

questions
de communication

Questions de communication

14 | 2008

Moteurs de recherche. Usages et enjeux

Diversité culturelle et globalisation au miroir de la ville et de l'ethnicité

Cultural Diversity and Globalisation. in the Mirror of the City and the Ethnicity

Ahmed Boubeker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/1024>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.1024

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 183-196

ISBN : 978-2-86480-981-4

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Ahmed Boubeker, « Diversité culturelle et globalisation au miroir de la ville et de l'ethnicité », *Questions de communication* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 23 septembre 2015, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/1024> ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.1024

Tous droits réservés

AHMED BOUBEKER

Laboratoire lorrain de sciences sociales
Université Paul Verlaine-Metz
a.boubeker@wanadoo.fr

DIVERSITÉ CULTURELLE ET GLOBALISATION AU MIROIR DE LA VILLE ET DE L'ETHNICITÉ

Résumé. — Aujourd'hui, un cosmopolitisme global valorise les cultures plurielles et constitue un hobby des sociétés post-modernes pour une conception de la diversité fondée sur des formes néolibérales de gouvernance et de nouvelles technologies de l'information et de la communication. Une autre perspective de la diversité souligne que la globalisation doit toujours commencer chez soi et insiste sur les formes de gestion de la « différence interne » mises en œuvre par des États-nations déstabilisés par la mondialisation. Au carrefour de la question urbaine et des phénomènes migratoires, cette contribution explore les échelles interculturelles du vivre ensemble.

Mots clés. — Diversité, différence, ethnicité, commun.

La question de la diversité apparaît aujourd'hui prioritaire dans l'agenda des politiques publiques. Au miroir des processus de différenciation ou de fragmentation de sociétés complexes, la modernité semble, désormais, se conjuguer au pluriel, « le mouvement plus l'incertitude » selon la formule de Georges Balandier (1985 : 14). 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 sont autant de « lieux issus de la modernité qui émergent comme des terres ignorées » (ibid. : 21). Mais soulignons d'emblée l'ambiguïté de cette notion de diversité culturelle qui prend de multiples sens d'un pays à l'autre, en fonction des histoires nationales. Une ambiguïté qui sous-tend le clivage public entre une vision apocalyptique et une vision idyllique de la mondialisation, de l'ordre d'une nouvelle mythologie de sociologues (Bourdieu, Passeron, 1963) : le choc des civilisations versus les cyber-clichés d'un multiculturalisme libéral et tolérant, « l'expérience de l'autre privé de son altérité » (Zizek, 2002 : 31). C'est tout le mérite des contributions de Joëlle Farchy (2008) et Jean Tardif (2008) que d'éviter ce double travers d'une simplification à outrance, qui aboutit au fait que les expériences sociales et les objets concrets sont dévalorisés jusqu'à perdre leur lisibilité. Ici, il ne s'agit pas de conduire une critique en bonne et due forme de textes dont je partage l'essentiel des vues, mais de proposer, tout au plus, des prolongements liés à mes terrains de recherche : la ville et l'ethnicité qui sont des analyseurs de la globalisation. Lieu par excellence de la coexistence des cultures, la ville se présente comme un analogon du monde, tandis que les mouvements migratoires sont eux-mêmes générés par l'inégalité des situations économiques et politiques à l'échelle de la planète. La croissance urbaine s'accompagne d'une ethno-stratification que traduisent des processus de ségrégation et de discrimination dont la régulation s'impose comme un défi aux politiques publiques. Ces fractures sociales et ethniques des États-nations deviennent le lieu de toutes les tensions interculturelles. Avec Arjun Appadurai (2006), précisons toutefois que celles-ci sont moins le fait d'identités antagonistes que l'expression d'un nouveau régime d'incertitudes dans la vie sociale, vecteur de réactions de repli. Dans un monde aux frontières brouillées par les flux globaux, la violence interethnique, le fondamentalisme, le nationalisme débridé ou la politique sécuritaire sont autant de pis-aller pour raviver le flambeau de certitudes culturelles déclinantes. Loin de s'inscrire dans un contexte d'avancée de la démocratie, la question de la diversité se pose dans un moment de crise où « le narcissisme des petites différences » (Freud, 1929 : 56), se révèle insupportable pour des identités devenues incertaines. Dès lors, on ne saurait traiter de la diversité culturelle sans se référer à la dimension du commun ou de l'interculturalité comme défi politique d'un nouvel être ensemble. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'une approche au

carrefour de la ville et de l'ethnicité épuise la question conflictuelle de la rencontre des cultures. Tant s'en faut. Il ne s'agira pas non plus d'exposer le détail, au mieux de mettre en perspective quelques pistes de recherches, pour explorer les échelles interculturelles du vivre ensemble.

Le haut lieu de la diversité culturelle

On aurait pu croire avec Francis Fukuyama (1992) à la fin de l'Histoire. Aux quatre coins du monde cohabitent les mêmes clichés, les mêmes vitrines de bonheur de la consommation, les mêmes rengaines sur le triomphe de l'universalité libérale. Sous la houlette de la mondialisation et de ses industries culturelles, l'uniformisation colonise la vie quotidienne de L'homme unidimensionnel (Marcuse, 1964), perdu dans La foule solitaire (Riesman, 1950). Toute une littérature sur la société des individus flexibles, incertains, fragiles ou superficiels, décrit le mélodrame des sociétés de la postmodernité dont on pourrait faire remonter la genèse aux écrits d'Alexis de Tocqueville sur le drame de l'égalité des conditions. Mais n'a-t-on pas oublié trop vite que le monde urbain est d'abord un mélange d'unité et de diversité ? Plus que jamais la ville, Metropolis, est le 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 s'impose comme le site même de l'interculturalité dont les seuils sont à la fois matériels et symboliques, physiques et relationnels. En quel sens la diversité et l'hétérogénéité culturelle des villes sont-elles une dimension constitutive de l'interculturalité ? À ce sujet, écoutons Richard Sennett (1992 : 155) : « 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 ». Le chercheur souligne ici ce qui constitue le socle 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. 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 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. Dans le monde urbain de la globalisation, les cultures sont 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. De cette manière, les différences n'ont pas à être surmontées, et Ulf Hannerz (1980) souligne que les formes de liens en milieu urbain font une large part à des modes d'entente, de croisement, de contact usant des ressources de civilités sans requérir de réciprocité de perspectives. Sur un registre plus littéraire, George Steiner (1975 : 12) évoquant Babel, « la grande prostituée » de nos origines urbaines, souligne que loin d'être une catastrophe punitive, le don de la multiplicité des langues et des cultures, fut un incommensurable bienfait, car « chaque langue humaine constitue une expérience, une perception, une construction intégrale du monde » (*ibid.* : 12).

Du registre interculturel des études urbaines

Max Weber (1921) affirmait que l'air de la ville rend libre. Et c'est pour rendre compte de cette expérience singulière du citadin 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, 2006 : 60), ou au carrefour interculturel de divers mondes. Déjà au début du siècle dernier, les chercheurs de l'école de Chicago considéraient que sur le plan du mode de vie urbain, ce n'était pas l'intégration, mais la capacité de circuler, sortir de soi pour goûter à l'expérience de la diversité qui caractérisait la ville. Ainsi les études urbaines ont-elles non seulement exploré la condition du citadin 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. Celles-ci 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'autoproclamation entraînent souvent des conflits, mais aussi des formes de compromis ou de partage, entre différents types d'usagers et de 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 une juxtaposition d'univers sociaux partiellement invisibles et perméables les uns aux autres. L'espace commun se distribue en divers espaces qui s'emboîtent les uns dans les autres en référence à des mondes distincts.

Plusieurs géographies locales coexistent, s'articulant sur des frontières liées à des représentations mouvantes selon les circonstances ou l'actualité. Les micro-territoires décloisonnent l'espace local, ils renvoient aussi à des références lointaines. Un imaginaire du même lieu c'est aussi une articulation de temporalités lorsque les manières de vivre les espaces communs se chargent d'évocations de l'ailleurs ou du passé. Différents rythmes d'un théâtre de la vie qui branche le local sur d'autres fréquences et rend la ville possible. Chaque citoyen bricole avec les mots et les gestes son petit coin d'espace, les ressorts de son action, ses plaques tournantes et ses modes de réception. La ville reste bruissante de mille voix d'une pluralité de références et de 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, d'une rue, d'un immeuble.

Mais les espaces se chevauchent également 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 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 se reconnaître dans des empreintes qui soulignent que l'inscription et le repérage des souvenirs dans l'espace sont des dimensions primordiales des mémoires collectives. Ces empreintes sont non seulement des traces matérielles – un façonnage de l'espace à travers maints bricolages et signes ostentatoires – mais encore des cérémonies d'appropriation, des rites ou des langages qui tracent les frontières du territoire et la topographie de la mémoire. 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 selon des superposition et/ou successions : les territoires des uns et des autres ont pu se succéder, s'entremêler ou même se superposer, selon le mode décrit par Maurice Halbwachs (1941 : 183), « pour une communauté nouvelle, les traditions de groupes plus anciens sont les 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 ». La concurrence des mémoires et la lutte pour la reconnaissance soulignent aussi des oppositions entre groupes installés et nouveaux venus. 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 Le lieu de l'autre (de Certeau, 2005), découvrir de nouvelles perspectives comme un sas d'ouverture vers l'extérieur, ou à défaut, se transformer en nasse : celle d'une mémoire illégitime et sans traces reconnues, toujours aux bords de la disparition dans la fosse commune de l'Histoire.

Ajoutons que, malgré l'affirmation du maintien de l'identité ancienne comme d'une mémoire à préserver, la dimension interculturelle des groupes qui parviennent à faire reconnaître leur singularité s'affirme, le plus souvent, à leur insu. Comme l'écrit Patrick Chamoiseau (2006, en ligne) : « 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 ».

D'une anthropologie de la transculturalité

Dans l'imagination anthropologique, la ville a longtemps été limitée à une perspective de la cité moderniste, censée mettre fin aux cultures traditionnelles et fonder des relations sociales individualisées, utilitaires et impersonnelles. En revanche, les sociétés exotiques seraient restées enfermées dans la tradition des peuples sans histoire. Ce n'est qu'à la fin du XX^e siècle que, selon Jean François Bayart (2004 : 158), « une pléthore de travaux anthropologiques et historiques ont démontré que l'ethnicité [...] était la résultante de l'inscription des sociétés dans le maelström de la globalisation à partir du XIX^e siècle... ». Comme le suggère Jean Bazin (2000), tout l'effort de l'anthropologie exotique a été de rendre compte de la diversité de l'espèce humaine : dire des autres lointains combien ils sont autres que nous. De fait, cette anthropologie a 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 [...]. 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 » (Bazin, 2000, conférence filmée). Cette autre perspective met l'accent sur les usages des cultures et des identités, et sur un développement de l'expérience permettant d'échapper à un engluement dans la tradition ou la familiarité du vécu. Elle insiste également sur le fait que s'il est une dimension interculturelle fondamentale, c'est bien celle de l'historicité, et que même s'agissant des peuples réputés sans Histoire, « la continuité de leurs traditions culturelles reposait justement sur les différentes façons dont elles avaient changé » (Sahlins, 1999 : 20). 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.

Figure des Postcolonial studies, Homi Bhabha (1994, 2007) propose une autre vision de la différence culturelle. À un regard entendu sur la diversité en terme de contenus culturels inscrits dans une séparation des cultures, il oppose sa version de la différence culturelle, « phénomène de sens par quoi les énoncés de la culture et sur la culture opèrent des distinctions et autorisent la production de domaines d'application et de référence » (*ibid.* : 76). Pour ce chercheur, cette notion est un lieu de convergence, absent des débats sur la culture. Si chacun reconnaît que le problème du culturel se pose aux frontières sémantiques des cultures où le sens et les valeurs sont mal interprétés et les signes détournés, la question des limites culturelles n'est pas posée par rapport à l'énonciation d'une différence culturelle : « La différence culturelle gravite autour de l'ambivalence de l'autorité culturelle » (*ibid.* : 77). Or, dans n'importe quel groupe, l'affirmation de cette autorité et son énonciation posent le clivage entre tradition et innovation, identité et altérité, système de références stables et nouvelles significations. Les frontières propres à chaque culture seraient-elles alors le lieu même d'une ouverture à l'interculturalité ? En tout cas, contre l'incommensurabilité des cultures, l'expérience de la traduction souligne ce développement possible de l'expérience, à travers une capacité humaine de comprendre des mondes non familiers : sortir de chez soi, au-delà de sa niche culturelle, car « nous sommes tous devenus des migrants de l'esprit » (Berque, 2002 : 73).

Venons-en précisément à la migration. Celle-ci est ce qui caractérise l'expérience de ses acteurs ; elle est l'impossibilité d'échapper aux contacts mixtes ou de faire comme si les autres n'existaient pas. Tel le migrant, nous sommes des individualités exposées à l'autre dans notre vulnérabilité, et notre situation politique consiste à apprendre à gérer cette exposition. L'immigration est toujours rencontrée. Les ritournelles de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) 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. Les origines elles-mêmes se meuvent et se redéfinissent avec les frontières. Quant à Frédéric Barth (1995), il nous a appris que les frontières interethniques, loin d'être des barrières protectrices d'identités préalablement définies de manière close, sont le lieu de construction d'identités nouvelles. 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 pouvant 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. Plus généralement, si l'immigration est emblématique de l'actualité de la modernité, c'est parce que, non seulement, les cultures occidentales n'ont pas le monopole de l'historicité, mais parce 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 références ou, selon les termes de Marshall Sahlins (1999 : 27), 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 » (*ibid.* : 28). Dans sa dimension transculturelle qui se traduit par la création d'espaces 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 » (*ibid.* : 15). 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 que la migration donne une certaine concrétude à cette notion de 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 Arjun Appadurai (1998 : 248), la localité est « une question de relations et de contextes » ; 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, avec 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 contrechamp 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. Ainsi les migrations révèlent-elles que seul un appui sur des points d'ancrage permet de rendre compte de la construction du local à travers des dynamiques globales (Portes, 1999). Des liens entre mobilités et sédentarité, à travers lesquels les formes d'ancrage local se redéfinissent, permettent d'observer des espaces intermédiaires dans la ville, comme des couloirs de circulation, où émergent de nouvelles règles d'usage des espaces publics et une transformation des perceptions du proche et du lointain. On découvre alors une perspective de la ville qui fait richesse et productivité sociale dans 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. La transculturalité apparaît donc comme l'initiative de l'autre, proche dans la construction de la ville.

D'un bon usage du multiculturalisme

À leur tour, la science politique, la sociologie et la philosophie morale ont 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 le renouveau de la philosophie politique et la problématique multiculturaliste (portée par les mouvements féministes et les 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 Axel Honneth (1994) ou Charles Taylor (1992), soulignons que la reconnaissance suppose une affectation réciproque, une exigence qui passe par une dimension éthique de l'interculturalité : l'éthique comme ouverture à autrui ou comme hospitalité. La reconnaissance rend visible et lisible, elle 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 qui s'inscrivent dans une économie politique des circulations culturelles et d'une coproduction permanente de l'espace public à travers les interactions des citoyens. Dans la ville, on peut retrouver traces et manifestations d'une diversité des imaginaires sociaux et culturels de la modernité. Chaque société en offrirait une combinaison spécifique avec ses lumières et ses ombres. De la sorte, reconnaître 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. C'est en ce sens précis que la notion d'ethnicité s'impose comme un analyseur des enjeux contemporains de la démocratie sociale et culturelle (Boubeker, 2003). Dans le grand laboratoire urbain de la ville/monde, les figures qui l'incarnent se situent toujours au carrefour où se pose la question de l'identité et de la culture, non pas en termes de traditions et de substance, mais de processus, de dynamiques et de relations. Dans cette perspective, on ne saurait séparer la question des frontières interculturelles de celle

des noyaux ou foyers de rayonnement culturels. Deux conceptions s'opposent. La première est celle du foyer culturel et de l'identité dans son rapport à des limites ethniques tracées comme des frontières sur la carte : « Ici, c'est chez moi » ; « Là, c'est le territoire des autres ! ». C'est une perspective du patrimoine en danger et de la vigie aux frontières. L'autre perspective serait celle des frontières sans cesse franchies, soit une révolte contre les limites de l'expérience ouvrant des voies de passage. C'est une conception défendue notamment par l'historien John Higham (1985 : 239), pour lequel « l'intégration pluraliste suppose que la revitalisation des noyaux puisse alléger la défense des frontières ». Il s'agit là d'une praxis qui vise les autres, une activité signifiante qui se déploie dans une relation concrète et qui prétend à la reconnaissance. En ce sens, au-delà de toute vision substantialiste, la culture s'affirme comme une dimension des phénomènes sociaux relevant de différences situées. Elle sert de rappel, non pas simplement sur un registre de la nostalgie des origines, mais pour préparer une mobilisation des identités de groupe, pour élargir une capacité d'action sur le monde et sur soi, pour faire de son vécu un moyen de pouvoir vivre d'autres vies. De fait, ce n'est qu'en dépassant son propre champ d'expérience qu'on peut lui donner forme, mesurer l'attachement qui relie à une histoire commune, constituer symboliquement et socialement celle-ci. Et c'est dans la confrontation à leurs frontières que s'affirment les foyers ethniques et leur rayonnement ; c'est l'adversité qui permet de tirer le bon grain de l'ivraie des sources originelles.

La question essentielle du politique à l'épreuve de l'ethnicité ne serait donc pas de trouver la bonne formule, permettant de gérer la diversité sans éclatement, mais de favoriser, nourrir ou même enrichir cette diversité, contestée par l'homogénéisation culturelle, à partir des dynamiques sociales et culturelles ou de l'entrecroisement de foyers d'héritage d'immigration, sans complaisance pour les origines. Non pas la défense des frontières de la citadelle, assiégée avec ses gardiens du temple de l'identité, mais plutôt une revivification des héritages permettant d'enrichir les noyaux identitaires en termes d'influences croisées et d'attiser les sources émettrices à travers la convergence de leurs rayonnements. La politique de reconnaissance apparaît alors comme une ouverture du champ de l'expérience : ce qui met en rapport en différenciant ou « l'institution des intervalles qui relie sans intégrer » (Laville, 1995 : 19) comme définition de l'espace public. L'espace public de la reconnaissance ou de l'interculturalité est celui 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. L'espace public comme lieu de la reconnaissance mutuelle est celui du politique au sens d'un « milieu d'accomplissement des potentialités humaines » (Arendt, 1958 : 60). Toutefois, pour reconstruire cette condition de pluralité qui caractérise

le vouloir vivre ensemble, il s'agira sans doute, dans une cité déstabilisée par les flux globaux, d'oublier l'utopie moderniste d'un usage public de la raison émancipatrice. En identifiant de façon par trop exclusive le social avec le collectif formel, et en se focalisant sur des logiques sociales, à base de mobilisations et de mouvements structurés, la sociologie n'a-t-elle pas négligé des formes plus discrètes ou plus lâches qui participent néanmoins d'une construction du commun dans l'ordinaire de la vie en société ? Des routines informelles, des formes d'action spontanées, des savoirs pratiques, des collectifs sauvages ou incontrôlés qui visent moins à produire des normes qu'à gérer des formes de proximité ou d'expériences partagées. Ainsi, malgré la carence de légitimité institutionnelle qui les caractérise, Les mondes de l'ethnicité (Boubeker, 2003) s'inscrivent-ils dans une pluralisation des modes de vie et des manières de vivre la ville. Avec des effets publics donnant lieu à des groupements éphémères, à travers lesquels se tisse du commun. Ce sont des signes qui circulent dans l'espace public et qui font exister des références partagées comme un rappel culturel ou la marque d'une présence collective : « Ces pratiques du monde commun qui font depuis toujours la chair de la vie citadine [relèvent] [...] de la spécificité du lieu urbain en tant que lieu où la diversité humaine trouve plus que partout ailleurs la chance d'être reconnue et valorisée » (Henaff, 2008 : 15).

Conclusion

Une dimension sous-tend l'ensemble de notre propos : la domination. La question de la diversité se pose dans un contexte précis qui est celui de la suprématie du modèle occidental de modernité avec l'Amérique en point de mire, L'Amérique contre les banlieues de l'humanité pour reprendre le titre de l'ouvrage de Mondher Kilani (2002). Si le modèle du mode de vie américain s'impose à tous comme horizon, il apparaît le plus souvent inaccessible pour la grande majorité des nations du monde. Dans ce contexte, le discours sur la diversité peut résonner comme un mode d'adaptation ou de gestion publique de cette situation de subalterne, pour « calmer le jobard » selon l'expression d'Erving Goffman (1990 : 277). En cela, il se ferait l'écho du colonialisme, vu à la fois comme préfiguration de la globalisation, et comme une immense entreprise de naturalisation de la différence culturelle et raciale entre nous et les autres. Mais, si le discours sur la diversité culturelle n'est jamais neutre dans le champ social, les Postcolonial studies ont su se l'approprier en refusant le monopole du discours légitime dominant, qui bloque toute rencontre dialogique dans une relation asymétrique. Ainsi Achille Mbembe (2000 : 150) soutient-il que pour arriver à construire du commun, il faut commencer par partager les différences : « Se proclamer différent devient une manière d'échapper à la négation imposée, de renégocier les termes d'une politique de l'en-

commun ». Or, s'il faut aujourd'hui reposer cette question du commun, ce n'est pas simplement pour souligner les faces sombres du rêve américain et de la modernité occidentale. C'est aussi pour rappeler la liberté inconditionnelle de l'homme dans la cité, la capacité de chaque citoyen à fraterniser avec les autres dans une égalité en termes sinon de droits, du moins de dignité à construire, et à faire rayonner l'humaine condition à partir de la singularité d'une culture. C'est dans ce pouvoir être, à développer qu'est le commun ou l'entre des cultures, en contrechamp de l'universel abstrait, de l'uniformisation ou du relativisme culturel. Soulignons enfin que le clivage entre américanisation et repli sur la tradition, *Djihad versus MC world* selon la formule du politologue Benjamin R. Barber (1995), apparaît comme un schéma réducteur, qui passe sous silence la complexité des tensions et des hybridations entre la diversité culturelle et l'universalité marchande de la société de l'information. Des logiques de résistance ou de détournement des signes et des instruments de la mondialisation s'affirment par de nouvelles formes d'expressions culturelles, mais aussi par des mouvements sociaux pour la défense du sujet dans sa personnalité et sa culture contre des appareils et des marchés. Ces dynamiques montrent l'aptitude des groupes ou des sociétés à se réappropriier les instruments d'uniformisation et de domination. Ceci posé, comme le souligne Arjun Appadurai (2001 : 231) : « Aucun idiome n'a encore émergé qui puisse se saisir les intérêts collectifs de nombreux groupes dans les solidarités translocales, des mobilisations inter frontalières et des identités post-nationales. De tels intérêts sont nombreux et affirmés, mais ils sont encore piégés dans l'imaginaire linguistique de l'état territorial ».

Références

- Arendt H., 1958, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calman-Levy, 1983.
- Appadurai A., 1998, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. de l'anglais par Fr. Bouillot, Paris, Payot, 2001.
- 2006, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, trad. de l'anglais par Fr. Bouillot, Paris, Payot, 2007.
- Bazin J., 2000, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? », conférence filmée, www.canalu.fr/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs
- Balandier G., 1985, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- Bhabha H., 1994, *The Location of Culture*, London, Routledge.
- 1994, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. de l'anglais par Fr. Bouillot, Paris, Payot, 2007.
- Barber R., 1995, *Djihad versus MC world*, trad. de l'américain par M. Valois, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

- Barth F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », pp. 203-249, in : Poutignat P., Streiff-Fenart J., dirs, *Théorie de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Bayart J.-Fr., 2004, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard.
- Berque J., 2002, *Il reste un avenir*, Paris, Arléa.
- Boubeker A., 2003, *Les mondes de l'ethnicité*, Paris, Balland.
- Bourdieu P., Passeron J.-Cl., 1963, « Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues », *Les Temps modernes*, 24, pp. 998-1021.
- Certeau M. de, 2005, *Le lieu de l'autre*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Chamoiseau P., 2006, *Dans la Pierre-Monde*, <http://www.potomitan.info/divers/pierre.php>
- Deleuze G., Guattari F., 1980, *Mille plateaux*, Paris, Éd. de Minuit.
- Farchy J., 2008, « Promouvoir la diversité culturelle. Les limites des formes actuelles de régulation », *Questions de communication*, 13, pp. 171-195.
- Freud S., 1929, *Malaise dans la civilisation*, trad. de l'allemand par Ch. et J. Odier, Paris, Presses universitaires de France.
- Fukuyama F., 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de l'anglais par D.-A. Canal, Paris, Flammarion.
- Halbwachs M., 1941, *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, Paris, Presses universitaires de France.
- Hannerz U., 1980, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, trad. de l'anglais par I. Joseph, Paris, Éd. de Minuit, 1983.
- Hennaf M., 2008, *La ville qui vient*, Paris, Éd. de L'Herne.
- Honneth A., 1994, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
- Higham J., 1985, « Le dilemme américain. Vers une intégration pluraliste », *Esprit*, 6, pp. 239-249.
- Hughes E.-C., 1996, *Le regard sociologique. Essais choisis*, trad. de l'anglais par J.-M. Chapoulie, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Kilani M., 2002, *L'universalisme américain et les banlieues de l'humanité*, Lausanne, Payot.
- Laville J.-L., 1995, « L'association comme lien communautaire propre à la démocratie », *Économie et humanisme*, 332, pp. 16-22.
- Marcuse H., 1964, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle*, trad. de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur, 1968, Paris, Éd. de Minuit, 1968.
- Mbembe A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éd. Karthala.
- « Décoloniser les structures psychiques du pouvoir », *Mouvements*, 51, pp. 142-151.

- Portes A., 1999, « La mondialisation par le bas. L'émergence de communautés transnationales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129, pp. 15-25.
- Riesman D., 1950, *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, trad. de l'américain par E. Morin, Paris, Arthaud, 1964.
- Sahlins M., 1999, *Les lumières en anthropologie*, Nanterre, Éd. de la Société d'ethnologie.
- Sennett R., 1990, *La ville à vue d'œil*, trad. de l'anglais par D. Dill, Paris, Plon.
- Simmel G., 2006, *Le problème de la sociologie et autres textes*, Paris, Éd. du Sandre.
- Steiner G., 1975, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, trad. de l'anglais par L. Lotringer et P.-E. Dauzat, Paris, A. Michel, 1978.
- Tardif J., 2008, « Mondialisation et culture : un nouvel écosystème symbolique », *Questions de communication*, 13, pp. 197-223.
- Taylor C., 1992, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de l'américain par D.-A. Canal, avec des commentaires d'A. Gutmann, St. C. Rockefeller; M. Walzer; S. Wolf, Paris, Aubier, 1994.
- Weber M., 1921, *La ville*, trad. de l'allemand par Ph. Fritsch, Paris, Payot, 1982.
- Zizek S., 2002, *Bienvenue dans le désert du réel*, trad. de l'anglais par Fr. Théron, Paris, Flammarion.