les hommes et les femmes, explique aussi la possibilité de cette esthétisation collective de l'identité italienne et de son épanouissement local.

Si l'étude de la « manière de percevoir l'Italie à travers le cinéma » confirme, du point de vue de l'histoire de l'art, la « continuité sans faille reliant le cinéma néo-réaliste italien au réalisme qui a fleuri, en peinture, dans l'Italie laïque, socialiste, occupée à d'humbles tâches, à l'époque suivant le *Risorgimento* »⁴⁵, elle 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. Certains succès de fréquentation locaux signalent, mieux que d'autres, cette congruence. Le « lieu commun » cinématographique que constitue à l'époque de sa sortie le « petit monde » de Don Camillo concrétise physiquement l'hybridation, à l'écran et dans la salle, entre le « Français » et l'« Italien », hybridation incarnée à la fois par le mode de production, le mélange d'acteurs italiens et français, le doublage (Fernandel-Don Camillo parlant avec l'accent de Marseille), et la communion des spectateurs dans la salle⁴⁶.

Le Festival du Film Italien de Villerupt constitue donc un bel exemple d'une dynamique d'intégration qui en passe par l'attachement personnel à certains plaisirs transmis par l'éducation familiale, et de la façon dont la revendication d'une qualité ethnique des personnes peut ne pas être incompatible, et même participer à la construction d'une sociabilité démocratique et tolérante. Le *Festival du Film Arabe* de Fameck, créé sur le modèle du Festival de Villerupt et qui a enregistré 18 000 entrées pour son édition 2007 confirme la viabilité sociale et l'intérêt culturel de ce type d'initiative locale. Il éclaire le succès récent de la programmation régulière de films marocains par la cinémathèque de Corse, un des rares exemples de reconnaissance par une institution culturelle française de l'ethnicité comme critère de programmation artistique.

⁴³ dont elle retrace la biographie, du petit village du Trento où elle naît au début du siècle à la cité lorraine où elle s'installe après la première guerre mondiale, suivie de ses pérégrinations jusqu'à sa mort dans le sud de la France.

⁴⁴ Anna Magnani devient une figure mondiale du cinéma dans les années 1950 avec le succès de *Rome, Ville Ouverte*, qui obtiendra l'oscar du meilleur film étranger. *Mamma Roma* ne sort cependant en France qu'en 1976.

⁴⁵ Federico Zerì, *Le mythe visuel de l'Italie* (1976), Paris, Rivages, 1986.

⁴⁶ Cf. Fabrice Montebello, op. cit.

Culture des TIC et compétences relationnelles

Claire Duport

chercheuse associée au Laboratoire d'Esthétique et Science des Arts (LESA, université Aix-Marseille 1) et à Transverscité (la Friche la Belle de Mai, Marseille)

Cette intervention portera sur les usages des technologies de l'information et de la communication (TIC) par les adolescents, et sur ce que ces usages apportent aux formes relationnelles et communicationnelles auxquelles nous avons habituellement recours. Je traiterai ici de la question de l'interculturalité en quelque sorte par rebond, à savoir à travers ce que ces usages et ces pratiques recomposent des relations entre culture du réel et culture du virtuel, un « entre des cultures » des machines et du face à face.

Je dois d'abord préciser deux choses :

- d'une part que mon propos est tiré de deux travaux d'étude des pratiques des TIC dans les Bouches du Rhône, à partir d'un programme institutionnel porté par le conseil général 13, titré « ordina 13 », et qui voit depuis 5 ans tous les élèves en classe de 4^{ème} et 3^{ème} des collèges du département être équipés d'un ordinateur portable personnel, d'une connexion wifi haut débit dans les établissements et d'une connexion haut débit au domicile de 10h par mois. Le tout en plus des 5 ordinateurs fixes en moyenne par élève dans chaque établissement ;
- d'autre part que ces travaux ont été réalisés par Transverscité et par le LEST (laboratoire d'économie et de sociologie du travail à Aix-en-Provence), le premier commandité par la direction de la recherche et de la technologie de France Télécom, le deuxième par la mission de la recherche du CG13. Il s'agit de travaux d'étude et d'état des lieux d'une part, d'autre part de travaux qui portent sur les usages extra scolaires de ces outils et des pratiques hors du cadre des enseignements pédagogiques des collèges (même si ces travaux nous ont mené à nouer des liens de collaboration avec un certain nombre d'établissements scolaires, de principaux des collèges, de professeurs et d'ATI).

Deux hypothèses fondaient nos propositions d'étude :

- d'une part, considérer l'apport de l'outil (l'ordinateur portable) et des usages qui lui sont dévolus (pédagogiques et scolaires) comme venant prendre place dans un ensemble de pratiques des technologies de l'information et de la communication préexistantes à cet apport, autant que dans un environnement relationnel et communicationnel déjà efficient ;
- d'autre part, admettre que l'outil et les usages – ceux qui lui sont dévolus, et ceux, non dévolus, que les adolescents s'approprient - débordent les limites du projet politique (la démocratisation des outils) et pédagogique (les usages scolaires) de l'opération Ordina13 pour transformer, enrichir ou développer ailleurs, autrement et avec d'autres, de nouvelles pratiques des TIC et de nouvelles formes communicationnelles.

Il s'agissait donc, dans le contexte singulier de sites choisis parce qu'ils étaient représentatifs de ce qui constitue a priori les éléments de la *fracture numérique* (quartiers très équipés ou pas, familles socio culturellement et économiquement favorisées ou pas, familles aux équipements multiples ou pas), d'étudier les usages extrascolaires de l'ordinateur portable, de les situer dans un ensemble de pratiques des TIC, autant que de situer ces pratiques dans la trajectoire globale – technologique et communicationnelle - de chaque adolescent. Cette méthodologie de mise en lien et en continuité des pratiques nous amènera dès lors à reconstituer, d'une part les trajectoires d'usages des adolescents, d'autre part les univers relationnels dans lesquels ces trajectoires prennent place (famille, copains, enseignants, animateurs des lieux d'accès publics ou des cybercafés, etc.)

À partir de ce travail, nous avons analysé et caractérisé :

- les ajustements suscités par l'arrivée de l'ordinateur portable chez les adolescents, dans les trajectoires d'usages des adolescents eux-mêmes, mais aussi de leur environnement familial et relationnel ;
- la manière dont ces trajectoires s'inscrivent, spatialement dans les configurations urbaines (en termes d'aménagement et d'accès aux outils), et socialement (en terme d'accès aux ressources cognitives de proximité, individuelles, familiales et collectives).

Un préalable

La réflexion sur les usages des ordinateurs portables que nous proposons renvoie en préalable au questionnement sur la démocratisation de l'outil technologique, qui n'est pas sans rappeler la problématique de la

« fracture numérique ». Qualifié de spatiale et de sociale, cette problématique de la fracture nous informe sur les niveaux d'inégalité d'accès aux outils autant qu'aux ressources techniques et cognitives à partir de deux éléments de disparité.

Du point de vue de la disparité sur territoriale, on sait que les outils et les réseaux sont inégalement répartis sur le territoire national – le département des Bouches-du-Rhône étant en particulier l'un des « parents pauvres » en France du point de vue des points d'accès publics au numérique⁴⁷ -, mais aussi qu'ils sont inégalement répartis dans un même rayon géographique local – en PACA, les zones les mieux dotées étant les zones urbaines côtières et le couloir rhodanien⁴⁸. On sait par ailleurs que les politiques volontaristes de requalification sociale et urbaine développées depuis maintenant plus de vingt ans ont permis le développement des services de proximité dans les quartiers les plus défavorisés, mais aussi l'accès à ces services et aux ressources qu'ils dispensent⁴⁹, l'accès au numérique étant l'un de ces services. Il nous apparaît donc indispensable de mettre ce facteur de disparité spatiale et le fait qu'il existerait une relative indépendance des usages par rapport aux équipements⁵⁰ à l'épreuve du dispositif Ordina13 contextualisé dans des quartiers dits défavorisés.

Du point de vue de la disparité sociale, de nombreux travaux montrent que les inégalités d'usage débordent souvent les inégalités d'accès, et qu'il convient donc d'envisager les facteurs d'écarts, sinon d'exclusion, sociale, culturelle, générationnelle et de genre, qui différencient les adolescents en fonction de l'environnement social, culturel et cognitif dans lequel ils évoluent. Ainsi, « à la différence de l'équipement et de l'accès aux outils, les usages ne s'acquièrent pas par simple décision. »⁵¹. Il faut, on le sait, le temps de l'apprentissage des outils, mais il faut aussi savoir mobiliser les ressources humaines et/ou techniques à disposition, tout autant qu'il faut pouvoir inscrire ces nouvelles pratiques dans des univers spatiaux et sociaux qui n'y seraient pas forcément préparés. Aussi se posera-t-on la question de la manière dont les usages prennent place dans l'environnement familial, et social en général, des adolescents, eu égard au contexte social dans lequel ils évoluent.

Je ne m'étendrai pas ici sur les résultats détaillés de ces enquêtes, consultables par ailleurs dans les rapports d'étude (« *ordina13 : usages des TIC et sociabilités* », Transversité – LEST/CNRS, contribution de recherche « Ordina13 » pour le Conseil Général des Bouches-du-Rhône. 2005-2007). Disons de manière très synthétique que nous n'avons pas systématiquement observé chez les adolescents auprès desquels nous avons suivi les trajectoires d'usage, les éléments de différenciations parfois soulignés par ailleurs, à savoir :

- pas de différence notable entre garçons et filles sur les pratiques (sinon que les garçons sont plus fréquemment amateurs de jeux et notamment de jeux en réseaux, et les filles amatrices de sites musicaux),
- pas de différences notables entre jeunes issus de milieux économiquement favorisés ou pas ; la différence se fondant plutôt à partir du niveau d'équipement domestique, à savoir les familles disposant d'un (ou plusieurs) ordinateurs, d'un abonnement haut débit, et de multiples autres outils audio-visuels périphériques.

En revanche :

- une différence importante des pratiques en quantité et en niveau de technicité en fonction de l'ancienneté de pratique. Tous les adolescents (à l'exception de ceux arrivés en France récemment) ont connu l'ordinateur dès l'école primaire ; mais tous n'ont pas eu un accès régulier aux ordinateurs et au net, ceci dépendant de l'équipement domestique ou de la fréquentation d'un lieu d'accès public (centre socioculturel, association ou cybercafé),
- une différence majeure en fonction de ce que nous avons appelé les « ressources cognitives de proximité », à savoir la possibilité et la capacité des adolescents de mobiliser des compétences dans leur entourage (un oncle informaticien, un frère qui pratique MSN et le *chat* depuis longtemps, un ami qui surfe sur le net, un autre qui joue en ligne, l'ATI du collègue qui sait user des logiciels, etc.).

⁴⁷ Avec 0,17 points d'accès pour 10 000 habitants, alors que la moyenne en France est de 0,58.

⁴⁸ Sophie Houzet, Loïc Grasland, « Les dimensions spatiales de la fracture numérique en France », In *Revue Réseaux*, vol 22, n° 127-128, 2004.

⁴⁹ Claire Dupont, Michel Peraldi, *Action culturelle, politiques de la ville et mobilité sociale*, Rapport au ministère de l'Équipement, ministère de la Culture et ministère de la Ville, 1998.

⁵⁰ Drewe P., Joignaux G., « Réseaux et territoires : retour sur quelques mythes », in *Le territoire aménagé par les réseaux*, Édition de l'Aube, 2002.

⁵¹ Rallet A., Rochelandet F., « La fracture numérique : une faille sans fondement ? », in *Revue Réseaux*, vol 22, n° 127-128, 2004, p 43.

Ces deux facteurs « discriminants » -la longévité dans les pratiques et l'environnement social et humain- nous ont amené à penser les trajectoires d'usages et l'encadrement des pratiques plutôt que les usages et les éléments classiques de la dite fracture sociale et numérique.

Nous nous sommes dès lors intéressé à la place que prennent les pratiques de l'informatique dans la vie des adolescents, et à la manière dont ils prennent place dans leur univers relationnel. (On entendra par « univers relationnel » l'ensemble des liens, faibles et forts, que l'adolescent entretient avec des personnes et des groupes, autant que les caractéristiques de ces liens, qualifiés par des relations singulières.)

Et ainsi nous avons suivi le parcours des usagers de l'Internet pour établir en quoi le recours à cet outil a permis – ou pas - aux adolescents de réaliser des arrangements communicationnels nouveaux.

On retiendra que la diffusion des TIC n'opère pas dans les plis d'un « vide » ou d'un manque social, mais qu'elle réaménage et enrichit les processus d'intégration sociale par de nouvelles modalités communicationnelles. Autrement dit –et par référence à une sociologie de l'agir communicationnel-, les usages des communications médiatées viennent enrichir le déjà large éventail des compétences relationnelles mobilisables par les individus dans une dynamique d'insertion relationnelle, et leur implication dans les processus de maîtrise des technologies et de création de contenus.

Par ailleurs, pour les adolescents interrogés, qui la plupart utilisent le *chat* ou MSN quotidiennement, il est très clair que les « rencontres » effectuées via le média sont utilisées pour procéder à un tri, dans l'objectif soit de parfaire l'objet de la communication (faire ses devoirs, se perfectionner dans un jeu...), soit d'élargir le cercle de relations concrétisables dans la réalité. On pourrait ainsi conclure de manière synthétique que les communications multimédiatées, celles qui passent en particulier par des dispositifs virtuels, produisent finalement du réel.

Les objets d'échanges avec la famille. Tous les adolescents interrogés signalent que l'ordinateur (portable personnel ou ordina¹³ et/ou fixe au domicile) est sujet à des relations négociées au sein de la famille : parfois objet de disputes, de concurrence, parfois de méfiance (avantage ou perturbateur pour le travail scolaire ?), parfois d'échanges de services ou de savoirs. Mais aussi, l'ordinateur devient rapidement l'objet de performance, de stimulation et/ou de transfert de compétences entre parents et enfants, frères et sœurs.

Le recours aux tiers pour des apprentissages différenciés, des « ressources cognitives de proximité ». On notera que les adolescents n'ont pas recours aux mêmes personnes pour des raisons indifférenciées. Bien au contraire, le schéma récurrent consiste à s'adresser à un personnel pensé comme technologiquement compétent pour les difficultés matérielles et usuelles (professeur de technologie ou adulte professionnel) ; à un proche pour des apprentissages formels (parent, frère ou sœur), et à un copain pour des usages informels. Ce schéma montre que la plupart des adolescents, même peu compétents, ont une représentation et une assez bonne connaissance des usages différenciés de l'ordinateur.

L'ordinateur objet de transfert de compétences. Pour les adolescents qui n'étaient pas équipés en informatique, l'obtention du portable a souvent, suscité la curiosité des proches et le désir de les égaler dans la maîtrise de l'outil (effet de modèle, mimétisme, reproduction). Pour les autres, dont la famille était équipée, l'informatique fait l'objet de transferts de savoirs (techniques ou de contenus) entre parents et enfants, frères et sœurs aînés avec frères et sœurs plus jeunes.

Un outil de communication médiatée. On connaît l'importance et les effets de l'usage d'Internet dans la re-configuration des migrations et des échanges entre migrants. Ce « modèle » pragmatique d'une transformation des formes de migrations au regard de l'utilisation des outils multimédias est rapprochable des observations que nous avons menées. Les adolescents en effets présentent les mêmes caractéristiques, évidentes pour les (enfants de) migrants, mais aussi pour les adolescents éloignés de leur famille ou amis proches.

Pour conclure à partir de ces travaux, nous pourrions revenir sur quelques-unes des questions légitimes posées par le phénomène de développement des outils et des pratiques des TIC.

En quoi une révolution technologique génère-t-elle ou s'accompagne-t-elle d'une transformation des inégalités socio-économiques ou socio-géographiques ? On peut placer l'équipement technologique au centre de l'analyse dans une perspective techniciste qui présuppose l'accès aux TIC comme une condition nécessaire à la richesse (économique, culturelle, éducative). Mais on sait aussi que ce n'est pas parce qu'on a un ordinateur ou un accès Internet que l'on s'en sert, que l'on s'en sert en tous cas dans une perspective de développement économique, culturel ou éducatif. À la différence de l'équipement ou de l'accès, les usages ne s'acquièrent pas

par simple décision mais par la pratique, d'où le temps de l'apprentissage du contenu et du maniement des outils ce qui suppose une double forme de pratique : la formation et l'expérience (souvent négligés par rapport à l'équipement).

On mesure alors l'importance des points d'accès publics à Internet en matière d'accompagnement à l'appropriation et à l'accès aux outils, mais surtout en termes d'encadrement des pratiques et de formation aux contenus (apprendre à chercher et trouver, pas seulement à utiliser)

La question des risques d'exclusion sociale mais aussi générationnelle. On constate une relative indépendance des usages par rapport aux infrastructures, et davantage de disparités dans l'équipement et les usages au sein d'un même foyer que sur le territoire ou en termes de d'inégalités socio-économiques. Les nouvelles approches en sociologie de la famille nous ont en effet permis de saisir les stratégies développées par les membres d'une famille ou d'un cercle amical pour réduire les tensions produites par le partage du temps et des outils, mais aussi pour développer des échanges de savoirs, répartir les pratiques en fonction des compétences reconnues à tel ou tel membre de la famille ou du groupe. Ces stratégies relationnelles s'inscrivent dans l'ensemble des activités pratiques et relationnelles du foyer ou du groupe. Cela souligne les effets de socialisation et de sociabilités qui se déploient dans le groupe domestique, dans une tension permanente entre autonomie et interdépendance des membres.

On notera aussi que dans la construction négociée ou subie, les jugements de compétence ou d'incompétence sont une dimension essentielle : ils impliquent des jeux d'apprentissage relationnel entre les membres du groupe, qui viennent souvent déplacer les rôles familiaux « naturels » ou construits au préalable.

On peut aussi conclure brièvement en évoquant la portée des dispositifs institutionnels de démocratisation des outils et des pratiques. Dans le cas de l'opération « ordina13 » et des terrains que nous avons explorés, on peut dire que si les usages que les adolescents font des ordinateurs portables ne sont que très peu corrélés aux pratiques scolaires, c'est aussi que ce programme institutionnel, s'il a été décidé et mené au sein du CG13 à la fois par la direction des technologies et par celle de l'éducation, n'a pas fait l'objet d'un travail de consultation ou de concertation préalable avec les différentes instances de l'éducation nationale. Et donc que le travail d'accompagnement d'un dispositif qui se veut à la fois de démocratisation de l'accès aux outils, de diffusion des technologies, et de montée en compétence pédagogique tant des enseignants que des élèves, ce travail d'accompagnement donc n'a pas été réalisé.

Ce constat est à mettre en regard avec la question du besoin des usagers d'acquérir des compétences culturelles, en termes de contenus et plus seulement d'accessibilité aux outils. On peut donc dire autrement que la portée de ce type de programme institutionnel ne peut être que limitée s'il ne fait pas l'objet d'une articulation entre politique éducative ou culturelle et politique de diffusion des outils et d'aménagement du territoire.

Transculturalité musicale et création à Royaumont

Frédéric Deval

directeur du département *Musiques orales et improvisées* à la Fondation Royaumont

« *Royaumont es el unico lugar en el mundo donde Buenos-Aires queda a veinte metros de Téhéran* ».

C'est le musicien argentin Dino Saluzzi, excellent musicien et *transculturel s'il en est*, qui avait prononcé cette phrase aphoristique : « *Royaumont est le seul lieu au monde où Buenos-Aires est à vingt mètres de Téhéran* ».

Dino n'est pas un intellectuel, mais c'est quelqu'un qui sent les choses et qui, par une image poétique, a essayé de rendre compte des expériences qu'il avait vécues à Royaumont, et des rencontres qui deviennent possibles dans ce lieu d'hospitalité.

Depuis 1999-2000, s'est construit année après année ce qu'on peut appeler un laboratoire de transculturalité musicale, qui est vraiment fondé sur la rencontre- la rencontre personnelle entre musiciens du monde entier.

Ce sont des musiciens de géo-cultures différentes et de langages musicaux différents.

Avant de basculer dans les concepts, je voudrais, pour illustrer mes propos, donner une petite série d'exemples de ce qui s'est tissé ici entre musiciens. Si l'on veut associer des images, on peut aussi se reporter au livre illustré des photographies de Gilles Abegg⁵², qui en dit plus sur la teneur de ces rencontres entre musiciens du monde entier, que bien des discours.

Le rythme de la parole : en 2004, nous avons accueilli des musiciens iraniens, indiens du sud et maliens venus pour faire une création ensemble. On peut se demander quelle peut être la mise en commun, notamment entre les musiciens indiens et maliens. En effet, si l'on connaît les liens qui ont pu exister dans l'Histoire entre la culture persane et la culture de l'Inde du Nord, il n'en va pas de même des liens avec la culture malienne.

L'artisan de la rencontre, celui qui a tissé un langage commun, est Keyvan Chemirani, qui a une double appartenance culturelle, iranienne et française, et qui a voyagé dans le monde entier autour de l'art des percussions qu'il pratique. Il est parti d'une analyse de la métrique des trois langues qui étaient en présence : *tamoul* pour l'Inde du Sud, *persan* pour l'Iran (qui est sa langue familiale, mais qu'il ne parlait pratiquement pas à l'époque) et *bambara* pour le Mali. Il a ensuite analysé comment la métrique des langues informait la métrique de la musique. Puis comment, en partant de cette analyse, on pouvait isoler des rythmes compatibles ou communs, et comment ces points de compatibilité permettaient à tous les musiciens de circuler dans le langage de tous les autres.

La grande originalité de cette rencontre était dans le constat que les héritages peuvent être différents - *a priori* les langues sont différentes, les types de chants creusent des différences mélodiques très importantes-, mais que par-delà ces différences, on arrive à déceler des constantes, ici des mètres compatibles, et à suivre un fil rouge qui permet de rentrer dans la culture de l'autre.

On est bien là dans ce qui est le sujet de ce séminaire, c'est-à-dire *l'entre des cultures*.

Cet « entre » a été travaillé par Keyvan Chemirani, et cela a donné une des plus belles créations musicales réalisée dans ce programme de Royaumont, création qui en l'occurrence, a été purement orale. Les composantes musicales de départ sont toutes trois des cultures de tradition orale extrêmement vivantes, mais la création est également restée orale, sans support écrit.

Autre exemple, en 2005, un programme intitulé *Maqâms et création* a réuni des musiciens parlant neuf langues et écrivant quatre alphabets. Les neuf langues sont le *chougni* qui se parle dans quelques vallées du Pamir au Tadjikistan, le persan, que les Tadjiks parlent aussi, l'arabe syrien et l'arabe libanais, l'arménien, l'espagnol, le français avec Serge Teysot-Gay, guitariste de Noir Désir, le russe et l'anglais... Les alphabets sont le cyrillique, l'arménien, le latin et l'arabe. Le fil rouge de la création commune, c'est ici cette structure que les Arabes et les Ottomans ont appelée *maqâm*, c'est-à-dire une gamme ou échelle de sons particulière, qui n'est pas l'échelle tonale occidentale, et qui comporte notamment des intervalles non tempérés. Le système des *maqâms*, système modal, est une sorte de langue vernaculaire entre des musiciens qui vont de l'Asie centrale jusqu'au Maghreb, en

⁵² *Royaumont est le seul lieu au monde où Buenos Aires est à vingt mètres de Téhéran* | Photographies : Gilles Abegg ; Textes : Frédéric Deval, Editions Creaphis, 2005.

passant par une partie de l'Europe orientale. Cette structure musicale a joué le rôle que la métrique et la rythmique ont joué dans l'exemple précédent.

Ces musiciens d'Istanbul à Erevan, de Douchanbe au Tadjikistan, d'Alep, ou encore de Séville, se sont reconnus dans un langage commun, déposé comme un alluvion de l'histoire de la civilisation musulmane, le grand langage de la monodie modale, et à partir de ces alluvions, de ces strates de l'Histoire, ils ont vu comment inventer un langage *en avant* de tout cela.

Vient tout juste (2007) de se dérouler à Royaumont et à Tbilissi en Géorgie un autre type de croisements musicaux.

Des chanteurs géorgiens de l'Ensemble Anchiskhati, qui pratiquent des polyphonies de tradition orale de Géorgie (polyphonies répertoriées sur la liste du patrimoine immatériel de l'UNESCO), ont été mis en relation avec un compositeur grec, Alexandros Markeas, qui enseigne l'improvisation au Conservatoire National Supérieur de Musique de Paris. Les chanteurs géorgiens ont accepté de se confronter à l'imaginaire de ce compositeur et de voir, à partir des structures des polyphonies géorgiennes, comment ensemble créer et imaginer une musique neuve, qui ne soit pas simplement un collage ou une juxtaposition des polyphonies orales et du style Markeas. Cela a donné lieu à une aventure qui s'est appelée le *Banquet polyphonique géorgien*.

Royaumont est en effet un lieu qui permet la confrontation des musiques, mais aussi des arts culinaires. Or un banquet géorgien est souvent un lieu de partage quasi rituel entre convives et chanteurs. Trois cuisiniers géorgiens sont venus à Royaumont faire la cuisine du Caucase, comme chez eux, chanter à table des chants géorgiens, et donc mêler, en un seul temps et un seul lieu, cuisine et chants, public et chanteurs, autour d'une même table.

Un dernier exemple a trait au Slam. Le Slam est devenu depuis 2004 un des champs d'expérience à Royaumont, avant même *Grand corps malade* qui a été la grande révélation médiatique de 2006.

Déjà en 2002, la revue *Transeuropéennes* avait organisé à *Mains d'œuvre* à Saint-Ouen une soirée consacrée à la ville, à la mobilité et à certaines pratiques artistiques émergentes, avec un focus très intéressant sur le Slam. Ce qui est passionnant dans le Slam, c'est le grand retour de la parole en France et en Europe, notamment de la parole oralisée, et du poème qui échappe à la feuille de papier pour devenir un son qui vibre dans l'air, une sorte de projectile sonore et rythmique. Puis les slameurs se sont aperçus qu'on pouvait aussi accompagner les mots de musiques et de rythmes, et même de rythmes qui ne sont pas forcément le binaire du rap, mais qui peuvent aussi emprunter à des métriques provenant de cultures musicales extrêmement variées. Par exemple, Keyvan et Bijan Chémirami ont proposé une panoplie de rythmiques à des slameurs de l'agglomération parisienne (le Spoke Orchestra) ou de Marseille (Frédéric Nevchehirlan). La parole du Slam est issue du croisement de paroles provenant de la culture nord-américaine venue avec le rap, de traditions orales africaines, ou de courants littéraires français. Le Slam est ainsi à l'intersection, au carrefour de langages poétiques et de langages musicaux très variés, et c'est un champ d'expérimentation neuf.

Dans ces rencontres, on se confronte très vite à la possibilité de suspicions de la part de ceux qui sont enclins à penser que le communautarisme n'est pas loin. Avec la migration, certaines communautés s'installent en tant que communautés. On vient de le voir avec l'exemple des Italiens en Lorraine ; à Montreuil, on parle de *petit Bamako*, et on a ainsi en région parisienne une multitude d'exemples de musiques qui sont davantage dans la nostalgie que dans la création. Il existe des exemples de ce type de retours nostalgiques, où les frontières mentales restent plus fortes et ne sont pas transgressées.

La suspicion peut venir aussi, et parfois à juste titre, de ceux qui craignent le collage, le mélange sans discernement, la *world music* quand on a affaire à des musiques de tradition orale du monde entier. Toute cette panoplie de rencontres qui est vite taxée de superficialité et qui est tributaire du *sampling* : on échantillonne, on télécharge tout ce qu'on veut, quand on veut, mais est-ce que pour autant cela forme un langage ?

Entre les deux types de soupçons, la route peut être très périlleuse et la voie est étroite. Ce que nous essayons de faire à Royaumont, c'est que peu à peu un langage neuf arrive à émerger de ces rencontres entre cultures et entre géo-cultures différentes. Or, toute création est un pari ; et ces rencontres sont toujours axées sur la création, et non sur la diffusion des musiques locales (nous ne sommes pas le Théâtre de la ville, ni la Maison des Cultures du Monde). Le parti qui a été pris depuis les années 2000 est, à partir de ces croisements

musicaux, de tirer une résultante qui soit toujours un pari de création musicale ; il s'agit donc d'imaginer du neuf. Cela prend du temps de trouver un langage commun quand on est malien, iranien et indien et qu'on vient avec des langages différents. Il faut trouver les points de compatibilité : comment est-ce que je peux entrer dans le langage de l'autre ? Moi, Ballaké Sissoko, Malien, je ne parle pas le tamoul, je ne parle pas l'iranien, et donc à travers la musique, il faut que je comprenne comment fonctionne le langage musical de l'autre que je rencontre, et que j'arrive à tisser avec eux à partir de fils que l'on tire ensemble.

C'est tout ce travail qui se passe à Royaumont en résidence, et qui est vraiment un travail de *l'Entre des cultures*. C'est très délicat, parce qu'on peut très vite tomber dans un écueil ou dans un autre, on peut très bien être dans la fausse rencontre pavée de bonnes intentions ou bien, au contraire, prendre le temps de l'approfondissement.

Ces rencontres sont aussi un éloge de la lenteur. À Royaumont, on ose la lenteur, on installe des résidences, des séries de résidences, car on se rend compte que les musiciens ont besoin d'avoir cet espace-temps : unité de lieu ici, parce qu'on ne sort pas de Royaumont (Paris est suffisamment loin ou suffisamment proche, mais il y a toutes les raisons pour rester ici dans les murs) et le temps, il en faut pour se comprendre et tester les idées musicales.

Les points de compatibilité d'un langage dans l'autre, ce peut être les métriques, les rythmes, les échelles de sons, les gammes, les modes, cela peut aussi être l'art de l'improvisation, comme autant de constantes retrouvées d'une culture musicale dans l'autre. Il y a une improvisation modale propre à la civilisation musulmane, comme il y a une improvisation sur la syntaxe jazz, et les deux se sont récemment rencontrées.

Rabih Abou-Khalil au Liban ou Anouar Brahem en Tunisie ont réussi l'intersection entre ces deux types d'improvisation : la modale et la jazz.

Trouver ces points de compatibilité, c'est le gage d'un approfondissement de la démarche, et éventuellement de sa réussite.

Pour éclairer ces questions de transculturalité musicale, on a souhaité faire un long bout de route avec l'École des Hautes études en Sciences Sociales (EHESS).

Déjà Royaumont a eu jusque dans les années 1960 une grande tradition de colloques en sciences humaines et philosophie. Certains se rappellent les colloques de Gilles Deleuze sur Nietzsche, ou d'autres événements semblables restés dans les mémoires. C'est une tradition qui est restée très *sotto voce* dans les années 1980 et 1990, car le projet de Royaumont s'était fortement développé sur une dominante musicale. Voilà que, avec l'EHESS, resurgit au grand jour la rivière souterraine des sciences humaines. L'EHESS considère que Royaumont est un terrain au sens anthropologique et ethnologique du terme, que c'est un lieu où advient un certain nombre d'expérimentations et où peuvent émerger de nouveaux langages, et, c'est en tant que tel qu'il intéresse l'EHESS. Nous sommes donc partis pour une collaboration de cinq ans (2007 / 2011) où les sciences humaines vont éclairer la recherche musicale, notamment sur ces thèmes de la transculturalité et des croisements de langages musicaux.

Ces pratiques ne sont pas limitées à Royaumont. Chaque fois que nous le pouvons, nous faisons des résidences *hors les murs*, et parfois même très loin : ce peut être à Alep en Syrie, à Bamako au Mali, à Nouakchott en Mauritanie, et plus récemment à Tbilissi en Géorgie. Ce n'est pas pour faire du tourisme culturel, mais pour que, chaque fois que le projet en fait ressentir la nécessité, les musiciens qui ne sont pas de là, qui sont de là-bas, aillent là. Que les Français par exemple aillent à Tbilissi, que Markeas, compositeur gréco-français aille en Géorgie, s'imprègne de la culture géorgienne et voie comment la musique se produit à table, spécificité typiquement géorgienne. Ou quand Serge -Teyssot-Gay va à Alep en Syrie rencontrer les musiciens qui pratiquent les musiques à *maqâm*. Chaque fois que le projet est pertinent, nous organisons ces résidences hors les murs quand, bien entendu, c'est financièrement jouable.

Royaumont a donc cette perception de la nécessité de l'aller-retour *entre les cultures*. Il y a un moment où il faut reterritorialiser à Royaumont les projets. Ils se déterritorialisent à un moment donné : les Géorgiens viennent ici, cela se passe d'abord par Internet puis cela atterrit en France, à Royaumont. Dans ce type de création, l'apport des territoires et des géo-cultures de là-bas est essentiel.

Royaumont est donc un lieu qui articule le global et le local, qui croise les cultures. On essaie de faire en sorte que ce ne soit pas artificiel et que cela réponde vraiment au désir des musiciens. Les musiciens du monde entier

sont les premiers à désirer ces rencontres : ils voyagent dans le monde entier, ils essaient de se rencontrer, ils téléchargent la musique des uns et des autres, et après ils essaient de vivre cette musique des uns et des autres. Au travers de l'outil virtuel, il s'agit de reboucler sur une production de réel.

Le Monde avait un jour titré sur *les mariages arrangés de la Fondation Royaumont*, or nous n'arrangeons rien de plus que le désir de ceux qui ont envie de s'épouser... et c'est pour cela que nous avons quarante chambres...

Royaumont est aussi un lieu où l'on essaie de ralentir la vitesse de la migration des esthétiques, qui est hallucinante aujourd'hui. Tout est possible : on écoute Pascal Dusapin au Japon, on écoute Ballaké Sissoko en Iran, etc.

L'enjeu de ce programme de Royaumont est de créer un langage commun entre musiciens, qui devienne partageable avec un public.

Publics, communauté : c'est ici que se pose la question du type de communauté qui peut se réaliser autour des musiciens, à travers un langage universalisable qui unisse les publics.

De l'entre des cultures en Méditerranée comme imaginaire mondialisé

Gilles Suzanne

Transversité / LESA-Université de Provence

La série de recherches que je mène autour du thème « arts et mondialisation en Méditerranée » prolonge les avancées réalisées dans le cadre du programme *Cultures, villes et dynamiques sociales*. D'une part, nous avons abouti à l'idée que le devenir-crétif de la ville est intrinsèquement lié, et de manière circulaire, au devenir-crétif des acteurs des mondes de l'art qui l'investissent. D'autre part, nous avons documenté ce en quoi les acteurs culturels, en édifiant la ville comme scène artistique, lui fabriquent une autre objectalité : une ville à forte valeur d'usage (et non plus seulement d'échange) dans laquelle émergent d'autres formes de centralités (des quartiers à vocation culturelle), d'autres types de mobilités urbaines, d'autres modalités de participation citadine et d'autres modèles de carrières socioprofessionnelles.

Depuis, j'ai mis ces avancées à l'épreuve d'autres villes de Méditerranée. À Casablanca par exemple, de tels phénomènes se vérifient. On y observe en ce moment-même l'émergence de mondes artistiques qui se structurent autour de lieux urbains de création et de diffusion, de formes de créations artistiques contemporaines et de nouveaux rôles sociaux dans la ville (critiques musicaux, chroniqueurs radio, etc.). Des phénomènes esthétiques, sociaux et urbains, qui produisent dans la ville de nouvelles formes de centralités, de participation citoyenne ou de mobilités urbaines et sociales. Sur le même registre, on pourrait s'intéresser à Istanbul, à Beyrouth ou à Tel-Aviv.

L'hypothèse qui se profile sur la base de ces observations est, bien entendu, que ces scènes artistiques dessinent une topographie singulière de la Méditerranée. Or, il nous faut immédiatement préciser que cette existence d'une topographie artistique méditerranéenne est prise dans deux séries de réalités qui la problématisent.

D'une part, elle se confond avec une sorte d'éloge d'un cosmopolitisme que je dirais d'apparat. Un cosmopolitisme qui tantôt dissimule des formes de néo-conservatisme (c'est le cas par exemple de *rappers* du Maghreb 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 néo-fasciste) et qui, tantôt, dérive sur des postures post ou néo-coloniales qui construisent l'autre selon nos propres critères (c'est le cas de l'Islam rassurant d'Abd el Malik, de l'Afrique contemporaine d'Africa Remix, mais aussi celui de la propagation des séries égyptiennes et de la chanson-jeune saoudienne).

D'autre part, cette topographie artistique existe dans le tourbillon de drames qui bouleverse la Méditerranée : les guerres et les recompositions politiques en Méditerranée et le contrôle social qui s'opère sur la diabolisation de l'Islam ou de l'Occident. Je pense ici au « fascislamisme » de Bernard-Henri Lévy ou au discours de Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne comme aux amalgames que les idéologues radicaux de l'Islam opèrent entre G.W. Bush et Israël, Ehud Olmert et le Pape, les Chrétiens et l'Occident. Autant dire que c'est ici la promesse d'un horizon de carnage.

Il reste donc à savoir s'il existe un monde possible entre ces deux blocs. Ou, pour revenir à notre hypothèse, en quoi et dans quelle mesure cette topographie artistique méditerranéenne est une réalité intermédiaire entre ces deux séries de faits ? Et, si tel est le cas, quelles en sont les consistances sociales et artistiques ?

C'est peut-être ici qu'il m'est possible de raccrocher mes recherches au thème de ce séminaire en me demandant en quoi et dans quelle mesure un « entre des cultures » se noue dans cette topographie et quelles sont les réalités sociales, esthétiques ou politiques qui en ressortent ?

Pour donner consistance à ce questionnement, prenons des exemples de coexistence complexe entre des hommes et entre des formes artistiques d'origines culturelles diverses. Des cas qui expriment des formes de ségrégation et des formes d'hospitalité, des formes d'indifférence et des formes de rencontre.

L'interprétation courante de ce type de phénomènes oscille habituellement entre deux hypothèses. Soit l'hypothèse d'une imposition de normes artistiques surplombantes (venues des États-Unis ou plus généralement de l'Occident ou du nord). Soit l'hypothèse d'une hybridation entre des formes artistiques supposées originelles ou pures et les formes artistiques les plus avancées de la modernité occidentale.

Si l'on prend pour commencer le cas du rap à Casablanca, on s'aperçoit que son émergence tient à des complexités beaucoup plus grandes. Les rappers casaouis évitent de reproduire le modèle américain à

l'identique sans pour autant faire l'impasse sur ses conventions stylistiques (les voix scandées, le djing, le sampling, etc.). D'une part, ils ne se contentent pas de substituer l'arabe à l'anglais (ils rappent en darija et pas en arabe) et, d'autre part, ils vont au-delà d'une transposition des sources sonores mobilisées par le rap US (ils recyclent le patrimoine musical marocain). Les rappers casaouis produisent en ce sens un rap maghrebi et non pas âarbi, ni d'ailleurs marocain, et encore moins un rap new-yorkais orientalisé. C'est ce qui leur vaut d'être déconsidérés par les tenants de la musique arabo-andalouse et par les sympathisants de l'Islam fondamentaliste aux yeux desquels ils sont à la limite de ce qui est permis par les traditions artistiques ou par la foi. Pour de nombreux jeunes Marocains, ils incarnent en revanche une manière de vivre et de faire (en l'occurrence de la musique) qui s'immisce entre le bloc du « tout occidental » et le bloc du « tout oriental ». Une manière pour eux de dépasser l'évidence d'un monde binaire sans tomber dans des métissages superficiels.

Si nous prenons à présent l'exemple de la littérature marocaine. Il en va de même que pour le rap de Casablanca. Il existe depuis une dizaine d'années un roman marocain hispanophone. Ces auteurs travaillent l'espagnol et l'arabe classique à partir du marocain dialectal et donnent corps à un projet littéraire qui se joue des valeurs linguistiques, stylistiques et narratives de ces langues et littératures majeures. Ces projets littéraires sont considérés, là encore, par de nombreux lecteurs marocains comme des formes d'authenticité dont les appartenances et les ancrages sont pluriels. Alors que pour les cerbères de la grande littérature espagnole, marocaine francophone ou arabophone, ils ne sont que les indices d'une dématérialisation des identités littéraires.

Ce qu'il y a de fondamental dans ces deux cas est que ces formes artistiques et de coexistences culturelles mettent à jour des réalités sociologiques qui se posent comme de réels défis quant à la manière qu'ont les individus d'aujourd'hui de concevoir l'Autre et ses ailleurs et tout autant quant à leur façon de se concevoir dans le monde qui les environne.

Par exemple, les circulations de ces acteurs des mondes de l'art contribuent à la transformation des migrations et à la diversification des figures du migrant. Leurs circulations prennent l'aspect de rondes migratoires qui connectent entre elles de nombreuses villes. On trouve ainsi une scène artistique marocaine d'importance en Hollande tout autant qu'au Canada ; et de la même façon que le cinéma turc se déploie entre Istanbul, Berlin et Londres. Ces circulations sont celles de migrants qui visent moins une installation en Europe qu'une circulation entre des lieux de formation académique, entre des bassins d'audience publique ou entre des villes dans lesquelles se trouvent des milieux professionnels de l'art. Ce sont autant de caractéristiques qui obligent chacun à reconsidérer l'image du candidat à l'immigration construite par les médias de masse et les responsables politiques : à savoir le harraga ou le zoufri. Soulignons ici, et dans des limites extrêmes, que c'est l'existence de cette expérience migratoire (parfois ténue) qui permet régulièrement à bon nombre d'artistes et d'intellectuels de fuir la guerre (comme celle qu'Israël a menée contre le Hezbollah dans le sud du Liban), les attentats ciblés (comme en Algérie dans les années 1990) ou la restriction de la liberté d'expression (que cela soit dans la Grèce et le Portugal des années 1970-80 ou encore aujourd'hui en Tunisie et en Libye). C'est ici une expérience migratoire qui leur a parfois permis de maintenir une opinion critique appliquée à leur pays ou d'alerter l'opinion publique internationale.

Voilà le type de consistances sociales qui rend tangible cette topographie artistique méditerranéenne en tant que lieu de développement d'identités plurielles et de mode de vie aux ancrages multiples. Que dire à présent des œuvres littéraires ou musicales qui en ressortent ? Et qu'en dire sans décliner une fois de plus l'idée de rhizome de Félix Guattari et Gilles Deleuze : ou celles de branchements et de bricolages, de syncrétisme et de travelling cultures, d'hybrides culturels et de métissages, de créolisation et de créolité.

Repartons d'exemples qui nous permettent de qualifier ces œuvres qui nous intéressent pour leur caractère transnational. Si nous prenons les derniers écrits de Yasmina Khadra et la musique du trio Samuel Karpîéna, on notera un premier trait caractéristique. Les œuvres de l'un comme celles de l'autre portent la marque de déterritorialisations. Dans le cas de Y. Khadra, nous avons affaire à un auteur d'Algérie qui écrit en français et qui passe par un format littéraire occidental et moderne : le roman noir. Dans celui de S. Karpîéna, nous avons affaire à un auteur/interprète qui chante en français et en occitan et passe par le format musical de la chanson rock et l'énergie du flamenco.

Qu'est-ce que ces formes de déterritorialisation nous disent de la nature de ces œuvres ? Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a aucune trace d'une recherche des origines pures (S. Karpîéna ne se construit pas comme un pur produit provençal et Y. Khadra ne se revendique pas d'une littérature algérienne). Il n'y a pas non plus construction d'un Tout diffus (à la façon d'une *world music* ou littérature). Y. Khadra écrit à partir de ce qu'il est, un romancier francophone d'Algérie, sur des réalités qui sont celles du monde (la Palestine, Bagdad et Kaboul).

S. Karpiéna choisit une langue régionale et le format chanson-rock pour inscrire sa voix de par le monde et dire le monde. On touche alors à la seconde caractéristique de ces œuvres : elles sont le résultat de résolutions individuelles (le choix du roman noir comme le choix d'une langue régionale) pour exprimer des réalités actuelles et communes. En cela, elles sont « immédiatement branchées sur la politique ». Elles expriment d'une manière toute singulière les réalités de tout le monde ou, pour le dire à la manière d'Édouard Glissant, d'un Tout-Monde (l'hégémonie de normes linguistiques et culturelles dominantes dans un cas et les réalités sociopolitiques du monde d'aujourd'hui dans l'autre, à moins que ces deux réalités n'en forment qu'une).

De là découle le troisième trait esthétique de ces œuvres : à savoir qu'elles expriment une valeur collective. Non pas qu'elles sont sans auteur (elles en ont bien un et celui-ci est bien le responsable de la singularité littéraire ou musicale de ces œuvres), mais plutôt que leurs auteurs choisissent pour s'exprimer à propos du monde des formes d'énonciation qui ne sont pas coupées du collectif. Dans un cas le roman noir, genre populaire par excellence, pour dire la guerre et le terrorisme ; dans l'autre l'énergie du flamenco, genre tout aussi populaire, pour faire entendre et donner une place à des langues, des instrumentations et des thèmes ancestraux (l'amour, le voyage, etc.).

Disons alors que ces œuvres ressortissent plutôt d'un autre concept du duo Guattari/Deleuze : celui du « procédé mineur » en ce sens que le mineur « ne qualifie plus certaines littératures, mais les conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie) ».

Ce qu'il y a de commun à ces œuvres qui nous intéressent pour leur caractère transnational, c'est une même manière, mineure et novatrice, de négocier de l'identité entre des modèles établis. Autrement dit, une manière de produire la singularité comme un imaginaire, comme quelque chose qui nous prolonge et nous comprend et comme quelque chose qui en même temps nous dépasse et nous attire. Quelque chose qui ouvre donc devant nous un espace virtuel (par opposition à actuel et non à irréel) entre les blocs établis. Quelque chose qui crée un en-dehors à ces blocs qui étouffent le monde : celui de l'empire du libéralisme et de la world-culture et celui de l'empire du néo-conservatisme et du choc des civilisations.

De ce point de vue, là où la world music nous permet de concevoir le monde à partir de nos critères (ce qui est le propre de l'imagination), les romans de Y. Khadra ou la musique de S. Karpiéna nous permettent de lire ou d'entendre un monde potentiel en dehors de nos propres modèles (ce qui est le propre de l'imaginaire) : c'est cela qui nous altère et nous transforme (et non qui nous confirme). À ce propos, Y. Khadra disait récemment dans une interview accordée au journal *Le Monde* : « on est dans le choc, pas dans la lucidité. À travers mes livres, je prends l'Occidental par la main et je l'emmène au commencement du malentendu, au plus profond de cet homme qui, un jour, décide de se faire sauter au milieu d'innocents. Je le sensibilise et lui prouve que ce monde-là ne traverse pas une crise idéologique mais politique ».

Ainsi, la littérature de Y. Khadra et la musique de S. Karpiéna ne sont pas des formes cosmopolites qui adaptent le local au global et inversement (ce que décrit par ailleurs le concept consensuel de *glocal*). Ce sont des diagrammes littéraires et musicaux qui articulent des éléments partiels (des singularités, des identités) et re-agencent des réalités globales. Des diagrammes dans lesquels la réalité israélo-palestinienne et la réalité des hégémonies culturelles et linguistiques sont décadrées ou modalisées pour nous apparaître différemment. C'est peut-être ici un sens possible de ce quasi-oxymore d'entre des cultures. En ce sens, cela signifie que la musique de S. Karpiéna est peut-être un « entre des cultures » qui exprime tout son potentiel-articulaire et toute sa singularité mineure. Une matière articulaire qui nous permet dès lors d'entendre l'entier de la langue française et les forces d'énonciation de la scansion poétique occitane qui le travaillent, l'entier de la poésie occitane des troubadours du XII^e siècle et le recadrage de sa trame dans un format chanson-rock, l'entier du timbre de l'instrumentation acoustique et les forces énergiques du flamenco qui le travaillent, l'entier de la posture engagée du chant folk sans rien perdre des mélodies pizzicas qui le travaillent. L'erreur serait alors d'interpréter plutôt que d'explorer le diagramme de cette musique. L'interprétant, on en lisserait toutes les tensions pour en conclure qu'il s'agit d'un hybride entre chant français et instrumentation arabo-méditerranéenne. L'explorant, on suit tout ce que ces tensions extraient du réel comme possibles, comme virtuel ou potentialité.

Je dirai pour conclure que les jeux de reconnaissance et de déni de ces fabriques d'altérités lancent de véritables défis aux politiques publiques actuelles. Je crois que si cette manière de fabriquer de l'altérité arrive à se jouer à plein de la dimension transnationale tout en ne perdant rien de son coefficient de singularité, elle a peu compté sur le partenariat euro-méditerranéen et n'a rien à attendre de l'Union méditerranéenne. Du moins tant que le gouvernement français avancera par injonctions paradoxales : défendre d'un côté les apports positifs de la colonisation et rechigner de l'autre à un véritable travail de mémoire ; brandir d'un côté l'étendard d'une Union méditerranéenne et la présenter d'un autre comme un lot de consolation à la Turquie ; prôner d'un côté l'Union

méditerranéenne et d'un autre cautionner la guerre juste en Irak (et pourquoi pas en Iran) ; défendre d'un côté l'Union de la Méditerranée et d'un autre créer un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale ou cautionner l'instauration de murs d'enceinte dans les enclaves espagnoles du Maroc.

Autant dire que l'Union méditerranéenne est seulement pour l'instant une manière de jouer l'ouverture plus que de l'organiser. En l'occurrence, c'est ici faire l'éloge du cosmopolitisme pendant que l'on élève des frontières symboliques et physiques sur lesquelles se brisent les identités. À plus long terme, et dans le registre des politiques publiques, l'Union méditerranéenne (si elle demeure un effet rhétorique plutôt qu'elle ne devient l'espace d'activation de véritables outils de l'action publique) entrera en contradiction avec les principes et les valeurs d'autres outils de l'action publique (la Francophonie par exemple ou d'autres programme comme cette Année européenne du Dialogue interculturel).

Je crois que pour faire de l'Union de la Méditerranée un horizon d'espoir pour cette zone, il est crucial et urgent de s'interroger en amont de l'action des responsables politiques, sur la nature réelle de la dimension méditerranéenne de l'Europe. Et qui plus est, au moment où l'élargissement à 27 refonde le centre de l'Union européenne plus au nord et plus à l'est. C'est effectivement le moment de dépasser nos représentations et nos peurs pour prendre au sérieux la capacité de la Méditerranée à être un lieu de passage entre est, nord et sud. Une passe, au sens maritime du terme, qui soit le lieu de ce que l'UE nomme le « mainstreaming » si tant est que ce *mainstream* ne soit pas le courant d'air d'une identité européenne refermée autour de son *hinterland*. Il me semble que c'est ici un objet de débat à l'échelle de cette Année européenne du Dialogue interculturel. Et dans ce cadre, une ligne de réflexion pourrait être lancée autour de cette topographie méditerranéenne dont je parlais. Cette topographie qui est un ensemble de scènes artistiques et intellectuelles connectées les unes aux autres. Des villes méditerranéennes et un espace de circulation transnational - la Méditerranée (mais aussi les espaces continentaux qu'elle réunit) - qui forment un treillis de lieux et de pratiques de l'interculturalité.

Débats

À propos des interventions de Jean-Marc Leveratto et Claire Duport

Alain Battegay introduit les débats en disant que les deux premiers exposés montrent une sorte d'activation de l'ethnicité. D'abord par Jean-Marc Leveratto, à partir d'un festival qui a des dimensions à la fois intimes et industrielles, mais pas forcément politiques, qui est une manière de montrer l'ethnicité, y compris dans la société française, thèse qui interroge les politiques publiques. Et par Claire Duport qui a montré l'importance des compétences cognitives de proximité dans l'usage de ses outils et comment l'informatique, le WIFI, etc. outils utilisés par les collégiens élargissent des gammes de compétences et en même temps requièrent des politiques articulées. Ce sont ces deux aspects qu'Alain Battegay souhaite soumettre à la discussion.

Michelle Guillon informe qu'a été produit un documentaire français sur l'histoire de l'immigration italienne, *Buongiorno dalla Francia*⁵³ (dont le texte avait été préparé notamment par Gérard Noiriel) qui a été montré à la télévision, mais qui a surtout beaucoup servi dans les établissements scolaires en Lorraine, mais aussi ailleurs. En région parisienne, les élèves réfléchissaient autrement à la question de l'immigration parce qu'on leur montrait ce film sur l'immigration italienne.

Jean-Marc Leveratto dit que ce témoignage renforce ce qu'il a voulu dire sur cette mise en équivalence avec les Italiens. Le petit groupe fondateur du Festival de Villerupt a produit trois films, dont le plus connu est *L'anniversaire de Thomas*⁵⁴, film témoignage qui a eu une portée régionale assez importante, qui est une forme de célébration d'une classe ouvrière qui est menacée.

Il ajoute, à la demande d'*Ahmed Boubeker*, que ce festival du film italien a servi de modèle au festival mosellan du film arabe⁵⁵, qui en est à sa dix-huitième édition, et s'est développé avec un audience moindre que celui de Villerupt, mais qui a bénéficié d'une certaine reconnaissance régionale. Ce festival se tient, à l'instar de celui de Villerupt, en périphérie d'une ville -Thionville – qui, elle, a une très forte présence maghrébine. Il y a un lien certain entre ces deux festivals puisque le fondateur du film arabe est un travailleur social italien qui s'est inspiré de l'exemple de Villerupt.

Alain Battegay demande si l'on observe pour ces deux festivals un même destin, c'est-à-dire quelque chose qui se situerait entre le domestique et l'industriel ? *Jean-Marc Leveratto* répond par l'affirmative, mais pas avec le même engouement, précise-t-il. La réussite financière du festival de Villerupt est vraiment grande. Elle a permis de reconstruire ou d'entretenir des salles de cinéma, alors que celui de Fameck reste au stade de l'initiative plutôt domestique, et bien qu'il commence à se doter des attributs de la formule industrielle (prix de la critique, du public...), il rencontre la difficulté de construire un tel festival (il faut trouver des films arabes de qualité et les questions de programmation sont difficiles à gérer).

Hélène Hatzfeld, s'adressant à J.-M. Leveratto, souhaiterait savoir comment ce festival du film, à travers les films et les débats qu'il a suscités, a accompagné ou non les transformations propres de cette société ouvrière et suscité des aspects de recomposition et de retransformation.

Jean-Marc Leveratto répond que le processus qui s'engage est un processus de professionnalisation. Il prend l'exemple de la fabrication de *la pasta* qui, pour des raisons pratiques et pour répondre à la forte demande, était sur le point d'être sous-traitée, quand certains ont montré que c'était une erreur. La solution adoptée est qu'un restaurant, italien, accompagne le festival. En trente ans, le public a évolué et le festival *de facto* s'est réorienté vers une logique d'animation transfrontalière et tente de stabiliser son public, qui est un public de classe moyenne urbaine, qui vient souvent du Luxembourg, de Metz, de Nancy. Sans parler de défection complète des personnes qui étaient à l'origine des principes de l'association créatrice, on peut quand même noter que beaucoup se sont retirées. On peut noter, au fil du temps, une neutralisation de la célébration de l'immigration.

⁵³ Film d'Axel Clévenot (une histoire de l'immigration italienne en France de 1900 à 1945), 56 mn, 1986, 16 mm.

⁵⁴ *L'anniversaire de Thomas, la légende oubliée*, film documentaire de Jean-Paul Menichetti, 1h 20 mn, réalisé en 2000 (L'épopée des "hommes de fer", des Italiens partis ailleurs travailler dans les mines de minerai de fer).

⁵⁵ 18^e Festival du Film Arabe de Fameck (10 au 21 octobre 2007).

Nacira Guénif trouve que ce qui est décrit à l'occasion de ce festival peut aussi être renvoyé à ce qui se passe dans le domaine de la production industrielle cinématographique et surtout télévisuelle. Il y a des formes d'identification forte. Il y a un véritable répertoire d'identifications qui est offert aux personnes. Elle pense notamment à *La petite mosquée dans la prairie*⁵⁶, feuilleton passé au Canada, qui suscite beaucoup de commentaires et des répertoires d'identification sur des dimensions qui échappent au politique mais qui sont éminemment politiques.

Sur l'usage de l'ordinateur dans les écoles qui ferait l'objet de débordements, *Nacira Guénif* demande si ne se joue pas une chose propre à l'outil digital qui est qu'il finit toujours pas échapper à ses initiateurs et à ceux qui lui assignent une certaine fonction. Elle évoque des travaux comme ceux de Laurence Allard et Olivier Blondeau⁵⁷ qui traitent beaucoup de l'individualité expressive à travers la culture digitale.

Jean-Marc Leveratto demande à Claire Duport si elle a observé des usages de circulation d'objets culturels, de forums autour d'objets culturels. *C. Duport* lui répond qu'avec la question du contrôle, elle hésite à répondre par l'affirmative. En matière pédagogique, beaucoup défendent l'idée que le meilleur moyen de contrôle, c'est la compréhension, c'est de donner aux gens une meilleure compréhension de ce que sont ces machines et de se construire eux-mêmes leurs propres limites. Très rapidement, on se lasse de l'usage des machines pour s'intéresser aux contenus et très vite aussi à pouvoir *produire* du contenu. Beaucoup d'adolescents sans connaissances informatiques particulières se lassent des MSN et se mettent à fabriquer des blogs et donc produisent des contenus et donc deviennent *auteurs*.

François Ménard voit dans l'exemple cité par J.-M. Leveratto une forme assez classique de promotion culturelle. Il rapporte un souvenir d'enfance qu'il a retrouvé ensuite dans la littérature, qui était que ses camarades de classes d'origine italienne, qui retournaient régulièrement en Italie pour les vacances, en revenaient avec une expérience cinématographique inconnue en France, des films d'horreur plus ou moins érotiques, qu'on ne voyait pas en France. Ils pouvaient ainsi faire montre d'une spécificité qui était peut-être de l'ordre de l'ethnicité, en tout cas se prévaloir d'une expérience due à leurs origines dont les autres ne pouvaient pas se prévaloir.

S'adressant à Claire Duport, *François Ménard* dit que ses propos sur les usages domestiques de l'ordinateur lui font penser au travail de François Ribac⁵⁸ sur la circulation des musiques et des outils musicaux des jeunes en Île-de-France. Il y pointe une différence entre rocker et rappeur par le fait que très souvent les rappeurs d'origine populaire, souvent immigrée, n'avaient pas accès à l'ordinateur chez eux et donc étaient obligés de passer par des équipements pour acquérir les instruments nécessaires à leur production artistique, alors que les rockers avaient beaucoup moins ce problème.

Claire Duport répond que les adolescents déploient en effet une grande ingéniosité pour accéder à l'ordinateur : des collègues ont été obligés de mettre en place des alarmes parce que, le week-end, des adolescents passaient les barrières et arrivaient à entrer dans les collèges pour accéder au WIFI et donc à se connecter. Mais s'il est nécessaire, l'équipement informatique ne suffit pas au développement des pratiques.

Ghislaine Glasson-Deschaumes abonde dans le sens de ce que vient de dire François Ménard sur ce thème de l'ethnicité qui est hautement problématique. Il semble que Jean-Marc Leveratto ait aussi beaucoup insisté sur l'identification de classe. Il dit, à un moment, qu'il y a eu un refus radical du cinéma italo-américain, des films à gros budgets, à son avis non pas parce qu'ils seraient partis aux États-Unis et qu'ils auraient rompu tous liens avec une appartenance originelle italienne, mais parce qu'ils sont allés vers le capitalisme et donc vers tout ce que cette classe ouvrière très liée au Parti communiste exérait. Qu'est-ce qui prévaut ? est-ce que c'est l'appartenance de classe et ensuite on fait le lien aussi avec une réalité politique italienne qui, M. Leveratto l'a

⁵⁶ *La Petite Mosquée dans la Prairie (Little Mosque on the Prairie)* est une série télévisée canadienne créée par Zarqa Nawaz et diffusée depuis le 9 janvier 2007 sur CBC. En France, la série est diffusée depuis le 14 juillet 2007 sur Canal+ [Wikipédia].

⁵⁷ *Libres enfants du Savoir numérique*, anthologie du livre, Édition de l'Éclat, mars 2000 et *Devenir Média. L'activisme sur Internet entre défection et expérimentation*, Éditions Amsterdam, novembre 2007.

⁵⁸ Compositeur de théâtre musical, il mène des recherches en sociologie de la musique et sur les techniques du rock (pour les universités de Metz et de Stirling, en Écosse). Il a publié *L'avaleur de rock*, La Dispute, 2004.

mentionné, se situe dans le contexte des années 1970-80, ou est-ce que c'est une sorte de sentiment d'appartenance à un état de l'être italien transcédé ?

Jean-Marc Leveratto répond que l'italianité est quand même un thème du discours fasciste avant d'être un exemple pour cours universitaire qu'on emprunte à Roland Barthes (c'est l'exemple tiré d'une de ses communications, sur la fameuse italianité de la publicité pour les pâtes Panzani). C'est un vrai objet hybride parce qu'il y a une logique de pureté artistique et donc ethnique : de. qu'est-ce qui est vraiment italien. C'est donc le film qui exprime le mieux la culture italienne et donc pas le film italo-américain qui est lui un objet hybride.

À propos des interventions de Frédéric Deval et Gilles Suzanne

À une question de *Jules Desgouttes* sur la musique *Maqam*, *Frédéric Deval* répond que son évocation renvoie à une époque d'avant la norme, donc d'avant le XVII^e siècle où la musique a été normée, avec des intervalles égaux, avec le système tonal, etc. Depuis, ont été définies des mesures rythmiques normalisées et les voix ont été normalisées. Mais ce que l'on constate sur les *Maqam*, sur les échelles de sons répandues de l'Asie centrale jusqu'au Maghreb et même l'Europe orientale, c'est une communauté de vision du temps dans la musique et du voyage entre les degrés et entre les sons. Les noms ne sont pas les mêmes, mais le système de relation entre les degrés et le mode d'improvisation est une culture commune, qui permet de « se parler » d'Istanbul à Alep, etc. c'est-à-dire une habitude commune des sons qui ne sont pas tempérés, de la monodie... Après, tout est une question de transposition.

Michel Rautenberg dit qu'il y eu de nombreux travaux sur le jazz et son histoire, qui lui-même intégrait des musiques étrangères, et se demande quelle est la nouveauté des travaux qui viennent d'être évoqués.

Pour *Frédéric Deval*, le jazz est devenu une *grammaire*, une syntaxe qui s'est déconnectée en partie de ses références nord-américaines, surtout depuis les trente dernières années, avec un système harmonique ou modal (comme pour le blues). Le jazz, ainsi que le *maqam*, utilise une syntaxe qui est déterritorialisée et les structures de ces langages musicaux sont utilisées comme des vecteurs ou des moules qui sont remplissables avec des matériaux nouveaux. Et ces moules circulent... Cette grammaire du jazz est très utile pour tous les musiciens qui se croisent, c'est un « tiers espace » qu'ils investissent et qui leur permet de se parler.

Jean-François Augoyard souhaite ajouter une suspicion à la liste évoquée : on décontextualise la modalité. Tout mode est inscrit dans un biotope, un contexte culturel, spatial, religieux, social... À la fin du XIX^e est arrivée une sorte d'abstraction de forme pure musicale décontextualisée. Comment vous vous arrangez avec cette situation ?

Frédéric Deval répond que la frontière est difficile à cerner, car on est dans le non stabilisé, dans le tâtonnement. Les musiciens essaient de faire émerger des langages neufs, ce qui n'empêche pas les mêmes, à l'occasion, de rester dans la tradition. L'ethnomusicologue Bernard Lorta-Jacob avait fait une étude de cas dans le début des années 1980 chez les tziganes de l'Oach, province au Nord de la Roumanie et quand une quinzaine d'années après il est retourné sur son terrain, il n'a pas retrouvé ses tziganes et ses informateurs lui ont dit qu'ils étaient à Sarcelles (où 90 « ethnies » ou cultures différentes se côtoient). On est donc obligé de faire face à la situation ; les populations migrent, l'esthétique migre aussi et donc la question de la rencontre de l'autre se pose. Mais subsistent les éléments d'une syntaxe qui peut éventuellement produire d'autres liens musicaux, d'autres liens artistiques avec les nouveaux destinataires. Le pari posé aux musiciens, mais aussi aux plasticiens, aux écrivains... est : est-ce que des éléments de syntaxe peuvent générer du signifié dans un nouveau contexte sociétal ?

Si l'on prend le cas de Marseille, *Gilles Suzanne* dit que le biotope a été « colonisé » par la langue française puis par les langues anglo-saxonnes. À un moment donné, paradoxalement, des groupes se sont réemparés de formats musicaux mondialisés, reggae, pour remettre au goût du jour la langue provençale. Les instrumentations provençales se sont emparées des musiques raï, etc. et ce n'est qu'à présent, vingt-cinq après, qu'on retrouve des groupes, comme Sam Karpénia, qui rejouent en langue occitane accompagnés d'un tambourin.

François Ménard demande si dans les deux interventions n'ont pas été confondues interculturelité et « intermusicalité » ? On a vu qu'à Royaumont des artistes ont eu la possibilité de se rencontrer et de développer un langage commun, mais cela ne suffit peut-être pas à faire de l'interculturalité. Pour qu'il y ait interculturelité, il

faudrait que cela diffuse, que cela circule et rencontre un public. Il questionne aussi les deux intervenants sur la suspicion qui porterait sur la *World Music*. Mais est-ce que la frontière est aussi nette entre une création décontextualisée, recontextualisée, etc. et quelque chose qui serait du pur artifice ?

Frédéric Deval est assez d'accord sur le terme *d'intermusicalité*, il préfère cependant celui de transculturel à propos d'expériences musicales, parce qu'il induit l'idée d'une résultante. Par un travail en commun, les musiciens en résidence à Royaumont arrivent à une création d'ailleurs très rigoureuse. Mais il n'est pas question ici d'interculturalité car Royaumont n'est pas Montreuil, c'est un lieu d'expérimentation. Même si ces expériences sont médiatisées le mieux possible et que certaines ont d'ailleurs un grand retentissement.

Textes et musique

En soirée, dans la très belle bibliothèque de l'abbaye, a joué pour les participants au séminaire le trio Sam Karpiena qui réunit Bijane Chemirani (percussions), Daniel Gaglione (mandole) et Sam Karpienia (chant, mandole).

La musique de SAM KARPIENA est d'inspiration traditionnelle mais résolument tournée vers la création contemporaine. Les textes, chantés en français, parlent d'amour, de voyages, célèbrent la liberté et s'inscrivent dans la tradition poétique des troubadours du sud de la France au XII^e siècle, c'est-à-dire un pont symbolique entre l'orient et l'occident.

> *Sam Karpienia* s'est nourri depuis une dizaine d'années du chant traditionnel occitan qu'il a réinventé dans différents projets : GACHA EMPEGA (*Polyphonies marseillaises*, chez Empreinte digitale/Nocturne) et DUPAIN («l'usina», «camina» chez Virgin France et «les vivants» chez label bleu/harmonia mundi). Ses différents concerts l'ont conduit en France, en Italie, en Grèce, en Espagne, au Maroc, en Algérie, au Canada et en première partie de Manu Chao, Noir Désir ou Zebda.

> *Bijane Chemirani* pratique le zarb (percussion iranienne) avec son père Djamchid et son frère Keyvan au sein du TRIO (de zarb) CHEMIRANI. Il s'est produit dans de nombreux concerts à travers le monde et a enregistré plusieurs albums (l'empreinte digitale/ Nocturne, Iris Musique/harmonia mundi). Bijane a participé à de nombreux projets allant du jazz aux musiques du monde (Stelios Petrakis, Ross Daly, etc.) et même plus rock avec le guitariste Serge Teyssot Gay (Noir Désir).

> *Daniel Gaglione* s'est illustré comme bassiste dans un groupe de rock (KANJAR'OC) et pratique la mandole (de la famille des mandolines) depuis cinq ans dans le groupe marseillais DUPAIN.

Ces trois musiciens vivent et travaillent à Marseille, Marseille la Cosmopolite, ville portuaire de la Méditerranée qui brille par sa diversité culturelle, véritable source d'inspiration pour SAM KARPIENA.

Au programme ce soir-là :

- Militer
- Celle
- Les fabuleux
- Les voyageurs
- Poble montanhou (en occitan)
- Lo claveu (en occitan)
- Laissez-la citer
- Si longue
- L'insolence
- La carrejaire (en occitan)
- Soleil
- Le poète

Les échelles interculturelles du vivre ensemble. Au miroir de la diversité urbaine et de l'expérience migratoire

Ahmed Boubeker

professeur à l'Université Paul Verlaine Metz

Ce sont les processus de différenciation et de fragmentation de nos sociétés complexes qui font de l'interculturalité une préoccupation centrale des sciences humaines et sociales. La modernité semble désormais se conjuguer au pluriel, « *le mouvement plus l'incertitude* »⁵⁹ selon la formule de G. Balandier : l'avènement d'une société de l'information, à travers l'extension planétaire des réseaux de communication, la mondialisation des échanges, la recomposition urbaine, le déclin des états nations, la montée des références identitaires dans l'espace public, autant de « *lieux issus de la modernité qui émergent comme des terres ignorées* »⁶⁰.

La ville laboratoire de l'interculturalité

C'est le contexte urbain qui apparaît au carrefour des multiples échelles de la rencontre interculturelle : à travers les croisements dans l'esthétique urbaine, les modes de production et de diffusion culturelle, la création de nouveaux idiomes, les conflits ou les formes de partages interethniques, le phénomène urbain comme mode de vie permet d'évoquer la ville comme le site même de l'interculturalité dont les seuils sont à la fois matériels et symboliques, physiques et relationnels.

Mais plus généralement, en quel sens la diversité et l'hétérogénéité culturelle des villes sont-elles une dimension constitutive de l'interculturalité ? « *La ville moderne peut faire que les gens se tournent vers l'extérieur, et non vers l'intérieur (...) la ville peut leur offrir l'expérience de l'altérité. Le pouvoir qu'à la ville de réorienter les gens de cette façon réside dans sa diversité. En présence de la différence, les gens ont au moins la possibilité de sortir d'eux-mêmes* »⁶¹. Richard Sennett souligne ici ce qui constitue le socle même de l'expérience urbaine de l'interculturalité : l'exposition des différences au carrefour même du vivre ensemble.

La dimension interculturelle de la ville ne se confond pas avec le modèle d'une culture partagée, ni avec une dimension idyllique de la « rencontre des cultures » dans un « espace commun ». L'hétérogénéité sociale et culturelle comme trait spécifique du monde urbain se traduit par des tensions permanentes, entre distance et proximité, fusion et indifférence, diversité et intégration... Or c'est précisément à travers ces tensions que suscite l'exposition que s'affirme une capacité des cultures à sortir d'elles-mêmes et que s'élaborent des frontières d'interprétation. C'est à ce titre que la dimension interculturelle des villes s'inscrit dans un rapport original à la civilité où il s'agit toujours de sortir de son propre refuge identitaire pour échanger avec l'inconnu sur un ton qui n'exclut pas l'hostilité. Les cultures urbaines sont ainsi en permanence productrices de nouveaux rituels, de nouveaux langages et de nouvelles expériences qui se heurtent aux convictions supposées communes tout en leur ouvrant de nouveaux horizons. En ce sens, les différences n'existent pas pour qu'on les surmonte et Ulf Hannerz souligne que les formes de liens en milieu urbain font une large part à des modes d'entente, de croisement, de contact qui usent des ressources des civilités sans requérir de réciprocité de perspectives ⁶².

Ville, interculturalité et mixage des différences

« *L'air de la ville rend libre* » soulignait Weber, et c'est pour rendre compte de cette expérience singulière du citoyen que toute une lignée de la sociologie compréhensive incite le chercheur à redécouvrir l'individu non comme représentant d'une culture mais comme se situant à « l'entrecroisement de multiples cercles sociaux » (Simmel) ou au carrefour interculturel de divers mondes. Sur le plan du mode de vie urbain, déjà au début du siècle dernier, les chercheurs de l'École de Chicago considéraient que ce n'est pas l'intégration mais la capacité de circuler, sortir de soi pour goûter à l'expérience de la diversité qui caractérise la ville.

⁵⁹ Balandier G., *Le détour*, Fayard, 1985, p. 14.

⁶⁰ Ibid p. 21.

⁶¹ Sennett R., *La ville à vue d'œil*, Plon 1992, p. 155.

⁶² Hannerz U., *Explorer la ville*, Minuit 1984.

Les études urbaines ont ainsi non seulement exploré la condition du citoyen dans un jeu complexe de rôles et d'appartenances multiples, mais elles ont aussi parfois montré que la diversité du monde pouvait se retrouver sur un même lieu. Dans un même quartier ou un même immeuble se croisent plusieurs trajectoires d'usagers, plusieurs pistes qui sont autant de canaux de communication différents. Ces pistes se superposent sur un espace commun, se mélangent sans se confondre et chacune a ses scènes et sa structure dramatique. À travers de multiples registres de marquage de l'espace, le contexte urbain apparaît alors comme une superposition de territoires et d'espaces intermédiaires où se négocient de nouvelles identités. Ces modes d'auto proclamation entraînent souvent des conflits mais aussi des formes de compromis ou de partage entre différents types d'usagers, différents groupes. Loin du mythe d'une convivialité interculturelle, ce sont des rythmes d'usages différenciés qui peuvent favoriser une discrimination des rôles et la cohabitation interculturelle : les espaces communs accueillent ainsi une juxtaposition d'univers sociaux partiellement invisibles et perméables les uns aux autres. La ville reste ainsi bruyante de mille voix d'une pluralité des références et des manières de vivre, trouver ses marques, creuser dans l'espace des coins intimes, des seuils d'évasion. Selon les origines sociales ou ethniques, les appartenances, les générations, différentes géographies coexistent ou s'enchevêtrent : leurs frontières sont mouvantes, de part et d'autre d'un quartier, une rue, un immeuble.

Les espaces se chevauchent avec les temporalités. Des strates de lieux de mémoires se superposent dans un même espace urbain comme un récit de la diversité des goûts et des formes culturelles au carrefour de l'histoire et de la géographie. Le quadrillage de l'aménagement urbain n'est jamais parvenu à raser les décombres d'histoires enchâssées dans les ruelles, les façades borgnes, ou les cours ombragées. Chaque groupe préserve à sa manière un sanctuaire de la mémoire de ses origines. Il en sort des bribes dans les légendes, des fragments de rites, des odeurs, des mots, des images des intimités perdues, des fragments enfoncés dans les recoins des quartiers. Se référer à une localité comme un blason, c'est aussi se reconnaître dans des empreintes qui soulignent que l'inscription et le repérage des souvenirs dans l'espace est une dimension primordiale des mémoires collectives. Ces empreintes, ce sont non seulement des traces matérielles, un façonnage de l'espace à travers maints bricolages et signes ostentatoires, mais aussi des cérémonies d'appropriation, des rites ou des langages qui tracent les frontières du territoire et la topographie de la mémoire.

Mais cette capacité des groupes à marquer leur territoire pour faire mémoire se traduit par divers niveaux de légitimité en termes de reconnaissance publique. Certes l'histoire atteste de logiques de partage territorial en termes de superposition ou de succession : les territoires des uns et des autres ont pu se succéder, s'entremêler ou même se superposer selon le mode décrit par Halbwachs « *pour une communauté nouvelle, les traditions de groupes plus anciens sont le supports naturels de ses souvenirs propres... elle les transforme en les faisant sien. Du même coup elle les défigure en changeant leur place dans le temps, dans l'espace...* »⁶³. Mais la concurrence des mémoires et la lutte pour la reconnaissance soulignent aussi des oppositions entre groupes installés et nouveaux venus, « établis et marginaux » selon les termes de Norbert Elias. Dès lors, toute forme d'investissement territorial servant de point de repère à la mémoire d'un groupe se doit de se déployer, se diversifier, s'étendre pour subsister, investir « les lieux de l'autre » selon la formule de M. De Certeau, découvrir de nouvelles perspectives comme un sas d'ouverture vers l'extérieur ou à défaut se transformer en nasse : la nasse d'une mémoire illégitime et sans traces reconnues, toujours aux bords de la disparition dans la fosse commune de l'histoire.

Mais ce qui est essentiel de souligner, c'est que malgré l'affirmation du maintien de l'identité ancienne comme une mémoire à préserver, la dimension interculturelle des groupes qui parviennent à faire reconnaître leur singularité s'affirme le plus souvent à leur insu. Ou comme l'écrit Patrick Chamoiseau : « *ce n'est pas la vaste béatitude des échanges consentis et des partages célébrés. L'échange et le partage se font à leur insu, malgré eux, selon des dynamiques obscures* »⁶⁴.

Ville, transculturalité et hybridation

La ville a longtemps été limitée dans l'imagination anthropologique à une perspective de la cité moderniste censée mettre fin aux cultures traditionnelles et fonder des relations sociales individualisées, utilitaires et impersonnelles. Les sociétés exotiques en revanche 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

⁶³ M. Halbwachs, « La topographie légendaire des évangiles en terre sainte » PUF, 1941, p. 183.

⁶⁴ P. Chamoiseau, « Dans la Pierre-Monde », *Potomitan*, Site de promotion des cultures et des langues créoles, 2006.

anthropologie du lointain a de fait fonctionné comme une sorte de réification des « peuples indigènes » 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, en ajoutant : « *On peut au contraire mettre l'accent sur le travail de réduction de l'altérité apparente des comportements humains qu'opère l'explicitation des conditions et des règles des actions dans une situation donnée* »⁶⁵.

Cette autre perspective met l'accent sur les usages des cultures et des identités et sur un développement de l'expérience qui permet d'échapper à un engluement dans la tradition ou la familiarité du vécu. Elle insiste sur le fait que s'il est une dimension interculturelle fondamentale, c'est bien celle de l'historicité et que s'agissant même des peuples réputés sans histoire, « *la continuité de leurs traditions culturelles reposait justement sur les différentes façons dont elles avaient changé* »⁶⁶. Toute la question est alors de rendre compte d'une forme de communication interculturelle qui passerait par une réduction de l'altérité sans remettre en cause la singularité des expériences propres à chaque groupe.

Ce qui caractérise ainsi l'expérience des acteurs de la migration, c'est l'impossibilité d'échapper aux contacts mixtes ou de faire comme si les autres n'existaient pas. Et tel le migrant, nous sommes des êtres exposés à l'autre dans notre vulnérabilité, notre singularité, et notre situation politique consiste à apprendre à gérer cette exposition. L'immigration est toujours rencontres. Les ritournelles de Deleuze et Guattari nous l'ont appris : 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. Et les origines elles-mêmes se meuvent et se redéfinissent avec les frontières. F. Barth nous a quant à lui appris que les frontières interethniques, loin d'être des barrières protectrices d'identités préalablement définies de manière close, sont en fait le lieu de construction d'identités nouvelles. Mais il s'agit là de ne pas considérer les frontières en question comme des limites physiques sur une carte, mais plutôt comme des lieux d'ancrages symboliques qui peuvent avoir des traductions territoriales. Des lieux d'interactions à partir desquels se négocient les identités comme des ports d'attache à travers les variations d'une ritournelle des origines.

Si l'immigration est emblématique de l'actualité de notre modernité, c'est que non seulement les cultures occidentales n'ont pas le monopole de l'historicité mais que notre modèle de la ville réfractaire aux héritages communautaires ne tient plus. Les cultures immigrées ont la capacité de subsumer notre modernité dans leurs propres langages et référence, ou selon les termes de M. Sahlins de « renverser centre et périphéries » : « *aujourd'hui l'énorme phénomène des migrations circulaires crée un nouveau type de formation culturelle (...) s'étendant de façon transculturelle et souvent transnationale d'un centre rural du tiers monde au chez soi de la métropole, le tout uni par l'aller-retour des biens, des idées et des gens en transit* »⁶⁷. Dans sa dimension transculturelle qui se traduit par la création d'espace sociaux transnationaux ou de « corridors culturels », l'interculturalité apparaît comme une culture des cultures modernes marquée par l'émergence de formes hybrides traduisant une « *indigénisation de la modernité* » (Sahlins, 1999). Dans un monde voué aux flux de la globalisation, les phénomènes migratoires permettent même de comprendre un nouveau mode d'émergence de la localité et de rapports interculturels associés. En ce sens, la migration apparaît comme une dimension constitutive des processus de glocalisation révélateurs d'une réinvention du territoire dans une articulation du local et du global. Précisons même que la migration donne une certaine concrétude à cette notion du « glocal » qui a permis de dépasser une vision du territoire confinée à l'horizon du *Heimat* ou du sol comme cadre naturel, mais qui se perd aussi en conjectures théoriques dans un monde de réseaux brouillant les frontières et les repères traditionnels.

Certes, comme le souligne A. Appadurai, la localité est « *une question de relations et de contextes* »⁶⁸, mais elle garde néanmoins une dimension spatiale comme en témoignent les cadres de l'expérience migratoire. Des cadres spatiaux dans lesquels et sur lesquels agissent les acteurs de la migration, dans une logique de mobilisation des ressources du départ ou à travers les relations entre migration et développement sous l'angle des pratiques et des dynamiques initiées par ces mêmes acteurs. Des cadres, en contre champ d'un cosmopolitisme émancipé des lieux, relevant de logiques ancrées dans la diversité d'un lieu. Des cadres aux contours fluides, mobiles, se déclinant aussi en termes de lieux de passage et de reconnaissance de soi, d'espaces migratoires qui conjuguent des relations et des activités sur diverses échelles de lieux spatialement discontinus. Les migrations nous révèlent ainsi que seul un appui sur des points d'ancrage permet de rendre compte de la construction du local à travers des dynamiques globales. Des liens entre mobilités et sédentarité à

⁶⁵ Conférence consultable sur Internet « université de tous les savoirs ».

⁶⁶ Sahlins M., « Les lumières en Anthropologie », *Société d'ethnologie*, 1999, p. 20.

⁶⁷ M. Sahlins, op. cit., p. 28.

⁶⁸ A. Appadurai, *Après le colonialisme*, Payot, 2001, p. 248.

travers lesquels les formes d'ancrage local se redéfinissent permettent ainsi d'observer des espaces intermédiaires dans la ville, comme des couloirs de circulation à travers lesquels émergent de nouvelles règles d'usage des espaces publics et une transformation des perceptions du proche et du lointain.

On retrouve ainsi une perspective de la ville qui fait richesse et productivité sociale de sa capacité à agencer des activités et des groupes, à polariser des flux d'hommes de marchandises et d'informations, à jouer sur des hybridations et des rencontres qui sont au fondement du phénomène urbain comme mode de vie et de la constitution de l'espace public.

L'interculturalité comme initiative de « l'autre » proche dans la construction de la ville.

Espace public, multiculturalisme et frontières interculturelles

La science politique, la sociologie et la philosophie morale ont à leur tour abordé la question de l'interculturalité sous l'angle de la gestion publique de la diversité et du vivre ensemble. Le débat contemporain sur l'identité exprime ainsi le renouveau de la philosophie politique et la problématique multiculturaliste (portée par les mouvements féministes et des minorités dans les pays anglo-saxons) a nourri une contestation de la société libérale et de son égalitarisme abstrait incapable de prendre en compte les appartenances et d'assurer la justice à l'égard des groupes.

Au-delà du débat entre libéraux et communautariens, c'est la question de la reconnaissance qui apparaît la plus en phase avec le thème de l'interculturalité. Sans entrer dans le détail d'une problématique portée par des auteurs comme A. Honneth ou C. Taylor, soulignons que la reconnaissance suppose une affectation réciproque, une exigence qui passe par une dimension éthique de l'interculturalité. La reconnaissance rend visible et lisible, c'est l'expression d'une perception évaluative dans laquelle la valeur d'autrui est directement donnée à travers le respect (au sens kantien) marquant une certaine réserve ou une distance à contre courant de toute familiarité. Car il n'y a pas de mutualité vraie sans prise en compte des frontières interindividuelles ou interculturelles. Or, sur ce registre de la reconnaissance, la ville en avance sur la cité politique s'est toujours arrangée d'une pluralité de normes et de références s'inscrivant dans une économie politique des circulations culturelles et d'une coproduction permanente de l'espace public à travers les interactions des citoyens. On peut ainsi retrouver traces et manifestations dans la ville d'une diversité des imaginaires sociaux et culturels de la modernité. Chaque société en offrirait une combinaison spécifique avec ses lumières et ses ombres. Reconnaître ainsi une pluralité du monde au sein même de notre société permettrait à chaque culture de lutter contre sa propre réification : les fondations de la société multiculturelle se situeraient aux frontières sémantiques des langages, là où les prétentions à l'universalité laissent place à l'expression de la singularité.

La politique de reconnaissance apparaît en ce sens comme une ouverture du champ de l'expérience : ce qui met en rapport en différenciant ou « *l'institution des intervalles qui relie sans intégrer* »⁶⁹ définissant l'espace public.

L'espace public de la reconnaissance. Ou de l'interculturalité. Un espace où il s'agirait d'affirmer non pas des droits culturels collectifs et concurrents mais des droits de l'individu à exprimer la dimension culturelle de son identité.

⁶⁹ Laville J.-L., « L'association comme lien communautaire propre à la démocratie », *Économie et Humanisme*, n° 332, mars 1995.

Questions-réponses à propos de l'exposé

À la question de *Laurence Mayeur* relative à la structuration universitaire du milieu des chercheurs sur les thématiques de l'immigration, *Ahmed Boubeker* répond qu'il y a quelques structures qui s'y intéressent, mais malgré l'importance donnée à ces questions, le milieu n'a pas fondamentalement changé. Il y a quelques lieux phares, comme Migrinter à Poitiers. Il constate cependant qu'il y a de plus en plus de postes qui s'ouvrent, notamment sur la thématique de la sociologie de l'immigration. Il a été lui-même recruté sur un tel poste. Mais quand il est parti, son poste a disparu, donc on peut se poser des questions sur la pérennité de ces postes et il n'y a pas de vraie réflexion à ce sujet. Des réseaux de recherche se constituent malgré tout, mais c'est assez différent d'une discipline à l'autre. Lui-même travaille de plus en plus avec des historiens. Des dynamiques s'installent, changent et il faut s'adapter en permanence, en particulier à l'actualité et ne pas rester enfermé dans sa discipline. L'université ne fonctionne pas seule et la demande institutionnelle, par le biais de ses appels d'offre, joue un rôle important.

Michelle Guillon qui a été à l'origine de Migrinter ⁷⁰, fait un commentaire sur la situation de la recherche sur les questions d'immigration qui, d'après elle, a énormément changé. Elle a commencé à travailler sur ce sujet dans les années 1960, avec des personnes comme Véronique De Rudder (qui est à l'URMIS, Unité de recherches Migrations et Sociétés ⁷¹). Le côté interdisciplinaire était très fort à l'époque car ils étaient vraiment très peu nombreux à travailler sur cette question. Dans les séminaires qu'ils organisaient s'y rencontraient toutes les personnes qui peu ou prou s'intéressaient aux questions de l'immigration : des sociologues, des architectes, des historiens... et personne n'était « institutionnalisé ». Des choses ont aussi changé dans le fonctionnement du système de recherche.

Alain Battegay trouve qu'en France, on a déjà un problème avec la notion de migration et d'immigration. Parle-t-on de migration algérienne, en référence aux travaux d'Abdelmalek Sayad ou, avant cela, aux propos sulfureux de Georges Mauco ou d'Alfred Sauvy ? On voit que la notion de migration était déjà présente dans la pensée française avant Sayad. Du point de vue de la sociologie, et autour de la figure de l'étranger, dans la lecture de l'École de Chicago faite par Isaac Joseph, on trouve un point de jonction avec la tradition ou le renouvellement de la problématique de la sociologie en France. Ce que vient de dire A. Boubeker s'inscrit plutôt dans cet héritage.

D'un autre côté, la question des migrations aujourd'hui, telle qu'elle est mise à l'agenda universitaire, se sépare de la seule question des migrations maghrébines en France, il y a bien d'autres mouvements migratoires, et à l'échelle internationale, et dans les sociétés du Sud. Un des enjeux maintenant, du point de vue de la recherche, est de passer de la figure de l'immigré (qui suppose un point de vue du pays d'accueil) qui se distinguait avant de la figure de l'émigré (qui suppose un point de vue de la société qui les voit partir) à la notion de migrant qui associe les deux. C'est une vraie question dans le domaine de la recherche car il faut associer des gens ici et là-bas pour saisir l'ampleur du phénomène social que représente l'immigration. Sur ce champ, il semble qu'il y ait quelques réels efforts.

Les immigrés acteurs de leur histoire qui viennent d'être évoqués sont toujours un peu à la marge, mais en termes d'agenda médiatique ou de thématique scientifique, ils occupent le devant de l'affiche et ce sont des acteurs de l'actualité. Le questionnement en science politique devient prioritaire et peut-être en négligeant un peu un certain nombre de mouvements sociétaux ou mouvements de société qui sont à travailler.

⁷⁰ Migrinter (Migrations internationales, espaces et sociétés) est une équipe de recherche spécialisée dans l'étude des migrations internationales et des relations inter-ethniques. Migrinter est une des deux composantes d'une unité mixte de recherche (UMR 6588 MIGRINTER - TIDE) associant le CNRS, l'université de Poitiers et l'université de Bordeaux 3. Migrinter fait partie des laboratoires hébergés par la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société de Poitiers (MSHS) et édite la *Revue Européenne des Migrations Internationales* (REMI) qui est codirigée par Michelle Guillon.

⁷¹ L'Unité de Recherche Migrations et Société (Urmis, UMR 7032) est un laboratoire spécialisé dans l'étude des migrations et des relations interethniques associant le CNRS et les universités de Paris Diderot, Paris 8 et Nice-Sophia Antipolis. Il regroupe des équipes de recherche localisées à Paris et à Nice et accueille des chercheurs relevant de plusieurs disciplines (sociologie, anthropologie, sciences politiques, psychologie sociale, histoire) édite une revue : *Les Cahiers de l'Urmis*.

Michel Rautenberg exprime un malaise car il pense qu'il y a un implicite dans l'exposé d'A. Boubeker. Un implicite partagé par beaucoup en France, selon lequel la mondialisation vise à homogénéiser, alors qu'à l'inverse les cultures permettraient de maintenir une certaine diversité. Un entretien avec Passepon, dans la revue *Esprit*, disait que le problème est qu'on n'a jamais pu démontrer sociologiquement qu'aujourd'hui l'homogénéisation était en marche avec la mondialisation.

Comment se situe la question des migrations par rapport à l'idée évoquée en fin d'exposé qui est certainement centrale et qui serait à poser en amont de la réflexion ?

Ahmed Boubeker lui répond que plutôt que le terme de culture, c'est plutôt celui d'*ancrage* qui lui semble essentiel. Il ne croit pas au cosmopolitisme « émancipé ». Pour exister en tant qu'individu, il faut des ancrages. Ces ancrages ne sont pas forcément des cultures, ce sont des cultures qui se redéfinissent, qui se redéplient. Il y a des gens dans des collectifs qui disent qu'ils vont réinventer l'islam, que ce sera l'islam de France, qui découvrent leur berbéricité, leur « arabitude », etc. et qui ont besoin de références collectives. La vraie question, disait Jacques Berque⁷², c'est qu'aujourd'hui on est tous déconnectés de nos racines. C'est ça aussi la mondialisation. La question serait un processus dynamique qui serait à la fois la mondialisation et à la fois la recherche d'ancrages, mais qui ne sont pas certains. Ce n'est pas seulement la quête de la source de nos origines, c'est plutôt la construction de nouvelles ressources à partir de la différence...

Claude Renard souhaite insister sur le fait que les réflexions des travaux des chercheurs du programme de recherche, mais aussi ses expériences de terrain l'ont beaucoup aidée à résister à des politiques qui font souvent montre de mouvements contradictoires.

Elle prend l'exemple du projet de gratuité pour l'entrée dans les musées nationaux français et pour compenser cette gratuité, une partie des financements de la politique de la ville va rejoindre les moyens du ministère de la culture. Or, pendant des années, beaucoup se sont battus pour montrer que la gratuité des musées n'est pas ce qui permettra d'avancer.

Elle a mené avec Claude Gilbert (de la direction des musées de France au ministère de la culture) un projet avec des femmes, à Pau, dans le quartier de Ousse des Bois⁷³. Le projet consistait à inviter des femmes du quartier à venir au musée national du château de Pau, à le visiter, le regarder et à raconter, à partir de leur propre histoire, ce qu'elles avaient vu et ressenti. Il en est sorti un magnifique guide qui permet aux personnes qui visitent ce musée de le regarder tout à fait autrement. Ce travail a aussi mis à jour une revendication de présence de la part de ces femmes, qui étaient en quelque sorte assignées à résidence dans leur quartier, qui tout d'un coup se trouvaient visibles, citadines dans la ville de Pau et notamment dans le lieu symbolique qui était le musée. À travers cette action a été gagné un droit, celui de la visibilité dans la ville. Or, ce type d'action est en train de disparaître au nom d'une forme d'égalitarisme qu'apporterait la gratuité d'accès aux musées. Et ce droit à la mobilité, ce droit de créer et de proposer d'autres formes et d'autres approches de lieux traditionnels, en ce qui concerne cette expérience, est pourtant très important. Une partie de ce programme était aussi pour aider les acteurs institutionnels

De l'autre côté du château, Pau, éd. Maison des femmes du Hédas, 2001.

Des femmes, des villes et des musées. Culture, altérité, transmission, actes du séminaire tenu au Musée national du château de Paul, 9 & 10 novembre 2001, éd. Maison des femmes du Hédas, 2003.

⁷² Islamologue (1910-1995) parmi les plus réputés, ethnographe, sociologue, linguiste et historien.

⁷³ Lire à ce sujet *De l'autre côté du château*, Pau, éd. Maison des femmes du Hédas, 2001 ; *Des femmes, des villes et des musées. Culture, altérité, transmission*, actes du séminaire tenu au Musée national du château de Paul, 9 & 10 novembre 2001, éd. Maison des femmes du Hédas, 2003.

>> Table ronde

Les usages présents du passé : Histoire, patrimoines, mémoires et musées

Introduction

Henri-Pierre Jeudy

1.- Une statue de l'île de Pâques sur la place de la Concorde, un gantelet de culture Chinu sur la place Vendôme, telles sont les affiches qui présentent la mission octroyée au Musée du Quai Branly : *les cultures sont faites pour dialoguer*. Nous vivons désormais sous le règne de la virginité d'une esthétique universelle. Et le musée du quai Branly en est la consécration. Tous les objets des civilisations sont désormais assimilés à des objets d'art. C'est la meilleure manière de conserver leur aura pour les temps présents et à venir. Avant d'être sacré ou d'être utile, l'objet exerce une puissance d'attraction sensible qui traverse les cultures et le temps. Comme mystification réjouissante, il est difficile de mieux faire. Avant même d'exister, le futur musée du quai Branly a provoqué une crise de l'ethnologie, l'expression d'un conflit entre une conception ethnographique de l'objet et le pouvoir abusif accordé à son aspect esthétique. La qualité esthétique de l'objet étant associée à la primauté de son appréhension, elle joue le rôle paradoxal de subsumer toutes les caractéristiques de l'objet et de l'en délivrer.

L'esthétique devient donc l'origine et la finalité de toute culture. Mais comment un musée aurait-il le pouvoir intrinsèque de montrer ce que peut être l'essence des cultures ? Le musée du quai Branly prétendrait devenir le lieu où la communion entre les cultures s'avère enfin possible. Dans notre monde contemporain, dominé par la consommation spectaculaire des cultures, elles-mêmes traitées comme des produits, il a pour vocation de nous délivrer des affres de l'exhibition marchande et conservatrice. Le message est clair : si le musée peut être considéré comme un sanctuaire des cultures, renversons ce processus mortifère, partons de l'essence même des cultures. Il y aurait ainsi un « degré zéro » de l'objet qui devrait permettre de lui accorder une « autre » vie dans un musée proposé comme un espace idéal de confrontation des savoirs et d'épiphanie des émotions. L'objet serait assigné, par la reconnaissance de sa singularité artistique, à transcender son appartenance culturelle, sa souveraineté devenant la garantie visible d'une pérennité des civilisations. Sa dimension sacrée ne viendrait plus de sa fonction religieuse. Elle ne serait pas niée en tant que telle, elle serait subsumée au pouvoir tenu pour surnaturel de la culture elle-même.

Cette invocation de la pureté culturelle présente un avantage indéniable, celui du règlement de toute dénotation coloniale, les objets sont lavés de cette impureté qui a si longtemps marqué les modalités même de leur acquisition. Si le passé colonial qu'ils reflètent ne peut être définitivement effacé, il semblerait être épuré par un traitement muséographique qui laisserait croire qu'on puisse rendre à l'objet son intégrité première. Le musée « des arts premiers » serait le lieu sacré des « émotions premières ». Pour offrir ce contact avec l'origine des origines, le musée du quai Branly doit être découvert par le visiteur après la traversée d'un univers végétal, presque caché comme une caverne.

2.- Les historiens semblent, aujourd'hui, prendre une voie opposée à celle que représente une muséologie pensée, comme le Quai Branly, dans une *idéologie de la réparation*, avec l'occultation des conflits politiques propres au colonialisme. Ainsi en est-il du *présentisme* qui se présente comme le moyen approprié de faire coïncider l'histoire et la mémoire. Cette articulation obstinée du passé au présent, du futur au passé, du présent au passé... permet à la mémoire, collective ou individuelle, de jouer avec les échelles de temps en se rapportant toujours à l'effet présumé d'une présentification. Pour l'historien contemporain, ce souci de présentisme suppose que l'aspect événementiel des faits ne vienne plus de l'événement historique comme objet d'investigation mais bien plus du mode de narration requis et de l'actualisation immédiate que provoque une levée d'occultation. C'est le travail de la mémoire qui prévaut et les historiens procèdent comme des psychanalystes en traitant différents aspects des formes communautaires de toute anamnèse. « Qu'elle se manifeste comme demande, s'affirme comme devoir ou se revendique comme droit, la mémoire vaut, dans le même mouvement, comme une réponse au présentisme et comme un symptôme de ce dernier. »⁷⁴ Ce passage de l'histoire à la mémoire introduit un

74 François Hartog, (2003) *Régimes d'historicité*, Le Seuil, Paris, p. 206

bouleversement des usages et des pratiques des historiens – mais bien plus encore une conception générale nouvelle de l'histoire et de son rôle politique et social -. Figures de la temporalité et modalités de narration deviennent les armes essentielles de la construction de l'histoire dont la focalisation sur le temps présent assure le fonctionnement même des critères de vérité. Travail sur les archives et travail de mémoire coïncidant, la vérité – celle qui est mise en œuvre dans et par la recherche historique – retrouve sa puissance de dévoilement, elle se fait conquête et prend la tournure d'une *éthique politique de la véracité*. Celle-ci n'est rendue possible que par une exacerbation du présentisme qui garantit à la narration l'apparence immédiate d'un effet de réel à l'encontre d'une réalité tronquée par des discours institutionnels. Ce qui laisserait idéalement entendre combien la narration de l'historien contemporain peut se départir de toute idéologie dans la mesure où elle n'est pas « révisionniste ».

3.- Ce qui prévaut, c'est l'"actuel". Cet adjectif désigne à la fois ce qui est en acte et ce qui caractérise notre époque. On ne peut pas pour autant s'en tenir à la signification la plus usuelle : "actualiser, c'est rendre actuel". Actualiser ce qui fait partie du passé ne serait plus qu'une manière de rendre présent ce qui, en apparence, ne l'était plus. L'historien se réfère à une période précise afin d'opérer ses comparaisons et d'en projeter les effets sur le présent. Ce genre d'exercice présuppose une absence de temporalité qui est le propre de l'exemplarité requise (celle de la période choisie). Actualiser consiste d'abord à soustraire la temporalité habituellement attribuée au passé, pour rendre celui-ci atemporel et lui conférer du même coup une "puissance de contemporanéité". Ce jeu avec le temps qui passe obligatoirement par l'étape de l'absence de temporalité, seule apte à produire l'effet escompté de l'actuel ou du contemporain, n'a rien d'aventureux, d'accidentel, il est le fruit d'une stratégie qui vise à déstabiliser nos représentations usuelles du temps présent. Un jeu qui, somme toute, ne serait pas déplorable, s'il ne prenait pas les allures de cette complaisance morale qui consiste à répéter que "le passé éclaire le présent".

Actualiser, c'est conférer une fonction temporelle à ce qui est "hors du temps". Prise comme une finalité déterminante de la muséographie, l'actualisation est une manière de combler l'intemporel. Or, le temps est inactuel. Il est rendu actuel par l'effet voulu d'une simultanéité temporelle que produit le mirage d'une équivalence représentative entre le passé et le présent, dans la mise au futur de la transmission. Cette gestion anticipée du temps, développée par le traitement patrimonial du devenir des cultures, annule toute possibilité d'accident de la transmission. Anticiper ce qui doit se transmettre, c'est gouverner le processus d'actualisation en supprimant la puissance de l'inactuel. Dans le rêve, la simultanéité temporelle ou la condensation des temps provoquent l'effet même d'une figure de destin. Ce pouvoir qu'on octroie traditionnellement au songe ne pourrait être destinal s'il ne tirait son effet de réel d'une telle collision temporelle. La croyance en une organisation préalable et réfléchie de la destinée nous fait oublier que toute « figure de destin » advient par hasard ou par accident. Si la transmission du sens semble bien se construire (et le musée en serait une preuve parmi d'autres), elle demeure pourtant imprévisible, elle est un appel à l'inconnu. Le rêve démontre que la puissance de l'actualisation dépend avant tout de l'incongruité des images qui la provoque. L'incongru n'est certes pas une figure du temps, mais il est lié aux phénomènes de la continuité et de la discontinuité dans la succession des images ou dans la rupture de leur enchaînement. Les souvenirs ne se classent pas mieux que les objets d'un musée. La mémoire est insensée, capricieuse, ses retours en arrière rendent le temps captif, mais de cette captivité naissent les projections actuelles, ce jeu du présent fugitif. Toujours mis en péril, l'ordre du temps ne trace que la voie fragile de l'ordre mnémorique. La confusion des temps nous fascine parce qu'elle trouble la répétition préalable de nos perceptions. Elle est frappée d'interdit parce qu'elle est la porte ouverte aux hallucinations, à cette pathologie de la vision qui séduit trop le rythme infernal de la mémoire.

4.- Les stratégies de la conservation se caractérisent *par un processus de réflexivité* qui leur donne sens et finalité. Le concept de patrimoine culturel tire sa signification contemporaine d'un *redoublement muséographique du monde*. Il faut, pour qu'il y ait du patrimoine reconnaissable, gérable, qu'une société se saisisse en miroir d'elle-même, qu'elle prenne ses lieux, ses objets, ses monuments comme des reflets intelligibles de son histoire, de sa culture. Il faut qu'une société opère un *dédoublement spéculaire* qui lui permette de faire de ses objets et de ses territoires un moyen permanent de *spéculation sur l'avenir*.

En Dordogne, berceau de l'humanité, une campagne publicitaire, durant les vacances d'été, appelait les touristes à protéger le chauvinisme comme une valeur qu'ils estimaient au plus haut degré. Les affiches montraient qu'au-delà des attributs du terroir et de la qualité monumentale des sites, il y avait là, dans ses superbes vallées, toutes les valeurs de la civilisation naissante. Et si les touristes revenaient toujours plus nombreux, c'était pour retrouver ce qu'ils avaient perdu, cette souveraineté d'une intégrité originelle. Les pictogrammes n'auraient jamais pu

transmettre un pareil message, il faudrait leur substituer une bonne campagne publicitaire pour emporter la conviction. « Toi qui n'es pas d'ici, toi qui reviens ici, comprends bien la chance exceptionnelle que tu as d'être accueilli sur nos terres ! Si tu nous méprises, c'est toi que tu méprises encore plus ! Car, de notre superbe intégrité, tu ne cesseras point de jouir ! » Les régionalistes peuvent s'offrir l'illusion d'une auto-patrimonialisation puisqu'elle est une réponse à la demande des « étrangers ». Les figures de l'altérité seront-elles gérées comme des produits de marque ?

Ce décor patrimonial renvoyé en miroir de nous-même nous impose la prééminence d'un sens immuable donné au temps qui file. Qu'il s'agisse de la nature, des bâtiments, des bourgs muséifiés, le paysage frappé par le cachet de la patrimonialisation demeure tellement disponible au regard que la transmission devient un certificat de garantie d'un présent qui prendrait immédiatement valeur de passé. Pareille organisation de la réflexivité nous fait entrer dans l'empire d'une conservation rétrospective qui abolit les angoisses d'un devenir insensé. Les journées de l'exhibition patrimoniale sur tout le territoire semblent donc nous dire : « il pourrait en être toujours ainsi ». Le patrimoine a *valeur de réparation* : ce qui nous déchire peut disparaître grâce à la patrimonialisation, la guerre des identités culturelles trouve une solution pacifique dans le folklorisme... Fort heureusement, des contradictions, des oppositions, des conflits existeront toujours entre les mémoires collectives et la conservation patrimoniale. Dans quelle mesure la muséographie n'a-t-elle pas pour finalité « futuriste », de persister, comme elle peut le faire, à mettre en scène de tels conflits au lieu de chercher à édulcorer leurs effets ?

Mémoires et histoire, diversité des pratiques en France et aux États-Unis

Nancy L. Green

Centre de recherches historiques EHESS

Nancy L. Green est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et membre du Centre de recherches historiques. Elle est l'auteur, entre autres, de Repenser les migrations, PUF, 2002 et Du Sentier à la 7^e Avenue : La confection et les immigrés, Paris-New York 1880-1980, Seuil, 1998 et Duke University Press, 1997.

Ses recherches sont centrées sur l'histoire comparée et les migrations contemporaines. Elle a publié en 2007 un ouvrage collectif (en français et en anglais), édité avec François Weil, intitulé Citoyenneté et émigration : la politique du départ, Éditions de l'EHESS, 2006 et University of Illinois Press, 2007, qui examine les politiques et représentations concernant ceux qui quittent leur pays. Elle travaille actuellement sur les migrations d'élites et les variétés d'expatriation.

J'ai en effet démissionné de mes fonctions officielles à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI) avec sept autres collègues afin de protester contre la mise en place d'un ministère de « l'identité nationale », cependant nous continuons à soutenir le musée, qui est une institution essentielle dans la France actuelle.

Je me demande si mon rôle est d'être « l'hygiéniste de service », comme l'a nommé non sans humour Henri-Pierre Jeudy, par ma qualité d'historienne. J'apprécie beaucoup les propos qu'il vient de tenir. Or, en tant qu'historienne du social (*social historian*) qui a commencé par l'histoire ouvrière et continué sur l'histoire de l'immigration, je travaille dans une perspective qui essaie, justement, de faire re-voir des acteurs de l'histoire qui étaient auparavant invisibles : ouvriers, immigrés, femmes.... Il s'agit donc de montrer les revers de l'histoire à travers l'étude et la parole des gens qui avaient été des laissés-pour-compte de l'histoire officielle.

Il y a aussi un autre rôle de l'historien qui a émergé dans les années 1960-1970, qui cherchait, au contraire de l'a-temporalité d'un certain présentisme aujourd'hui, à montrer les temporalités du passé et les variétés dans ce passé.

Je voudrais commencer cet exposé en cinq points par des réflexions sur la comparaison que je pense importante et qui peut aider à réfléchir sur ces questions. Il s'agit de comparer à la fois la diversité des pratiques à l'intérieur de la France, mais aussi de les comparer avec celles d'autres pays, avec d'autres pratiques historiques, historiennes et mémorielles des usages du passé. Il y a souvent des comparaisons que j'appelle « sauvages » — du sens soi-disant commun — mais il s'agit pour les chercheurs de construire des projets de recherche qui peuvent justement aller au-delà de l'invocation de telle ou telle comparaison hâtive.

Justement, deuxième point : je suis américaine et je réfléchis beaucoup sur la comparaison France - États-Unis. Mais je suis frappée, depuis que je suis en France, par l'ubiquité du référent américain, mis « à toutes les sauces ». J'ai proposé des recherches qui comparent les vagues historiques comme historiographiques ; dans les deux cas, il est important d'analyser les similarités comme les différences. Et, bien entendu, d'autres comparaisons sont également les bienvenues, pour sortir du seul référent américain⁷⁵.

Je vois, contrairement à beaucoup de mes collègues en France, plus de similitudes avec les États-Unis que de différences : dans le *timing* même de l'immigration de masse qui débute dans ces deux pays à partir du XIX^e siècle, ce qui est plus tôt que l'on ne croit généralement pour l'histoire française et plus tard que l'on imagine pour l'histoire américaine. Il suffit de lire Tocqueville, dans *De la démocratie en Amérique*, pour voir que l'on ne parle pas d'immigrants aux États-Unis dans les années 1830, car ce n'est pas encore une catégorie pertinente d'analyse à l'époque ; les colons venus d'Angleterre, de la France ou des Pays-Bas n'étaient plus considérés comme des immigrés, et ce n'est qu'au milieu du XIX^e siècle, avec les grandes vagues d'émigration européenne que l'histoire de l'immigration aux États-Unis prend son essor. En France, c'est dans la dernière partie du XIX^e siècle qu'une immigration importante démarre, liée, comme aux États-Unis, à l'industrialisation, à l'urbanisation et

⁷⁵ Voir, par exemple, Didier Lapeyronnie, *L'individu et les minorités, La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés, Négocier l'identité*, Paris, Armand Colin/Masson, 1996.

à l'exode rural. Une différence notable concerne les discours démographiques d'un côté et de l'autre de l'Atlantique : où la France s'inquiète de son déclin démographique, les États-Unis parlent de la nécessité de remplir un espace vide. Mais, globalement, on est en présence de deux pays qui, depuis le XIX^e siècle, connaissent un même type de flux d'immigrations, avec leurs hauts et leurs bas, avec des vagues certes différentes et à des moments parfois décalés, mais ces pays font tous deux appel à des immigrés pour les mêmes raisons, notamment de développement économique.

Troisième point : Si l'on peut insister sur un grand nombre de similitudes dans l'histoire de l'immigration contemporaine dans les deux pays, on trouve néanmoins des différences notables surtout quand il s'agit de la mémoire de l'immigration. La France, pendant longtemps, a oublié son histoire de l'immigration, tout en pensant que la mémoire du phénomène a toujours été une constante dans l'identité même des États-Unis. Or, il y a eu des périodes d'« oubli », périodes où les origines immigrées étaient honnies, critiquées au pire, ou au mieux passées sous silence : ainsi, des périodes de fermeture (1925-1965), des périodes d'américanisation et d'assimilation (années 1920 et au-delà), de la période dite « de consensus » après la Deuxième guerre mondiale. L'accent mis sur l'histoire de l'immigration depuis un certain temps fait oublier les périodes récurrentes de xénophobie qui ont également marqué l'histoire des États-Unis.

Ce sont ces trente dernières années, aux États-Unis, comme en France, qui ont consacré le champ de l'histoire de l'immigration et de la mémoire de cette immigration. Dans les deux cas il correspond à un désir de retrouver une histoire de l'immigration qui avait été occultée. On a parfois opposé une mémoire qui aurait été constante aux États-Unis à un oubli en France. Néanmoins, depuis ces dernières décennies, il y a dans les deux pays, de nouveaux usages de la mémoire ainsi qu'une nouvelle historiographie, qui se veut scientifique et non mémorielle.

Or, mon quatrième point est justement de réfléchir sur les rapports entre histoire et mémoire, grand débat qui est même devenu une question politique en France aujourd'hui. Aux États-Unis, il y a aussi eu de grands débats sur la représentation de certains événements et du rôle des musées à cet égard (conflits au musée Smithsonian autour de l'exposition de l'Enola Gay, par exemple ⁷⁶). Y a-t-il une différenciation absolue entre histoire et mémoire ? Certains historiens le soutiennent. Or, je plaiderais plutôt pour une réflexion plus nuancée. Groupes et historiens ont des pratiques différentes par rapport à la mémoire collective. Les historiens essaient, avec les sciences sociales, d'avoir une pratique aussi scientifique et objective que possible, bien qu'une parfaite objectivité soit reconnue impossible.

Ceci dit, s'il y a distinction entre histoire et mémoire, il me semble que, ces dernières décennies, histoire et mémoire ont quand même travaillé si ce n'est ensemble, du moins elles se sont épaulées mutuellement, tout en ayant chacune son rôle distinct, parfois contradictoire. C'est ce qu'on a appelé aux États-Unis, dans les années 1970, après les mouvements sociaux qui ont, entre autres, mis en question l'État-nation, la recherche des « racines » (*roots*), la recherche des origines. Ce mouvement a commencé chez les Africains-américains, puis tous les autres groupes d'immigrés s'y sont mis. De ce fait la mémoire a encouragé l'histoire, et les premiers travaux d'histoire sociale des années 1970-1980 (aux États-Unis surtout) revendiquaient explicitement l'importance d'une histoire qui se voulait scientifique, qui irait au-delà d'une mémorialisation des ancêtres. Or, si la mémoire a pu inciter aux travaux historiques, ces derniers ont pu aider « la mémoire ». Pour les groupes qui cherchent à valoriser ou simplement s'intéresser à leur passé, les travaux des historiens se sont avérés d'une grande utilité.

Enfin, mon dernier point rejoint la problématique d'une forme spécifiquement muséale que peuvent prendre ces représentations de l'histoire de l'immigration. Mémoire et histoire sont aujourd'hui convoquées à travers les musées. La comparaison évidente est celle de la CNHI à Paris et du musée américain à New York, le Ellis Island Immigration Museum. Le musée américain s'est ouvert bien avant celui de Paris, preuve s'il en est de la trope concernant une grande différence entre les deux pays : les États-Unis comme pays d'immigration historique et pays qui s'est toujours pensé comme un pays d'immigration contrairement à la France. Mais je dirais plutôt que le *timing* d'ouverture de ces deux musées représente, dans les deux cas, la preuve d'une patrimonialisation *récente* de l'histoire de l'immigration. Les musées surgissent à un moment donné, et il y aurait une histoire comparée des musées à écrire qui s'interrogerait justement sur les rapports entre mémoire et histoire en fonction de l'évolution des projets. En effet, le musée d'Ellis Island n'est créé que *depuis* 1990. Certes 17 ans avant la CNHI. Mais c'est relativement tardivement, par rapport à une supposée mémoire continue de l'immigration aux États-Unis. C'est

⁷⁶ Une exposition prévue au musée d'Air & Space du Smithsonian, montrant une partie de l'avion qui a largué la bombe sur Hiroshima, a été annulée suite aux critiques des associations d'anciens combattants sur le script prévu par des historiens. Voir <http://www.afa.org/media/enolagay/chrono.asp>

véritablement à la suite du mouvement d'intérêt pour ses racines qu'on a appelé la « renaissance ethnique » des années 1970-80, que l'idée de créer un musée à cet endroit a pu se concrétiser.

Une différence importante entre Ellis Island et la CNHI existe dans le choix même des lieux. Le musée d'Ellis Island est implanté sur un site où l'immigration a eu lieu. La CNHI a un défi beaucoup plus grand, c'est de raconter deux siècles d'histoire de l'immigration en France sur un site qui n'est pas un site par où les immigrants sont arrivés, mais où le pavillon de l'exposition coloniale s'est tenu en 1931. Le déroulement de la création de la CNHI a sa propre histoire et s'insère aussi dans ce désir global de patrimonialisation, avec les risques qui pourraient être - et cela a été souligné - de figer cette patrimonialisation à un moment donné. Mais c'est la même chose aux États-Unis où le choix d'Ellis Island privilégie finalement l'immigration européenne, puisque ce sont les Européens qui sont passés par cette île pendant sa période de gloire (1900-1920)⁷⁷. Chinois et Japonais — quand ils ont pu entrer — sont passés par Angel Island près de San Francisco, et depuis les années 1960 les flots les plus importants d'immigrants viennent par le Sud, à travers le Rio Grande ou bien par avion directement à l'aéroport de JFK ou ailleurs. Donc, à chaque moment, si l'on veut mettre en évidence le moment de patrimonialisation de ce passé, il faut étudier pourquoi on le fait *à un moment donné* et la signification de la compréhension mémorielle et historique que cela implique.

En conclusion, il semble évident que ces deux projets muséaux sont appelés à présenter et représenter l'histoire avec les moyens et les buts qui sont les leurs.

Le musée d'Ellis Island, par exemple, s'est transformé d'un musée d'immigration européenne à un site touristique célébrant toute l'histoire de l'immigration, voire toutes les origines que comprennent les États-Unis. On peut désormais (moyennant paiement) faire inscrire son nom sur un mur de mémoire même si aucun ancêtre n'est passé par là : Africain-Américains, Latino-Américains... Une dernière question, et non des moindres, reste la suivante : comment représenter l'immigration ? Choix d'objets, de photos, d'œuvres artistiques ou graphiques, les mises en scène comptent pour mettre en scène l'histoire. Scénographes, conservateurs, historiens, et représentants des groupes concernés devraient pouvoir travailler ensemble.

⁷⁷ Ellis Island fut le lieu de transit où débarquèrent, de 1892 à 1954, douze millions de migrants.

La Cité nationale de l'histoire de l'immigration, quelques repères

Luc Gruson

directeur général adjoint de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI)

La Cité nationale de l'histoire de l'immigration, qui a pour mission de diffuser à un public le plus large possible deux siècles d'histoire de l'immigration en France, a ouvert ses portes au public le 10 octobre 2007.

Le projet de la cité présente, par rapport à d'autres projets du Gouvernement, l'avantage d'avoir été écrit. Le rapport Toubon [voir référence dans l'encadré ci-dessous] est en ligne et a été téléchargé plus de 30 000 fois depuis qu'il est paru en 2004. Le sujet est donc grandement popularisé. Six cents pages d'annexes regroupent toutes les contributions de personnes, qui ont milité pour ou contre ce projet, c'est donc un matériel de recherche très précieux. Le projet scientifique et culturel de la cité rédigé en 2005 [accessible sur le site Internet] a justifié que, partant d'une demande sociale, la Cité soit un musée alors que cela aurait pu être un centre culturel plus axé sur les pratiques culturelles et urbaines. Le projet scientifique et culturel est le document officiel qui, dans le cadre de la loi sur les musées, donne les orientations scientifiques des établissements. Tous les musées de France doivent écrire un tel document.

Deux publications apportent encore « l'eau à vos moulins » [références ci-dessous] : l'un est un numéro *d'Hommes & Migrations* qui propose des éléments de réflexion, notamment sur la question de la collecte de la mémoire, sur comment et pourquoi on la collecte. L'autre publication est un numéro de la revue de l'Unesco consacrée aux musées, *MUSEUM International*, qui s'intéresse cette fois aux musées de l'immigration en général et qui comprend un gros dossier sur la Cité de l'immigration.

La Cité comme ce séminaire marquent le début d'une vaste réflexion et mobilisation d'idées en vue *de l'Année européenne du dialogue interculturel*. La Cité nationale est, pour le ministère de la culture, la structure support de cette manifestation.

La Cité a proposé à Bruxelles de commencer cette année par un séminaire en mars 2008 pour établir une sorte d'état des lieux sur ce qu'on met aujourd'hui sous tous ces termes que nous avons employés au cours de ce séminaire de Royaumont. Cette année européenne est l'occasion de réinvestir les travaux déjà réalisés en France depuis plusieurs années et aussi de mobiliser sur le terrain tout ce qui a pu se faire comme travaux universitaires et comme bonnes pratiques.

La stratégie nationale du dialogue interculturel portée par le ministère de la culture s'articule autour des thématiques de la reconnaissance de la diversité culturelle, des relations culturelles entre les pays européens et de l'ouverture sur les pays tiers.

Il faut donc que ce séminaire soit une sorte de nouvel élan pour ces réflexions et pour ces combats qui ont conduit à l'ouverture de la Cité, mais ce n'est qu'un début...

Les références des documents mentionnés lors de l'intervention :

- *Rapport de la mission de préfiguration remis au Premier ministre* (rapport Toubon et annexes), 2004, téléchargeable sur le lien : <http://www.histoire-immigration.fr/index.php?lg=fr&nav=634&flash=0>

- projet scientifique et culturel de la Cité Nationale (2006), téléchargeable sur le lien : <http://www.histoire-immigration.fr/index.php?lg=fr&nav=638&flash=0>

- *Hommes & Migrations*, N°1267, « Collections en devenir » sur le musée de la cité nationale de l'histoire de l'immigration.

- *MUSEUM International*, revue publiée par l'Unesco, N° 233/234 « Le patrimoine culturel des migrants », voir le site : http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=33879&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

La place des artistes dans la construction de l'imaginaire patrimonial

Michel Rautenberg

CRESAL MoDys (Mondes et dynamiques des sociétés)

Professeur à l'université Jean Monnet de Saint-Étienne, Michel Rautenberg a récemment publié La Rupture patrimoniale, Grenoble, Éditions À la croisée, 2003.

Tout d'abord, pour clore la question évoquée par Henri-Pierre Jeudy sur la « fermeture des mémoires collectives » [leurs liens avec le patrimoine en particulier], j'indiquerai un point d'histoire : il y a une bonne dizaine d'années, des anthropologues, historiens et sociologues se sont déjà posé la question en réaction au « rouleau compresseur » des *Lieux de mémoire* de Pierre Nora. Les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora ont eu un tel impact médiatique et scientifique qu'à cette époque, il était difficile de se faire entendre.

Je voulais présenter aujourd'hui une réflexion en cours sur la question de l'imaginaire et plus précisément autour des imaginaires urbains. Après avoir travaillé pendant plusieurs années sur des questions de mémoire, de patrimoine, il m'est apparu, qu'à côté des réflexions que l'on doit avoir sur les procédures, des réflexions qu'on a sur la patrimonialisation sociale, il semblait qu'en troisième temps, il devenait nécessaire pour approfondir cette problématique de réfléchir à la façon dont ces constructions patrimoniales, mémorielles, se développent aussi parce qu'on se les représente et parce qu'on les construit de manière cognitive et au niveau de nos imaginaires collectifs.

Quand on utilise le terme « imaginaire » en sociologie ou en anthropologie, il faut très vite « déminer » le terrain. Lorsque j'évoque le terme « imaginaire », je suis plus proche de ce qui a pu être fait par des historiens ou des historiens de l'art que de certains autres collègues de sciences sociales. Je développerai une conception très simple, minimale de la notion d'imaginaire comme un ensemble d'histoires, de récits, de fictions, d'images (étant entendu que le récit est aussi producteur d'images), partagé par une communauté, une collectivité ou un groupe.

La notion d'imaginaire existe bien sûr au niveau individuel. On peut faire référence à ce sujet aux travaux de Bachelard lorsqu'il évoque comment l'imaginaire individuel réagit à l'environnement matériel. On peut aussi évoquer Halbwachs, etc. La question qui se pose est de voir comment cette notion peut se déplacer, être réappropriée collectivement, comment on passe d'un imaginaire construit individu par individu à un imaginaire qui peut être social ou collectif. Les travaux sur la question de l'imaginaire collectif sont nombreux. L'un des plus connus est certainement le travail de Benedict Anderson *Imagined Communities*⁷⁸. La question difficile qui apparaît – et Anderson ne l'évoque pas -, c'est de savoir comment la construction des images que j'ai assimilées à mon imaginaire individuel, personnel, est ensuite partagée et socialisée ?

Sur ce point, je citerai un auteur, un peu oublié aujourd'hui, mais qui me semble important, c'est l'historien polonais Bronislaw Baczko qui avait, il y a une vingtaine d'années, développé la notion *d'idée image*. Il expliquait comment des images individuelles pouvaient être mobilisées collectivement. Il prenait des exemples, dont celui des manifestations dans la Pologne communiste où il montrait comment le drapeau rouge, à la fois répondait à l'imaginaire individuel (transmis par l'école, par le Parti communiste et par la société polonaise) et faisait écho lors des manifestations à quelque chose qui devenait une histoire collective (qu'on pourrait schématiser de la sorte : de la Commune de Paris au Parti ouvrier polonais). La manifestation, parce qu'elle s'inscrit dans un processus politique et social, favorisait une interprétation commune de cette « image » du drapeau, conduisant ainsi à « l'idée image » du drapeau rouge.

Pourquoi évoquer cette problématique de l'imaginaire dans ce séminaire sur la mémoire et le patrimoine urbains ? Aujourd'hui, dans les villes qui sont soucieuses de reconstruire leur identité et leur singularité, les notions de patrimoine et de mémoire sont très souvent mobilisées. La ville européenne devient une ville patrimoniale, avec toutes les dérives qu'Henri-Pierre Jeudy a sous-entendues précédemment, mais soulignons que dans la construction de cet imaginaire urbain, les artistes sont de plus en plus mobilisés, pour de plus ou moins bonnes raisons.

⁷⁸ Publié en 1983 par Verso, à Londres, il fut traduit pour la première fois en français en 1996 aux éditions de la Découverte sous le titre : *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*.

À ce propos, je ferai référence à un travail que j'avais réalisé sur deux grandes biennales de Lyon: la biennale de la danse et la biennale d'art contemporain. Nous avons fait avec des étudiants un travail documentaire sur la façon dont ces biennales avaient été perçues dans la presse nationale et internationale. On s'était rendu compte qu'il y en avait une qui avait un véritable écho, c'était la biennale de la danse, l'autre avait un écho un peu plus mitigé. Dans la presse, la biennale d'art contemporain était très peu corrélée à la ville de Lyon : on parlait des artistes, des œuvres, mais presque jamais de la ville de Lyon. En revanche, la biennale de la danse faisait plus souvent référence à la ville, elle était plus installée dans l'espace lyonnais. Dans la politique municipale, aujourd'hui, la priorité semble donnée à la biennale de la danse, donc à l'événement artistique qui fait parler de la ville. Indépendamment de la qualité artistique de la biennale, c'est la manifestation pour laquelle les artistes se sont le plus mobilisés pour faire parler de la ville, pour reconfigurer la ville, qui a le plus de notoriété du point de vue des politiques publiques.

Comment ces artistes agissent-ils ? Que font-ils ? Comment se tissent ces liens entre la ville, les publics et les artistes ? Les artistes interviennent sur l'espace urbain, ils le transforment et peut-être parfois nous aident à mieux le comprendre. Ces artistes suscitent aussi l'émotion, un lien sensible entre les publics et la ville, en dehors du fait qu'ils sont utilisés par les politiques publiques. Les artistes intervenant sur l'espace urbain produisent des images, des récits, peut-être des clichés, des sensations qui vont être partagées à travers les discours dont certaines peuvent « faire mémoire », c'est-à-dire être ensuite prolongées, réutilisées, réinterprétées dans les échanges sociaux.

Avant d'enseigner à Saint-Étienne, j'étais à l'université de Lille 1 et j'ai eu l'occasion de travailler sur un lieu assez connu dans le domaine de l'action artistique dans le Nord de la France, Culture commune, une scène nationale installée dans le bassin minier du Pas-de-Calais, à Loos-en-Gohelle, dans une région très marquée par la fin de l'industrie minière. Culture commune étant une scène nationale est donc un lieu culturel labellisé par le ministère de la culture, reconnu, légitime qui s'est installé sur un carreau de mines et dont l'ambition était de réhabiliter l'image du territoire aux yeux des habitants. Ceci était clairement affirmée par sa directrice, Chantal Lamarre au moment de sa création, et reste une valeur fondatrice du lieu, mais une valeur mise à mal par la tutelle ministérielle⁷⁹. Il s'agissait, à travers l'image du territoire, de réhabiliter d'une certaine façon la culture ouvrière, la culture minière. Ce pays avait connu un traumatisme économique grave, mais aussi un traumatisme culturel et social important et Chantal Lamarre faisait le pari que la culture était peut-être en capacité d'apporter des « solutions » à ces maux. Pour que la culture puisse agir sur le territoire, il fallait qu'elle passe par un travail à faire sur les mémoires locales, sur les mémoires ouvrières et sur les mémoires du travail. Le projet de Culture commune a été de faire fonctionner ensemble une action sur les mémoires locales et en même temps de faire venir des artistes extérieurs. Une chargée de mission avait été recrutée spécifiquement sur la mémoire locale, chose unique à ma connaissance parmi les scènes nationales en France. L'un des éléments du cahier des charges donné aux artistes intervenants était de réutiliser le travail de mémoire collecté par Culture commune. Cet important travail qui a été réalisé a donné lieu à un certain nombre de critiques, en particulier de la part du ministère de la culture puisque Culture commune a failli perdre son label de scène nationale, mais c'est une autre histoire que je n'aborderai pas ici.

La façon dont Culture commune a travaillé reprend ce que j'ai évoqué auparavant. À travers des spectacles, des lectures, des ateliers d'écriture, les artistes mobilisés, les écrivains ont cherché à reconstruire des discours, à refabriquer des images, parfois des clichés, des cartes postales, des mythologies, qui positivaient, d'une certaine façon, cette culture locale qui se vivait comme ayant été mal connue, mal aimée et délégitimée.

Une autre question évoquée dans ces journées est la question des migrations. Je dirai rapidement que lorsqu'on arrive dans le Nord de la France, on est très frappé par le fait que le discours sur la mine et sur l'étranger était, il y a quelques années, largement tenu par les Polonais. Or les études montrent que ce n'était pas les Polonais qui travaillaient au fond de la mine, mais plus souvent les Marocains et les Kabyles. On relève donc là une sorte de distorsion. C'est pourquoi l'une des missions que s'était donnée Culture commune est la réhabilitation de cette mémoire minière portée par des mineurs principalement originaires d'Afrique du nord. Même si ce sont encore les Polonais ou leurs descendants, bien souvent, qui font visiter les musées de la mine de la région! Une des missions que s'était donnée Culture commune était de reconstruire un autre imaginaire collectif qui tienne compte de ces ouvriers marocains et kabyles.

En conclusion, j'aborderai trois points.

⁷⁹ Michel Rautenberg, Sandra Trigano, *Culture commune et son territoire : un engagement artistique militant et ses contradictions*, DRAC Nord-Pas de Calais, Communauté de communes Artois-com, 2008.

D'abord, les travaux que j'ai menés sur différents terrains m'amènent à poser une interrogation de nature politique sur l'usage de la mémoire et du patrimoine. Ce qui m'apparaît, c'est que mémoire et patrimoine, et on pourrait dire la même chose de l'immigration, sont utilisés comme des instruments de l'action publique⁸⁰. Poser la question de la mémoire ou du patrimoine comme instruments de l'action publique est important, car cela permet de regarder un peu « de côté » un certain nombre de processus en cours, un regard de biais qui aide souvent à mieux percevoir les enjeux des phénomènes sociaux.

Deuxième point : il est très important qu'on prenne au sérieux, en tant que sociologue ou anthropologue, la production industrielle des images, car cette production médiatique industrielle - industrielle au sens de Benjamin – contribue très fortement à transformer et à faire évoluer nos représentations du monde en intervenant sur nos imaginaires collectifs et sociaux.

Un troisième point, qui est dans la continuité du précédent, est que je ne pense pas que l'on puisse continuer à travailler sur les questions culturelles, mémorielles et patrimoniales en dehors de la problématique de la médiatisation. Aujourd'hui, les sociologues Éric Maigret et Éric Macé parlent de *médiaculture*⁸¹. Je crois qu'on est vraiment dedans et il faut qu'on y soit attentif. Il n'y a 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 tiennent compte de cette médiation dans la façon dont ils produisent leurs œuvres.

⁸⁰ *Gouverner par les instruments*, Lascombes et Le Gallès, dir., Paris, Presses de Sciences Po, 2004.

⁸¹ *Penser les médiacultures*, Paris, Armand Collin, 2005.

Musée et interculturelité

Élisabeth Caillet

ICOM (International Council of Museums, Conseil international des musées)

Experte en médiation culturelle, commissaire d'expositions dont la dernière s'est intitulée *Naissance*, elle a publié plusieurs ouvrages, dont *À l'approche du musée ; la médiation culturelle*, PUL, 1995, *Stratégie pour l'action culturelle*, L'Harmattan, 2004 et *Accompagner les publics. L'exemple de l'exposition « Naissances » au Musée de L'Homme*, L'Harmattan, 2007

Il est difficile de parcourir l'ensemble de la relation entre le musée et l'interculturelité, je vais donc procéder par petites touches. Le musée a peu été regardé jusqu'à présent sous cet angle.

L'apparition du musée date de la fin de XVIII^e siècle. Les musées succèdent aux cabinets de curiosité (eux-mêmes à l'origine de nombre de collections muséales) en ouvrant les collections au public. Le musée apparaît à peu près au même moment que se construit l'idée de nation.

Ce qui me paraît intéressant, c'est de s'apercevoir qu'il y a une affirmation de l'importance d'un lieu qui symbolise l'identité de la nation et indique les objets qui la construisent. Le musée est donc le réceptacle de ces objets identitaires par lesquels on fabrique la nationalité. Progressivement, cette idée gagne et perdure, même dans les écomusées. Le musée garde l'affirmation de cette construction d'une identité d'une micro nation jusqu'aux grandes nations, territoires qui se considèrent comme étant porteurs de valeurs.

Du fait de cette construction, l'autre est d'abord considéré comme étant un objet curieux, étrange et, si on le présente, on le présente comme quelque chose à regarder de loin. Au XIX^e siècle, ce sont, en occident, les expositions universelles qui jouent le rôle de vecteur de la connaissance de l'autre. On fait même venir ces « autres », on fabrique des espèces de « zoos humains » où l'on présente des sauvages, en train de danser des danses de sauvages, à la demande des organisateurs de ces manifestations. On peut encore voir des films assez effarants sur les expositions universelles où l'on peut voir ces zoos humains où l'on se rendait en famille.

Après avoir eu ce regard de contemplation amusée de quelque chose d'exotique, au cours des années 1930 et jusqu'aux années 1970, on se met à regarder l'autre comme étant celui qu'on a été, celui des origines, comme étant celui qui est en train de disparaître. On en a un symbole avec le musée des Arts et traditions populaires (ATP), pensé avant la guerre même s'il a été ouvert après, qui représente l'identité française en train de s'effacer : la France rurale, le monde paysan.

L'« autre » est aussi présenté dans le Musée de l'Homme créé en 1937 par Paul Rivet, qui est l'« autre » que nous ne sommes pas et que nous craignons de voir disparaître. Il faudrait à ce sujet étudier plus attentivement les relations de Lévi-Strauss avec le Musée de l'Homme : on se rappelle tous des passages de la fin de son ouvrage *La pensée sauvage* où il écrit « adieu voyages, adieu sauvages ». Cette figure de l'homme en train de disparaître, on la voit se conforter jusqu'à la fin du XX^e siècle. En fin de son célèbre ouvrage *Les mots et les choses*, Michel Foucault évoque cette figure de l'homme qui est comme un visage de sable qui s'efface sur la grève. Il y a donc bien quelque chose dans cette construction de l'autre comme étant un homme des origines ou étant en train de disparaître qui perdure et qui fait que le musée est là pour conserver un témoignage de ce qui est en train de s'effacer.

Parallèlement à ce mouvement, apparaît un phénomène très important dans la muséologie et qui est souvent oublié, qui s'est appelé *Muséologie nouvelle et expérimentation sociale* (MNES) et qui a essayé de montrer que les musées avaient une autre vocation que celle de conserver une identité en train de disparaître, même si elle pouvait être fondatrice d'une certaine vie présente. Ce mouvement international a beaucoup marqué de jeunes conservateurs autour des années 1970-80 et même 1990. Il est en train de disparaître, mais il a essayé d'articuler la prise de conscience de populations qui étaient dans les marges de la société qui habituellement fréquentait les musées, et de travailler à de nouveaux dispositifs pour les concerner. Ces dispositifs étaient des contenus même d'expositions. Les expositions temporaires se multiplient et le musée n'est désormais plus caractérisé uniquement par des expositions permanentes. On voit aussi une pénétration du musée par d'autres modes ou dispositifs que la scénographie d'objets ; il peut y avoir du spectacle vivant, de la musique, du théâtre...

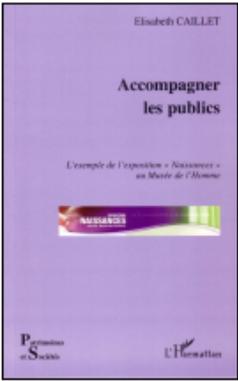
Aujourd'hui, il y a tout une série de signes qui montrent que même si l'on n'est plus dans cette reprise littérale de ce qu'a pu être la MNES, il y a quand même des expérimentations, dans certains musées, qui tentent d'utiliser le musée comme un pré-texte à de la création et à de l'innovation. Claude Renard vient d'évoquer le soutien qu'a apporté la direction des musées de France à des expériences qui se sont déroulées au Musée du Château de Pau mais aussi au Musée d'art et d'histoire de Seine-Saint-Denis ou au Musée Picasso, expériences qui montrent que le public n'est pas un public seulement récepteur, mais qu'il est aussi acteur. L'expérience de Pau montre comment ce public acteur devient lui-même un relais pour aller vers des publics que les acteurs habituels des musées n'arrivent pas à concerner.

Une expérience de ce type a aussi eu lieu lors d'une exposition à Beaubourg : *Africa Remix* (2005) où à l'intérieur de la programmation mais aussi dans toutes les activités qui se sont déroulées autour, il y a eu une tentative très forte pour impliquer les publics.

On peut caractériser cette phase par le fait qu'on n'est plus dans l'idée qu'il y a un savoir qui se construit quelque part et qu'on diffuse ensuite, on n'est donc plus dans la diffusion culturelle. On est dans le dialogue entre la culture de ceux qui savent et la culture de ceux qui reçoivent. On prend vraiment au sérieux l'idée que le visiteur est un visiteur actif, *co-constructeur* de ce qu'il voit, de son parcours de visite. On peut consulter à ce sujet les travaux de chercheurs Hana Gottesdiener, Jean Davallon, Jacqueline Eidelman ou d'autres qui évoquent l'idée de *co-construction* du sens d'une exposition et la notion de *visiteur expert*.

L'Harmattan
Édition – Diffusion
5-7, rue de l'École Polytechnique 75005 Paris
Tél : 01 40 46 79 20 / Fax : 01 43 25 82 03
<http://www.editions-harmattan.fr>

Vient de paraître



Accompagner les publics
-
**L'exemple de l'exposition « Naissances »
au Musée de l'Homme**
D'Elisabeth Caillet
Collection « Patrimoines et Sociétés »
ISBN : 978-2-296-04480-7 • 17,50 € • 192 pages

La médiation culturelle est devenue l'une des fonctions essentielles de tout équipement culturel patrimonial qui cherche à toucher un public à la fois large et impliqué. L'approfondissement des pratiques professionnelles qu'elle comporte a suscité de nouvelles démarches dont l'exposition *Naissances* a tenté une application forte. Il est apparu qu'une nouvelle étape était franchie avec l'apparition d'une forme de médiation ici désignée comme « participative ». L'ampleur du travail fourni a conduit les différents partenaires de ces actions à souhaiter qu'une trace en soit laissée afin de permettre aux équipes en place ou en cours de constitution de poursuivre, d'adapter, d'argumenter auprès des décideurs ; ce qui manifeste qu'une exposition commence lors de son ouverture pour ne plus jamais s'arrêter... Les nouveaux outils de communication permettent en effet de poursuivre une exposition matérielle par une exposition virtuelle qui prolonge indéfiniment, selon l'envie des acteurs proches ou lointains, ce qui a été une première fois lancé. C'est ce mouvement que ce livre retrace, en montrant l'impact démultiplié que peut offrir le réseau Internet. Outil pour les étudiants et pour les professionnels, cet ouvrage comporte des annexes qui précisent les conditions matérielles de la gestion d'un tel projet.

L'AUTEUR

Elisabeth CAILLET a contribué à la définition de la médiation culturelle : théoriquement par des publications et pratiquement par les actions qu'elle a mises en place à la Cité des sciences ou au musée de l'Homme. Elle est membre du Conseil international des musées (ICOM) au nom duquel elle a participé à l'élaboration d'un référentiel des professions muséales.

Cette idée de co-construction a été développée lors de l'exposition *Naissances*⁸² où l'on a essayé, aussi bien dans le corps même de l'exposition que dans l'exploitation d'accompagnements produits autour de l'exposition, qu'il y ait des dialogues. Ces dialogues se sont déroulés entre d'un côté les scientifiques, les chercheurs qui expliquaient comment on naît, comment un enfant vient au monde dans différentes cultures et des témoignages vivants. En même temps que le discours scientifique, à l'aide d'un audio guide, on entendait les témoignages de femmes qui racontaient leur accouchement. Il y avait donc une superposition, presque une intégration entre le discours scientifique et le discours sensible.

Par ailleurs, on a installé un *forum*, un lieu à peu près de la même taille que celui de l'exposition. Nous avons la chance de disposer d'un vaste espace car le Musée de l'Homme venait d'être vidé d'une grande partie de ses objets qui allaient être installés au nouveau musée du Quai Branly. Ce forum a donc été occupé progressivement par de nombreuses productions réalisées par des publics co-acteurs. Cette rencontre entre chercheurs et acteurs a peut-être été possible parce que le sujet de la naissance est assez universel et donc favorable pour ce

genre d'expérience ; mais après tout, c'est peut-être aussi à nous de choisir des thématiques qui concernent tout le monde.

⁸² Elisabeth Caillet a été la chef de projet des expositions du Musée de l'Homme de 2003 à 2006, et donc de l'exposition *Naissances, gestes, objets et rituels* (nov. 2005-sept. 2006). Elle relate cette expérience dans l'ouvrage *Accompagner les publics. L'exemple de l'exposition « Naissances » au Musée de l'Homme*, Paris, L'Harmattan, Coll. Patrimoines et Sociétés, 2007 [voir le site de L'Harmattan : <http://editions-harmattan.fr>].

Le parcours de l'exposition comportait donc l'exposition scientifique, avec les discours des chercheurs et les témoignages de femmes, et les productions du forum, faites par les associations partenaires et le public en général qui étaient devenus co-producteurs.

Maintenant, j'essaie de faire en sorte que dans le cadre d'un Musée virtuel, ces discours scientifiques et ces discours des acteurs associatifs et des publics soient présents au même plan sur Internet, c'est-à-dire que l'exposition perdure, poursuive l'exposition matérielle par une exposition virtuelle qui peut se prolonger indéfiniment. On peut aussi s'approprier une exposition en voyant la façon dont d'autres visiteurs l'ont vue. Une exposition ne se finit pas au moment où elle ferme ses portes, mais elle peut avoir une deuxième vie, qui est la vie de son appropriation et de son public co-acteur, grâce aux nouveaux outils technologiques. On peut évidemment se demander si en faisant cela on est victime de la mode du web 2.0, c'est-à-dire des nouveaux outils collaboratifs à la mode, ou si on dispose véritablement de quelque chose qui permette enfin qu'une exposition puisse s'accroître et se développer indéfiniment.

C'est un souci que l'on retrouve à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI), où l'on trouve bien l'idée de ce centre de ressources, où les gens qui y viennent déposent leurs propres histoires qui s'intègrent aux discours qui ont été produits au moment de la présentation de l'exposition de référence et qui n'est qu'une « exposition de référence ». Ce que je trouve intéressant dans le vocabulaire utilisé à la CNHI, c'est que ce ne sont que des références parmi d'autres et à nous d'en construire d'autres.

Il semble qu'une façon de résister à la mondialisation de la culture, c'est de trouver des dispositifs dans notre façon de travailler la culture pour qu'on ne succombe pas à la mondialisation hégémonique qui met tout à plat et qui ne fait que diffuser. La mondialisation que l'on peut craindre, c'est celle qui nous met en position d'être des réceptacles non réactifs face à des diffuseurs. C'est le modèle d'une télévision avec une seule chaîne. Cette crainte disparaît d'ailleurs avec les radios libres, avec la multiplication des chaînes de télévision et les outils du web. Maintenant, expressions et créations se mélangent, les limites entre les deux ont explosé.

Les redéploiements des « nous » du patrimoine et de la mémoire en France, entre cadres sociaux et recadrages publics

Alain Battégay

À en croire les agendas des institutions publiques, ceux de la scène médiatique, ceux de la recherche, nous serions aujourd'hui en France dans une période de trouble, voire d'inquiétude et de quête identitaire dont le réveil des mémoires serait le symptôme. Plus modestement, de manière moins grandiloquente, la richesse d'une actualité et des énoncés faisant des activations et des revendications mémorielles des enjeux et des scènes de reconnaissance peut être considérée comme un indice de dynamiques de redéploiements publics des « nous » du patrimoine et des mémoires.

C'est ce que je voudrais soutenir en signalant des recompositions en cours de ces « nous » mémoriels et patrimoniaux en France, ce signalement s'appuyant sur les travaux d'un atelier de réflexion conduit depuis quelques années sur le thème « des mémoires urbaines et du présent des villes », puis sur le thème du « travail de mémoire et des mémoires partagées ». Cet atelier a associé, à la manière d'un forum hybride, professionnels, universitaires, personnes et milieux intéressés. Cela conduira à désigner, à l'échelle des villes et des quartiers d'une part, à l'échelle du « nous » national d'autre part, quelques uns des ressorts, non de la fabrication, mais des *redéploiements publics* des patrimoines et des mémoires. Partant de ces éléments, je souhaiterais esquisser une hypothèse se référant à une pragmatique de la mémoire: l'idée que les approches des mémoires collectives se doivent d'aller au-delà du vis-à-vis des groupes et des espaces pour analyser leurs dimensions publiques et rendre compte des redéploiements et des reconfigurations flottantes des « nous » qu'elles promeuvent.

Soit donc, pour commencer, trois trames de redéploiements publics des mémoires et des patrimoines en France depuis une vingtaine d'années, présentées ici à l'aide du couple conjoncture/conjonction. '*Conjoncture*' désigne ici l'ensemble des situations, processus, tendances lourdes qui donnent à l'activité patrimoniale et au travail de mémoire une actualité dans le faire société contemporain ; le terme '*conjonction*' entend désigner l'ensemble des raisons, raisonnements, opérations intellectuelles, catégories de pensée qui orientent le travail de mémoire et de mise en patrimoine en les faisant monter sur l'agenda des préoccupations publiques. C'est bien sûr l'articulation entre conjoncture et conjonction qui est au centre de la réflexion.

Patrimoine du passé, patrimoine du futur : les « nous » de la patrimonialisation

La première modalité du couple conjoncture/conjonction met en regard les processus de désindustrialisation qui se sont fortement développés en France depuis le début des années 1980, avec les conceptions de la patrimonialisation comme catégorie de pensée et d'action qui les ont accompagnées.

La première séance de l'atelier s'intitulait *la patrimonialisation et après*⁸³ et se situait explicitement dans cette articulation. Fortement ancrée dans la conjoncture des expériences régionales des villes de la vallée du Gier, vivant la fin des activités industrielles et minières qui les avaient marquées depuis souvent plus d'un siècle, ainsi que sur les expériences du Creusot et de la Lorraine, cette réflexion prenait acte, d'une certaine manière, de la fin d'une première époque de patrimonialisation et de la conjonction intellectuelle qui l'avait élaborée. Le débat sur le travail de deuil et d'accompagnement d'une fin qui n'en finissait pas montrait, à son corps défendant, le caractère quasi indépassable du lien établi, dans cette conjoncture, entre patrimoine et passé. Certains professionnels, pourtant, étaient là pour dire que c'était la question de l'à-venir des villes et du patrimoine du futur qu'il s'agissait d'instruire. Se pose en effet à ces villes non seulement la question de la conservation des mémoires et des traces matérielles d'une époque si ce n'est révolue, du moins en voie de révolution, mais du patrimoine commun, entendu comme bien public contemporain et d'avenir, qu'elles figurent et activent. La mise en patrimoine participe en effet à la manière dont se joue au présent le destin de ces villes en déclin et en reconversion, et la patrimonialisation apparaît dès lors comme une politique au présent non seulement de l'usage du passé, mais du cadrage du futur. C'est ce qui motive le déplacement des problématiques « classiques » de la patrimonialisation-conservation vers celles de la patrimonialisation comme valorisation d'un cadre commun, contemporain et durable, au-delà de la désindustrialisation. Ce déplacement est particulièrement lisible dans le

⁸³ http://socio.univ-lyon2.fr/article.php?id_article=775., op.cit.

souci écologique, lorsque la relation homme-milieu est intégrée à la réflexion. La patrimonialisation d'un bien commun déjà là et à venir, à cultiver plutôt qu'à conserver, s'inscrit alors à l'horizon des problématiques d'action publique comme des problématiques des chercheurs : elle interroge par exemple la formation de publics écologiques comme vecteur de transmission et de réinterprétation d'un patrimoine écologique, identifié comme bien commun.

Mémoire des quartiers, des villes et promotion d'identités urbaines : des nous d'affichage à consistance variable

La seconde modalité du couple conjoncture-conjonction met en regard la montée des villes et des agglomérations urbaines comme unité de gouvernance avec les problématiques qui mettent en avant les liens mémoire/identité.

Plusieurs séances ont témoigné et documenté les recours aux mémoires et aux patrimoines locaux pour la configuration et la promotion d'identités de villes ou de morceaux de villes. Elles ont permis de distinguer deux aspects différents et parfois en tension qui concernent d'une part des enjeux et des processus de cohésion sociale et urbaine, et d'autre part des valorisations attractives d'une culture locale selon des perspectives touristiques ou de composition d'aire urbaine. Ces deux aspects sont souvent dissociés dans les perspectives de l'action publique, et les professionnels qui le souhaitent ont du mal à les conjoindre.

D'un côté, les *mémoires de quartier* qui ont organisé une partie de l'action culturelle de la politique de la ville depuis la fin des années 90 ont donné lieu à des événements, expositions et productions qui souffrent souvent d'un déficit de visibilité et de promotion, ou qui mobilisent, pour établir leur « grandeur », une rhétorique civique souvent affirmée mais largement déconnectée des choix opérationnels. Les liens entre valorisation patrimoniale des quartiers en difficultés et mémoires de ces quartiers sont en effet opérant lorsque le bâti le permet, comme c'est le cas de Roubaix-Tourcoing et des « courées ». En revanche, l'usage de la mémoire des habitants et des lieux comme outil de requalification urbaine⁸⁴ est beaucoup plus fragile dans le cas où la valeur patrimoniale du bâti ne peut valoir comme une ressource de promotion urbaine. Et ce cas, qui est le plus habituel, laisse dans des voies incertaines les démarches initiées. Le recours à des opérateurs artistiques et culturels apparaît alors comme une valorisation possible pour excéder les circuits de la communication locale, produire un surcroît de sociabilités locales et des gestes forts de communication tendant à la prise en considération par d'autres répondants que ceux du quartier. Le tout sans garantie ni de rencontrer ou de générer des publics, alors même que se multiplient les tentatives d'associer dans les démarches de création des habitants de ces quartiers, et que se répètent les visées civiques que de tels projets entretiennent à l'égard de la ville. Si bien que cette valorisation des quartiers par leurs mémoires peut n'être que conjoncturelle ou instrumentale : les « projets mémoires de quartier » peuvent apparaître comme des lignes de crédit accessibles ou un langage obligé de l'accès à des ressources publiques, ils peuvent aussi apparaître comme des opportunités de démarches de création, qui font de ces quartiers des lieux de co-production et d'expérimentation temporaire. Reste à savoir si le recueil de mémoires et les images ainsi composées font refléter, génèrent des répondants, et s'ils parviennent à sortir de leurs fonctions de thermomètre, ou de « lâcher de ballons sans suite », - bref à générer des effets communicationnels auxquels ils prétendent, au-delà du signalement.

D'un autre côté, l'intérêt pour *les mémoires urbaines* a pris de la pertinence dans les perspectives des collectivités territoriales, au cours des années 1990, en tenant compte de leur poids accru en matière de politique culturelle dans le cadre d'une décentralisation favorisant l'émergence de « territoires à soi »⁸⁵, et dans des situations de concurrences entre villes (parfois au sein de mêmes structures d'agglomération) qui les ont conduit à affirmer et à conforter, par la compétence culturelle qui leur était nouvellement accordée, une personnalité distinctive. La construction d'une *marque locale*⁸⁶ dans la compétition urbaine, au-delà d'une politique d'image, fait apparaître le patrimoine urbain comme un outil supplémentaire d'aménagement, et la mémoire urbaine comme un axe de coordination des acteurs socioprofessionnels de la ville qui sert à initier ou à abonder des

⁸⁴ Catherine Foret, *Travail de mémoire et requalification urbaine, Repères pour l'action*, éditions de la DIV, 2007.

⁸⁵ Alban Bensa et Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi*, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, Mission du Patrimoine Ethnologique, 2001.

⁸⁶ Leborgne Mathieu, Mathieu Leborgne, 2006, *L'espace d'un oubli : le rôle des mémoires collectives dans la construction du sentiment d'appartenance territoriale. Le cas du Parc naturel régional du Verdon*, Thèse de sociologie, EHESS-Marseille, Jean-Claude Chamboredon, Marie-Vic Ozouf-Marignier (dir.), 2 tomes, 583 p.

projets. La mise en place d'événements apparaissent comme des actes forts de mise en valeur de ressources culturelles et touristiques susceptibles de donner sens à des identités urbaines ou d'agglomération, et d'en constituer parfois des ressources économiques majeures. La montée des professionnalités urbaines en matière de communication, l'importance accrue de l'événementiel dans les politiques culturelles des villes et des agglomérations vont de pair avec des recours à l'histoire, à la mémoire selon des visées qui font de leur inscription dans des identités localisées une ressource d'action et de légitimité, et trouvent dans la notion de patrimoine immatériel promue par l'Unesco (2003) des prises conceptuelles.

Dans le cas de ces mémoires urbaines, il est patent que les « nous » ainsi configurés ne se résument pas à des nous du passé. Ces nous sont ici mobilisés, sélectionnés, recrutés, mis en scènes comme des *nous d'affichage*, dont la consistance sociale, culturelle, urbaine est variable, parfois ténue, parfois plus ancrée. Loin de se concevoir comme un déficit d'implication ou une faiblesse du sentiment d'appartenance, ces variations de consistance introduisent à des « nous » selon un régime non de l'appartenance exclusive mais de l'artificialité relative. Ces *nous* sont des conventions plus ou moins concertées, et l'exercice vise moins à restaurer en souveraineté une communauté d'originaires qu'à produire temporairement des collectifs d'énonciation d'attachements aux lieux dont la plausibilité et la pertinence dépendent autant de leurs ressources que de leurs effets. Les *nous* promus ne se mesurent pas ici à leur véracité mais aux espaces de possibles qu'ils ouvrent. Ce sont des « nous réversibles », référant à des expériences héritées présentes et à-venir, dont les récits historiques ne suffisent pas à établir le caractère partagé et dont l'argumentaire en termes de mémoires et de patrimoine est doté d'une artificialité convenue, qui prend ou non consistance et sens par ses effets pragmatiques.

Mémoires, histoires, identités : les recompositions du nous national

La troisième modalité dialogue avec une conjoncture qui concerne d'une part ce qu'on pourrait appeler les « pannes de l'intégration » - une expression disputée qui dit mal les formes contemporaines d'établissements migratoires sur le sol et dans les faire société métropolitains -, et d'autre part un moment de construction européenne, moment politique mais aussi d'accroissement des mobilités et des visibilitées mutuelles intra-européennes. Autant d'éléments de conjoncture qui constituent des incitations fortes à reformulation ou à aménagement d'un récit républicain national-étatique.

Les mémoires des immigrations et des groupes minoritaires constituent un sujet relativement chaud au regard de l'actualité politique et institutionnelle. L'ambiguïté est patente de dispositifs de monstration et de mise en scène qui orientent les récits de migration dans le moule du roman national, sans qu'on sache très bien s'il s'agit de redéployer ce roman pour qu'il fasse place à des acteurs qui jusque là n'avaient qu'une place marginale, ou s'il s'agit de remuscler, par des corrections à la marge, une gestion politique et institutionnelle de la nationalité dont les coordonnées identitaires sont prédéfinies.

La conjonction est ici celle du modèle républicain travaillé par la hantise communautariste, celle du renouvellement de la pensée intégrationniste par incorporation de la diversité et traitement de la discrimination, du renouveau des philosophies du contrat dans la définition des identités nationales, tous ces renouveaux promettant des effets qu'ils parviennent difficilement à accomplir. Ce qui fait controverse.

Cette actualité institutionnelle du « leur histoire est notre histoire » ne suffit pourtant pas à désigner les mouvements des mémoires des migrations dès lors qu'ils sont saisis dans leurs ancrages sociaux et urbains et non sur des scènes de monstration. Ainsi, lors d'une enquête sur un carrefour urbain des migrations, la place du Pont à Lyon, j'ai relevé des indices interprétables dans le sens d'un mouvement de patrimonialisation endogène ou indigène. Les analyses des commerces au début des années 2000 montrent en effet une introduction de l'écrit là où l'oral était un vecteur essentiel de communication, un réassortiment des propositions commerciales autour de moments clefs dans les parcours de vie (naissance, mariage, mort), l'affirmation d'un caractère musulman qui auparavant était plus discret. Ces transformations font de cette localité non seulement un haut lieu dans les récits des mémoires de l'immigration maghrébine, mais un lieu carrefour dans les manières de vivre en migration, un lieu d'actualité et parfois de ressourcement. Cette scène urbaine d'expression de l'ethnicité configure un « nous » flou et composite, fait d'éléments hétérogènes (la langue, les odeurs, les manières de parler et de s'adresser, les croisements possibles et les manières de fréquenter des fréquentations), dont les ressorts sont autant de l'ordre de la patrimonialisation que de l'actualité : les espaces/temps de cette localité sont aussi des moments urbains auxquels les mémoires à l'œuvre opèrent en passant du domestique ou de l'intime au public par le marché et la visibilité plutôt que par la politisation des appartenances. Les « nous » urbains ici configurés ont des dimensions

micro-politiques d'affirmation d'un droit de cité, mais ils ne correspondent pas aux nous que stigmatisent comme « communautariste » les récits qui s'adosent à une doctrine républicaniste pour définir le « sociétaire ».

Les redéploiements des mémoires de la Résistance et de la guerre, au fondement de l'identité nationale d'après 1945 en France, forment un autre chantier que nous avons commencé à aborder en le saisissant dans ses rapports avec des sites et des territoires, à l'échelle régionale qui a été une partie de la Zone Sud de la France (Lyon-Grenoble, Vercors-Les Glières, Izieu).

La conjoncture concerne ici la disparition progressive des témoins directs, anciens combattants, résistants, collaborateurs, victimes mais aussi gens ordinaires, qui tend à faire de l'événement un sujet d'histoire plus que de mémoire. Les dispositifs publics de commémoration, les musées de la Résistance qui ont depuis les années 1990 fortement fait alliance avec des historiens, voient leur audience vieillir et se réduire, leurs publics captifs augmenter (les scolaires), tandis que le tourisme de mémoire semble marquer le pas sur les Plateaux du Vercors et des Glières. La scène muséale serait-elle ici destinée à se dissoudre, soit en se confondant avec la scène pédagogique, soit en se formatant selon des visées d'attractivités touristiques ?

La conjonction concerne les rapports mémoires-histoire, à l'ordre du jour depuis plus d'une dizaine d'années sur l'agenda des historiens, des anthropologues, des philosophes, des politistes, qui tous constatent que l'insistance sur l'entrelacement entre mémoire et histoire est venue troubler leur distinction simple, sans pour autant que les deux se confondent. Si la production historiographique informe le travail de mémoire qui en a bien besoin, le travail de mémoire incite aussi pour sa part, directement ou indirectement, à un travail d'histoire. Et le chantier d'histoire de la mémoire auquel appelait Henry Rousso, qui se poursuit, requiert des compréhensions à d'autres échelles que nationales, tant les croisements de mémoires troublent des « nous » hérités et glorieux que des légendes nationales et des iconographies étatiques avaient formatés.

C'est manifeste dans le cas des mémoires de la Résistance. En France, les ambiguïtés de cette histoire, ces zones d'ombres, ce qu'on pourrait appeler les « mémoires négatives » ont fait leur entrée dans les circuits publics, à partir des années 1970, détrônant en partie le héros-résistant de son statut de seul personnage mémorable et central. La déportation des Juifs est venue sur l'avant-scène dans les années 80, alors qu'elle avait été pendant plus d'un quart de siècle masquée voire disqualifiée par la déportation des résistants. La collaboration et la période de Vichy a fait l'objet de nombreux travaux dans les années 1990, qui sont venus en appui et d'une juridicisation de l'histoire et de la référence à un travail de repentance. Aujourd'hui, au-delà de la centration sur les victimes et les mémoires négatives, émergent des tentatives, peut-être trop rapides et trop facilement bien pensantes, de prolonger en Droits de l'Homme un esprit de Résistance à peine émancipé des récits nationalistes, alors même que la pluralité des histoires et des mémoires en Europe fait de leurs croisements un des lieux inachevés de leurs renégociations et de leurs redéploiements.

Les redéploiements des nous des mémoires et des patrimoines.

L'Entre des patrimoines et des mémoires. Ces différentes approches signalent des dynamiques contemporaines de redéploiements des mémoires et des patrimoines en France ainsi que des modalités de brouillage et de redéfinitions de « nous » incertains. Les usages contemporains du passé sur différentes scènes de la gouvernance urbaine et de la ville à l'œuvre tendent à faire du patrimoine et des mémoires des ressources pour la valorisation culturelle et la cohésion d'identités urbaines, tandis que le nous national-étatique mis au défi d'articulations internes et externes problématiques se redéploie, entre espaces d'expériences et horizons d'attente, par de nouveaux entrelacements entre mémoire et histoire.

Pour penser ce moment de redéploiement les catégories bousculées ne sont d'ailleurs pas seulement celles de l'histoire. Les remises en cause du nationalisme méthodologique dans les sciences sociales, qui a fait concevoir et expérimenter la société et l'État comme coextensifs, devraient inciter également sociologues et anthropologues à revoir leurs conceptions de la société, et bien sûr, des mémoires et des patrimoines, conceptions qui ont été élaborées dans ces disciplines en acceptant comme cadres des unités stato-nationales, qui deviennent désormais, au moins en partie mais de manière durable, problématiques.

Un tour réflexif est ici requis par ces redéploiements partiels des mémoires et des patrimoines, vers les marges de manœuvre qu'ils désignent, vers la compréhension de leurs régimes pragmatiques. Les sociologues qui œuvrent dans ce domaine citent souvent les travaux de Halbwachs pour insister sur l'importance de l'espace comme support de mémoires et mettre en exergue que les cadres sociaux de la mémoire sont à la fois matériels et relationnels. Or il nous semble erroné que ces travaux se limitent à mettre en vis-à-vis des groupes constitués

et des espaces et à affirmer que « le lieu a reçu l’empreinte du groupe et réciproquement ». La notion de cadres sociaux de la mémoire qu’Halbwachs formule comporte en effet des aspects matériels et relationnels qui, au lieu d’enclorre la mémoire collective dans ce vis-à-vis l’ouvre à des témoins qui ne participent pas à la communauté relationnelle au regard de laquelle ces aspects matériels font sens.

Et c’est peut-être en effet par recentrage sur cette figure du *témoin de la mémoire des autres*, de ce qu’ils définissent comme mémorable et de ce qu’ils élisent comme patrimoine qu’il nous faut aujourd’hui procéder. Ce dont sont témoins *ces témoins de la mémoire des autres*, c’est de la valeur que prennent les lieux dans les perspectives de ceux, plus ou moins autres, plus ou moins proches, plus ou moins étrangers qui se considèrent comme membres de groupes et dont la mémoire individualisée est soutenue dans des cercles relationnels. Ces témoins-là nous incitent à prendre pour objets non seulement les cadres sociaux de la mémoire mais ses dimensions publiques, et ce que ces dimensions publiques font à la mémoire. Si toute une littérature, de Halbwachs à Lepetit, est déjà-là pour nous dire, sans présentisme, que la mémoire et le patrimoine se construisent et se redéfinissent au présent, dans le présent des villes et des groupes qui les composent, c’est une autre hypothèse qui semble désormais émerger. L’idée que le travail de mise en patrimoine et de mémoire au présent, en tant qu’il opère publiquement et qu’il est rendu simultanément visible à d’autres, reconfigure dans son accomplissement même des « nous » initiaux qui ne sont d’ailleurs jamais ni initiaux, ni authentiques. Au lieu de s’inscrire dans le prolongement de cadres sociaux déjà donnés, les cadres et recadrages publics de la mémoire et des patrimoines les décentreraient et participeraient de leurs redéploiements.

Cette notion de cadres et de recadrages publics ici proposée à l’élaboration ne se confond pas avec celle d’encadrement public des mémoires et des patrimoines. Elle n’implique pas de se réjouir du constat que la mémoire devient un nouvel objet d’action publique, ou que des politiques publiques de la mémoire montent actuellement sur les agendas de la puissance publique, État, collectivité territoriale... sans parler des lois mémorielles elles-mêmes. Elle conduit plutôt à partir du constat que les politiques du passé relèvent aussi de compétences de l’ordinaire qui ont des dimensions diplomatiques et polémiques, de visibilité et de réserve, d’affirmation et de négociation, et que les mémoires à l’oeuvre, réserves de sens et opérateurs de mise en perspective, persistent à échapper au moins en partie aux politiques publiques du passé qui tentent de les canaliser en les orientant selon une visée pédagogique, sans parvenir à les épuiser. Les tensions qui orientent les redéploiements en cours des mémoires et des patrimoines ne peuvent se contenter d’être identifiées sur les seules scènes de l’action publique instituée : elles requièrent d’être approchées à nouveaux frais sur des scènes d’action qui ne se limitent pas à celles qui leur sont dédiées, mais qui rendent sensibles et visibles *l’interférence publique* des mémoires et des patrimoines.

Comment s’articulent sur ces scènes et dans des situations ordinaires cadres sociaux et cadres publics, et quels « nous » du patrimoine et des mémoires apparaissent-là, entre conjonctures et conjonction ? En quoi l’interférence publique des mémoires et du patrimoine déplace la question de la transmission vers celle de la réinterprétation, la question de l’héritage vers celle des redéploiements, comment et jusqu’à quel point favorise-t-elle des renégociation mémorielles ? À quelles conditions et sous quelles formes, de tels ressorts et dynamiques d’interférence peuvent être considérés, non comme des résistances, des fragmentations voire des dilutions de nous constitués, mais comme des ressources pour maintenir les rapports pertinents au passé comme question ouverte, négociant des *nous* incertains tramant l’à-venir de cultures du vivre ensemble, au bord du politique ?

L'immigration ou l'histoire comme expérience vécue

Ahmed Boubeker

L'histoire de l'immigration est un domaine paradoxalement nouveau alors que la France est devenue dès le milieu du XIX^e siècle un pays d'immigration. Si on en croit Gérard Noiriel, du point de vue des historiens, l'engouement pour la mémoire date des années 1970. Avec des Jeunes historiens qui ont tenté de promouvoir ce qu'on appelait alors une « histoire alternative » tournée vers les « exclus » dont les archives écrites ne parlent jamais.

Cela dit, on ne peut pas séparer cette question du domaine politique. C'est l'émergence du Front National dans les années 1980 qui en réactivant les vieux discours nationalistes sur l'identité française a contribué à placer au cœur du débat la question de la mémoire. Mais le politique, c'est aussi la lutte pour la reconnaissance des oubliés de l'histoire nationale. C'est seulement lorsque le combat des militants de la mémoire de l'immigration a commencé à porter ses fruits que le thème est devenu légitime pour les historiens. M. Halbwachs ne soulignait-il pas que toute mémoire collective se construit en fonction des enjeux du présent ?

Les sentiments d'appartenance ne sont jamais le « reflet » fidèle des mémoires individuelles et des expériences vécues. Le passage de l'individuel au collectif nécessite des « entrepreneurs de mémoire » dont le travail vise à conforter l'identité collective du groupe, le plus souvent contre des entreprises mémorielles concurrentes.

Des malentendus entre histoire et mémoire

Dans cette perspective, la différence majeure entre l'histoire et la mémoire ne réside pas dans la production des faits, mais dans le type de questionnement adressé au passé. Cela dit on ne peut pas parler d'un savoir historique unique à partir duquel on pourrait expertiser la mémoire. Non seulement les historiens sont pris dans les enjeux de mémoire de leur époque, mais, c'est sous l'influence de la mémoire que leur discipline s'ouvre à de nouveaux objets.

C'est en ce sens que l'immigration pose la question essentielle des malentendus entre histoire et mémoire. Le lien entre mémoire collective et mémoire nationale est remis en cause par des débordements dans l'espace public qui font que d'autres récits qui relevaient de mémoires clandestines trouvent place sur la scène médiatique et culturelle.

Ces débordements mettent ainsi en perspectives le décalage avec les discours officiels relatifs à une mémoire publique patentée. L'émergence d'une mémoire plurielle de l'immigration souligne la nécessité d'une révision critique du grand récit national. Il s'agirait ainsi de penser l'histoire aussi du point de vue de sa réception ou de sa réappropriation par une mémoire que l'histoire a oubliée, pour élargir les sources de l'histoire et dépasser l'immigration des « peuples sans histoire » – pour reprendre l'expression hégélienne.

L'histoire « comme expérience vécue » s'impose comme retour de la mémoire et remise en cause des anciennes hiérarchies dans l'écriture du passé. Avec la prise de parole du « témoin », on assiste au déclin d'une histoire objectiviste qui ne laisse pas voix au chapitre à la subjectivité des acteurs de l'histoire.

La tâche de l'historien du présent, il me semble qu'elle consiste à inscrire cette singularité de l'expérience vécue dans un contexte historique global en essayant d'en éclairer les causes, les conditions, la dynamique d'ensemble. Cela signifie apprendre de la mémoire tout en la passant au crible d'une vérification, empirique, documentaire et factuelle.

La Cité nationale de l'histoire de l'immigration sera-t-elle à la hauteur de ces enjeux ?

Sa mission est clairement énoncée : contribuer à la reconnaissance des parcours d'intégration pour servir la cohésion sociale et républicaine de la France. Le projet apparaît tout aussi transparent : faire de l'histoire des populations immigrées une partie intégrante de l'Histoire de France. Et par la grâce d'une seule formule – *leur histoire est notre histoire !* - la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration semble rendre justice aux oubliés du grand roman national.

Il est bien sûr trop tôt pour en juger, mais on peut du moins évoquer des scénarios possibles pour l'avenir de cette nouvelle institution.

Le scénario de la folklorisation

Un premier scénario, le scénario du pire, serait celui d'un multiculturalisme libéral et tolérant qui permet de faire l'expérience de l'autre sans prendre de risque, dans le sens où « l'étranger » est privé de sa substance et de sa capacité subversive : un autre sans altérité en quelques sortes. Ainsi, à l'ère des commémorations évoquée par Pierre Nora, la reconnaissance publique des multiples mémoires du peuple de France pourrait souligner plus largement l'avènement d'une conscience de type patrimonial sur les ruines de la conscience nationale unitaire. Une histoire patrimoniale taillée à la mesure d'une mémoire collective sans ombres, dépouillée de toute part d'ambiguïté qui pourrait remettre en cause une institution des certitudes identitaires. Car l'enjeu essentiel serait de défendre un héritage politique et intellectuel menacé par la fragmentation mémorielle et la montée du populisme sur fond de mondialisation.

Dans cette perspective, la mémoire collective revisitée pourrait venir à la rescousse de l'actualité d'un déclin de l'État nation avec des généalogies immigrées réintégrées à titre posthume à une jurisprudence ininterrompue du modèle d'intégration nationale. L'exil, la souffrance et la persécution de générations de proscrits de l'Histoire nationale contribueraient alors au prestige de l'État. Au nom de la bonne conscience ou du consensus républicain, la société française pourrait ainsi s'inventer pour son propre usage une image pacifiée de sa dimension multiculturelle.

Mais il s'agit là du scénario du pire et j'ose croire que la CNHI pourra échapper à la folklorisation de l'immigration pour s'ouvrir à des usages présents du passé favorisant la reconnaissance.

Le scénario de la reconnaissance

Si l'immigration a une histoire trop souvent assimilée à la légende dorée d'un creuset français, on doit considérer plus radicalement que l'immigration *est* une histoire. Une histoire vécue, à travers un travail d'exploration et de compréhension d'elle-même. Une histoire démystifiant la gloire sans éclipse de notre modèle national d'intégration. Une histoire de luttes qui nous dit d'abord sur quel non sens le sens officiel de l'histoire nationale a été prélevé. Car toute l'histoire du XX^e siècle souligne ces contradictions aux frontières de l'état de droit.

Mais il ne s'agit pas de se contenter de tendre à la France le miroir de ses mensonges publics. Si l'immigration incarne l'exception d'universalité de la cité républicaine, l'enjeu sociohistorique c'est de comprendre comment son expérience de l'histoire a exploré cette face sombre du modèle français. Comment elle s'est heurtée aux apories concrètes de l'application des valeurs politiques universelles. Et surtout, comment elle est parvenue à déplacer les frontières de ce paradoxe entre les grands principes et l'injustice, le rejet hors des grands desseins nationaux.

Or, seule une histoire des luttes peut témoigner du fait que jamais les surnuméraires de la République ne se fondèrent au moule de la domination au point de se résigner à la position victimaire. Les manières dont ils s'approprièrent les valeurs inscrites au fronton des monuments publics pour les adapter à leur propre situation, c'est précisément ce qui fixa des limites aux épreuves de leur domination. L'histoire des opprimés nous dit W. Benjamin, c'est une histoire discontinue précisément parce qu'elle s'inscrit dans des sursauts, des moments de révolte, des lignes de rupture.

Une dimension autre de la conscience historique se loge dans ces déchirures de la trame de fond de l'histoire officielle. Mais c'est à la lumière du présent qu'il s'agit d'appréhender ce passé comme un gisement d'affirmations inachevées, en soulignant des proximités ou des liens de parenté entre des générations de luttes. Retrouver dans l'actualité la trace vivante d'un passé oublié, c'est tout le combat d'une figure de l'héritier de l'immigration qui se reconnaît dans ce qui fut jadis, non pas pour le commémorer la larme à l'œil ou en tirer gloriole, mais par fidélité à l'étincelle d'espérance de la mémoire des vaincus, pour redonner une chance à ce qui semblait perdu sans espoir de retour.

Cette actualisation du passé qui le charge d'une signification nouvelle prend une dimension politique. Elle assume ce choix d'une construction de l'histoire dédiée à la mémoire des vaincus pour sauver leur héritage. Et elle incombe à l'historien comme à l'acteur de l'histoire au nom d'une éthique de la responsabilité tournée vers le passé – pour reprendre une formule de Walter Benjamin.

En contre-chant des commémorations nationales célébrant la grandeur du modèle français comme une profession d'identité fixée pour jamais, il s'agirait ainsi d'apprendre à raconter autrement l'histoire de France, en fonction d'une ouverture aux récits des « étrangers de l'intérieur » qui contribuent à en renouveler l'interprétation.

«Leur histoire est notre histoire » proclame la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration. Mais encore s'agit-il de comprendre cette formule non pas comme une injonction d'intégration au grand roman national mais plutôt comme une capacité reconnue aux oubliés de l'histoire d'être non seulement des acteurs mais aussi des auteurs de notre propre histoire.

Car la reconnaissance, n'est-ce pas au final une hospitalité inconditionnelle ?

Et cette ouverture des portes de notre propre récit, n'est-ce pas elle seule qui pourrait nous délivrer de notre nostalgie de grandeur et du ressassement de l'identité ?

>> Table ronde

Construction et présences sensibles de l'interculturalité dans la vie quotidienne

animée par Hélène Hatzfeld

DDAI MRT, ministère de la culture et de la communication

Cette table ronde va aborder un autre aspect de cet *Entre des cultures*, avec la ville sensible, la présence sensible de l'interculturalité dans la vie quotidienne. Paradoxalement, l'un des objectifs de ce séminaire, c'est de donner goût à la poursuite de nos travaux, et donc vous risquez d'être un peu insatisfaits ou frustrés car l'objectif est de vous donner envie de nous retrouver pour poursuivre ensemble les réflexions. On n'épuisera donc pas les sujets, ne serait-ce que par manque de temps.

On peut se demander ce que le sensible a à faire avec les questions de culture ou d'*Entre des cultures*. L'enjeu de cette table ronde est d'essayer de faire comprendre comment cette dimension *sensible* participe aujourd'hui de la construction culturelle, de cette diversité culturelle, de cette transculturalité, aussi bien du point de vue des pratiques, des différents publics, des réceptions, des co-constructions, et pas simplement sous un mode objectif, mais aussi sous un mode plus subjectif, individuel, collectif.

Introduction. Présences sensibles de l'interculturalité dans la ville

André Bruston

président du programme interministériel de recherche *Cultures, villes et dynamiques sociales*

Parler de présences sensibles de l'interculturalité peut étonner. La plupart des réflexions qui sont consacrées au dialogue interculturel sont centrées sur sa conceptualisation. Mais elles montrent aussi que la question de la sensibilité est directement posée.

L'entre des cultures auquel ce séminaire de Royaumont invite à réfléchir n'est pas simplement constitué par un échange ou des glissements s'opérant de culture en culture, mais bel et bien d'un dialogue. Il se traduit par la capacité de tenir à la fois la distance et la proximité, de construire de la dialogique. Le dialogue interculturel passe d'abord par une capacité à se parler : les réflexions sur le multiculturalisme ou la multiculturalité qui s'appuient sur des études de populations en montrent toute l'importance. Cependant, ces populations sont aussi appelées à se rencontrer corporellement, et le dialogue corporel renvoie à l'univers du sensible.

Cet aspect du dialogue interculturel qui passe par la sensibilité est souvent exprimé par des métaphores. Quand on parle par exemple d'anthropophagie, on est bien entendu dans le champ de la métaphore, ce qui est une façon de rester à côté de la question réellement sensible. Avec le *kawaii*, ou des éléments du même ordre, on est dans l'univers des signes et par là, dans l'euphémisation de la relation aux choses, de la consommation, et à plus forte raison, dans l'euphémisation de l'altérité. Au contraire, la corporalité ou plus généralement la sensibilité instaurent un rapport plus direct. La transculturalité musicale invite cependant à nuancer l'affirmation. Dans le champ de la musique, le temps de la diffusion, de la transformation, ou du dialogue musical transculturel a été très souvent précédé par des expressions plus écrites, plus construites de la relation culturelle ou interculturelle. Le XVIII^e siècle en fournit des exemples en Europe, mais aussi entre le monde arabo-musulman et le monde byzantin. La musique est un champ où le sensible prend du sens. Quand Gilles Suzanne dit que le migrant musicien accumule en lui-même de petits éléments qui construisent des expressions transculturelles sans qu'on soit obligé de les penser instantanément comme une globalité conceptualisante ou conceptualisée, c'est cet univers du sensible qu'il fait percevoir.

La musique fait aussi ressortir que l'interculturalité est un processus. C'est dans le processus qu'on fait intervenir du sensible, ce n'est pas *que* dans l'instantanéité, comme on peut parfois l'imaginer, ce n'est pas que dans le choc de la rencontre. Le sensible se fait dans la continuité à la fois des ambiances, des sensations et de l'histoire personnelle ou de la mémoire.

Ainsi, le rapport histoire-mémoire prend-il un nouveau sens. Il n'est pas un débat conceptuel sans lien avec les sensibilités, les difficultés, les contradictions et les tensions de la rencontre interculturelle sensible. Les porteurs de mémoire, ceux qui ont le sentiment de pouvoir la dire dans une histoire ne sont pas pour autant exonérés dans leurs rapports aux autres de ce que leur mémoire leur apporte comme mode de sensibilité, comme construction des références du sensible. Cette construction, qui peut être individuelle ou collective, fait que la sensibilité n'est évidemment ni de l'ordre du donné, ni de l'ordre d'un pérenne absolu surplombant nos modes de constructions sociales.

Michel Rautenberg, lorsqu'il compare les deux biennales de Lyon, montre que l'une, avec la danse, trouve immédiatement un support territorial et produit des retombées pour la ville et sa réputation, et que l'autre, avec l'art contemporain, le fait beaucoup moins. On peut y voir aussi un signe que l'une, par la sensibilité instantanément visible dans la danse et dans le corps, est bien territoriale, alors que, pour une part, dans les échanges culturels, les œuvres se déterritorialisent plus volontiers. Le rapport entre les deux se joue aussi dans les capacités de territorialisation et plus exactement de déterritorialisation de la production artistique qui échappe ou non au territoire dans lequel elle se produit.

Ainsi les présences sensibles de l'interculturalité dans la vie quotidienne conduisent-elles à s'interroger sur le rapport avec le lieu où elles s'expriment : le dialogue interculturel, dans sa dimension sensible, trouve-t-il des limites dans le lieu où il s'inscrit ? Ou bien ces limites sont-elles rendues extensibles par ces expressions sensibles de l'interculturalité ? S'ouvre ainsi tout un champ de recherches aux retombées multiples.

La construction des atmosphères quotidiennes : l'ordinaire de la culture

Jean-François Augoyard

directeur de recherche CNRS, CRESSON, Laboratoire Ambiances architecturales et urbaines. CNRS / ENSA Grenoble

Le retour du sensible

Après des années de cheminement à travers les questions de l'art au quotidien, des pratiques culturelles éphémères, parallèles, peu ou pas instituées, le programme pluriannuel « Cultures, villes et dynamiques sociales » a fini par prendre de front le thème de l'interculturalité. De multiples questions ont été avancées sur la valeur des initiatives culturelles, sur l'efficace social des actions artistiques locales, microsociales ou alternatives, sur les mécanismes de l'élaboration mémorielle des traces culturelles, sur les effets de l'art et de la culture sur l'espace urbain. Posées comme guides de recherche, elles ont inévitablement côtoyé et parfois traversé d'autres interrogations essentielles sur l'autonomie de l'art, par exemple, sur sa nature transcendante, ou encore sur la spécificité du geste esthétique. Or, il est intéressant de noter qu'en même temps le matériel conceptuel utilisé évolue nettement du thème bien labouré - sinon ressassé - de l'évaluation des politiques culturelles à celui d'un recours progressif au sensible. Autant dire qu'on passe des discours souvent brillants sur les intentions, les stratégies, les effets à des observations humbles et patientes de ce qui se passe dans le lieu, la durée et la matière des pratiques culturelles.

Ce parcours d'apparence régressive - parce qu'il suspend la recherche éperdue d'enchaînements de causes à effets et l'exigence jamais satisfaite d'évaluation d'« impacts sociaux » - n'est pas sans faire écho à l'évolution toujours en chantier de la recherche urbaine depuis les années 1960. Question initiale : comment se déprendre d'une sociologie aussi généreuse qu'abstraite qui trouvait sans doute les grandes causes aux maux de la vie urbaine et au régime de domination universelle, mais oubliait le singulier, l'atypique, l'incompréhensible, les scories subjectives, les résistances cachées sous l'habitude de la vie quotidienne ? Une sociologie qui, obnubilée par les « pourquoi », oubliait les « comment », traquant les représentations et l'idéologique sans voir les présences et les corps. Une sociologie, surtout, sourde, aveugle, anosmique, apraxique, oublieuse des leçons de Simmel, Mauss, Benjamin et Krackauer. Tout lien social est indissolublement tissé de sensible. Pas de *socius* sans corps vivants. C'est une des pistes discrète mais insistante qui fut à nouveau frayée en France à partir des années 1950, par quelques auteurs comme Henri Lefebvre, Pierre Sansot, Yvonne Verdier, avec notre propre contribution. Autour des notions de « modes de vie », de « vie quotidienne », de « microsociologie » apparaissant alors, s'y dessine une nouvelle théorie sociologique mais il s'agit surtout d'une inversion méthodologique cardinale dont la portée n'a été guère comprise par les nombreux travaux qui jusqu'à aujourd'hui se recommandent toujours de ces thèmes mais peinent à quitter les rivages rassurants de l'abstraction sociologique ou de l'essai généraliste. Pour paraphraser Spinoza, on ne peut entreprendre quoique ce soit sur la vie modale sans se demander d'abord ce que peut un corps⁸⁷. C'est dire qu'aucun concept, aucune typologie ne sont vraiment pertinents s'ils ne partent pas du corps vif et de la matière sensible. C'est dire qu'une scission théorique et méthodologique dont être acceptée d'emblée entre ce qui ressortit au langage et ce qui lui échappe ou se passe de lui.

L'épreuve du sensible

Il se passe quelque chose d'analogue dans la mise à l'épreuve du concept de culture par le sensible. L'intellectualisation du discours culturel, une étroite dépendance à la langue savante qui scelle formellement un élitisme souvent dénoncé, l'arraisonnement même de la culture par ceux qui font autorité dans la parole critique, politique et médiatique : tout cela a fini par déteindre sur le sens des pratiques culturelles effectives. Pourtant, un des objets centraux du champ culturel, l'art, prend d'abord sens à même la matière utilisée, à même les gestes créatifs, à même les vecteurs sensoriels qui en permettront la jouissance par autrui⁸⁸. Mais, précisément

⁸⁷ Une évolution analogue est à relever dans le courant interactionniste (alors très peu connu en France dans les années 1960) avec le retour d'une phénoménologie sociologique (Schütz) et l'évolution de l'ethnométhodologie vers une praxéologie de la perception (Sudnow, Livingston, Sacks, Coulter & Parsons, cf. J.P. Thibaud (ed) *Regards en action*, Bernin, Ed. À la Croisée, 2002.

⁸⁸ Le travail de création (artistique ? l'adjectif en lui-même est déjà trop contraignant) des artistes de l'informe est un mode heuristique très éclairant en ce sens. Cf. par exemple le travail d'Eva Hesse incluant l'effacement du sens, la négation et la mort.

l'esthétique (*aisthêsis*) qui du sensible devrait faire son premier objet a été spécifiée et dévoyée en langage de l'art depuis le XIX^e, comme on le sait. On comprend que l'ordinaire de la culture ne l'intéresse guère et qu'elle ait tout fait pour hiérarchiser expressions « majeures » et formes « mineures » de la création. Du coup, le fossé entre culture et sensible est sans doute aussi béant qu'il le fut dans l'histoire de la pensée occidentale entre l'intelligible et le sensible ⁸⁹.

Aussi, aborder le thème de l'interculturalité à partir du sensible peut-il paraître étonnant, voire improbable en particulier dans l'acception française du terme de culture ⁹⁰. Là encore, l'usage de la notion de sensible peut trouver une acception faible. On s'intéresserait d'abord à la perception des gestes artistiques, à la matérialité des œuvres ou performances, à la physique des formes. On relèverait que tout art, tout savoir même, toute transmission passent par une sensorialité qui s'échappe de son rôle purement instrumental. De vrai, cette approche ne manifeste rien de vraiment nouveau, tant l'histoire et la psychologie de l'art ont travaillé cette dimension dans le but d'éclairer le sens caché et la portée émotionnelle des œuvres ⁹¹. En fait, il est toujours question de perception, c'est-à-dire d'une rencontre entre sujet et objet. Or, la nature profonde du sensible déborde ce dualisme. C'est à cette épreuve de l'informe, de l'inconnu, ou plutôt du méconnu que se confrontera toute culture revenant à la racine des sens, en deçà de la connaissance.

L'expérience première

Parler de sensible, c'est en accepter deux états, celui où le sujet sentant et l'objet senti entrent dans la synthèse perceptive sur fonds de catégorisation opérée par le langage. Mais aussi celui dans lequel sentant et senti ne font qu'un, sont indistincts. Cette expérience-là est des plus courantes. « Expérience première » ⁹², elle compose le flux incessant et la plupart du temps non perçu du fond du monde où je suis présent, du milieu dans lequel je vis. Cette expérience anté-objective, on l'éprouve lorsqu'une scène naturelle, une œuvre nous saisissent d'émotion avant que nous y pensions. Lorsque porté par un courant immédiat d'empathie, je rencontre l'autre avant toute mise à distance, toute reconnaissance accomplie. Ou encore, quand le fond de la situation actuelle change rapidement d'aspect et de tonalité, comme passe un nuage. Or, ces émergences occasionnelles posent une question qui hante la pensée humaine depuis longtemps. Comment mon rapport avec le monde peut-il être gouverné par deux régimes antinomiques : distinction et indistinction ? Comment ce que je distingue « après coup » en tant que sujet sentant et objet senti, en tant que sensible et intelligible - ou encore, corps et âme - peut-il aussi naître dans le même vécu ? D'Aristote, qui s'était déjà affronté à ce redoutable paradoxe de la perception située et l'avait élégamment résolu par la théorie de l'acte et de la puissance à la phénoménologie mue par cette recherche éperdue de l'expérience première, par le « retour aux choses mêmes », la question n'est pas encore close. Assez récemment, une nouvelle phénoménologie a été proposée par Hermann Schmitz sur la base d'une imposante anthropologie historique ⁹³. La scission objet/sujet apparaîtrait au V^e siècle av. J.-C.. Avant Démocrite et Leucippe, on pense que des forces extérieures à l'homme et figurées par les dieux tentent sans arrêt de s'emparer de son corps pour « posséder » littéralement ses actions et rivaliser par héros interposés, ce que l'Iliade dépeint parfaitement. Les affects et sentiments viennent de l'extérieur. À l'approche du IV^e siècle, la notion de personne apparaît à travers la lutte contre les foyers impulsifs semi-autonomes (*thymos*, *kradiê*, etc.) et la volonté de les contrôler (c'est précisément le sens anthropologique de l'Odysée). Ce processus qui décolle l'âme ou la conscience de la phénoménalité est instrumenté ⁹⁴ en quatre opérations : objectivation (poser une extériorité perçue face à une intériorité psychique), psychologisation (autonomisation de l'expérience vécue par le moi), réductionnisme (décomposition du senti en éléments abstraits), introjection

⁸⁹ Quelle que soit la force de dénonciation qu'on trouve par exemple dans les ouvrages comme ceux de Jean-Marie Schaeffer, cette fausse opposition a la vie longue.

⁹⁰ Il ne manque pas en effet de travaux qui analysent l'incorporation spécifiante des *cultures* au sens anglo-saxon et qui vont des travaux de l'École de Palo Alto (Hall notamment) à l'anthropologie de sens (Geertz, Classens, Howard, par exemple). Cf. La récente synthèse en deux langues sous la direction de Mirko Zardini : *Sense of the city*. Montréal, Lars Müller Publishers, 2005. Version française ; (ibid) *Sensations urbaines. Une approche différente de l'urbanisme*, Montréal, Éditions du Centre Canadien d'Architecture et Lars Müller Publishers, 2005.

⁹¹ La liste d'auteurs serait interminable, Ernst Gombrich est probablement l'un des plus remarquables sur ce point. Mais comment ne pas mentionner les analyses de Kandinsky, de Pierre Francastel, de Jean Clair, de Michael Baxandall, de Georges Didi-Huberman. Ce courant de réenracinement de l'art dans la sensorialité trouverait d'ailleurs une surprenante origine dans un autre Platon, celui de *l'Hippias Majeur* comme antidote d'une théorie spéculative de l'art.

⁹² Selon le terme que lui donnent Merleau-Ponty et Erwin Straus.

⁹³ Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, 3 Tomes Bonn, 1964-1980.

⁹⁴ Toujours selon Hermann Schmitz.

(lissage de ce processus de scission - voire oubli - et privatisation du sentir). L'entreprise a parfaitement réussi à travers tout le développement de la pensée rationnelle occidentale mais, comme le dit Schmitz, « si désormais la personne est maîtresse chez elle, elle ne peut plus en sortir, du fait que l'intégralité de son expérience vécue est maintenant recluse dans un monde privé ». La seule information extérieure arrive par les sens et il faudrait sortir de ce monde intérieur pour en vérifier la validité.

On aura compris que cette conception dualiste du monde est au fondement de la culture occidentale. Quelle que soit l'actuelle convergence des sciences de la perception⁹⁵ montrant que la claire distinction entre sujet et objet est un artefact du savoir et que le dualisme contredit notre permanente construction sensori-motrice de l'espace vécu, on continue à penser que les cultures ont pour but de produire et maîtriser des objets utiles ou esthétiques. L'interculturalité passerait en conséquence par des échanges ou conflits entre des sujets ou groupes de sujets qui se déroulent sur des territoires à occuper (territoires spatiaux ou médiatisés), luttant pour faire entendre, reconnaître, voire imposer leurs formes d'expression idiomatiques, formes susceptibles d'entraîner elles-mêmes autant de types de sentiments, si ce n'est de stéréotypes d'émotions⁹⁶. On méconnaît simplement deux choses trop évidentes : la nature de l'art actuel et l'ordinaire de la vie.

Une esthétique des ambiances ?

Seules quelques remarques et pistes de réflexion seront possibles dans le cadre de ce séminaire⁹⁷. En voici deux qu'on peut résumer ainsi : 1) L'objet essentiel d'une esthétique bien comprise, c'est l'atmosphère ; 2) L'étude des ambiances, entre sensation et création, ressortit à une théorie esthétique revisitée.

1) Obnubilés par le débat sur la nature de l'art, nous ne remarquons pas assez que la véritable invention artistique actuelle, déliée du message, du manifeste, de la forme finie, du sémantique même, s'attache à créer ce qui justement échappe au régime de la raison utilitariste et objectivante, à savoir des atmosphères offertes à la libre appropriation. Or, ces gestes jugés parfois provocateurs sont, par-delà les évidentes différences de compétence et de spécialisation, de même nature que tout comportement esthétique banal. En cela, l'art rejoint la vie. Il s'agit toujours d'habiter des ambiances en les configurant par la sensorialité. Il n'y a pas brusque essor d'une esthétisation généralisée et induit qu'on critique volontiers comme un surplus trompeur. L'attitude esthétique est une composante anthropologique fondamentale qui a traversé toutes les civilisations. Allons plus loin, à côté de ce qu'il faut bien continuer à nommer *art*, faute d'autre notion, l'esthétisation utilitaire du monde social, marchand et politique qui accompagne et, parfois, modèle l'ambiance de nos jours et nos nuits va dans le même sens. Comme si, plus la culture savante s'acharnait à exhausser une volonté d'éminence et une valeur pure de l'art, plus le quotidien était empreint d'une esthétique bâtarde affleurant à peine dans le champ de l'attention, et sans doute d'autant plus redoutable dans sa fonction de conditionnement. Quoi qu'il en soit, cette dimension para-consciente n'est pas seulement l'effet d'une stratégie circonstancielle, elle signe la nature prégnante de l'ambiance.

2) D'où vient cet efficace ? Hors attention, hors perception accomplie, les choses du monde sont déjà des actions possibles mais, plus encore, des sentiments. De sujet à objet, de sujet à sujet, de corps à corps, l'empathie est notre façon première, naïve, irréfléchie d'être au monde. D'abord l'implication ; l'explication vient après. Ce monde intuitif n'est donc pas un monde de choses mais de « demi choses », ou plus largement, un monde d'ambiances ou atmosphères⁹⁸. À l'observation attentive, nombre de percepts sont d'ailleurs d'une nature problématique. Les sons, les hydrométéores, le vent, le temps qui passe sont-ils exactement des « choses » ? L'ambiance est le fond du sensible parce qu'elle rend commun percevant et perçu. Aux limites de l'informe, toujours en formation, l'ambiance naît de la rencontre entre les propriétés physiques environnantes, ma corporéité avec sa capacité de sentir-se mouvoir et une tonalité affective. La quatrième composante, l'instance de l'Autre, n'est pas seulement occasionnelle, *in praesentia* ; ses formes virtuelles et intériorisées imprègnent l'atmosphère de chaque instant. L'ambiance ne se réduit donc pas à la réception, au sentiment de l'atmosphère du moment. Elle consiste en la manifestation des « se montrer » par lesquels nous existons. Originellement,

⁹⁵ Y compris par la neuro-cognition. Cf. par exemple : Ohlmann Théophile, (1999) *Groupes, typologies, styles et vicariances*, in Pierre Yves Gilles (Ed.), *La Psychologie Différentielle*, (pp. 224-264), Paris.

⁹⁶ On évoque évidemment les séries télé, ou films paresseux, téléfilms ressassant jusqu'à l'écoeurement les mêmes modèles culturels.

⁹⁷ Il serait trop long d'exposer ici des développements qu'on pourra trouver dans notre ouvrage en cours de publication, *Esthétique des ambiances*.

⁹⁸ Le concept de « demi chose » est proposé par Schmitz (cf. *supra*). On fera ici l'économie d'une distinction ailleurs précisée (cf. Note précédente).

l'impression se conjugue à l'expression, c'est l'ombilic de la culture. Qu'il s'agisse des manifestations de soi les plus ordinaires, d'architecture, de publicité, des « cultures de la rue », il s'agit toujours, en deçà même des postures du savoir, d'une configuration élémentaire du sensible pourtant jamais déliée d'une dimension persuasive, apophantique. En cela, le passage par l'approche esthétique n'est pas accessoire mais nécessaire.

Les nouvelles tâches de l'esthétique

En guise de conclusion, on peut énumérer les principales tâches d'une esthétique concernée par l'ensemble des impressions-expressions existant dans ce qu'on appelle une ambiance, c'est-à-dire, encore une fois, dans un champ qui inclut la culture et la vie prises d'abord au stade anté-catégoriel.

1) Redonner à l'esthétique sa fonction de savoir sur l'expérience sensible en valorisant la place essentielle de la corporéité et des données physiques. Retour à une « aïsthétique »⁹⁹ désintellectualisée dont Kant avait jeté les bases.

2) Placer les atmosphères au centre de l'analyse des situations sensibles. Ce qui implique la revalorisation de la part affective et expressive. Toute ambiance est d'emblée sentiment. Toute expression est créatrice d'atmosphère¹⁰⁰.

3) La conséquence immédiate est la contrainte à repenser la création artistique. La tâche de tout artiste, c'est d'abord de produire une atmosphère, en deçà de la signification et de la reconstruction du monde en objets. C'est travailler la matière ou la situation pour ce qu'ils pourront irradier, leur pouvoir atmosphérique¹⁰¹.

4) Redonner à l'esthétique sa vivacité critique sur le domaine de la vie quotidienne. Soit : démonter les actuels processus de conditionnement culturel passant par la manipulation de l'ambiance et, en parallèle, repérer les résistances à la captation esthétique finalisée, au fléchage sémiotique insidieux.

5) Savoir ce qui se joue dans les ambiances urbaines, c'est-à-dire, repérer et analyser les modes et processus de configuration des ambiances ordinaires¹⁰². Savoir comment la pratique esthétique des ambiances modifie l'urbanité actuelle. Est posée de nouveau ici la question des codes sociaux et répertoires sensibles en espace commun¹⁰³. Mais aussi éclairée par la construction ordinaire des atmosphères, la difficile question des effets de l'art sur la ville.

6) Enfin, ces différentes tâches sont traversées par une question fédératrice : *Qu'est ce qui fait une ambiance ?* Les réponses sont de deux ordres suivant les deux pentes impressives et expressives indiquées plus haut. D'un côté répondre à la question de l'unicité de l'atmosphère, de l'autre mieux savoir comment on fabrique une ambiance. Les ouvertures pluridisciplinaires et multisensorielles sont les deux conditions nécessaires pour avancer dans cette élucidation qui ne fait que commencer¹⁰⁴.

Il n'est pas difficile de voir que la question de l'interculturalité trouve des éclairages neufs en chacune des rubriques de ce programme d'une esthétique reconsidérée. C'est en ce sens que nous disions en ouverture de l'exposé ici résumé et présenté dans le séminaire *L'entre des cultures* que, par un jeu de mot sans doute facile mais bien évocateur, les ambiances quotidiennes sont la forge, *l'antré* des cultures ordinaires et de l'interculturalité.

⁹⁹ Cf. les thèses de Gernot Böeme, en particulier dans *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1995.

¹⁰⁰ Cf. les éclairantes observations cliniques de la Daseinanalyse.

¹⁰¹ Pour 3) et 4) cf. Gernot Böeme. *ibid*.

¹⁰² Nous renvoyons aux assez nombreux travaux et thèses faits dans notre laboratoire depuis plus de deux décennies. Cf. www.cresson.archi.fr.

¹⁰³ L'approche par les ambiances de ce thème déjà bien travaillé par l'ethnométhodologie, accentue l'interpénétration des dimensions corporelles, affectives et physiques du contexte situé. Cf. Jean-Paul Thibaud. *Regards en action*, *ibid*.

¹⁰⁴ Réunissant une large palette de chercheurs et de professionnels de plus de soixante pays, un colloque international « Faire une ambiance/Creating an atmosphere » aura lieu à Grenoble en septembre 2008. (www.cresson.archi.fr ou www.ambiance2008.archi.fr). Cf. aussi l'ouvrage collectif : Amphoux, P., Thibaud J-P., Chelkoff G.(eds) *Ambiances en débat*, Grenoble-Bernin. Éditions à la Croisée. 2004, coll. "Ambiances, Ambiance".

La diversité culturelle à l'école

Geneviève Zoia

chercheuse et maître de conférences à l'université Montpellier 2

La notion de diversité culturelle est à l'école d'apparition plutôt récente. Sans entrer dans les détails, distinguons trois étapes. Avant 1970, la question de la différence culturelle à l'école ne se pose pas : l'école a pour tâche de former à l'uniformité, à la neutralité. Après 1970, dans un contexte d'arrivées d'enfants d'origine étrangère, l'interculturel est pensé au sens des provenances géographiques diverses. Sont alors créés des classes d'intégration, d'adaptation ou encore des enseignements de langues et cultures d'origine. Cette approche était centrée sur la convivialité des cultures et non pas sous l'angle de la gestion publique de la diversité et du vivre ensemble¹⁰⁵. Enfin, l'école va aujourd'hui plutôt considérer la diversité culturelle au sens de la Déclaration universelle adoptée en 2001 par l'Unesco : comme un « patrimoine de l'humanité ».

Le thème de la diversité culturelle se manifeste dans le champ scolaire de deux façons: d'une part, dans les textes et les références officielles qui cadrent l'école, d'autre part dans la réalité scolaire pratique, classes et établissements. Précisons que distinguer ces deux registres ne signifie nullement les opposer ou encore séparer une vraie réalité de la fausse. La réalité des textes n'est pas moins « vraie », elle définit un cadre moral d'action et correspond à des usages sociaux.

Prenons quelques extraits récents de références à la diversité culturelle dans les textes et les orientations officielles de l'école. Le texte d'introduction au Socle Commun mis en place par la loi d'orientation de 2005 indique que « maîtriser le socle, c'est être en mesure de comprendre la diversité des cultures et l'universalité des droits de l'homme ». Il se décline en compétences dont certaines font explicitement référence à la diversité des sociétés. Par exemple, la compétence portant sur la culture humaniste ouvre l'esprit à la diversité des situations humaines : comprendre l'unité et la complexité du monde par la connaissance de la diversité des civilisations, des sociétés, des religions. Elle a pour but de cultiver une attitude de curiosité pour les productions artistiques, patrimoniales et contemporaines, françaises et étrangères, et pour les autres pays du monde. Elle développe la conscience que les expériences humaines ont quelque chose d'universel. La compétence portant sur l'apprentissage d'une langue étrangère permet de « développer la sensibilité aux différences et à la diversité culturelle, l'ouverture d'esprit et la compréhension d'autres façons de penser et d'agir ». Du côté de la formation des maîtres, les textes officiels définissent l'école comme le lieu de la construction du «vivre ensemble», mais aussi de la « prise en compte des diversités culturelles et religieuses de la France d'aujourd'hui ». Enfin, une des dix compétences des enseignants consiste à savoir « prendre en compte la diversité des élèves ».

Ce rapide tour d'horizon illustre à quel point ces références construisent un cadre moral et fonctionnel de la diversité culturelle. En effet, elle est à la fois une valeur dans le sens où l'éducation culturelle influe sur l'ouverture aux autres, et elle est un outil pour l'égalité des chances dans le sens où ce rapport ouvert des enfants au monde favorise leurs performances scolaires, en particulier pour les enfants de milieux défavorisés¹⁰⁶. En conséquence, ce cadre national (et international) favorise la croyance que - sans être parfaits - nous sommes collectivement ouverts à accepter les différences, que l'idée de bigarrure sociale est une dimension positive de notre monde contemporain, bref que nous maîtrisons la situation. Abordons maintenant, à travers le deuxième volet, pratique, de la manifestation de l'interculturel à l'école, le risque que se développe simultanément un mouvement d'hypervisibilité et d'invisibilisation de la problématique interculturelle.

En effet, la diversité culturelle concerne un champ beaucoup plus flou, celui des pratiques, non pas au sens de traits culturels renvoyant à une culture d'origine, mais au sens des pratiques nouvelles et imprévisibles qui émergent de la confrontation quotidienne des acteurs sociaux, comme des petits coups de tonnerre face aux évidences évoquées plus haut. Que signifie dans la réalité pratique scolaire côtoyer des personnes aux références culturelles différentes ? À l'aide de quelques exemples de terrain, nous souhaitons analyser le défi

¹⁰⁵ Les critiques de cet interculturel, désigné quelquefois comme « pédagogie couscous » ont été nombreuses. Plus récemment, en 2003, le rapport Stasi sur la laïcité dénonce une dérive communautariste de cet enseignement: « *Sur fond de droit à la différence, on a glissé vers le devoir d'appartenance. (...) Ce dispositif va souvent à l'encontre de l'intégration des jeunes issus de l'immigration.* »

¹⁰⁶ Cf le Symposium international de recherche « *Évaluer les effets de l'éducation artistique et culturelle* », Janvier 2007, Paris.

que pose ce territoire pratique de la diversité culturelle au croisement des champs des politiques urbaines et de l'éducation.

Le premier exemple résume le sens d'entretiens croisés enseignants et élèves portant sur les ambiances difficiles de classe au collège. Une des explications régulièrement mise en avant du désintérêt des élèves pour les cours ou du chahut est celle de l'inadaptation des contenus scolaires à leur identité culturelle¹⁰⁷ : les élèves des départements d'outre-mer ou issus de l'immigration considèreraient l'histoire de France comme une histoire étrangère qui ne les concerne pas et n'a pas de sens pour eux. De même pour la littérature ou la musique. Pourtant, les entretiens avec les élèves affaiblissent fortement ces hypothèses, leurs plaintes portant plutôt sur les comportements concrets des enseignants dans leur gestion de classe. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que les manuels scolaires, notamment d'histoire, sont des exemples d'idéal interculturel, mais d'attirer l'attention sur les risques d'une naturalisation du rapport au savoir, et d'une conception biologique de l'identité : car l'intérêt des élèves pour le savoir n'est pas lié à leur lien généalogique avec ce savoir. Un jeune adolescent de 15 ans ne va pas considérer *a priori* son professeur comme un descendant de bourreau colonialiste. En tous cas, ce regard ne préexiste pas à la situation de classe, dans laquelle l'identité *élève* s'affirme souvent comme antécédente à celle de l'identité *descendant de*. Les enfants blancs ne s'intéressent heureusement pas plus que les enfants d'émigrés à Charlemagne ou Vercingétorix. Pour le dire autrement, les savoirs sont aussi construits par les élèves comme des produits scolaires, plus ou moins intéressants ou utiles. Comment alors expliquer cette fréquente présupposition par les enseignants de frottements culturels? On peut faire l'hypothèse qu'elle vient donner du sens à des comportements d'élèves (violences, indifférence) sinon perçus comme altérités irréductibles.

Le deuxième exemple est puisé dans une classe de CM2 d'un établissement scolarisant une très importante majorité d'enfants issus d'émigrés. L'enseignant démarre une séance sur l'équilibre alimentaire. Il distribue ensuite des fiches pédagogiques que l'enfant doit renseigner en détaillant ses derniers trois repas. La situation se tend brusquement lorsqu'un élève pose une question sur le bien-fondé de suivre le ramadan, ce que font la majorité des enfants au moment de la scène. Devant l'embarras manifeste de l'enseignant puis sa décision de couper court à la question : « *il ne s'agit pas de cela ici, veuillez continuer ce travail et si vous préférez, inventez des repas pour vos fiches* », un brouhaha général s'ensuit, et l'enseignant perd le contrôle de la séance. L'entretien qui suit montre son désarroi devant l'irruption violente de la différence culturelle à l'école et traduit une tension vive entre sa conception normative de sa fonction et l'injonction diffuse au respect de la diversité culturelle. L'entretien finit par révéler que l'enseignant se « *retient* » mais sa conviction est que le ramadan est une pratique archaïque et nuisible pour le corps. Dans ce cas, les cultures d'origine sont perçues comme des handicaps bloquant les apprentissages. Il est clair dans cet exemple que l'effacement des anciennes postures de surplomb des acteurs de l'institution scolaire laisse des béances : cet enseignant croit à la suprématie de son modèle culturel mais s'interdit de l'avouer. La question du ramadan ne pose certes pas que des problèmes à l'école, mais elle fonctionne dans cet exemple comme une caisse de résonance: les cultures en présence sont toujours balancées de part et d'autre d'un axe du développé et du sauvage, représentation nourrie par les éléments de contexte que constituent les caractéristiques sociales défavorisées des élèves et la rareté des enseignants musulmans.

L'exemple précédent illustre une présupposition de conflit culturel, alors que ce dernier a montré un enseignant pris de court par son surgissement : les situations quotidiennes de frottements interculturels se définissent beaucoup plus par ces irruptions soudaines et inattendues que par la colère due à l'imposition de Charlemagne ou de Vercingétorix. L'histoire du fait colonial ne vient pas systématiquement réveiller des identifications identitaires sous la forme de « descendants d'indigènes ».

Enfin, un troisième cas montre un enseignant d'une classe de quatrième informant ses élèves d'un contrôle à venir. L'un d'entre eux réagit en marmonnant une grossièreté. L'enseignant lui demande aussitôt d'« *arrêter de marmonner dans sa barbe* ». L'élève interprète immédiatement cette remarque comme une insulte contre sa religion. L'enseignant stupéfait précise que « marmonner dans sa barbe » est seulement une façon de parler désignant le fait de s'exprimer de façon peu claire. L'élève lui répond aussitôt qu'il n'est pas dupe du sens que

¹⁰⁷ François Durpaire *Enseignement de l'histoire et diversité culturelle. Nos ancêtres ne sont pas les Gaulois*, Centre National Documentation Pédagogique, Hachette Éducation ; ou « Enseigner l'histoire de l'immigration », *Diversité*, 2007, n° 149, CNDP.

prend le fait de désigner des « *barbus* » L'enseignant, ayant travaillé dans la classe les notions de tolérance, avoue au cours de l'entretien son immense déception.

En conclusion, que signifient ces exemples ? On distinguera deux points. Le premier point est que la différence culturelle surgit au sein de micro interactions, correspondant à des expériences souvent inédites et revêtant des formes quelquefois radicales qui réveillent des mécanismes identitaires. La différence culturelle n'est pas toujours là où l'enseignant a décidé qu'elle serait, sous une forme exploitable en outil éducatif (ou sous une forme au moins contrôlable) : une situation de classe peut basculer d'un moment à l'autre dans l'incompréhension mutuelle et les expressions de la diversité culturelle ne renvoient pas à des réalités « déjà là », données une fois pour toutes : sans cesse elles s'inventent. Cela prouve s'il le fallait que les frictions liées aux identités culturelles ne sont pas une survivance archaïque du passé : elles caractérisent au contraire les sociétés modernes. Le deuxième point est que la difficulté est renforcée par des situations de déséquilibre d'échanges entre acteurs inégaux sur le plan de l'estime de soi, de l'accès à l'espace public et de leur poids politique ou économique dans la cité.

Concluons : la diversité culturelle ne peut plus être combattue par l'indifférence républicaine aux différences comme dans la première phase de l'école. Elle ne peut pas non plus constituer une valeur en elle-même comme dans les années 1970, car ce n'est pas en juxtaposant plusieurs façons de voir le monde que l'on obtient aussitôt la convivialité interculturelle. Les frottements culturels sont risqués, il ne faut pas se le dissimuler : à chaque fois émergent de nouveaux territoires. Loin de la tolérance, c'est la concurrence qui risque alors de s'imposer, les groupes ne disposant pas forcément d'une égale capacité à faire entendre leur identité. Le défi est donc l'éducation à la diversité : les différences ne peuvent pas être laissées à elles-mêmes, car la diversité culturelle fragiliserait alors le lien social, au plus loin du sens des références officielles que nous citons en introduction. Dans les exemples quotidiens, l'enseignant a au quotidien la responsabilité de l'organiser, de la construire ; les situations concrètes exigent de lui une compétence inédite qui, malgré ce que l'on appelle ici ou là crise de la transmission, pourrait se situer dans une forme nouvelle de surplomb normatif, plus ponctuelle, souple ou personnelle que celle jadis mobilisée.

Action culturelle, territoires et populations : pour une approche complexe

Fabrice Raffin

sociologue, directeur de recherches à S.E.A. Europe

Afin d'appréhender comment l'action culturelle se construit et intervient dans des situations d'interculturalité, ses effets, son rôle, ses formes, attendus ou non, ce texte en propose une approche dégagée, autant que possible, de pesanteurs idéologiques ou politiques, tenant compte des complexités artistiques, socio-démographiques et urbaines notamment.

Depuis 1959, les politiques publiques françaises en matière culturelle relèvent principalement de la mise en œuvre d'un paradigme d'action spécifique, la démocratisation culturelle¹⁰⁸. La dimension « messianique » de cette orientation politique, pour positive qu'elle soit en bien des aspects, si elle ne constitue pas une négation de l'interculturalité dans une Nation qui par principe (Républicain) se perçoit comme « une et indivisible », dessine les contours dominants de « l'action culturelle » actuelle.

Dans ce contexte hérité des années 1950, la réduction « du culturel à l'artistique » apparaît comme un autre aspect du paysage culturel français (J. Caune 1992, V. Milliot 1998). La notion de culture semble y avoir subi une atrophie, qui se fonde simultanément sur une conception de l'art comme action autonome, et sur la croyance en sa « neutralité opératoire », entendant par là sa capacité à faire lien et à s'adresser de la même manière à des populations différentes sur la base notamment de la force esthétique et d'un universalisme artistique¹⁰⁹.

Dans une perspective idéalisée « l'art et la culture » semblent ainsi se suffire à eux-mêmes, leur finalité est établie *a priori* « sur un fond magico-lyrique »¹¹⁰ indépendamment de tous liens avec d'autres registres d'action. Cette tendance semble d'autant plus forte qu'elle n'est jamais complètement formalisée et qu'elle fonctionne comme un « allant de soi ». L'enjeu et le registre esthétique sont centraux et constituent les catégories de toute évaluation. Ils relèvent du « supplément d'âme » et définissent la qualité de l'action culturelle¹¹¹.

« L'universalisme » de l'art sous-entendu ici, imprègne les modalités de l'action culturelle jusqu'à aujourd'hui¹¹². Ce prisme évite notamment de s'interroger sur la complexité des effets de cette action culturelle dans un contexte urbain marqué par une dimension interculturelle toujours plus importante.

À l'inverse, le parti pris de nos recherches consiste à prendre en compte l'action culturelle dans son lien avec le territoire à partir du processus de sa territorialisation. Il s'agit dans un premier temps de sortir de sa dimension politique pour tenter une approche de ce qu'elle représente en tant qu'*action collective comme une autre*, en lien avec des espaces, des populations et des enjeux contextualisés et hétérogènes.

¹⁰⁸ En France, la notion de démocratisation culturelle était ainsi résumée d'un point de vue politique : « Rendre accessibles les œuvres de l'humanité, et d'abord de la France, au plus grand nombre possible de Français, assurer la plus vaste audience à notre patrimoine culturel et favoriser la création des œuvres de l'art et de l'esprit qui l'enrichissent » ; Décret du 24 juillet 1959 faisant suite à la nomination d'André Malraux.

¹⁰⁹ Les catégories d'une définition « classique » de la culture s'appliquent ici, et qui se confondent avec la notion de l'art telle que Hannah Arendt avait pu la définir : l'unicité, l'intemporalité et l'universel de la production esthétique comme critère de la qualité artistique. Voir H. Arendt, *La crise de la culture*, Éditions Gallimard, 1972.

¹¹⁰ La formule est de J. Caune, qui l'utilise dans le cadre d'une analyse similaire. Voir, *La culture en action*, Presses Universitaires de Grenoble, 1992.

¹¹¹ Si l'on attribue aisément au domaine socioculturel une fonction sociale et/ou d'animation et un lien avec la quotidienneté, « la culture » pour cet héritage, semble avoir été déconnectée de finalités et d'enjeux plus larges et reliés au monde, qu'ils soient sociaux, politiques, économiques ou autre, par exemple d'animation ou même ludique. En l'occurrence, cette approche empêche de se poser des questions plus prosaïques sur l'artiste, sur son statut, sur les finalités possibles et diverses des objets qu'il produit, sur les utilisations potentiellement variées que les publics en font, et pour ce qui nous concerne ici sur ses interactions avec des populations hétérogènes. Lorsqu'au tournant des années 1990, l'État et le Ministère de la culture se sont emparés des questions sociales, la confiance dans la puissance artistique était plus que jamais prégnante, elle permettait de recréer des « repères », de la « mémoire », de « l'insertion », du « lien social ». Certains artistes, devenus « pompiers du social », trouvaient là, des sources de financement pour leurs travaux, ils adaptaient aisément pour l'occasion leurs discours aux exigences « du social ». Même si des volontés d'implication des populations, des publics étaient palpables et sincères, fondamentalement cependant, la perspective et la logique à l'œuvre dans ces créations ne se séparaient pas d'un fonctionnement sur le registre esthétique lié aux mondes de l'art.

¹¹² Même si au tournant des années 1980 les principes de « démocratie culturelle » furent mobilisés, mais de manière toujours mineure. De plus, la notion de démocratisation culturelle évolue fortement ces dernières années et nous en indiquons quelques nouvelles dimensions dans la suite du texte.

C'est pourquoi ce texte tente de poser les bases d'une approche de l'action culturelle *in situ*, concrètes et complexes, qui ne présume pas des qualités d'une action culturelle, qui ne se suffit pas d'évidences idéologiques seraient-elles empreintes des meilleures intentions.

Quatre dimensions de l'action culturelle dans leurs rapports aux territoires et aux populations

Sur cette base, l'approche du processus de territorialisation des projets culturels, préalable à l'analyse des problématiques interculturelles, articule *simultanément* quatre niveaux interdépendants.

1 - Les qualités du projet culturel : actions collectives et réseau

Le projet artistique ou esthétique au cœur de toute action culturelle ne saurait être définie *a priori*. En tant qu'action collective, l'action culturelle peut prendre des formes inédites en lien avec ceux qui la portent, les contextes dans lesquels elle se déroule et notamment les caractéristiques des populations auxquelles elle s'adresse.

Les qualités propres du projet artistique relèvent *des intentions* liées, connexes ou implicites à toute action culturelle. Elles renvoient à des critères évidents comme les disciplines privilégiées dans le projet, le fait de se situer à tel ou tel endroit de la chaîne de coopération artistique (Becker, 1992), mais les qualités du projet relèvent aussi d'intentions qui dépassent la culture ou l'art pour eux-mêmes, intentions politiques, sociales, économiques.

Le projet comme pratiques productrices de liens. Le projet engendre un ensemble de pratiques et d'actions qui le situent dans le jeu des acteurs locaux et qui produisent échanges et relations. C'est une première forme d'ancrage territorial, de rapport aux populations par la pratique.

L'appartenance à un *monde de l'art* ou à un monde culturel permet néanmoins de tracer une frontière significative entre des types d'ancrages et de liens noués avec le territoire, dans ce jeu de relations locales. Ainsi de l'appartenance de collectifs que nous avons pris en compte en Île-de-France dans une récente recherche et qui évoluent dans le monde du théâtre. Les porteurs de ces trois projets, localisés respectivement à Mantes-la-Jolie, Vitry-sur-Seine et Bagnolet, voient la centralité de leur monde artistique située dans Paris. Cette centralité se définit en termes de concentration de réseaux et de pratiques, mais aussi d'images et de représentations sociales.

Le projet inscrit les collectifs dans des mondes culturels ou un monde artistique qui ne se limite pas à une commune (même s'il peut s'enraciner localement aussi par ce biais), ce qui est d'autant plus facilement observable en Île-de-France. L'existence locale d'un réseau d'acteurs de ces mêmes mondes apparaît alors fondamentale, pour l'ancrage, cette fois strictement local, communal. Pour la part des populations locales socio-ethniquement hétérogènes, qui ne participent pas à ce monde du théâtre, les équipes sont sur ce point perçues sur la base d'une forte altérité. Sans préjuger des conséquences de cette perception, ce type d'action culturelle relève sur ce point strictement artistique, elle aussi de quelque chose d'étranger voire « d'étrange ».

Il est toujours ici question de réseaux et d'échanges qui construisent des territoires et donc un lien aux populations. La territorialisation du projet culturel se joue ainsi entre ancrage territorial exogène au local, et ancrage territorial endogène à l'extra local, même si les collectifs peuvent établir des correspondances locales avec d'autres acteurs de leur monde de l'art.

Des projets orientés par un paradigme culturel. À un autre niveau et plus implicitement au projet artistique, la mobilisation d'un paradigme d'action culturelle spécifique induit des implications territoriales, un lien spécifique avec les populations. Le Collectif 12, la Compagnie Public Chéri et l'équipe de Gare au Théâtre, trois cas appréhendés dans notre dernière recherche, partagent, avec des nuances, une adhésion au paradigme de l'action culturelle dit de démocratisation.

Ces projets ne se positionnent pas en concurrents des mondes de l'art « établis ». C'est un phénomène de continuité « originale » qui est palpable entre les mondes de l'art parisiens et ceux des lieux appréhendés. La spatialisation de ces mondes de l'art de référence et légitimés se fait donc dans Paris. Pour les porteurs des projets, il s'agit d'apporter en banlieue une offre de qualité artistique avérée, dont la référence est inscrite dans la centralité parisienne.

Néanmoins, la relation aux réseaux artistiques et les rapports à la centralité ne sont pas à sens unique, et nous analysons aussi comment cette référence leur permet de puiser physiquement une légitimité, en même temps

qu'une appartenance qui, en retour, donne la possibilité à des formes artistiques produites en banlieue, d'être importées dans Paris.

De plus, notons de nouveau pour les trois cas analysés, une nuance originale, distinctive dans la mobilisation du paradigme de démocratisation culturelle. Il s'agit en effet de promouvoir *une qualité artistique actuelle et contemporaine*, qui les distingue d'une démocratisation culturelle traditionnelle, qui a tendance à promouvoir les œuvres majeures de l'histoire de l'art à la manière des musées ou le « répertoire » classique dans le domaine théâtral. Les acteurs pris en compte se distinguent sur ce point d'une majorité d'acteurs culturels institutionnels.

Ce point les distingue dans le panorama culturel contemporain et non pas la promotion de « cultures indigènes », laquelle se réfère au paradigme de la démocratie culturelle¹¹³.

Notons enfin que le paradigme de la démocratisation culturelle revisitée est aussi enrichie de considérations « hédonistes », de convivialités qui ne sont pas présentes dans sa définition originelle. Ce paradigme de démocratisation culturelle revisitée sera lui aussi structurant pour les populations locales. Pour ceux qui passeront la porte des lieux notamment, l'interaction au projet sera différente de celle qu'ils auraient pu entretenir avec un lieu culturel strictement limité à un principe de démocratisation culturelle « orthodoxe ».

Pratiques multidimensionnelles, réseaux et territoires croisés. La construction de réseaux ne se fonde pas, cependant, uniquement sur une dimension artistique. Prendre la complexité de l'ancrage territorial du projet des collectifs, c'est porter une attention soutenue à l'ensemble de ses contenus plus larges, économiques, politiques, sociaux, urbains, etc.

Le postulat mis en avant dans toutes nos recherches, vérifié en de nombreux et différents terrains, insiste sur le fait qu'une action culturelle ou artistique ne se limite jamais au seul registre artistique. Toute action culturelle mobilise simultanément, de manière centrale, une intention ou registre artistique, mais elle mobilise toujours simultanément des registres plus larges, par exemple, sociaux, politiques, économiques et très souvent urbains.

Au terme de notre analyse, il faut ainsi d'abord insister sur les dimensions urbaines et territoriales liées aux qualités du projet culturel, mobilisées au cours de l'action de ceux qui le mettent en œuvre. Tous les projets analysés relèvent à un moment ou un autre, d'une *intention territoriale* explicite ou implicite, qui fait du projet culturel un outil : par exemple, d'animation d'une ville, d'un quartier, de sauvegarde d'un bâtiment, de lutte contre la spéculation immobilière ou dans un registre d'aménagement du territoire plus prononcé, de reconstruction d'un centre-ville ou d'un axe de mobilité (Le Mac/Val), de médiation entre les quartiers (La Friche André Malraux), etc.

2 - La qualification et le « statut » du lieu dans lequel le projet prend place

Le propre des projets culturels pris en compte dans ce texte est d'être localisé dans un espace, un lieu, un bâtiment¹¹⁴. Support, ressource et élément de cohérence du projet culturel (Grafmeyer, 1992), c'est par cet espace occupé que se structure fortement l'interaction aux acteurs de la ville (publics ou non) et au territoire.

La « qualification » du lieu, espace de localisation du projet culturel et les pratiques que ses protagonistes y développent sont des éléments majeurs de la définition de son statut urbain, de son usage et d'autres fonctions qui peuvent lui être associées. La qualification d'un lieu culturel ainsi définie relève donc de la territorialisation d'une action culturelle.

Le projet culturel marque le lieu. Pour l'analyse de cette interaction, il convient de garder à l'esprit les qualités des projets analysés ici, qui sont originaux et avant tout des projets culturels et artistiques. Sans tomber dans la pensée magico-religieuse (Jean Caune, 1992) concernant la capacité d'un projet culturel à entrer dans une dynamique de développement local, il convient de prendre en compte les spécificités d'un projet artistique, par rapport au marquage d'un espace, la qualification d'un lieu, la participation à une dynamique urbaine.

Ces modalités de marquage d'un espace permettent de mettre en évidence la dimension territoriale des pratiques culturelles analysées, dans le sens où Marcel Roncayolo écrit que « les limites physiques du territoire

¹¹³ R. Collins a montré que « la culture est produite de deux manières : dans les expériences d'interaction ou par les organisations spécialisées de production culturelle ». Il distingue ainsi respectivement la production culturelle indigène et la production culturelle institutionnelle. La production culturelle indigène « se poursuit continuellement dans les mondes du travail, de la maison, des loisirs. (...) » R. Collins, *The credential society*, New York Academics Press, 1979.

¹¹⁴ Le lieu est d'abord défini ici de manière anthropologique comme un espace relationnel, identitaire et historique. Voir Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Ed. Seuil, 1992. Le lieu est aussi pris en compte dans sa matérialité physique, son architecture et comme élément de scénographie.

tirent la valeur de ce recouvrement entre un espace et une appartenance par lequel l'intérieur et l'extérieur sont distincts »¹¹⁵.

Lieu, architecture, dispositif urbain. Les bâtiments à forte visibilité, marqués par une activité culturelle, font aussi partie d'un quartier, d'un morceau de ville. Il est remarquable que pour les habitants notamment, leur présence fasse écho à leur environnement de manière tout à fait significative. Ils participent en effet de ce point de vue de manière différenciée, à la structuration des représentations d'un quartier.

Indépendamment du projet donc, les lieux dans leur ville ont une certaine autonomie interactive avec les habitants, sur la base de leur matérialité, de leur architecture. Encore faudrait-il tenir compte de la diversité des populations et des rapports au lieu ainsi établie dans des quartiers de banlieue multi-ethniques.

L'affirmation de la dimension symbolique des bâtiments, élément de rapport aux populations, passerait d'abord par cette matérialité architecturale. La Tour Eiffel, que Geneviève Dubois-Tainé¹¹⁶ cite en exemple dans un ouvrage sur *La ville émergente*, est pourvue de cette matérialité et c'est par cette dimension physique que son symbolisme s'initie et s'affirme. Dans le prolongement des analyses esthétiques initiées par Erwin Panofsky¹¹⁷, nous nous rappellerons que la forme architecturale signifie ici avec force, des intentions entre grandeur, puissance, affirmation d'un « modernisme et d'une maîtrise technique ». Reste que le bâtiment, ses façades, son entrée, l'espace d'accueil, possèdent un caractère monumental indéniable.

L'affirmation symbolique de la matérialité architecturale serait doublée par une mise en scène de l'espace et du bâtiment (ou forme architecturale) dans son espace environnant. Une scénographie architecturale donc, qui ancre, affirme ou renforce la dimension symbolique du bâtiment en lien avec un territoire.

3 - L'accès aux représentations du citoyen et la capacité de production d'occurrences événementielles

La rencontre avec les personnes qui ne fréquentent pas physiquement les trois projets/lieux pris en compte ici, nous a amené à mettre en évidence une autre dimension de la territorialisation des projets culturels, un autre lien avec les populations. Cette dimension passe par la présence des projets culturels dans les représentations des citoyens. Ces représentations apparaissent d'autant plus importantes que le projet est localisé dans un lieu, qu'il est visible. Cette visibilité serait un critère majeur de la capacité d'attraction des projets ou de leur force de captation de l'attention du citoyen, à même de situer le projet/lieu dans les représentations.

La question du processus, qui conduit à inscrire ces projets dans les représentations citoyennes, est complexe. Pour ce que nous analysons ici, deux points paraissent significatifs :

- l'importance du relais médiatique qui fait parvenir des informations sur l'activité des projets aux personnes qui ne les fréquentent pas. De plus, en lien avec cette question médiatique, la capacité des projets à capter l'attention des non public ;
- le dispositif urbain que représentent les projets/lieux culturels avec sa dimension de mise en scène « spectaculaire ».

Cette caractéristique immatérielle de l'urbanité, de l'ordre du sentiment ou de la représentation, est rarement prise en compte par les approches anthropologiques¹¹⁸.

On pourra rapprocher cette approche des questions d'image de la ville, soulevées en leur temps par K. Lynch et R. Ledrut à sa suite. De cette analyse, nous reprendrons l'idée que les images de la ville s'ancrent dans des lieux physiques, pour Lynch : les voies, les limites, les quartiers, les nœuds. Nous citerons aussi les travaux de Kaj Nochis et son étude de la *signification affective du quartier* (1984), son analyse à Venise de hauts lieux pour leur capacité d'offrir à nombre d'habitants la possibilité « d'émotions particulièrement intenses », parmi eux « les magasins, les marchés, les aires de jeux, les places et leurs arcades, les bistrots, les images sur les murs, et enfin les cinémas ». Portant notre attention sur les cinémas comme lieux culturels, nous étendrons notre interrogation au rôle similaire de lieux culturels plus larges, dans notre travail, des lieux de diffusion de spectacles vivants et d'art contemporain.

¹¹⁵ M. Roncayolo.- *La ville et ses territoires*.- Paris : Gallimard, 1990. Pour Gilles Deleuze et Félix Guattari « l'expressif est le premier rapport au possessif ». Voir Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

¹¹⁶ Geneviève Dubois-Tainé et Yves Chalas (dir.), *La ville émergente*, Éditions de l'Aube, 1997.

¹¹⁷ Voir Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Ed. Minuit, Paris, 1967 et *La perspective comme forme symbolique*, Ed. Minuit, Paris, 1975.

¹¹⁸ A. Raulin dans son ouvrage *Anthropologie urbaine*, à propos de l'analyse de la territorialisation de la bourgeoisie, engageait pourtant, bien que dans un sens un peu éloigné, à prendre en compte les émotions.

Mais l'on interrogera cette capacité à faire référence de certains lieux en l'étendant aux pratiques dont ils sont porteurs. Notamment, par rapport à la notion d'événement, leur capacité à accéder aux espaces médiatiques, à se mettre en publicité. La capacité des pratiques portées par le projet (avec le lieu), à « suspendre le temps », pour faire événement et donc occurrence, temps à part d'un temps quotidien et donc repère et urbanité.

La place des projets culturels dans la ville se construit ainsi, à partir de leur capacité à faire référence et événement par la pratique pour les publics d'une part, mais aussi par l'image ou la représentation pour les non publics. Dans la « société de l'information » décrite par A. Picon, le propre de l'événement est de s'adresser « à beaucoup », au plus grand nombre. L'urbanité est là dans la simple possibilité « d'y accéder », le sentiment « d'en être » qui oppose notamment à l'espace rural, marqué de récurrences de la quotidienneté sans rupture. La ponctuation territoriale des lieux culturels serait de cet ordre, même pour ceux qui ne les pratiquent pas.

Lorsque ces pratiques sont inscrites dans un lieu, c'est le lieu lui-même qui est qualifié par cette dimension événementielle. Faire événement, selon un temps propre à la centralité, qui n'est plus celui des micro-occurrences de banlieue.

L'hypothèse que nous travaillerons à l'avenir est que le projet culturel permet de sortir « d'une urbanité faite de juxtaposition et d'accumulation, de milliers d'occurrences *anodines* », caractéristiques de la banlieue, pour permettre « l'événement qui viendrait transpercer ce qui ressemble par bien des aspects à un fatras »¹¹⁹.

4 - La culture¹²⁰ dont le projet artistique et les productions esthétiques (l'art) proposées sont porteurs

L'affirmation qu'un projet culturel relève d'une culture et renvoie à des questions identitaires, d'appartenances sociales et de vision du monde est lourde de conséquence. Cette dimension en interaction avec les précédentes interroge directement la question interculturelle. Il s'agit alors de faire le lien entre cette dimension culturelle de l'art et de la culture et le territoire.

À l'opposé d'une idéologie de l'action culturelle qui met en avant depuis Malraux, selon ses termes, « la neutralité opératoire de la culture », nous repérons constamment dans nos travaux la dimension expressive de toute production esthétique qui dit une part identitaire et met en récit les caractéristiques de son producteur.

Dire ce que l'on est à travers une œuvre, sa vision du monde aussi « élevée » soit-elle, c'est affirmer un propos qui entre en interaction avec les publics, les interlocuteurs du projet. La pratique culturelle relève aussi de ces dimensions expressives.

Notre travail avec les non publics de l'action culturelle met en évidence la perception des appartenances sociales liées aux projets culturels, et notamment liées à la perception des lieux comme éléments de mise en publicité du projet.

Trajectoires individuelles, projets et liens au territoire. Abordant la question de l'engagement dans les collectifs culturels et la dimension identitaire de cet engagement, il faut d'abord souligner la concordance entre des moments de trajectoires individuelles, des postures sur le monde, des nécessités économiques et des pratiques artistiques et culturelles, dans leur capacité à les accueillir, à les mettre en forme, à les renforcer, à les structurer, à les canaliser. Il faut pointer avec insistance que l'art et la culture se définissent ici pour leurs protagonistes, dans leur capacité à faire écho à leur parcours individuel.

De tous les sens sociaux qui s'entremêlent autour de l'action culturelle et artistique, il faut apercevoir les liens avec des temporalités quotidiennes, des préoccupations concrètes, que ce soit dans le domaine social, politique. Une bonne part des sens culturels ici présentés se joue dans « l'implication ».

À l'opposé de postures artistiques qui se centrent sur l'œuvre, dans une perspective contemplative, les acteurs ici évoqués construisent une perspective participative-critique, à travers l'engagement culturel. Il y a là une dimension utilitaire, dans le rapport à l'art et à la démarche culturelle. Cette dimension est inscrite dans le quotidien, l'intérêt esthétique se construit en lien avec les préoccupations des acteurs par rapport à leur monde, il est un outil d'intervention. Les populations/publics/citoyens sont au cœur des préoccupations des porteurs de projets. Comment ces trois dimensions de la « personne réceptrice » du projet artistique expressif s'articulent par rapport aux questions d'interculturalité ?

¹¹⁹ Antoine Picon, op. cit.

¹²⁰ Au sens anthropologique du terme ici.

Territoires internationaux, échanges culturels. Enfin, il est une autre dimension des projets qui recoupe à la fois un contenu artistique, mais aussi une dimension culturelle. Il s'agit en effet de leur dimension extra locale, du régional à l'international, des échanges, des circulations et des mobilités qu'ils génèrent, et qui, s'ils relèvent d'enjeux artistiques, révèlent aussi la culture des collectifs, et une posture identitaire. En effet, les réseaux et donc les territoires des projets ne se limitent pas à un lieu, ni même à l'espace local de la commune.

Dans les processus de fonctionnement des projets, les sédentarités s'articulent à des phénomènes de mobilités socio-spatiales, qui interviennent à des moments précis des histoires de chaque collectif. À côté d'un ordre de mobilités relativement locales, à dimension urbaine (l'Île-de-France dans nos exemples), intervient un ordre de mobilité de plus grande ampleur, qui se décline sur des échelles territoriales nationales, internationales voire planétaires. Ces mobilités montrent que les acteurs sont allés à plusieurs reprises dans leur histoire, chercher dans d'autres régions, d'autres pays, des modèles de fonctionnement, des compétences mais aussi des soutiens, des confirmations, concernant le sens qu'ils donnent à leurs actions.

Ces échanges montrent aussi la mobilisation de techniques et de technologies propres à notre époque. Dimension technologique rarement prise en compte, mais qui représente un élément majeur des phénomènes de flux et de diffusion culturels, intervenant en l'occurrence.

Les lieux projets analysés naissent et évoluent alors à partir de tensions entre sédentarité et mobilité. Par la suite ou simultanément, les positionnements des associations ont toujours dépassé les villes de leur installation. Les pratiques qu'ils développent font sens à l'égard de contextes locaux, mais aussi par rapport à des mondes culturels plus vastes, qui les relient au niveau de leur région et au-delà, internationalement. A ce niveau parfois, les porteurs de projet rencontrent la dimension interculturelle, comme le Collectif 12 à Mantes la Jolie, impliqué sur des questions politiques liées aux conflits israélo-palestiniens, à la question libanaise, etc., qui dépassent et rejoignent en même temps l'art.

Dans cette perspective et sans se limiter aux frontières des villes, il conviendrait d'appréhender le territoire des associations et des individus qui les investissent, comme un agencement de lieux¹²¹, géographiquement discontinus, mais reliés par des sens artistiques, surtout sociaux et culturels, produits par les pratiques, les échanges et les circulations des acteurs qui s'y retrouvent. Encore faut-il éclaircir les modalités de ces échanges, les manières de faire et de fonctionner des réseaux qui les génèrent.

Comme le montre Ulf Hannerz¹²², les flux et les perspectives culturels, empruntent des réseaux parfois insoupçonnés, surtout lorsque leurs caractéristiques ne relèvent pas d'une « culture dominante institutionnelle » ou commerciale. En termes esthétiques comme en termes de modes d'appréhension et d'organisation, les contours de l'intérêt culturel dont sont porteurs les membres des trois lieux, se sont construits à l'écart et parfois en opposition de ceux qu'ils connaissaient localement, dans leur ville respective. Dans la construction et la mise en œuvre de cet intérêt, il convient d'apercevoir des références à « un ailleurs » où est produit pour eux l'objet de leur inspiration et de leur convoitise culturelle et artistique.

Action culturelle et relations interculturelles

Malgré l'affirmation du paradigme de démocratisation, les productions artistiques dont les acteurs des lieux sont porteurs ne sont pas neutres et disent leur caractère participatif, leur volonté de participer aux « affaires de la cité ». L'action culturelle et ses formes esthétiques relèvent ici, indépendamment de la discipline, d'un « art pour dire », d'une prise de position dans des débats publics.

Le travail avec les populations, leur mobilisation font principe d'action culturelle. L'organisation d'ateliers, les expositions, les fêtes seraient autant d'outils d'ouverture. Il faudrait voir à tous ces niveaux un argument positif d'inscription urbaine dans des faubourgs où se retrouvent encore aujourd'hui majoritairement des populations ouvrières, les « classes moyennes » les moins aisées, à forte diversité ethnique.

Pourtant, de ce point de vue, la bienveillance militante connaît des limites sociologiques. La composition socioprofessionnelle des groupes installés dans les friches est tout à fait spécifique. Au-delà du simple discours d'ouverture aux populations locales doublé de fait, de certaines réussites, il convient de prendre en compte des processus erratiques et de replacer l'occupation et les projets dans les histoires et les contextes locaux, politiques mais aussi sociaux et économiques.

¹²¹ Marc Augé, op. cit.

¹²² Ulf Hannerz, op.cit.

Les formes artistiques prises en compte dans ce texte, du monde du théâtre et de l'art contemporain ont une couleur culturelle qui, au-delà des affirmations d'ouverture, sont aussi porteuses d'identité donc de liens sociaux, d'accommodations comme de ruptures et de conflits potentiels. Les expositions d'art plastique à caractère expérimental, la danse contemporaine ou encore les soirées de musiques électroniques et DJ « branchées » organisées dans les lieux ne font pas automatiquement sens et lien avec les riverains, dans des banlieues à la composition socio-ethnique hétérogène, souvent « populaires ». Ces formes esthétiques relèvent bien d'une affirmation identitaire portée par les acteurs monochromes des classes moyennes protagonistes des lieux. Du point de vue des résidents, ils sont perçus comme une avant-garde, non pas artistique, mais de l'augmentation des prix du foncier et d'un processus de « *gentrification* ».

L'histoire de l'inscription urbaine de l'action culturelle dans les faubourgs relève ainsi le plus souvent d'une négociation conflictuelle continue, avec les municipalités d'une part, les collectivités territoriales mais aussi avec les riverains et d'autres acteurs locaux, économiques par exemple. Ces conflits nous rappellent que les artistes et les porteurs de projets restent des acteurs sociaux comme les autres devant négocier leur place dans les fragiles équilibres territoriaux qui les précèdent.

Cosmopolitique de l'espace public

Virginie Milliot
Université Paris 10

L'objectif de la recherche collective que nous menons actuellement est de reprendre une hypothèse définie en 2004 par Isaac Joseph, selon laquelle les quartiers multiethniques seraient le creuset d'un processus de formation des mentalités citadines et citoyennes lié à la fréquentation des espaces publics. Elle vise à mettre en œuvre une analyse pragmatique et comparée du cosmopolitisme par une observation des modalités sensibles d'ajustement quotidien des citadins, des modes de gestion de la coprésence, des épreuves d'accessibilité et de civilité qui s'inventent dans ces quartiers. Nous proposons de présenter ici les pistes d'analyse qui émergent au terme d'une première phase de recherche sur Barbès.

Barbès

On entre à Barbès dans un espace délimité -fortement marqué par sa morphologie spatiale- où les activités de la rue et les « interactions de trafic » cristallisent une ambiance spécifique. On entre dans un espace constitué de micro-territoires dans lesquels chacun est amené à négocier son droit de passage ou sa présence (en rapport notamment à la question du genre, des origines, de ses intentions face aux activités commerciales illégales et informelles). Si bien que faire l'expérience du quartier, s'y déplacer et encore plus y vivre c'est toujours, d'une façon ou d'une autre, faire l'expérience d'une renégociation identitaire. Chacun est amené à trouver sa place, dans les jeux de regards et d'interactions de l'espace public.

Trouver sa place (extraits d'entretiens de M. Palumbo et V. Milliot.) *« (...) il y a vraiment une vie que les gens se constituent qui fait que d'un point de vue temporel, les gens ici vivent dans le temps sénégalais (...) quand je suis venu dans le quartier avant d'y habiter, c'est une ambiance qui me rappelait la vie de quartier au Sénégal. Là-bas, y'a une chose que tu trouves jamais ici, le soir les gens sortent, s'assoient devant les maisons, discutent, font du thé, la vie n'est pas comme ici, une personne passe devant toi et tu lui parles, tu lui demandes, tu le salues, il rigole avec toi et il passe... ici c'est pareil et ils ne sont pas tous sénégalais et parfois même ça peut être des français ou bien des nationalités qui ne sont pas africaines. Je me dis est ce que c'est pas que les gens ici en venant dans le quartier ils font le contraire, ils se départissent de ce qu'ils sont vraiment pour être dans l'ambiance du quartier... le temps qu'ils sont ici et pour rentrer dans une autre ambiance après (...) ici je me censure moins que dans d'autres milieux »* (Entretien avec M., Sénégalais, Doctorant en Histoire de l'Art, en France depuis deux ans, réalisé par Maria Anita Palumbo.)

« Bon je viens d'arriver, mais c'est bizarre : souvent dans la rue je suis la seule blanche et même si je vois que ça change parce que je vois des déménagements, mais dans l'immeuble on n'est que des blancs alors ça me fait bizarre. Bon moi, je peux pas dire grand chose, je fais partie de ces petits blancs qui veulent habiter à Paris et qui profitent d'ici parce qu'on n'a pas accès à autre chose (...) Mes potes n'habitent pas à la Goutte d'or il faut traverser le boulevard à chaque fois et là tout de suite tu sens la différence. Tu changes de continent, ici c'est l'Afrique, tu traverses et tu te retrouves en France. » (Parcours commenté réalisé par Maria Anita Palumbo avec C. jeune femme de 26 ans récemment installée dans le quartier.)

« Je sais pas comment expliquer y'a le côté nostalgie c'est sûr, tu retrouves quelque chose du Bled, comme les gens se parlent, ce que tu trouves dans les magasins, tu rencontres toujours quelqu'un dans la rue que tu connais, mais c'est pas le Bled non plus attention hein ! Y'a des fois ce quartier j'en peux plus, t'as trop de problèmes, tu peux pas faire confiance, t'as trop de misère. Mais en même temps, je sais pas... par rapport à d'autres quartiers dans Paris ici j'ai pas besoin de me justifier d'être là ! Je me sens à ma place ! » (Mr A, 50 ans, Algérien, immigré en France depuis 30 ans, notes de terrain de Virginie Milliot.)

Les recherches antérieurement menées dans ce « laboratoire des sciences humaines » ont montré que ce quartier fonctionne - de Barbès à Château Rouge - comme un espace de ressourcement culturel pour diverses communautés. Maghrébins, Juifs, Africains sub-sahariens, viennent y consommer leur propre culture, cristalliser par des relations et discussions, des « substituts » du pays d'origine. Toubon et Massamah ont mis en lumière le fait que la coexistence pacifique qui caractérise ce quartier reposait sur cette fragmentation même. Comme si chacun, tout en reconnaissant le droit des autres à être là, mettait à distance et entre parenthèses ce qui ne

pouvait être partagé. Ils analysaient cette règle du moindre frottement, comme un « code de conduite propre aux espaces interethniques ».

Cosmopolitisme ?

Pour Hannerz, le véritable cosmopolitisme inclut plus qu'une expérience individuelle de la coexistence des cultures, une véritable « bonne volonté », un engagement vers l'autre. Il définit le cosmopolitisme comme une posture intellectuelle et esthétique d'ouverture à des expériences culturelles différentes, divergentes : une disposition faite de distance critique et de tolérance, d'autonomie vis-à-vis de sa propre culture, de maîtrise et d'ouverture, d'individualisme et de libre-arbitre ayant des affinités avec la culture des intellectuels. Il exclut par conséquent les travailleurs migrants de sa définition parce qu'ils subissent davantage qu'ils ne choisissent la co-présence de la diversité, qu'ils ne font pas le choix de la rencontre, mais qu'ils cherchent à recréer avec leurs compatriotes des « *surrogate home* » (chez-soi de substitution). Est-ce à dire qu'il n'émergerait aucune connaissance, ni compétence de cette co-présence, que le cosmopolitisme se limiterait à la figure du « cultural aficionado » d'Hannerz ? Il nous a semblé important de reconsidérer cette analyse en commençant par réinterroger ce pré requis de la tolérance. La tolérance sur laquelle repose la vie de ces quartiers semble être davantage une « adaptation pragmatique » à une situation contrainte de co-présence qu'une attitude positive d'ouverture à l'autre. Elle repose sur des ajustements ténus. Ce constat, plutôt que de nous amener, comme le fait Hannerz, à distinguer ces formes de vie du cosmopolitisme, nous semble au contraire nous permettre de le penser en d'autres termes. Dans un article récent, Bruno Latour compare ainsi deux conceptions du cosmopolitisme : celle normative, d'Ulrich Beck, selon laquelle il serait synonyme de tolérance, d'ouverture à l'autre, etc. et celle qu'Isabelle Stengers a redéfinie sous le terme de *cosmopolitique*. Cette redéfinition permet d'insister sur le fait que la première conception est fondée sur des concepts -de l'universel, de l'Etat, etc.- qui sont aujourd'hui à repenser, et sur une « maladie de la tolérance » qui est aujourd'hui à dépasser. Le cosmopolitique renvoie non pas à une conception pacifiée d'un universel abstrait, mais prend acte du fait que le monde commun n'est pas donné, déjà là, reconnaissable, mais toujours d'une certaine manière à construire ensemble, dans la complexité, la diversité et le conflit. « *Cosmopolitans may dream of the time when citizens of the world come to recognize that they all inhabit the same world, but cosmopolitics are up against a somewhat more daunting task : to see how this "same world" can be slowly composed* » (Latour 2004).

Cette redéfinition du cosmopolitisme nous autorise, en dépassant les apories de l'appréhension classique de la diversité en termes de mosaïque, à approfondir la question sous un autre angle. Elle nous permet tout d'abord de mieux cerner la spécificité de l'espace public, qui à la différence de l'espace marchand – commerces et marché forain - ne fonctionne pas comme une « verrière cosmopolite ». Ce concept (« Cosmopolitan Canopy ») a été forgé par Elijah Anderson pour désigner des espaces publics de « relâche » où la diversité est vécue de façon plus décontractée. Ce sont des espaces neutres où chacun est davantage enclin à faire avec l'autre, où l'étranger n'est pas scruté comme un intrus, où l'on se sent autorisé à engager la conversation, où chacun a le sentiment d'avoir sa place dans la multitude. Les travaux d'Emmanuelle Lallement ont montré que le marché et de façon plus générale l'échange marchand ouvraient à Barbès un champ de relations équivalent : « ... il apparaît que l'échange marchand, en ce qu'il pose les partenaires dans une égalité fictive et formelle, ouvre un champ de relations où les signes distinctifs et notamment ethniques sont manipulés de manière à devenir le lot commun à tous. Parce qu'il s'agit d'échange marchand dans un lieu particulier où tout le monde vient d'ailleurs, chacun semble avoir sa place ». L'échange marchand donne lieu à des jeux de mise en scène de soi, de construction de stéréotypes sur un mode ludique qui construit ainsi d'après l'auteur un « espace de fictive égalité ».

L'espace public en tant qu'univers problématique, dans lequel les rôles ne sont pas définis par une activité réglée, dans lequel on ne peut anticiper la relation, ne fonctionne ni comme un espace de relâche, ni comme un espace de tolérance. Ce qui n'invalide pas pour autant le rôle structurant de l'expérience de la diversité en son sein, mais qui oblige pour le saisir à suivre d'autres pistes. L'espace public est davantage à penser et à analyser comme un univers pluraliste au sens de Williams James. C'est un univers en archipel et en tension, dans lequel selon les traductions d'Isaac Joseph, « Les choses ont des bords et où toute chose a un environnement externe, « Les choses sont « avec » d'autres de différentes manières, mais rien n'inclut la totalité et rien ne domine l'ensemble. Le mot « et » prolonge toute phrase ». Le domaine public n'est plus dès lors pensé en termes de partage des sphères ou des ordres, la pluralité n'est plus appréhendée en termes de « lots », ce qu'il s'agit de comprendre c'est le pluralisme des portées affirmait Isaac Joseph : « la portée est la capacité de charge ou la distance à laquelle porte une chose » (Isaac Joseph, 2002, p 92).

Pluralisme des distances et des charges

Ce pluralisme des portées nous cherchons tout d'abord à l'appréhender au cœur même de l'espace public en étudiant des interactions et des pratiques qui problématisent « l'ordre public » et donnent lieu à des processus et procédures de réajustement normatif. Les petites altercations du quotidien, qui créent des attroupements, des micro événements génèrent des discussions publiques, des prises de position, des justifications. L'univers pluraliste est un espace de brouillage des ordres de légitimité et de négociation de normes. Au-delà du privé : en tant que quoi, au nom de quoi je peux considérer publiquement la conduite de cet autre comme inadmissible et intervenir ? Ces incidents donnent lieu à un travail de redéfinition et à des réajustements situationnels. En fonction des autres de la situation, chacun se positionne (en tant que « mère », femme, « haj », voisin, arabe, clandestin, etc.) en mettant en œuvre des arguments de justification relevant de différentes sphères. Les questions de la propreté et des « incivilités » nous permettent d'organiser nos observations et entretiens sur cet axe.

Ce pluralisme des portées, nous cherchons ensuite à l'appréhender au travers de l'expérience des habitués de cet espace (habitants ou usagers quotidiens) : dans les récits qu'ils construisent pour rendre compte de leur cheminement de passant anonyme à « inconnu familier » habitant reconnu ou autre coutumier. Il faut trouver sa place entre jeu de mise à distance et d'accommodement réciproques. Trouver sa place en se repositionnant dans cette pluralité. Ce qui entraîne des réajustements dans d'autres sphères qui nous permettent de saisir la portée du pluralisme du public au privé ou du public au politique.

« Mon fils a grandi là, il a fréquenté les jeunes du quartier, ça s'est toujours bien passé. Un moment il s'était mis à faire le Ramadan... ça lui est passé, on est portugais, catholiques chez nous. Mais c'est sûr qu'il lui reste quelque chose de ça, on aurait été dans un autre quartier il aurait pas été le même. » (Entretien avec Mme A, concierge boulevard Barbès, réalisé par V. Milliot.)

Ces réajustements peuvent prendre diverses formes : de la transformation des pratiques alimentaires à la conversion religieuse en passant par la mutation d'une identité de genre. L'expérience de la pluralité peut également engendrer des réajustements dans le domaine de l'engagement politique. Les entretiens réalisés par Maria Anita Palumbo montrent ainsi que l'expérience quotidienne du quartier peut engendrer des prises de conscience sur la question du droit au logement, du droit des sans-papiers ou de la précarité et impulser des trajectoires d'engagement militant.

Cette perspective nous permet ainsi d'interroger dans un double mouvement l'aspect structurant de l'expérience du pluralisme dans l'espace public.

Clôture du séminaire

Jean-François Chaintreau

délégué adjoint au développement et aux affaires internationales, ministère de la culture et de la communication

Je voudrais commencer par remercier les intervenants de ce séminaire passionnant et saluer une nouvelle fois notre hôte, Francis Maréchal, en ce lieu prestigieux et emblématique qu'est l'abbaye de Royaumont, dont chacun connaît ici l'importance à un moment de l'histoire de notre pays, un de ceux en tous cas où la logique de l'unité peinait à s'imposer à des cadres juridiquement territoriaux différents (du parcellaire romain dans le midi de la France aux vaines pâtures collectives du Nord, une diversité linguistique qui a perduré jusqu'au XIX^e siècle, avant l'école républicaine, et où l'alliance symbolique de la royauté et des abbés de Saint-Denis ne dépassait guère l'actuelle Île-de-France.

Quel meilleur lieu pour réfléchir sur l'entre des cultures ? Ce choix nous le devons à l'inspiratrice de ce séminaire, Claude Rouot, dont la carrière au ministère de la culture comme tête pensante inspiratrice de la recherche en sciences humaines va prendre un nouveau tournant : elle ne sait pas encore, mais son départ à la retraite ne va pas l'éloigner mais au contraire l'impliquer de façon différente. Hélène Hatzfeld lui succède avec la complicité de tous et d'abord de Claude elle-même, ce qui est le meilleur des gages de pérennité pour les actions que nous allons mener.

Merci Claude, pour ce travail passionné et passionnant de quinze années, qui, des premières réflexions sur le thème Démocratie/Démocratisation culturelle, nous a amenés au seuil de cette aventure qui commence avec l'application de la convention sur la diversité des expressions culturelles – en vigueur depuis le 18 mars 2007. Nous le savons ici, elle sera au cœur des politiques culturelles publiques des prochaines années comme elle est déjà très officiellement le concept porteur de notre délégation au développement culturel et aux affaires internationales.

Je ne peux pas terminer cette partie de mon propos sans faire référence à Pierre Mayol qui vient de nous quitter brutalement au moment même où se tient cette manifestation. Qu'il soit lui aussi remercié pour sa participation très active à la préparation de ce séminaire. Il l'a effectuée de deux façons : d'une part par le travail préparatoire qui a été mené avec la revue *Diversité* dont je vous ai apporté un exemplaire ; d'autre part par la réflexion personnelle sur les concepts que je vais aborder dans mon propos.

Ce propos ne doit pas être trop long, j'en ai bien conscience et je le regrette un peu. Allons à l'essentiel. Je retire de ce séminaire quelques idées fortes.

L'application concrète de la diversité culturelle

L'application concrète de la diversité culturelle tourne, dans la doctrine française, autour du concept de dialogue interculturel, conçu comme un échange où chacun s'enrichit par la connaissance de l'autre.

Cette conception dynamique de la construction identitaire, individuelle et collective s'oppose à l'approche « multiculturelle » où ce terme – en France – désigne une simple juxtaposition de cultures communautaires : l'agrégat inconstitué de peuples désunis, comme le stigmatisait Mirabeau au début de la Révolution. Je dis en France car le mot « multiculturel » au Québec n'a pas la même signification. Il désigne précisément le dialogue interculturel, la traduction est décidément bien une affaire de concept autant que de langage.

La doctrine française a évolué, autour des idées suivantes :

- le dialogue des cultures doit participer à l'émergence d'une culture commune, faite d'un équilibre entre des valeurs unanimement partagées et une attention égale portée à chacune des cultures ; la cohésion nationale ne se satisfait pas d'une simple juxtaposition de particularismes ;
- cette construction identitaire passe par la transmission, « l'adoption » serait peut-être un meilleur terme, de notre patrimoine et de nos valeurs qui sont à la fois la mémoire de la nation et son devenir. La promotion de notre identité n'entame en rien la diversité dans le cadre des valeurs républicaines à respecter ; la culture et le patrimoine sont des valeurs collectives dont l'État est le garant ;
- il n'y a pas de « cultures d'origine » supposées pures qui entrent en relation, mais des identités « multi-référentielles » (Wieworka), qui évoluent.

Le *modèle dit des Trois piliers* (pilarisme) est fourni par l'histoire des Pays-Bas. Il a été établi par Guillaume d'Orange après l'indépendance pour gouverner un pays dont la population était composée à 50 % de protestants, 40 % de catholiques et, pour le reste, de juifs. Il repose sur une séparation des trois communautés, dont chaque individu dépend pour sa vie civile (mariage, travail...). Mais pour créer une unité, un linteau rassemble les trois piliers : il est constitué par un ensemble de valeurs communes.

Toutefois, le dialogue interculturel n'est pas défini plus précisément sur le plan conceptuel. Se mettre à la place de son interlocuteur afin de pouvoir le rencontrer « en vérité » est la seule façon de sortir de la caricature... Le mot dialogue, *dia-logos*, signifie étymologiquement être traversé par la parole de son interlocuteur. Or cela signifie bien que le dialogue comporte une part de deuil et une part de traduction, comme disait Paul Ricœur.

Dia logos, c'est être traversé par la part de deuil, c'est la part de soi-même qui va disparaître dans la confrontation des cultures. Les replis identitaires viennent de cette peur de ne plus transmettre un élément essentiel de son être propre.

Ceci vaut entre les cultures à la façon dont cela se passe entre générations : la transmission, la continuité impliquent une perte.

« En démocratie, chaque génération est un nouveau peuple », disait Tocqueville et si une « tyrannie » politique ou idéologique bloque l'évolution, cela se paie très cher ensuite. Les exemples historiques abondent.

La part de la traduction c'est la part de la recomposition induite par cette traversée du dialogue : ce n'est pas un échange, don contre don, c'est l'effort qui fait que l'on intègre de nouveaux concepts à la façon dont un traducteur essaie de dire avec ses mots propres les concepts de l'autre et cet exercice est en soi une progression intellectuelle, supérieure au fait d'apprendre la langue pour lire l'œuvre de l'autre.

À cet égard, je voudrais évoquer un exemple historique d'organisation du dialogue dans un contexte différent du nôtre, marqué déjà par la coexistence des cultures et fondamentalement des religions. C'est l'organisation du dialogue dans les Provinces Unies de Guillaume d'Orange, le système des trois piliers, et le traité de Nantes, pour la France d'Henri IV.

Comme vous le savez, ce traité a été révoqué un siècle plus tard, et un autre siècle plus tard, c'est la Révolution française qui est la punition de la royauté pour avoir révoqué l'édit de Nantes

D'où deux pistes conceptuelles nouvelles

La relation entre les cultures comme traduction

La traduction langagière est moins un dialogue entre deux langues qui s'exercerait que la traversée, l'une par l'autre, de ces deux langues. C'est ce va-et-vient, cet *entre* des cultures, cet espace à combler, par la réflexion et l'action, c'est l'objet de ce séminaire.

Du fait de leur hétéronomie, les cultures sont à comprendre comme des traductions. Une traduction digne de ce nom ne cherche pas la ressemblance ou l'imitation, mais comme l'écrivait Walter Benjamin, « fait résonner l'original, aux seuls endroits où, dans sa propre langue, elle peut faire entendre l'écho d'une œuvre écrite dans une langue étrangère ». La traduction est à la fois sauvetage et perte, travail du souvenir et travail du deuil, son rapport à l'original est fait de liaison et de séparation, c'est pourquoi elle n'est jamais définitive, jamais assurée, les retraductions étant toujours possibles. Le sinologue François Jullien parle d'un « dévisagement mutuel ». Et c'est dans cet écart jamais comblé entre équivalence et identité que s'ouvre l'espace de « l'hospitalité langagière » pour reprendre l'expression de Paul Ricœur.

Il ne se tient pas en surplomb dans on ne sait quelle extériorité, il va et vient, il est dans l'entre deux, un espace de contraste qui est également un espace de liaison, de transition, de traduction.

Ce travail nous conduit à un premier constat, à savoir que la question des langues et du multilinguisme si liée à la question de la relation entre les cultures mériterait d'être abordée pour elle-même.

C'est certainement une piste à lancer pour des travaux futurs. L'année du dialogue interculturel ne pourra pas en faire l'économie. La DDAI a été saisie par le collège international de philosophie mais aussi par la maison de l'Europe et l'association des transeuropéennes. Je pense qu'avec Ghislaine Glasson-Deschaumes et Mireille Golaszewski les efforts doivent être poursuivis sur les problématiques de la traduction des langues, et comme on l'a vu dans ce séminaire, celle des cultures.

La relation entre les cultures : la part d'inéluctable

Une culture prétendue originelle se régénère au contact des autres, en se réappropriant, par des détours, dérivations et traductions, une part de leurs techniques et de leurs savoirs. C'est la thèse à la fois de Jean-Loup Amselle, ethnologue et celle de Jean-Pierre Warnier, dans son livre sur la mondialisation de la culture ¹²³.

Le vrai péril n'est pas l'uniformisation : s'il y a un effet inquiétant de la mondialisation actuelle, il est dans le repli et la « balkanisation » des identités. Amselle parle volontiers d'emprunts, de branchements, pour décrire les relations entre les cultures. Un film récent comme *Le mariage de Tuya* ¹²⁴ pose très bien cette question pour les civilisations nomades d'Asie centrale.

Cette question de la balkanisation se pose, me semble-t-il, d'une façon nouvelle dans la mesure où elle concerne la quasi-totalité des populations concernées. Il n'en a pas toujours été de même, les contacts historiques entre les civilisations lointaines ont parfois été le fait de contacts limités. L'exemple de la Route de la soie est, à cet égard, significatif. En raison des distances et des difficultés, de la lenteur des caravanes, elles font chaque jour quarante kilomètres. Le contact existe mais il tient plus du goutte à goutte que de la transfusion. Dans ces conditions, le travail d'une culture sur l'autre prend des formes très différentes des formes actuelles. L'exemple du jésuite Castiglione, parti à 25 ans pour la Chine, avec une formation de peintre occidental, habitué à la représentation de la perspective, est significatif. Il devient peintre officiel à la cour de l'Empereur, change de nom et meurt sans revenir en Europe. Ses fameux rouleaux déposés au musée Guimet et exposés il y a quelques mois sont tout à fait saisissants ; et pour cette raison, très appréciés de son commanditaire, qui devait être un amateur particulièrement averti. En effet, sa peinture intégrant la tradition chinoise ne se départit jamais du sens de la perspective à l'occidentale, elle est de ce fait unique et les peintres chinois de son époque n'arriveront jamais à cette maîtrise. Il y a là quelque chose d'irréductible et de particulièrement intéressant quant à sa signification en tant que dialogue des cultures. Ceci n'est pas transposable à notre époque.

Édouard Glissant, poète écrivain, distingue deux formes de civilisation : les civilisations ataviques et les civilisations composites.

Les phénomènes d'échanges des civilisations ataviques se caractérisent par l'incorporation d'éléments et de signes culturels qui, moyennant une sorte d'oubli des processus d'engendrement, légitiment des formes d'identité construites autour des signes de ces cultures. Obéissant en cela à la « logique de la racine », elles confèrent un partage d'unité à une réalité diverse.

Les civilisations composites, au contraire, étant donné l'état encore inachevé de leur créolisation, ne s'arrêtent pas à un état transitoire de culture. Leur avènement s'opère transitivement, en passant d'une culture à une autre, selon des modalités d'acquisition, d'ingestion des éléments accueillis, au prix de la perte et de la désarticulation des cultures précédentes.

La qualité de ce séminaire est de s'être efforcé d'éviter le caractère réducteur des oppositions et des tensions entre particularisme et universalisme, et de proposer, à l'instar d'Henri-Pierre Jeudy d'appréhender *la transculturation* comme le jeu des hétérogénéisations et des homogénéisations, celui des rigidités et des plasticités. Pierre Mayol avait très bien perçu, lui aussi, cette évolution vers le *transculturel*. Ce fut l'objet de mon dernier échange avec lui.

Ce faisant, Henri-Pierre Jeudy invite à se demander dans quelle mesure on peut penser le futur de notre civilisation atavique sans devoir y incorporer du composite ?

Il est aussi une invitation à repenser la question des politiques culturelles et leur interférence avec les changements culturels du monde sans indiquer pour autant la manière dont il convient de s'y prendre. C'est le sens de l'interrogation qu'il posait hier matin sur l'écart nécessaire entre recherche culturelle et politique culturelle.

¹²³ *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte (coll. Repères), 2003.

¹²⁴ Film du réalisateur chinois Wang Quan'an, 2006.

Deux propositions de travail

Deux pistes de travail se font jour : la question de l'interculturalité et des musées et les pratiques de l'interculturalité dans la ville.

La question de l'interculturalité et des musées

Il s'agit d'examiner mieux le travail mené au sein de ces « zones de contact » que sont les musées (il gagnerait à être mieux connu et reconnu). Au moment où de nouvelles perspectives s'engagent pour eux, il serait utile de rapprocher les scénographes et les chercheurs de ces établissements pour que la réflexion se partage et que des recherches, ainsi que le propose Élisabeth Caillet, viennent en appui de nos politiques de dialogue interculturel. Je pense que le mot *musée* doit être pris dans cette logique, au sens plus général de lieu de regroupement de « collections ». Et cela concerne les archives, les bibliothèques, les inventaires. Et d'une façon générale les éléments des patrimoines.

La DDAI propose de mettre en place un groupe de travail réunissant les grands établissements publics concernés, les institutions muséales, mais aussi les services départementaux d'archives, les services éducatifs des lieux de mémoire et de patrimoine pour poser les problèmes et développer les pratiques adaptées dans ces lieux. L'une des missions de ce groupe sera d'accompagner les activités de l'année européenne du dialogue interculturel (AEDI), ses questionnements, ses réalisations, ses ressources communes, son devenir.

[Un colloque doit se tenir à la fin de l'année 2008, pour faire le bilan de l'AEDI. Il est envisagé d'en confier la mise en œuvre à l'Observatoire des politiques culturelles qui pourrait de cette façon travailler en étroite liaison avec ce groupe.]

Les pratiques de l'interculturalité dans la ville

50% de la population mondiale habite dans les villes, 80% de la population française est en ville, environné d'un espace rural, *urbanisé* culturellement, dans des proportions sans précédent dans l'histoire. Toutes ces villes sont désormais engagées dans un processus de concurrence mondiale dans lequel la convivialité interculturelle est désormais un atout majeur : Londres a obtenu les JO 2012 contre Paris sur cette thématique. Mais la ville a été de tout temps le lieu privilégié de l'échange et de l'hybridation : de la Cité romaine aux chartes communales médiévales et aux métropoles des mondialisations successives des époques modernes et contemporaines. De ce point de vue, ignorer l'histoire, c'est être condamné à la revivre.

Il s'agit là de renouveler la réflexion sur l'immigration, généralement considérée et étudiée selon l'alternative du particularisme et de l'intégration, ou pire, souvent traduite dans une alternative plus réductrice encore, entre multiculturalisme et assimilation. L'ambition est plutôt désormais de choisir la ville comme lieu privilégié de mobilité, de circulation et aussi du croisement de signes culturels visibles et invisibles, voulus ou non voulus, interprétés, accueillis, rejetés, lieu privilégié de production des hybridations.

Dans l'aventure intellectuelle de Georg Simmel et dans sa note fondatrice *Digression sur l'étranger* : psychologie individuelle, sociologie, esthétique, philosophie se mêlent. L'audace de sa pensée est précisément de s'attarder sur les seuils, de se tenir à la lisière des certitudes positives, sans pour autant basculer dans le relativisme absolu ; de fréquenter des frontières disciplinaires et d'investir non point seulement l'entre-deux, encore moins l'entre soi « spécifiquement unitaire », identitaire fermé sur lui-même, mais « l'entre » en tant que tel (...) permettant la distance et la proximité.

Dans ces échanges de mots, de façons d'être, certains acteurs jouent des rôles de passeur, pensant ailleurs, ils pratiquent les textes et les cultures en traducteur et parlent de ce qu'Isaac Joseph appelait « la langue des intervalles », celle qui permet de faire migrer les idées, de les traduire en gardant l'accent, de les écrire en mêlant les tons, sans jamais les laisser s'installer tout à fait.

De ces tables rondes, je retiens que la force de la ville est d'être un lieu d'hybridation, pas seulement du fait des métissages démographiques, mais par le mixage des manières de parler, de faire, de se donner à voir dans sa singularité ou sa conformité ou dans un jeu d'hybridation que permettent aisément les choix vestimentaires, les goûts culinaires... La ville est le lieu d'expression de la capacité de chacun à se laisser contaminer par les signes culturels, à déchiffrer les codes ou à les inventer.

Cette lecture sensible de la ville, en termes méthodologiques pourrait s'appuyer pour une part sur la phénoménologie, mais aussi sur les outils construits et à construire, comme s'y implique avec constance Jean-François Augoyard. Ceci pourrait nous délivrer de la pesanteur des discours sur l'intégration, les discriminations, au profit d'un art de la jubilation hospitalière du « divers », à l'instar de Todorov que je cite : « Celui qui sait pratiquer l'exotisme, c'est-à-dire jouir de la différence entre lui-même et l'objet de sa perception ; c'est celui qui sent toute la saveur du divers, c'est le voyageur insatiable, mais sans oublier que tout de la ville n'est pas jubilation ».

Avec nos partenaires interministériels, nous aurons à cœur de développer un nouvel appel d'offres de recherches qui, au travers de cette saisie sensible de la ville, considérée comme « zone de contact », au travers de ces lieux de la ville que sont les friches industrielles, nous permettront de mieux appréhender des modalités d'interpénétration des cultures entre conflits et hospitalités, indifférence et enchantement. Ceci dans le but d'éclairer le ministère de la culture et de la communication, mais aussi les collectivités locales et les institutions culturelles elles-mêmes, pour la conduite des politiques publiques à venir dans ce domaine.

Liste des participant-e-s

ARQUEZ-ROTH	Agnès	CNHI
AUGOYARD	Jean François	CNRS E.A.de Grenoble / CRESSON
BALLIF	Florine	IATEUR Université de Reims
BATTEGAY	Alain	LAMES MoDys CNRS
BEGUIN	Michelle	Éducation nationale Rectorat de Versailles
BESSIÈRE	Florence	Inspection de l'éducation nationale
BONSCH	Éric	Mission régionale des lycées et CFA île de France
BOUBEKER	Ahmed	Université Paul Verlaine Metz
BOURNONVILLE	Dominique	Ministère de la culture et de la communication
BRUSTON	André	Président du comité de programme Culture & Ville
CAILLET	Élisabeth	Organisme International Council of Museum
CHAINTEAU	Jean François	Ministère de la Culture DDAI
CHAULIAC	Marina	DRAC Lorraine
CHOPIN	Odile	DRAC Nord Pas-de-Calais
CHUNIKHINA	Irina	EHESS Labo d'anthropologie
DAUMAS	Élisabeth	Ministère de la Culture DDAI
DE GOLDSCHMIDT	Frédéric	Ethnologues en herbe
DE LINARES	Chantal	INJEP Recherche et Formation
DE SAINT-PIERRE	Caroline	EHESS IRIS
DELVAINQUIÈRE	Jean Cédric	Ministère de la Culture DEPS DDAI
DESGOUTTE	Jules	Collectif ABI/ABO
DESSAUX	Christophe	Ministère de la Culture MRT
DEVAL	Frédéric	Fondation Royaumont
DRÉAN	Colette	DRAC Nord Pas-de-Calais
DUMONTIER	Jean Paul	CERTU
DUPORT	Claire	Transverscité Marseille
ESCANDE	Sylvie	Ministère de la culture DMDTS
FORET	Catherine	Consultante
GALERA	Maria Claudia	CNRS GAIA
GARIN	Michel	INALCO
GARIN-FERRAZ	Ghislaine	Cité +
GILBERT	Claude	Ministère de la culture Dir. des musées de France
GIOVANNONI	Vincent	DRAC Pays de la Loire
GLASSON-DESCHAUMES	Ghislaine	Transeuropéennes
GOLASZEWSKI	Mireille	Ministère de l'éducation nationale DESCO
GOLUB	Anne	Programme Culture & Ville
GREEN	Nancy L.	Centre de recherches historiques EHESS
GRUSON	Luc	CNHI
GUENIF-SOUILAMAS	Nacira	Université Paris 13
GUHRING	Mira	Institut des villes NTA
GUILLON	Michelle	CNRS / MIGRINTER
HATZFELD	Hélène	Ministère de la Culture Recherche & technologie
JEUDY	Henri Pierre	CNRS GAIA

JEUDY	Monique	
JOURDY	Dominique	Ministère de la Culture DDAI
JOUVE-VILLARD	Laura	Étudiante
JUNOD-VALERA	Tatiana	Réalisatrice
KNOP	Jean Michel	École nationale d'architecture de Normandie
KOSSI	Laura	Étudiante Master 2 Université Paris 1
LABADIE	Francine	Ministère de la Culture DDAI
LALAUT	Élisabeth	Ministère de la Culture DDAI
LALAUT	Jean Pierre	Ministère de la culture Archives de France
LEVERATTO	Jean Marc	Université de Metz UFR Sc humaines et arts
MARÉCHAL	Francis	Fondation Royaumont
MARÉCHAL	Sabine	Ministère de la Culture DDAI
MAYEUR	Laurence	L'ACSE
MELLO	Marco Antonio	Instituto de filosofia e ciencias sociais Rio de Janeiro
MÉNARD	François	MEDAD PUCA
MILLIOT	Virginie	Maison de l'archéo et de l'ethno Univ. Paris 10
NICOLAS	Émilie	Ministère de la Culture Affaires européennes
NIEDEN	Clara	Ministère de la Culture DDAI DAEI
OGINO	Masahiro	Université Kwanseï Gakuin Nishinomiya
PAUMIER	Benoît	Ministère de la Culture DDAI
PORSCHÉ	Yannick	CNHI
PRYEN	Stéphanie	CLERSÉ CNRS IFRESI
RAFFIN	Fabrice	S.E.A Europe
RAUTENBERG	Michel	CRESAL MODYS
RENARD	Claude	Institut des villes NTA
RODRIGUEZ	Diana	Université Paris 1 Master Métiers de la culture
ROUOT	Claude	
SAJUS	Bertrand	Ministère de la Culture DDAI
SAUTEREAU	Jean Louis	Ministère de la Culture DDAI
SODRÉ	Muñiz	Université fédérale de Rio de Janeiro
SUSTRAC	Michelle	Urbaniste
SUZANNE	Gilles	Transversité LESA Université de Provence
VERT-PRÉ	Serge	DRAC Martinique
ZAITSEVA	Anna	CERCEC
ZOÏA	Geneviève	Université de Montpellier 2