

Michel WIEVIORKA

Sociologue, Directeur d'études, EHESS,
Directeur du Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique [[CADIS](#)]

(2001)

LA DIFFÉRENCE

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Michel WIEVIORKA

Sociologue, Directeur d'études, EHESS,
Directeur du Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique [[CADIS](#)]

LA DIFFÉRENCE.

Un article publié dans **Nouvelles technologies et société**. Actes du colloque du 45e anniversaire de fondation de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, pp 28-30. Québec: Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1985, 306 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 14 février 2008 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : wiev@ehess.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

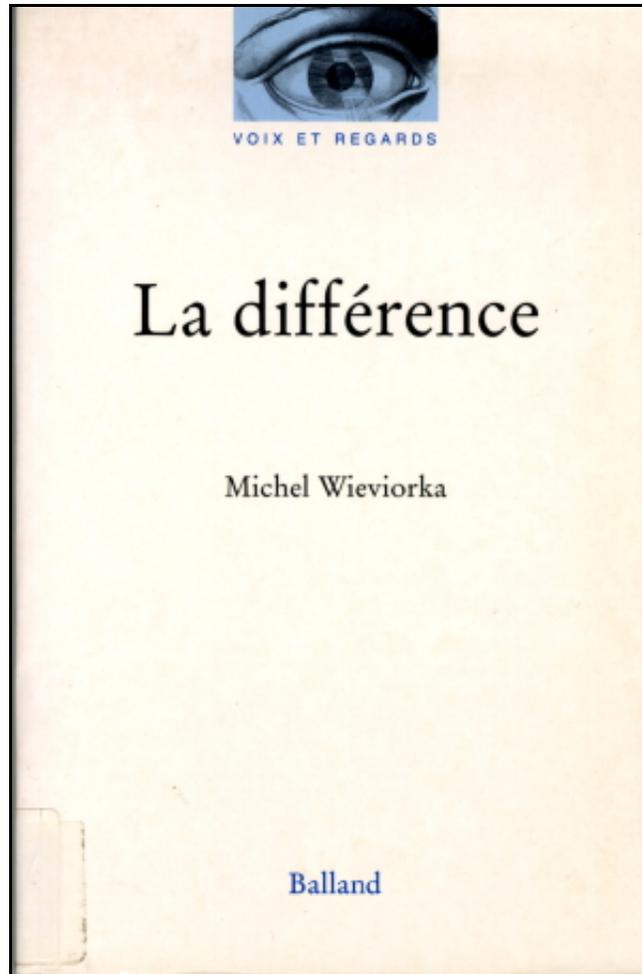
Édition numérique réalisée le 17 février 2008 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Michel WIEVIORKA

Sociologue, Directeur d'études, EHESS,
Directeur du Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologique [[CADIS](#)]

LA DIFFÉRENCE



Paris : Les Éditions Balland, 2001, 201 pp. Collection : Voix et regards.

Michel WIEVIORKA

La différence

Du même auteur

[Retour à la table des matières](#)

L'État, le patronat et les consommateurs, Paris, PUF., 1977.

Critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'État (avec Bruno Théret), Paris, Maspéro, 1978.

Lutte étudiante (avec Alain Touraine, François Dubet, Zsuzsa Hegedus), Paris, Seuil, 1978.

Justice et Consommation, Paris, La Documentation Française, 1978.

La Prophétie antinucléaire (avec Alain Touraine, Zsuzsa Hegedus, François Dubet), Paris, Seuil, 1980.

Le Pays contre l'État (avec Alain Touraine, François Dubet, Zsuzsa Hegedus), Paris, Seuil, 1981.

Solidarité (avec Alain Touraine, François Dubet, Jan Strzelecki), Paris, Fayard, 1982.

Le Mouvement ouvrier (avec Alain Touraine, François Dubet), Paris, Fayard, 1984.

Les Juifs, la Pologne et Solidarnosc, Paris, Denoël, 1984.

Terrorisme à la Une. Médias, démocratie et terrorisme (avec Dominique Wolton), Paris, Gallimard, coll. « Au vif du sujet », 1987.

Sociétés et Terrorisme, Paris, Fayard, 1988.

Le Modèle EDF Essai de sociologie des organisations (avec Sylvaine Trinh), Paris, La Découverte, 1989.

L'Espace du racisme, Paris, Seuil, 1991.

La France raciste (avec Philippe Bataille, Daniel Jacquin, Danilo Martuccelli, Angelina Peralva, Paul Zawadzki), Paris, Seuil, 1992.

Racisme et modernité (sous la dir. de Michel Wieviorka), Paris, La Découverte, 1993.

La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité, Paris, La Découverte, 1993.

Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale (avec Philippe Bataille, Kristin Cooper, Danilo Martuccelli, Angelina Peralva), Paris, La Découverte, 1994.

Face au terrorisme, Paris, Liana Levi, 1995.

Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine (sous la dir. de François Dubet et Michel Wieviorka), Actes du colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1995.

Les Russes d'en bas. Enquête sur la Russie post-communiste (avec Alexis Berelowitch), Paris, Seuil, 1995.

Une Société fragmentée, (sous la dir. de Michel Wieviorka), Paris, La Découverte, 1996.

Commenter la France, la Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1997.

Raison et Conviction. L'engagement (sous la dir. de Michel Wieviorka, avec Serge Moscovici, Nicole Notat, Pierre Pachet, Michelle Perrot), Paris, Textuel, 1998.

Le Racisme, une introduction, Paris, La Découverte, 1998.

Violence en France (avec Philippe Bataille, Karine Clément, Olivier Cousin, Farhad Khosrokhavar, Séverine Labat, Eric Macé, Paola Rebughini, Nikola Tietze), Paris, Seuil, 1999.

Table des matières

[Index des noms cités](#)

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#)

[Introduction](#)

De l'analyse à l'action

La place des sciences sociales

La notion de culture

Les conceptions classiques en débat

Une nouvelle formulation

PREMIÈRE PARTIE : **LA NAISSANCE DU DÉBAT**

[Chapitre 1](#) : Différence culturelle et injustice sociale

[Deux vagues](#)

Une première vague

Une deuxième vague

[Deux modalités d'émergence](#)

[Une objection](#)

[Identités collectives et individualisme](#)

[Les identités dans l'espace](#)

[Chapitre 2](#) : Le moment de la philosophie politique et morale

[Commencements](#)

[Liberals et Communitarians](#)

[La question du sujet](#)

[Un débat épuisé](#)

[Cinq voies de sortie](#)

Le retour du social

La question démocratique

Le sujet au cœur de l'analyse

Mélanges et métissage

Le multiculturalisme à l'épreuve

Chapitre 3 : Différence collective ou mélanges ?

Deux approches
Retour aux identités collectives
Le métissage
Mélange culturel et pratique sociale

Chapitre 4 : le multiculturalisme

Le multiculturalisme intégré
Le multiculturalisme éclaté
Débats et controverses

Équité et égalité
Reconnaissance de la différence ou communautarisme ?
À qui s'applique le multiculturalisme ?

DEUXIÈME PARME :
L'ANALYSE DE LA DIFFÉRENCE

Chapitre 5 : Reproduction et construction de la différence. Une typologie.

Les minorités laminées
Les minorités « premières »
Les minorités « involontaires »
Les migrants primo-arrivants
L'identité des populations issues de l'immigration
Du vécu personnel à l'identité collective

Chapitre 6 : La production des différences

Deux conditions complémentaires
Le renversement du stigmat

Le renversement simple
Renversement plus déplacement

Identités sans douleurs ?

Dégagement et engagement
Interactions et disqualification
La rationalité de la différence

Chapitre 7 : Le triangle de la différence

Les trois composantes de la différence

L'identité collective
L'individu moderne
Le sujet

Une configuration idéale

L'identité sous tension
Individualisme et identité
Laplace du sujet

Difficultés de circulation

Les faiblesses de l'identité
Les contingences de l'individu
Le sujet entre engagement et déengagement

Les configurations de la différence

La déstructuration élémentaire
L'affaissement
L'inversion

Chapitre 8 : Culture, identité, mémoire

La mémoire et le sujet

Mémoire et subjectivité
Mémoire collective et mémoire individuelle : Maurice Halbwachs

Mémoire et histoire

La cristallisation
De la formation d'une mémoire collective à son expression publique
Le travail de la mémoire et la crise de l'histoire
Trois cas de figure

Conclusion

Michel WIEVIORKA
La différence

Index des noms cités

[Retour à la table des matières](#)

ABÉLÈS Marc
AGULAR Paloma
ALTBACH Philip G.
ALUND Alexandra
ANDERSON Benedict
ANG Ien
APPADURAI Arjun
APTER David
ARENDT Hannah
ATTIAS Jean-Christophe.
AUGÉ Marc

BAKKE
BALIBAR, Étienne
BARKER Martin
BARON Salo
BARTH Fredrik
BATAILLE Philippe
BAUBÖCK Rainer
BAUMAN Zygmunt
BELL Daniel
BENBASSA Esther
BENDERSON Bruce
BENEDICT Ruth

BENMAYOR Rita
BERGSON Henri
BERTEN André
BHABHA Homi
BIALE David
BLOCH Marc
BOAS Franz
BOK Derk
BOUCHER Manuel
BOURDIEUR Pierre
BOURETZ Pierre
BOWEN William
BOZARSLAN Hamit
BRINT Michael
BROWN Malcom
BURKE John Francis
BUTTLER John Sibley

CANDAU Joël
CARRICABURU Danièle
CASHMORE Ellis
CASTEL Robert
CASTELLS Manuel
CASTLES Stephen
CASTORIADIS Cornelius

CÉSAIRE Aimé
CESARI Jocelyne
CHANET Jean-François
CHAUMONT Jean-Michel
CHEN Kuan-Hsing
CHIVA Isaac
CLIFFORD James
COHN-BENDIT Daniel
COMTE Auguste
COUPER Kristin
COUDRAY Jean

DAHL Gudrun
DA SILVEIRA Pablo
DEBRAY Régis
DETIENNE Marce
DEWEY John
DIRLIK Arif
DUBET François
Du Bois William E.
DUBY Georges
DUCROS Albert
DUCROS Jacqueline
DULONG Renaud
DUMONT Louis
DURKHEIM Émile
DWORKIN Ronald

EHRENBERG Alain
eichmann Adolf
ELIAS Norbert
ELLISON Ralph
ENGELS Friedrich
ETZIONI Amitai

FANON Frantz
FARRAKHAN Louis
FEBVRE Lucien
FERRARA Alessandro
FERRO Marc
FERRY Jules

FICHTE Johann Gottlieb.
FLORES William V.
FOUCAULT Michel

FOURASTIÉ Jean
FRASER Nancy
FRAZIER Franklin
FRIEDMAN Jeffrey
FRIEDMAN Jonathan
FRIEDMANN Georges
FURET François

GALCHINSKI Michael
GANS Herbert
GASPARD Françoise
GAUCHET Marcel
GAULEJAC Vincent de
GIBSON M.A.
GIDDENS Anthony
GILROY Paul
GINZBURG Carlo
GLAZER Nathan
GOFFMAN Erving
GÖLE Nilüfer
FRAFMEYER Yves
GRANSCI Antonio
GRANOU André
GREILSAMMER Ilan
GRIBAUDI Maurizio
GROSSBERG Lawrence
GRUSON Pascale
GRUZINSKI Serge
GUÉNIF Nacira
GUEVARA Che
GUILLARME Bertrand
GUTMAN Amy

HABERMAS Jürgen
HADJ Messali
HALBWACHS Maurice

HALEY Alex
HALL Stuart
HANNERZ Ulf
HAUPT Georges
HAYEK Friedrich A.
HEBDIGE Dick
HEGEDUS Zsuzsa
HEGEL

HELLY Denise
HERDER
HESCHEL Suzannah
HOGGART Richard
HONNETH Axel.
HUNTINGTON Samuel

IMIG Douglas R.
INGLIS Christine

JACKSON Jesse
JAFFRELOT Christophe
JOAS Hans
JOHNSON Lyndon
JOSEPH Isaac
JOULIAN Frédéric
JOUTARD Philippe
JUTEAU Danièle

KARDINER Abraham
KÉPEL Gilles
KHOSROKHAVAR Farhad
KLUCHKOHN Clyde
KROEBER Alfred L.
KYMLICKA Will

LABORIT Emmanuelle
LACORNE Denis
LAPEYRONNIE Didier
LAPIERRE Nicole
LAPLANTINE François
LARA Philippe de

LAS CASAS Bartolomé de
LASCH Christopher
LATOUBRUNO Bruno
LE BOT Yvon
LE BRAS Hervé,
LE COADIC Ronan
LEFORT Claude
LEMERT Charles
LÉNINE
LÉON-PORTILLA Miguel
LESSING Theodor
LÉVI-STRAUSS Claude

LEWIS Oscar
LIJPHART Arend
LINTON Ralph
LITWACK Léon
LOCKE John
LOMOTÉY Kofi
Lowy Michaël
LUKIC Renco

MAcINTYRE Alasdair
MALRAUX André
MAO-TSE-TOUNG
MARCOS
MARCUSE Herbert
MARKOWICZ Harry
MARLEY Bob
MARTA Frédéric
MARTUCCELLI Danilo
MARX Karl

MAUSS Marcel
McDONALD Kevin
MEAD Margareth
MEDEM Vladimir
MENCHU Rigoberta
MILES Robert
MINCZELES Henri
MORGAN Lewis H.
MORIN Edgar
MORLEY David
MOSÈS Stéphane
MOSKOS Charles C.
MOSSE George
MOTTEZ Bernard
MOYNIHAN Daniel Patrick

NAMER Gérard
HASH Gary B.
NELSON Cary
NIETZSCHE Friedrich
NOBLET Pascal,
Nous Alexis
NOZICK Robert.

OBBU John
OHANA Jocelyne

OISON Mancur
ORTIZ Olga Odgers

PARK Robert
PARSONS Talcott
PATTERSON Orlando
PERROT Michelle
PHILOGENE Gina
PIETERSE Jan Nederveen
POMIAN Krzystof
POURTOIS Hervé
POUTIGNAT Philippe

QUIJADA Mónica

RAULIN Anne
RAVITCH Diane
RAWLS John
RAYNAUD Philippe
RAZ Joseph
RENAN Ernest
RENAUT Alain
REVEL Jacques
RIAIS Stéphane

RICOEUR Paul
RITTER Laurence
RITZER George
ROBINSON Cedric J.
Roy Olivier
ROSENTAL Paul-André
RUNDELL John
RUSHDIE Salman

SAVIDAN Patrick
SADR Moussa
SANDEL Michael
SAPIR Edward
SARTRE Jean-Paul
SASSEN Saskia
SCHIERUP Carl Ulrik
SCHIFF Claire
SENNETT Richard
SIMMEL Georg
SINGLY François

SIVAN Emmanuel
SKRENTNY John David
SLAVSKY Pamela
SMITH Anthony
SOSOE Lukas K.
SPERBER Monique Canto
STEINBERG Stephen
STEINER George
STERNHELL Zeev
STORA Benjamin
STRATTON Jon
STREIFF-FENART Jocelyne
SUBRAHMANYAM Sanjay

TABBONI Simonetta
TADIÉ Jean-Yves
TADIÉ Marc
TAKAKI Ronald
TAMAGNE Florence
TARRIUS Alain

TAYLOR Charle
THERMES Julie
THERNSTROM Stephan
THERNSTROM Abigail
THOMAS William Isaac
THOMPSON Edward P.
TIETZE Nikola
TOCQUEVILLE Alexis de
TODOROV Tzvetan
TORANIAN Ara.
TOURAINÉ Alain
TREICHLER Paula
TROTSKI
TRUDEAU Pierre-Elliott
TURNER Graeme
TYLOR Edmund B.

VAN HEAR Nicholas
VAN SCHENDEL Nicolas
VARNHAGEN Rachel
VASCONCELOS Jose
VENN Couze
VIDAL-NAQUET Pierre

WACHTEL Nathan
WACQUANT Loïc

WALZER Michael
WASHINGTON Booker T.
WASSERSTEIN Bernard
WEBER Eugen
WEBER Max
WEILL Claudie
WEINSTOCK Daniel
WERBNER Pnina
WHYTE William Foote
WIESEL Elie
WIEVIORKA Annette
WIHTOL DE WENDEN Catherine

WILLET Cynthia
WILLIAMS Raymond
WILSON William Julius
WINTER Jay
WIRTH Louis
WOOLGAR Steve
WRENCH John D.

YOUNG Iris Marion

ZASK Joëlle
ZAWADZKI Paul
ZINCONE Giovanna
ZNANIECKI Florian

Pour Raphaël et pour Roman

Michel WIEVIORKA

La différence

Quatrième de couverture

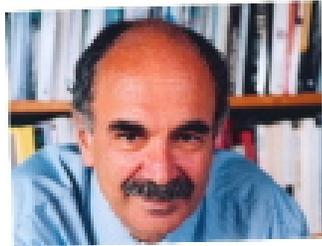
[Retour à la table des matières](#)

Dans ses manifestations comme dans ses significations contemporaines, le défi lancé par la poussée des identités culturelles possède désormais une épaisseur historique de près d'un demi-siècle. Depuis les années 60, il interpelle de l'intérieur les démocraties dites occidentales auxquelles sont pour l'essentiel consacrées les analyses de cet ouvrage. Ce défi met aussi à l'épreuve les dictatures, les régimes autoritaires et les totalitarismes, en particulier lorsqu'il renvoie à une affirmation religieuse interdite ou persécutée, ou encore à une lutte de libération nationale. Et il taraude bien des pays du « quatrième monde », sous la forme de mouvements religieux, nationalistes, ou bien encore de combats qui relèvent de ce qu'on appelle parfois l'« indigénisme ».

Face à ce défi, nous ne pouvons plus nous contenter de balbutier des hypothèses sommaires, d'esquisser des raisonnements hâtifs et mal étayés. Nous ne sommes plus au seuil d'une phase faite d'inconnues : nous sommes engagés de plain-pied dans des conflits, des tensions et des transformations que nous savons d'ores et déjà ni éphémères ni mineurs - ce qui ne veut évidemment pas dire que leurs expressions soient stabilisées, ni leur sens fixé sur le long terme.

Trois types de débats méritent donc examen. Les uns s'intéressent directement aux acteurs se réclamant d'une identité culturelle. D'autres discussions relèvent de la philosophie politique. Enfin, la pratique politique et institutionnelle a été marquée dans certains pays par la mise en oeuvre du multiculturalisme, innovation majeure qui a suscité d'importantes controverses.

M. W.



Né en 1946, Michel Wieviorka est directeur d'études à l'EHESS, où il a succédé à Alain Touraine à la tête du Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques, le CADIS. Ses recherches, notamment sur le racisme et sur la violence, lui ont valu une reconnaissance internationale. Il est fondateur et directeur de la rédaction du mensuel *Le Monde des Débats*.

Michel WIEVIORKA

La différence

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre paraît en même temps que les actes du colloque de Cerisy sur *La Différence culturelle. Une reformulation des débats*, chez le même éditeur, qui inaugure ainsi une collection de sciences humaines et sociales dont j'assume la direction : je remercie le président des éditions Balland, Jean-Jacques Augier, pour sa confiance et pour son ouverture d'esprit.

Ces pages sont le fruit de longues années de réflexion, scandées par les séances hebdomadaires de mon séminaire à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et par les réunions du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS), qu'abrite l'École et que je dirige ; par diverses publications dans des revues, et par l'organisation, avec Jocelyne Ohana, du colloque de Cerisy (juin 1999). Je suis reconnaissant à mes étudiants, qui m'ont si souvent obligé à préciser mes idées, et à mes amis du CADIS, à commencer par son fondateur, Alain Touraine, et par Jacqueline Longéras sans qui mon travail se déstructurerait bien vite : rien n'est plus utile, pour un chercheur, que d'appartenir à un milieu intellectuel vivant, productif et exigeant. Je remercie également les revues et les ouvrages collectifs qui ont accueilli mes articles sur ce thème, et notamment les *Cahiers internationaux de sociologie*, dont je m'occupe avec Georges Balandier, les revues *Comprendre* et *Ethnic and Racial Studies*, ainsi

que le Forum *Le Monde-Le Mans* et Thomas Ferenczi, qui a édité l'ouvrage *Quelles valeurs pour demain ?* je tiens aussi à marquer ma dette à l'égard des participants au colloque de Cerisy : leurs interventions m'ont aidé à développer mes propres raisonnements et à reformuler les termes du débat sur la différence. Enfin, Philippe Bataille, Farhad Khosrokhavar, Alexandra Laignel-Lavastine, Yvon Le Bot, Hervé Le Bras, Danilo Martuccelli et ma sœur Annette Wieviorka ont bien voulu lire une première version de cet ouvrage et j'ai tenu compte de leurs remarques, toujours constructives.

Michel WIEVIORKA
La différence

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Est-il question d'identité, de différence, de particularismes culturels - et le débat s'enflamme. On le constate immanquablement, qu'il s'agisse d'aborder un thème ou un ensemble de problèmes spécifiques, comme ceux liés à l'Islam, ou de formuler des interrogations diffuses ou plus générales sur les valeurs universelles et leur respect.

À l'évidence, tout ici n'est pas neuf. De tous temps, des tensions et des violences ont accompagné l'expérience de l'altérité et de la différence. Ce livre entend pourtant insister sur la nouveauté de cette expérience telle qu'elle se développe depuis le milieu du XXe siècle pour s'inscrire aujourd'hui au cœur de profondes mutations de la vie collective. D'où notre propos : suggérer des outils conceptuels afin d'aborder ces changements et de penser la place de la différence culturelle dans les rapports sociaux comme dans les relations inter-sociétales. Ces relations, en effet, ne peuvent plus être analysées en termes exclusivement internationaux ou interétatiques.

De l'analyse à l'action

Pour apporter des connaissances et, plus encore, de la clarté sur la nature des problèmes en cause et sur la manière dont ils sont envisagés dans le débat public, le plus urgent est de séparer ce qui se trouve trop souvent amalgamé dans le discours courant, dans ses variantes à prétentions savantes, ou encore en politique. Car lorsque nous débattons de la différence culturelle, en général ou à propos de telle ou telle de ses manifestations, nous circulons constamment entre trois registres, sans bien marquer ce qui les distingue. Nous évoquons des phénomènes concrets, comme l'essor d'un mouvement religieux, en nous appuyant sur un savoir plus ou moins solide. Nous faisons connaître nos orientations, morales ou philosophiques, sur l'action qu'il convient ou non de promouvoir, sur le traitement politique ou juridique qu'il est juste ou injuste, bon ou mauvais d'adopter - faut-il par exemple autoriser l'affichage visible d'attributs religieux dans l'exercice de professions qui relèvent du service public ? Et nous examinons les réponses disponibles - *l'Affirmative action*, par exemple, dont les États-Unis sont généralement présentés comme le berceau, ou bien encore les politiques multiculturalistes mises en place au Canada, en Suède et en Australie.

Il est temps d'en finir avec la confusion ambiante. Produire des connaissances sur les différences culturelles, leur production, leur transformation et leur reproduction ; examiner les problèmes qu'elles génèrent dans la vie sociale, les significations qu'elles revêtent pour les intéressés et pour les autres ; rendre compte de leurs difficultés et de leurs tensions internes : tout ceci est du ressort de *l'analyse sociologique ou historique* et requiert à ce titre des outils théoriques et méthodologiques spécifiques. En revanche - deuxième registre -, réfléchir au traitement politique et juridique qu'il serait souhaitable d'appliquer à ces différences ; promouvoir, par la raison, la morale ou l'éthique, des orientations qui nous permettent de répondre au défi posé par leur existence ; penser le juste et le bien, ainsi que leurs

éventuelles relations : voilà qui renvoie à la *philosophie*. Et ce, même si une sociologie normative, soucieuse de prolonger ses analyses par des recommandations pratiques, peut avoir ici son mot à dire. Enfin - troisième registre -, étudier les formes politiques qui assurent la transcription pratique de ces orientations philosophiques ; s'intéresser aux méthodes et aux moyens institutionnels permettant la gestion concrète de l'offre et de la demande de reconnaissance culturelle, des attentes et des frustrations qu'elles engendrent le cas échéant : ces préoccupations concernent pour l'essentiel les *sciences politiques et juridiques*, à moins qu'elles ne ressortissent à *l'expertise*.

La confusion qui règne entre ces trois genres facilite le refus de penser et de discuter avec sérieux et sérénité. Elle autorise le rejet *a priori* d'approches qui mériteraient pourtant d'être examinées. Elle favorise le déploiement des idéologies et la perversion du débat. J'en ai fait personnellement l'expérience pour avoir tenté, tout au long des années 90, de poser en France la question du traitement politique de différences dont j'étais en mesure de parler en sociologue. Je me suis ainsi heurté au refus de voir prises en considération un certain nombre de connaissances concrètes, d'ordre sociologique ou historique, et à la disqualification brutale des conclusions politiques ou philosophiques, pourtant nuancées, que j'en retirais. Pour m'être intéressé aux différences culturelles telles qu'elles se présentent dans l'espace public et avoir demandé qu'elles bénéficient d'une présomption de légitimité, des intellectuels et des journalistes influents m'ont accusé d'être au mieux un naïf, au pire un dangereux « communautariste » ou un « casseur de la République » faisant le fit des pires violences ethniques. Accusation injuste et absurde puisque mes analyses aboutissaient justement à renvoyer dos à dos les deux termes de la dichotomie qui voudrait que nous n'ayons le choix qu'entre la République une et indivisible et le choc des communautés ¹. Le lecteur doit donc savoir que ce livre tire les leçons d'une longue

¹ On trouvera la marque de ces débats dans mon livre *Commenter la France*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1997.

pratique de la recherche, mais aussi d'une expérience vécue à laquelle la lecture de Max Weber ² aurait dû depuis longtemps me préparer : il n'est facile pour le chercheur ni de passer de l'analyse à l'action, ni d'imposer le point de vue de la recherche face aux facilités de l'amalgame et aux passions de l'idéologie.

En théorie, les trois registres qui viennent d'être distingués ne sont pas indépendants les uns des autres et rien n'interdit de tenter de les mettre en relation. Mais avant de nous intéresser aux rapports qu'entretiennent les sciences sociales, la philosophie et la pratique politique, avant de réfléchir à la façon dont elles peuvent entrer en correspondance et s'informer mutuellement, il convient de marquer l'apport spécifique de chacune d'entre elles. Tel est l'objet principal de la première partie de ce livre.

Nous ne débattrions pas de la différence culturelle, et nous ne mobiliserions pas la philosophie politique s'il suffisait de développer des spéculations abstraites ou théoriques, au plus loin des enjeux concrets. De même serait-il dérisoire de s'interroger sur la légitimité et sur l'utilité des politiques d'équité, sur la discrimination positive et ses modalités, ou bien encore sur le fonctionnement du multiculturalisme, ses échecs, ses limites et ses succès, si, en la matière, l'action politique ne venait pas reconnaître, institutionnaliser ou susciter des demandes portées par des groupes bien réels, et qui appellent des solutions pratiques. C'est pourquoi la deuxième partie de ce livre privilégie l'analyse sociologique. Nous nous efforcerons de comprendre pourquoi, dans le monde contemporain, se développent des particularismes culturels et comment ils s'insèrent au cœur d'évolutions parfois si novatrices qu'elles nous obligent à interroger jusqu'aux mots que nous utilisons d'ordinaire pour les penser. Ne faudrait-il pas notamment délaisser le terme majestueux de « société », du moins s'il s'agit de définir par là un ensemble organisé

² Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959. Ce livre rassemble deux conférences, l'une de 1917, l'autre de 1919.

de rapports sociaux trouvant leur unité dans le cadre symbolique et culturel d'une nation et de son État, en correspondance étroite avec l'une et l'autre ?

D'une certaine façon, ce livre entend lever haut et fier le drapeau des sciences sociales en proposant des instruments d'analyse susceptible de nous aider à mieux décrypter des phénomènes qui se révèlent à l'examen toujours plus complexes et paradoxaux qu'il n'y paraît à première vue. Mais écartons d'emblée un malentendu.

La place des sciences sociales

Confrontées à la poussée et à l'intrusion croissante des particularismes culturels dans l'espace public, les sciences sociales ont trop souvent cédé sous la pression conjointe des deux perspectives mentionnées plus haut - la philosophie et, dans une moindre mesure, la politique.

D'un côté, elles furent à la traîne de la philosophie morale et politique. Tout au long des dernières décennies du XXe siècle, la réflexion sur la différence culturelle s'est pour l'essentiel construite à l'aide de catégories mises en forme par des philosophes, plus soucieux de trouver des réponses normatives au défi lancé à nos sociétés par l'affirmation des identités culturelles que d'explorer celles-ci en profondeur. Dans le monde anglo-saxon, depuis la parution, en 1971, de l'ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*³, les controverses les plus décisives se sont ainsi jouées entre *communitarians* et *liberals*, communautariens et libéraux. Et, répétons-le, les principaux protagonistes du débat sur le multiculturalisme, notamment canadiens et américains, se révèlent être des philosophes, à commencer par Charles Taylor, Will Kymlicka ou Michael Walzer. En France, même

³ Notons d'ailleurs que l'édition française de cet ouvrage a été publiée au Seuil en 1987, soit quinze ans après sa sortie initiale aux États-Unis, un temps qui en dit long sur la résistance de la France à entrer dans certains débats.

si la sociologie ne fut pas absente du débat, grâce notamment à un important ouvrage d'Alain Touraine ⁴, de vives polémiques ont, selon la terminologie de Régis Debray, opposé « républicains » et « démocrates » en des termes avant tout idéologiques et politiques. La démarche philosophique obéit à des critères moraux, éthiques, voire économiques. Ils ne sont pas sociologiques même si certains auteurs, en Allemagne notamment, se tiennent au carrefour de la sociologie et de la philosophie ⁵. La perspective philosophique n'est pas toujours suffisamment ouverte à la diversité des faits réels, à la complexité des processus concrets, des attentes, des demandes qui proviennent de la société.

D'un autre côté, on peut aussi avancer que les sciences sociales, en raison peut-être de la nouveauté du défi, furent souvent à la remorque de l'expertise ou de l'ingénierie politique. Lorsqu'elles proposent et mettent en oeuvre un traitement juridique et institutionnel concret de la différence culturelle, science et pratique politiques procèdent à partir d'un savoir empirique sur les acteurs et sur les demandes qu'il s'agit de prendre en compte. Ainsi les sociologues font-ils preuve d'un retard inquiétant quand ils se contentent de reconstituer la décision politique, de l'interpréter ou de la commenter. Mais qu'ils contribuent à la préparer, et ils se mettent en position d'experts. Ils se comportent alors en professionnels utilisant un savoir-faire spécifique, mais s'écartent du même coup de leur vocation principale qui est de produire des connaissances critiques. Il est ainsi remarquable que la politique multiculturaliste adoptée au Canada dès le début des années 70, tout comme l'Affirmative *action* aux États-Unis, initiée plus tôt encore, doivent si peu aux sciences sociales - qui n'en ont fait

⁴ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997 ; on me permettra aussi de rappeler l'ouvrage que j'ai dirigé, *Une Société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996.

⁵ Notamment Axel Honneth dans son ouvrage *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 [1992].

qu'*ensuite* un objet d'étude - et presque tout aux jeux et aux décisions d'acteurs sociaux culturels et surtout politiques.

Dans l'espace limité des questions dont il traite, ce livre refuse le double risque de laminage intellectuel des sciences sociales, que ce soit pour se subordonner à la philosophie politique et morale ou pour se laisser tenter par l'expertise qui fait du chercheur un conseiller du Prince ou de ses opposants. Il ne procède pas pour autant d'une logique corporatiste. Reste que la vitalité de la philosophie eu égard aux questions qui nous intéressent, est devenue moins évidente ; l'essentiel de sa contribution aux débats sur la différence culturelle semble appartenir au passé, aux années 70,80 et 90. Le moment est donc peut-être venu pour la sociologie de proposer des analyses susceptibles de renouveler la perspective ; sans toutefois exclure d'entretenir un dialogue plus fécond avec la philosophie, et sans hésiter, *in fine*, à transcrire ses résultats en suggestions pratiques. Mettre l'accent, comme nous le ferons dans la deuxième partie, sur l'analyse sociologique et historique des différences culturelles devrait notamment permettre de mieux prendre en considération la manière dont les personnes singulières se réclament, en tant que sujets individuels, d'une identité particulière, voire bien souvent - et ce n'est pas un paradoxe - de plusieurs identités à la fois. Car nous ne sommes pas tous faits d'un seul tenant, et comme le remarque Amy Gutman, « tout le monde n'est pas aussi multiculturel que Rushdie, mais les identités de la plupart des personnes, et pas seulement des élites ou des intellectuels occidentaux, sont mises en forme par plus qu'une culture singulière. Ce ne sont pas seulement les sociétés, mais les personnes qui sont multiculturelles »⁶.

Ce primat accordé à l'élaboration d'outils destinés à l'approche concrète des réalités sociales se justifie d'autant plus que les différences culturelles suscitent des débats où prises de position et propositions pratiques ne sont pas toujours étayées par des

⁶ Amy Gutman, « The Challenge of Multiculturalism, in Political Ethics », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, no 3, été 1993, p. 171-206.

connaissances précises et documentées. Ainsi la France a-t-elle vécu, en 1989, une première « affaire du foulard » (suivie de plusieurs autres au cours des années 90), affaire qui donna lieu à de très vives polémiques où l'ignorance, sinon des faits du moins des significations du port du voile islamique, était patente. Les passions se sont déchaînées pour demander qu'on l'autorise à l'école publique au nom de la tolérance, ou à l'inverse - et le plus souvent -, pour qu'on l'interdise au nom de la laïcité républicaine. Il a fallu la publication, en 1995, d'une enquête conduite par Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar ⁷ pour que le débat se développe en connaissance de cause.

Les « minorités », notion courante dans le monde anglo-saxon mais rejetée en France, sont d'une manière générale perçues en termes simplistes, à partir desquels se mettent en place des alternatives singulièrement réductrices des données du problème : « République » contre « démocratie » en France, *communitarianism* contre *liberalism* dans l'univers anglophone. C'est pourquoi il est bon de savoir de quoi l'on parle. La différence, c'est vite l'inconnu, c'est l'altérité, et faute d'outils pour la connaître et la comprendre, nous courons de grands risques intellectuels, mais aussi pratiques et politiques.

S'il importe de dissocier analytiquement ces trois registres que sont les sciences sociales, la philosophie et l'expertise (première partie), s'il est utile de spécifier l'apport des premières, et plus spécialement de la sociologie (deuxième partie), il faut aussi, dès à présent, mettre le lecteur en garde : il serait en effet naïf de postuler la possibilité d'une recomposition facile et harmonieuse de ces trois registres à partir de celui des sciences sociales. Comme le montre Giovanna Zincone ⁸, il n'y a pas nécessairement continuité d'un registre à un autre. Les

⁷ Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar ; *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

⁸ Giovanna Zincone, « Multiculturalism from Above : Italian Variations on a European Theme », dans Rainer Bauböck et John Rundell (dir.), *Blurred Boundaries : Migration, Ethnicity, Citizenship*, Vienne, Aldershot, 1998.

demandes culturelles au sein d'une société ne communiquent pas toujours, ou pas toujours aisément avec les débats intellectuels ou avec le fonctionnement du système politique ou institutionnel, et vice versa. Une société civile vivante, taraboussée ou fragmentée par toutes sortes d'identités particulières, peut fort bien ne pas vouloir prolonger ce dynamisme au niveau institutionnel. À l'inverse, d'importantes initiatives de reconnaissance culturelle peuvent être décidées par les responsables politiques sans l'être véritablement en réponse à des demandes formulées par les groupes concernés. Ainsi, le multiculturalisme australien a-t-il été conçu en incluant les Aborigènes. Or certains, parmi eux, ont dit ne pas en vouloir. Se considérant comme les premiers occupants du pays, ils ont estimé ne pas devoir être placés par les autorités sur le même plan que les immigrants dont il s'agit aujourd'hui de respecter la culture minoritaire. Il n'est pas rare non plus de voir des polémiques se déployer au plus loin des attentes réelles des acteurs, dans un climat où les fantasmes de certains intellectuels et les connaissances journalistiques les plus superficielles finissent par former des courants d'opinion et à alimenter des politiques artificielles, à mille lieues des attentes concrètes des acteurs. Jusqu'au jour où ces fantasmes contribuent à créer ces mêmes attentes, sur le mode bien connu de la prophétie auto-créatrice. Il n'y a donc aucune raison de postuler quelque correspondance automatique entre les différents registres (sciences sociales, philosophie, action politique), et il est abusif de laisser entendre qu'on passe facilement de l'analyse à l'action ou à l'expertise au service des acteurs. Chaque registre possède son autonomie propre.

Nous tenons certes la connaissance concrète, et par conséquent l'analyse sociologique pour une priorité. Mais il n'en reste pas moins que les questions qui nous occupent ont parfois été thématiques au préalable par des intellectuels plus ou moins coupés de l'expérience vécue au sein de la société. Cette situation ne les a cependant pas toujours empêchés de proposer de nouvelles catégories ou de percevoir le caractère décisif de certains enjeux. Dans d'autres cas, ces questions se voient formulées à l'occasion d'initiatives purement

voient formulées à l'occasion d'initiatives purement politiques, pour des raisons qui, à la limite, restent étrangères au problème de la différence. On pense notamment à la recherche de boucs émissaires quand il est question d'imputer à l'immigration un contexte de difficultés économiques dont elle se révèle en fait bien plus victime que responsable.

Nuançons - ou compliquons - un instant encore ces remarques. Elles ne sauraient en effet être généralisées à l'excès. De fait, la communication entre ces différentes sphères opère aussi de bas en haut : d'importants débats d'idées, telle action de lobbying ou encore telle modification intervenant dans le droit ou dans le fonctionnement de la vie politique peuvent également être irrigués par des revendications de type culturel, des affirmations et des demandes identitaires, par le jeu des réactions qu'elles suscitent ou par celui de leur concurrence mutuelle

On le voit, il est urgent d'apporter de l'ordre et de la clarté dans le maquis des problèmes soulevés par la poussée des différences culturelles. Mais sans doute convient-il, au préalable, d'apporter quelques éclaircissements sur la notion même de culture.

La notion de culture

La « culture » est parfois présentée comme une « jungle conceptuelle ». Au point que dans un ouvrage célèbre paru en 1952, Alfred L. Kroeber et Clyde Kluckhohn en répertoriaient déjà 163 définitions ⁹. Non seulement la notion est complexe, mais qui plus est, son territoire est en expansion constante. C'est ce que suggèrent l'émergence de la socio-biologie et les controverses qu'elle suscite depuis le milieu des années 70, davantage, si est vrai, dans le monde anglo-saxon qu'en France notamment, où elle demeure peu débattue.

⁹ Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, 1952.

C'est également ce que peuvent donner à entendre les travaux de primatologie qui, en parlant de « cultures chimpanzé », remettent en cause le principe selon lequel la culture serait le Propre de l'homme ¹⁰.

La culture apparaît ainsi comme l'enjeu central d'interrogations renouvelées par des inquiétudes d'ordre géopolitique. C'est ainsi qu'à la suite de Samuel Huntington qui annonçait en 1996 le « choc des civilisations » ¹¹, il pourrait être tentant de dessiner des cartes mettant en évidence les fractures séparant des ensembles culturels disjoints ou situés de part et d'autre d'une frontière commune. Mais si la différence culturelle est devenue si préoccupante, c'est pour une raison strictement opposée : c'est parce qu'elle est fondatrice de tensions, de conflits, de violences et d'antagonismes qui mobilisent toutes sortes d'acteurs au cœur de nos sociétés et qui questionnent notre capacité à vivre ensemble ¹².

Pour les sciences sociales, la différence culturelle n'est plus aujourd'hui l'apanage de mondes plus ou moins lointains, exotiques, étranges. Elle n'est plus le domaine principal, presque réservé, de l'ethnologie ou de l'anthropologie classiques - toutes disciplines qui invitaient le chercheur à se distancier de son propre univers. Elle n'est plus extérieure, mais comprise dans le travail des sociétés occidentales sur elles-mêmes. La différence constitue ainsi un enjeu central pour qui veut réfléchir non pas à des horizons éloignés, mais à ce qui se joue dans les sociétés les plus avancées de la *late modernity* décrite par Anthony Giddens - la modernité tardive. C'est pourquoi une partie de l'ethnologie contemporaine tend à se réorienter pour prendre ses objets non plus en dehors de ces sociétés, mais en leur sein. Elle y découvre des terrains nouveaux, étudiant alors la pratique de la ville,

¹⁰ Voir Albert Ducros, Jacqueline Ducros et Frédéric Joulian (dir.), *La Culture est-elle naturelle ?*, Paris, Ed. Errance, 1998.

¹¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996 (trad. française Odile Jacob, 1998).

¹² Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? op. cit.*

les lieux et non-lieux de la vie quotidienne avec Marc Augé, la science et la vie de laboratoire avec Bruno Latour, ou encore les institutions politiques nationales et européennes avec Marc Abélès ¹³.

L'héritage des Lumières avait pu faire croire que nous serions d'autant plus modernes que nous saurions liquider les particularismes culturels, perçus comme autant de traditions résistant à la raison, au droit, à l'individualisme ou à la modernisation économique. Or il faut bien admettre que la modernité d'aujourd'hui et de demain - qu'on la nomme tardive, qu'on la désigne sous le terme de post- ou d'hypermodernité - accueille et produit des différences qui revêtent, le cas échéant, l'allure de la tradition. L'irruption de la différence ne correspond pas nécessairement ni principalement à ce qui subsiste d'un passé qui s'éveille, au sursaut de traditions blessées mais encore capables de mobilisation. Elle représente au contraire la marque de l'entrée dans une ère nouvelle où nous inventons et inventerons de plus en plus fréquemment nos identités.

Les conceptions classiques en débat

Tout au long de l'âge classique des sciences sociales, deux conceptions principales de la culture n'ont cessé de se voir mises en opposition, même si certains auteurs ont tenté de les rapprocher tandis que d'autres ont prétendu circuler de l'une à l'autre, de façon plus ou moins confuse. Edmund B. Tylor, notamment, illustre la première de ces conceptions -universaliste -, même s'il serait loisible que montrer que la pensée de cet anthropologue britannique ne se réduit pas à cette seule orientation ; c'est ce qu'a montré le psychiatre Abraham Kardiner, qui joua un rôle important dans le dialogue américain d'avant-guerre entre psychanalyse et anthropologie, et qui voyait en lui un des fondateurs de l'anthropologie culturelle. Sous ses premières

¹³ Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992 ; Bruno Latour, Steve Woolgar, *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988 [1979] ; Marc Abélès, *Un Ethnologue à l'Assemblée*, Paris, Odile Jacob, 2000.

variantes, cette conception constitue en fait un avatar de l'évolutionnisme. Inspirés de l'esprit des Lumières, ses tenants voient dans la culture d'un groupe humain, prise à un instant donné, certaines caractéristiques propres qui permettent de le localiser sur les rails du progrès. Dans cette perspective, toutes les sociétés sont susceptibles d'être appréciées à l'aune de leur position relative sur une même échelle, qui mène de la sauvagerie à la barbarie, puis à la civilisation, celle-ci comportant à son tour plusieurs stades - au nombre de trois pour Lewis H. Morgan (inférieur, moyen et supérieur). Comparables, hiérarchisables, localisables les unes par rapport aux autres, les sociétés seraient ainsi plus ou moins avancées dans une modernité elle-même définie dans les catégories de l'universel. Une telle conception peut s'accommoder du colonialisme et du racisme, qu'elle a souvent justifiés : le mépris et l'exploitation des populations tenues pour inférieures reposent ici sur l'idée qu'elles peuvent entrer dans la modernité, certes, mais par le bas, et parce que les dominants leur apportent la culture qu'elles n'ont pas. C'est ainsi que dans la France de la fin du XXe siècle, le discours républicain et le colonialisme ont pu faire bon ménage. Après tout, l'école publique de Jules Ferry prétendait ouvrir l'accès à l'universel aux enfants de métropole comme des colonies : elle sortait les uns de l'univers étroit des patois, des campagnes, des villages, et les autres de leur état sauvage. Rien d'étonnant, donc, si le père de l'école républicaine fut aussi un acteur important de la colonisation et si une réelle cohérence unit sa politique scolaire et sa politique coloniale.

À l'opposé de cet universalisme se situe la conception relativiste. Elle considère, avec Edward Sapir, Ruth Benedict, Margaret Mead ou Ralph Linton notamment, que chaque culture se compose d'un ensemble d'éléments incomparables. Dans ses versions les plus critiques, cette conception dénonce l'aveuglement ethnocentrique de ceux qui croient pouvoir postuler le caractère universel de la culture moderne, dont les prétentions ne reflèteraient jamais que le discours d'une culture dominante -blanche, mâle, occidentale. Depuis Herder au moins, l'idée de la culture comme mise en forme d'un principe de relativité s'oppose au langage des Lumières, et il existe bien des

tivité s'oppose au langage des Lumières, et il existe bien des variantes de cette opposition. Mais celle-ci est parfois moins entière que ne le voudraient certaines approches simplificatrices. Le philosophe Alain Renaut a ainsi raison de souligner le caractère excessif des présentations qui renvoient dos-à-dos les visions dites « française » et « allemande » de la culture, en référence à Renan d'un côté, à Herder et Fichte de l'autre, vision qu'on retrouve notamment chez Louis Dumont ¹⁴.

Dans la perspective évolutionniste, la modernité serait promise à l'unité culturelle la plus large, la culture achevée devant avoir valeur universelle. De ce point de vue, plus l'humanité progresse, et plus les cultures particulières sont appelées à se dissoudre dans ce qui peut alors recevoir le nom de « civilisation ». Dans la perspective relativiste ou culturaliste, la diversité culturelle apparaît au contraire comme le propre de l'humanité, l'homme y est fonction du moment et de l'état de sa culture, tandis que chaque culture singulière demande à être pensée dans son autonomie, ainsi d'ailleurs que dans sa continuité, sa stabilité, et donc dans sa capacité à se reproduire. C'est pourquoi il est possible, d'un point de vue relativiste, de prolonger l'idée de culture par celle de « personnalité ». On considérera alors que chaque type de culture façonne des modèles de personnalité qui lui sont propres. Ralph Linton est allé très loin dans cette voie en proposant l'image de la personnalité de base, « constellation des caractéristiques de la personnalité qui apparaissent comme congénitalement fiées à l'ensemble des institutions que comporte une culture donnée » ¹⁵. Pour l'évolutionnisme, les cultures singulières sont appelées à s'effacer au

¹⁴ Alain Renaut, « Présentation » de Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, p. 7-48 ; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1989. On trouve chez Herder des moments ou des accents universalistes, et comme vient de le souligner Zeev Sternhell, la conception qu'a Renan de la société « vient tout droit de l'organicisme herdérien » (cf. « Introduction à la nouvelle édition », *La Droite révolutionnaire*, Paris, Fayard, 2000, p. 17).

¹⁵ Ralph Linton, préface à Abraham Kardiner, *L'Individu dans la société*, Paris, Gallimard, 1969 [1939].

profit des valeurs universelles de la raison et du droit ; pour le relativisme, elles constituent un legs que se transmettent les membres des collectivités concernées. Ceci explique qu'il est courant d'opposer la catégorie allemande de *Kultur*, qui exalte une vision à dominante relativiste, à celle, parfois dite française, de « civilisation », universelle et progressive ¹⁶. Et bien qu'il faille nuancer la remarque qui va suivre, on peut dans l'ensemble affirmer que la perspective évolutionniste conduit à valoriser la culture élevée des classes dominantes ou des élites qui peuvent et veulent se distinguer, alors que la perspective relativiste valorise plutôt la culture sinon populaire, du moins partagée par tous, par le peuple et par la nation.

Tout ceci est certes bien connu, mais il ne serait peut-être pas inutile de clore ce rappel en montrant comment l'antagonisme de ces deux points de vue a parfois été résolu en postulant la valeur universelle de telle ou telle culture, par définition singulière. Ainsi la France s'est-elle conçue pendant près de deux siècles comme une *nation universelle*, et elle n'est assurément pas la seule à avoir nourri ce type de prétention. Par ailleurs, l'anthropologie s'est à bien des égards dégagée du conflit entre universalisme et relativisme en s'intéressant à des cultures particulières non plus pour les classer sur une échelle menant des plus bas aux plus hauts stades de la civilisation, ni pour postuler leur caractère irréductiblement singulier, mais pour y mettre en évidence des invariants à partir desquels s'organise la diversité. Cette réponse, qui fut en particulier celle du structuralisme, n'est pas la nôtre. Mais elle suggère déjà que l'essentiel, au plan intellectuel comme au plan pratique, réside dans l'impérieuse nécessité, si l'on veut analyser la diversité culturelle, de sortir de l'opposition frontale entre universalisme et relativisme, dont la formulation classique est elle-même devenue inacceptable.

Une nouvelle formulation

¹⁶ Cf. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1976 [1939] ; et *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 [1939].

À partir du moment où nous reconnaissons que les différences culturelles opèrent *dans* nos sociétés et non pas seulement *entre* les sociétés, ce que révèlent tous nos débats sur le multiculturalisme ; à partir du moment où nous constatons de surcroît qu'elles se donnent à voir sous la forme d'affirmations changeantes, plus ou moins stables, en phases constantes de décomposition et de recomposition, il n'est sérieux ni de défendre un point de vue strictement universaliste, ni de promouvoir un point de vue relevant du pur relativisme. Les différences culturelles s'étendent, se diversifient et se démultiplient au sein des sociétés les plus modernes qui semblent à la limite inventer des traditions - tout comme le font d'ailleurs certaines sociétés moins « avancées ». Ces remarques nous ramènent à une des hypothèses qui traversent cet ouvrage : la modernité contemporaine ne doit être pensée ni comme le contraire, ni comme la suite, ni comme l'entrée en décomposition des identités particulières, mais comme une ère où celles-ci se développent. D'où l'impossibilité de réduire, avec les Lumières, les cultures particulières au statut de phénomènes marginaux ou résiduels résistant à la modernité. Lorsqu'elles s'affirment dans l'espace public et demandent reconnaissance, elles sont souvent si nouvelles, si inédites qu'il est difficile de les considérer sous le seul angle de leur conservation ou de leur histoire, et par conséquent de leur reproduction, comme l'ont généralement voulu les penseurs relativistes ou historicistes.

LA DIFFÉRENCE (2001)

Première partie

LA NAISSANCE DU DÉBAT

[Retour à la table des matières](#)

Dans ses manifestations comme dans ses significations contemporaines, le défi lancé par la poussée des identités culturelles possède désormais une épaisseur historique de près d'un demi-siècle. Depuis les années 60, il interpelle de l'intérieur les démocraties dites occidentales auxquelles sont pour l'essentiel consacrées les analyses de cet ouvrage. Ce défi met aussi à l'épreuve les dictatures, les régimes autoritaires et les totalitarismes, en particulier lorsqu'il renvoie à une affirmation religieuse interdite ou persécutée, ou encore à une lutte de libération nationale. Et il taraude bien des pays du « quatrième monde », sous la forme de mouvements religieux, nationalistes, ou bien encore de combats qui relèvent de ce qu'on appelle parfois l'« indigénisme » ¹⁷.

¹⁷ Cf. Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 1994.

Face à ce défi, nous ne pouvons plus nous contenter de balbutier des hypothèses sommaires, d'esquisser des raisonnements hâtifs et mal étayés. Nous ne sommes plus au seuil d'une phase faite d'inconnues : nous sommes engagés de plain-pied dans des conflits, des tensions et des transformations que nous savons d'ores et déjà ni éphémères ni mineurs - ce qui ne veut évidemment pas dire que leurs expressions soient stabilisées ni leur sens fixé sur le long terme. Trois types de débats méritent donc examen, dont il ne nous est plus loisible aujourd'hui de postuler la radicale nouveauté. Les uns s'intéressent directement aux acteurs se réclamant d'une identité culturelle. L'émergence de ces groupes, la façon dont ils combinent l'affirmation d'une différence culturelle et la mise en avant de certaines demandes sociales, seront examinées dans le chapitre 1. D'autres discussions relèvent de la philosophie politique. Dans un premier temps, elles ont surtout porté sur les solutions qu'il serait souhaitable d'encourager afin d'assurer le traitement politique de différences culturelles constituées (chapitre 2), avant de s'épuiser, mais peut-être aussi d'amorcer un renouvellement en s'ouvrant à l'examen des processus mouvants de mélange culturel, aux questions posées par le métissage ou l'hybridité (chapitre 3). Enfin, la pratique politique et institutionnelle a été marquée dans certains pays par la mise en œuvre du multiculturalisme, innovation majeure qui a suscité d'importantes controverses bien au-delà des sociétés impliquées, mais dont rien ne dit qu'il constitue la réponse concrète la mieux adaptée aux problèmes de la différence culturelle (chapitre IV).

Première partie. La naissance du débat

Chapitre 1

Différence culturelle et injustice sociale

[Retour à la table des matières](#)

Au cours des années 60, les sociétés qu'on disait à l'époque industrielles et avancées ont traversé des changements culturels si considérables qu'on a commencé à s'y interroger sur la nature même de ces évolutions. Les luttes de l'année 1968, les phénomènes de contre-culture, l'importance que semblaient revêtir le temps de loisir ou la consommation de masse n'annonçaient-ils pas l'entrée dans des sociétés post-industrielles, que Daniel Bell considérait plutôt comme une extension des sociétés industrielles, là où Alain Touraine voyait au même moment une rupture, la fin d'un type sociétal et l'inauguration d'un nouveau ¹⁸ ? Un assez vif intérêt a alors entouré cette hypothèse. Edgar Morin, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort ont parlé d'une « brèche » à propos du mouvement étudiant de mai 68, et Alain Touraine de « nouveaux mouvements sociaux » pour définir des acteurs contestataires autres que le mouvement ouvrier : ceux qui s'en prennent non plus aux formes de domination qui s'exercent au

¹⁸ Daniel Bell, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont, 1967 ; Alain Touraine, *La Société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.

sein des rapports de production industrielle, mais à la manipulation des besoins et de la culture par des appareils technocratiques ¹⁹.

Deux vagues

[Retour à la table des matières](#)

Le mouvement ouvrier semblait certes, à l'époque, occuper le centre de la vie collective. Il donnait leur sens à des conflits qui, même loin des usines, pouvaient être pensés en termes de lutte des classes. C'est lui aussi qui, par son action ou du simple fait de son existence, paraît alors informer la vie politique, le fonctionnement d'un tissu associatif foisonnant dans les quartiers et les campagnes, les mobilisations universitaires et le mouvement des idées. De fait, dans les démocraties, le marxisme n'a jamais été aussi vivant qu'à cette époque où des courants diversifiés se disputaient l'héritage de Marx et Engels en se réclamant de Lénine, de Trotski, de Mao-Tse-Toung, de Gramsci, du « Che », et de bien d'autres. Mais dans le même temps, des mouvements inédits s'ébauchent, dont les revendications comportent des dimensions nettement culturelles. Aussi leurs membres admettent-ils de moins en moins de voir leur action subordonnée à un sens autre que celui qu'ils entendent lui conférer eux-mêmes : ils refusent désormais de se définir et de se laisser interpréter à l'aide des catégories supérieures qu'était supposée apporter la référence au mouvement ouvrier.

Une première vague

Certains s'efforcent alors de promouvoir une identité de « genre » (de *gender*, mot peu usité en France mais banal dans le monde anglophone), que ce soit au sein des mouvements de femmes ou

¹⁹ Edgar Morin, Claude Lefort, Jean Coudray ; *La Brèche. Premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard, 1968.

d'homosexuels. D'autres, et parfois les mêmes, mettent en avant une identité régionale ou « nationalitaire », donnent vie à des mouvements régionalistes ou contribuent à *l'éthnical revival*²⁰ analysé par Anthony Smith. D'autres encore esquissent ce qui allait devenir le plus puissant des nouveaux mouvements sociaux de la fin du XXe siècle : le mouvement écologiste. Ses luttes sont en effet de nature éminemment culturelle dans la mesure où elles en appellent à d'autres modes de vie et de consommation, et où elles prônent une conception de l'espèce humaine comme de la nature qui tranche avec les conceptions antérieures. C'est la « culture verte » d'un mouvement environnementaliste multiforme dont Manuel Castells a pu dire qu'elle « constitue l'antidote de la culture de la virtualité réelle qui caractérise les processus dominants dans nos sociétés »²¹.

Dans un tout autre domaine, des malades, des handicapés ou leurs proches ont cherché à transformer la déficience physique en différence culturelle. C'est ainsi que les sourds-muets ont demandé en France à bénéficier d'un autre choix que celui, dramatique, qui leur imposait de vivre soit dans des ghettos, soit comme tout le monde mais en dissimulant alors leur handicap. Le contraire, par conséquent, d'une tendance au repli communautaire puisque c'est chargée du désir de participer à la vie moderne que la référence à une culture propre - avec sa langue, en l'occurrence la langue des signes - est alors mise en avant. Il faut lire à ce propos le témoignage de l'actrice Emmanuelle Laborit²² qui raconte sa découverte de la langue des signes à l'occasion d'un voyage à Washington où elle visitait l'université Gallaudet, d'où elle est rentrée bien mieux dans sa peau, apprenant à « signer » et se préparant ainsi à s'engager dans la vie de la Cité.

²⁰ Anthony Smith, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

²¹ Manuel Castells, *Le Pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999, p. 160.

²² Emmanuelle Laborit, *Le Cri de la mouette*, Paris, Robert Laffont, 1994.

On observe souvent, au sein de ces mouvements, un souci de renversement du stigmat, processus au terme duquel une identité jusque-là cachée, refoulée, plus ou moins honteuse ou réduite à l'image d'une nature se transforme en affirmation culturelle visible et assumée. Nous reviendrons sur l'expérience des juifs qui, dans quelques pays, se sont alors comme ethnicisés. Ils rompaient par là avec des formules qui, de façon plus ou moins marquée, les avaient conduit à se comporter en « israélites » (le terme a aujourd'hui pratiquement disparu du vocabulaire courant) et à vivre leur judéité en privé. Cette « ethnicisation » doit beaucoup à l'impact de la guerre des Six jours (1967) qui a modifié l'attitude des juifs de diaspora à l'égard de l'État d'Israël. Si elle s'observe en Amérique du Nord et dans quelques pays d'Europe occidentale, cette évolution ne fut nulle part aussi spectaculaire qu'en France où les juifs se conformaient depuis près de deux siècles à la formule célèbre du comte de Clermont-Tonnerre, selon qui « il faut refuser tout aux juifs comme nation, et accorder tout aux juifs comme individus ».

Nous reviendrons sur l'expérience particulièrement significative, mais très différente, des Noirs américains exigeant avec de plus en plus d'insistance d'être considérés sous l'angle de leur culture, et pas seulement sous celui des droits civils - comme dans les années 50 et 60 - ou sociaux - comme leur proposent les politiques d'*Affirmative action* inaugurées, à la même époque sous la présidence de Lyndon Johnson. L'impressionnant succès de librairie du livre *Roots* (Racines) de Alex Haley, publié dans les années 70, a sans conteste représenté un moment fondateur de ces nouvelles revendications²³. Cet appel à une reconnaissance culturelle, qui passe par l'affirmation d'un passé, donc d'une histoire, a trouvé une de ses expressions linguistiques dans le qualificatif d'*African-American*²⁴ que certains Noirs, à l'instar du

²³ Alex Haley, *Racines*, Paris, Lattès, 1993.

²⁴ J'utiliserai désormais l'expression « African-American » plutôt que celle d'« Afro-American », qui me semble moins souvent employée aux États-Unis. Je suis pourtant sensible à la critique de Charles C. Moskos et John Sibley Butler, dans leur préface à *All That We Can Be : Black Leadership and Racial*

pasteur Jesse Jackson, commencent à revendiquer, surtout parmi les couches sociales les plus aisées et les plus éduquées. Une telle formule propose une continuité historique ou mémorielle et elle écarte les définitions, propres à la pensée raciste, qui naturalisent les Noirs. Mais elle souligne aussi les limites des grandes mobilisations des années 50 et 60 qui exigeaient que les Noirs soient considérés comme des individus et qu'ils bénéficient de droits civils. Tandis que les uns se chargeaient ensuite de veiller à leur application, d'autres les critiquaient ainsi comme insuffisants.

Pour les juifs de diaspora comme pour les Noirs américains, le résultat est à certains égards identique, même si, à l'évidence, d'importantes différences séparent leurs expériences respectives. Dans les deux cas, en effet, une identité collective s'affirme, qu'on peut qualifier - de manière certes ambiguë - d'« ethnique », pour marquer qu'elle n'est pas un fait de nature (même si l'idée d'ethnicité ne rompt pas complètement avec cette dimension), mais de culture, c'est-à-dire dotée d'une épaisseur renvoyant à l'histoire, à la mémoire, à des traditions.

Dans certains pays, cette première vague s'est développée sans rencontrer d'obstacles ni de résistance politique ou idéologique majeurs. Ailleurs, au contraire, elle s'est heurtée à des courants antagonistes, notamment marxistes, à des groupes gauchistes ou à un parti communiste encore puissant qui n'ont eu de cesse de s'y opposer ou de chercher à se l'annexer. Ces mouvements culturels s'en sont

Integration. The Army Way, New York, Basic Books, 1996, critique reprise par Orlando Patterson, *The Ordeal of Integration*, Civitas Counterpoint, Washington D.C., 1997. Ces auteurs expliquent que les « Afro-Américains » ne sont pas des Africains, que l'accent mis sur leur « africanité » est physiquement et culturellement inadapté, qu'ils sont parmi les plus américains des Américains, et qu'il conviendrait de réserver le terme d'African-American aux Africains immigrés de fraîche date aux États-Unis. Patterson ajoute que si on ne parle plus de « blacks », parler encore de « blancs » n'a alors plus de sens, et il utilise l'expression « Euro-Américains ». Sur ces questions, cf. également de Gina Philogene, *From Black to African American. A New Social Representation*, Westport et Londres, Praeger, 1999.

chercher à se l'annexer. Ces mouvements culturels s'en sont trouvés affaiblis, même si certains de leurs représentants ont cru pouvoir combiner avec bonheur gauchisme (ou socialisme) et affirmation identitaire. Leurs significations, parfois mêlées à des idéologies léninistes ou révolutionnaires, se sont alors brouillées, voire perdues. On observe cependant que les nouveaux acteurs culturels ont parfois exercé une influence en retour sur les mouvements politiques auxquels ils se frottaient, contribuant par là au déclin accéléré du communisme et du gauchisme. C'est ainsi qu'en Italie, l'éclatement, survenu au milieu des années 70, des organisations de la gauche extra-parlementaire, doit beaucoup à la pression interne du féminisme, et au refus de ses militantes de continuer à accepter une division machiste des responsabilités en leur sein. En Italie toujours, le terrorisme d'extrême gauche s'est emballé au tournant des années 70-80 lorsque les « autonomes », porteurs d'aspirations culturelles nouvelles autant que de demandes sociales insatisfaites, ont comme mis le feu aux organisations marxistes-léninistes à l'intérieur desquelles ils avaient pénétré, lentement d'abord, puis de façon de plus en plus massive ²⁵.

Les premières expressions des changements culturels qui nous occupent sont donc apparues en période de croissance économique, de confiance dans le progrès, dans la science et dans le développement. Moins marquées socialement qu'au cours de la période suivante, on les a souvent, à l'époque, associées aux couches moyennes ou à la petite bourgeoisie. Ce constat revenait à souligner leur relative indétermination sociologique et, pour ceux qui s'évertuaient à penser dans un cadre marxiste, à s'interroger sur leur capacité à rejoindre le camp du mouvement ouvrier ou celui de la bourgeoisie.

²⁵ On me permettra de renvoyer sur cette question à mon ouvrage *Sociétés et Terrorisme*, Paris, Fayard, 1988.

Une deuxième vague

Ces affirmations et ces demandes de reconnaissance ont par la suite évolué. Les unes se sont transformées, d'autres ont disparu, d'autres encore se sont développées de manière plus ou moins chaotique. Surtout, ces différences se sont chargées d'une thématique sociale bien plus nette. Elles ont même pu paraître en procéder, l'identité culturelle, notamment religieuse, assurant alors la mise en forme de certaines revendications d'ordre social. Pour autant, ceci n'autorise pas à rabattre le culturel au social, en un sociologisme primaire ignorant la spécificité du fait religieux. Loin de l'Europe occidentale et plus encore de l'Amérique du Nord, des mouvements de déshérités - en particulier de paysans « dépayonnés » déçus par la grande vine, pour reprendre le terme forgé par Farhad Khosrokhavar dans son analyse de la révolution iranienne ²⁶ - ont combiné leurs propres attentes sociales à des significations religieuses de plus en plus marquées, contribuant ainsi dans de nombreux pays du monde arabo-musulman à l'apparition de processus révolutionnaires et à la violence. Dans les démocraties occidentales, les débats relatifs à l'immigration ont accordé une place croissante à des tensions attribuées à la différence culturelle, en même temps que les populations d'origine immigrée récente se transformaient considérablement sous l'effet cumulé de changements économiques structurels et de politiques d'intégration incluant parfois le regroupement familial. L'amalgame généralement raciste et nationaliste d'une question internationale (la politique de l'immigration) et d'un problème culturel et social (l'acceptation de la différence) fut d'autant plus aigu et sensible qu'il s'est joué dans des sociétés plus habituées à l'émigration qu'à l'immigration, et qui, lorsqu'elles accueillaient des immigrés, le faisaient pour des raisons économiques, sans se préoccuper des dimensions culturelles et

²⁶ Farhad Khosrokhavar, *L'Unanimisme révolutionnaire en Iran*, Thèse de doctorat d'État, Paris, EHESS, 1992.

politiques de cet accueil. Ce type d'amalgame fut toutefois moins central là où l'immigration était constitutive de la formation même du pays et de son identité nationale comme dans le Nouveau monde.

En Europe occidentale, et tout particulièrement en France, l'immigration des années 50 et 60 était le fait de travailleurs qui maintenaient (ou étaient maintenus dans) une grande distance culturelle et politique avec la société d'accueil, généralement plus soucieux de préparer le retour au pays d'origine que de s'intégrer à la vie publique du pays d'arrivée. L'immigré était intégré socialement par le travail, exclu pour le reste. Puis les industries classiques ont périclité, rendant désormais inutile cette main-d'oeuvre non qualifiée. Les descendants de ce qui était devenu entre temps une immigration de peuplement (en France), ou qui l'avait été d'emblée (en Grande-Bretagne), se sont ainsi retrouvés dans une situation presque opposée à celle de la génération précédente. Exclus socialement, car plus exposés que d'autres au chômage et à la précarité ; inclus culturellement et politiquement puisque leur existence se joue désormais dans le pays d'accueil de leurs parents. Mais ils se voient aussi rejetés, victimes du racisme, de la discrimination et de la ségrégation, soupçonnés de miner l'identité culturelle nationale en perpétuant des valeurs incompatibles avec elle. En Grande-Bretagne, puis dans toute l'Europe occidentale, on peut ainsi parler de l'émergence d'un « nouveau » racisme au cours des années 80 et 90, selon le titre du livre pionnier de Martin Barker²⁷. Nouveau, ou encore « différentialiste » et « culturel » dans la terminologie des spécialistes, ce racisme part du principe qu'il faut non pas tant inférioriser les immigrés au nom de leurs attributs physiques, pour mieux les exploiter, mais plutôt les tenir à l'écart, voire les rejeter pour éviter qu'ils ne détruisent la culture dominante.

L'évolution des sociétés à fort pourcentage d'immigrés n'a certes pas toujours coïncidé avec le processus qui vient d'être évoqué succinctement. Au sein même de l'Europe de l'Ouest, les différences

²⁷ Martin Barker, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981.

sont considérables d'une expérience nationale à une autre. Mais partout, grosso modo, une même tendance s'esquisse. Partout, l'immigration devient un terreau où affirmations identitaires et demandes sociales d'acteurs dominés se conjuguent, et souvent se renforcent. En contrepartie, d'autres expressions de cette fragmentation culturelle et sociale apparaissent ici et là sous la forme de courants national-populistes et d'extrême droite. Qu'il s'agisse d'associer directement une identité et une conscience sociale d'exclusion ; ou qu'il s'agisse plutôt, à travers des processus plus complexes, de transformer en affirmation identitaire une situation sociale intolérable ou des attentes insatisfaites, le résultat est le même : l'apparition de mouvements culturels à forte charge sociale. On pourrait aussi parler, si l'on préfère un vocabulaire d'inspiration wébérienne, de l'essor de relations sociales combinant chez les acteurs « communalisation » (fondée sur des affects partagés, l'émotion ou la tradition) et « sociation » (fondée sur des compromis d'intérêts) ²⁸.

Tout au long des années 80 et 90, l'islamisme a représenté une des expressions majeures de ce phénomène. Il convient certes, comme nous y invitent Olivier Roy et Gilles Képél ²⁹, d'en analyser la montée puis le déclin historique en tenant compte des particularismes de chaque pays concerné. Mais il faut aussi accepter l'idée que dans nos démocraties - que l'on songe au mouvement de Louis Farrakhan aux États-Unis - son influence doit beaucoup à la nécessité ressentie par de nombreuses personnes de donner un sens à leur existence. Les repères classiques (inclusion par le travail, maintien de forts liens avec la société d'origine) se défaisant ou ne suffisant plus, l'islamisation et la ré-islamisation ont alors apporté une réponse à la combinaison de l'injustice sociale et de la disqualification par le racisme, en offrant un

²⁸ Max Weber, *Économie et Société*, vol. 1, Paris, Plon, 1971 [1921]. On trouvera chez Danièle Juteau une tentative pour développer l'analyse de l'ethnicité selon une perspective inspirée de Max Weber : *Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 1999.

²⁹ Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992 ; Gilles Képél, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Seuil, 2000.

principe d'identité positive autorisant l'estime de soi et l'espoir en l'avenir

Dans l'ensemble de l'Amérique latine, les mouvements indiens ont constitué une autre expression importante de ces processus où se mêlent demandes de justice sociale et affirmations culturelles, avec pour particularité complémentaire d'avoir pour l'essentiel voulu rompre avec la violence. Du katarisme bolivien à l'insurrection zapatiste au Chiapas, en passant par le mouvement indien guatémaltèque ou l'action des Miskitos au Nicaragua, les acteurs s'efforcent en effet, comme l'a bien montré Yvon Le Bot dans ses travaux, de construire des luttes intégrant de réelles préoccupations démocratiques³⁰. Ce souci s'exprime notamment avec force chez Rigoberta Menchu (prix Nobel de la paix en 1992) ou chez le sous-commandant Marcos.

Si ces nouveaux mouvements culturels rencontrent une certaine hostilité à leur début (dans les années 60-70), ils suscitent, au-delà de leur sphère d'influence directe, un réel intérêt, de la compréhension, voire de la sympathie. La deuxième vague des années 80 éveille en revanche une inquiétude grandissante. La perception dominante se concentre sur leur face d'ombre, leurs tendances au communautarisme, au sectarisme, au repli. Ils sont surtout vécus comme une menace en raison de leur caractère radical et, pour certains d'entre eux, de leur pratique d'une violence métapolitique - une violence aux significations nationales, ethniques ou religieuses qui déborde les dimensions strictement politiques de l'action, les intégrant tout en prétendant se les subordonner. Au sein des démocraties, ce sentiment de menace, quand bien même il était fondé sur des faits, s'est avéré disproportionné, voire fantasmatique. Ainsi, si un terrorisme islamiste a indéniablement affecté la France au milieu des années 90, il apparaît beaucoup plus important de relever que non seulement l'Islam en France n'est pas violent, mais qu'il constitue un barrage face à la

³⁰ Parmi ses nombreuses publications, voir notamment son livre d'entretiens avec le sous-commandant Marcos, *Le Rêve zapatiste*, Paris, Seuil, 1997.

violence urbaine ³¹. D'où le paradoxe : c'est quand les nouveaux mouvements sont investis de fortes dimensions sociales, d'appels à l'égalité et à la justice qu'ils sont perçus comme particulièrement dangereux au plan culturel, comme une menace pour l'unité de la nation, pour ses valeurs ou pour son être collectif. La différence culturelle effraie davantage lorsqu'elle avance portée par des pauvres que par des riches.

L'association d'une thématique de la reconnaissance culturelle et de demandes sociales ne fut cependant pas le monopole des pauvres, des dominés ou des déshérités, surtout à partir des années 80 - le mouvement de Louis Farrakhan compte une forte proportion de Noirs issus des couches moyennes. on rencontre cette association, sous une forme très différente, parmi les mouvements nationalistes portés par des groupes exposés à une mobilité sociale descendante - ce fut le cas d'une partie de l'électorat du Front national au début de sa prodigieuse ascension (visible pour la première fois lors de l'élection partielle de Dreux en 1983). Cette combinaison apparaît également au sein de groupes aisés, soucieux de se dissocier de milieux populaires accusés d'entraver la modernisation à laquelle ils s'identifient - c'est le cas du phénomène de la *Ligue* au nord de l'Italie. On constate enfin, dans les grandes cités du capitalisme contemporain, cette ville « globale » décrite par Saskia Sassen ³², qu'une affirmation ethnique peut souvent correspondre à une différenciation culturelle étayée sur des ressources économiques considérables, autorisant par exemple un puissant *ethnic business*. Et puisque nous avons évoqué les mouvements islamistes, comment ne pas rappeler qu'ils ont puisé leur force dans leur capacité à associer des acteurs populaires à d'autres figures sociales beaucoup plus aisées et influentes - bourgeoisie pieuse, jeunes ingénieurs.

³¹ Voir Michel Wieviorka (en coll.), *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999.

³² Saskia Sassen, *La ville globale*, Paris, Descartes, 1996 ; *Globalization and its Discontents*, New York, New Press, 1998.

Deux modalités d'émergence

[Retour à la table des matières](#)

Deux modalités principales caractérisent ainsi la poussée récente des identités culturelles. La première renvoie à l'image d'affirmations culturellement tranchées mais socialement peu marquées ou différenciées. Elle correspond à des identités qui demandent à être reconnues sans qu'on puisse caractériser ses acteurs en termes sociaux, sinon de manière vague et indéterminée, en parlant par exemple de classes moyennes. La deuxième modalité allie au contraire, et sans ambiguïté, demandes culturelles et revendications sociales, qu'elles soient incarnées par des acteurs populaires dominés ou exclus, par des groupes en chute sociale ou en forte mobilité descendante, ou bien, à l'inverse, par des acteurs dominants et des dirigeants qui renforcent de la sorte leur emprise sur la société ou prennent une distance accrue par rapport aux plus démunis. Dans cette seconde modalité, la pratique de la discrimination contribue souvent à l'intégration d'une logique culturelle et d'une logique sociale : c'est au nom d'une différence culturelle qu'une personne ou un groupe sont maltraités socialement, ou en maltraitent d'autres. Les inégalités et l'injustice sociale sont ainsi créées ou perpétuées du fait d'appartenances culturelles. Comme le remarque Simonetta Tabboni, celles-ci ne sont donc pas « neutres », elles fonctionnent socialement sur le mode de la hiérarchie ³³.

Deux vagues successives, deux modalités d'émergence : ces images sont d'autant plus proches l'une de l'autre qu'elles doivent être nuancées pour la même raison. En effet, les catégories de l'analyse historique (les deux vagues) comme celles de l'analyse sociologique (les deux modalités) n'épuisent jamais la réalité empirique, au mieux

³³ Voir sa contribution dans Michel Wiewiorka et Jocelyne Ohana (dir.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Balland, 2001.

aident-elles à la comprendre. D'une part, en effet, les mouvements de la fin des années 60 et des années 70, loin de pouvoir être ramenés à leur seul versant culturel, ne furent pas exempts de significations sociales, même modestes. Nos propres recherches nous ont ainsi permis de constater qu'en France, le mouvement occitan des années 70 cherchait en réalité à associer une revendication culturelle - véhiculée notamment par des couches moyennes et par des enseignants soucieux de promouvoir une langue, une histoire, une littérature, des façons de vivre - à la contestation socio-économique de viticulteurs en lutte contre le négoce du vin³⁴. Quelques années auparavant, le mouvement basque espagnol s'opposait à la dictature franquiste au nom, certes, de la nation basque, mais aussi en celui du mouvement ouvrier, et sa thématique comportait des dimensions politiques révolutionnaires ou marxistes-léninistes³⁵.

Il est d'autre part arrivé que les deux modalités distinguées plus haut apparaissent de façon à peu près concomitante, et que les deux vagues dont nous avons indiqué qu'elles se sont succédées se soient en fait chevauchées. On le voit avec les avatars de la question noire aux États-Unis : c'est à peu près à la même époque que le thème de l'identité noire commence à s'affirmer, que le slogan *Black is beautiful* apparaît et que des voix se font entendre pour dire que les inégalités sociales se creusent au sein des populations noires des grandes métropoles des États du Nord. La poussée des demandes de reconnaissance culturelle s'opère ici dans le contexte d'une fragmentation sociale où se précise la formation de couches moyennes, cette « black bourgeoisie » dont l'émergence avait été perçue par Franklin Frazier dès la fin des années 50³⁶, tandis qu'un

³⁴ Cf. Alain Touraine, François Dubet, Zsuzsa Hegedus, Michel Wieviorka, *Le Pays contre l'État*, Paris, Seuil, 1980.

³⁵ Cf. Michel Wieviorka, *Sociétés et Terrorisme*, *op. cit.*

³⁶ Franklin E. Frazier, *Black Bourgeoisie*, New York, The Free Press, 1957.

prolétariat particulièrement misérable se retrouve piégé au sein de l'hyper-ghetto analysé par William Wilson ³⁷.

En distinguant deux modalités de la différence culturelle, selon que celle-ci est ou non nettement associée à une thématique sociale, nous éclairons des réalités historiques qui ne correspondent jamais parfaitement, ni pour longtemps, à l'une ou à l'autre de ces modalités. Et il en va de même pour l'histoire, qui ne peut se réduire à des catégories sociologiquement pures. Dans la pratique, ces deux modalités poursuivent donc chacune leur chemin, apparaissent ou disparaissent sans nécessairement se succéder. Dans l'ensemble, pourtant, c'est bien la première qui a animé la fin des années 60 et la décennie suivante, tandis que la seconde n'a connu son essor qu'à partir de la fin des années 70. L'explication en est vraisemblablement de nature historique. La première poussée des identités culturelles s'est en effet ébauchée, nous l'avons dit, au cours d'une période de croissance. Elle correspond aux derniers feux de ces trente années de développement d'après-guerre que les Français appellent, à la suite de Jean Fourastié, les « trente glorieuses ». Lorsque le plein emploi n'est pas un problème, que l'économie semble devoir continuer à prospérer, quand la technologie et la science apportent la promesse incontestée d'un monde meilleur, le changement culturel peut s'effectuer sans que les difficultés sociales et économiques soient aussitôt invoquées, et sans que la société se sente aussitôt menacée dans son intégrité. Les processus de modernisation ne sont pas massivement perçus, comme ils le seront plus tard, à travers le prisme des inquiétudes fiées au chômage, à la désindustrialisation, aux catastrophes écologiques ou à la crise économique.

Or, à partir du milieu des années 70 - la plupart des analyses convergent pour faire remonter le tournant à la Guerre du Kippour et

³⁷ William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass and Public Policy*, Chicago, Chicago University Press, 1987. Cf. également son article (avec Loïc Wacquant), « The Cost of Racial and Class Exclusion in the Inner City », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, janvier 1989, p. 8-25.

au choc pétrolier de 1973 -, l'état d'esprit change. Les incertitudes, le pessimisme, la perte de confiance des sociétés en elles-mêmes, les difficultés économiques, l'entrée du capitalisme dans l'âge de la flexibilité et de la précarité - ces facteurs ont non seulement transformé le regard porté sur les différences culturelles, mais ils ont aussi affecté leur processus même de formation. L'accroissement des inégalités, la précarisation, la déstructuration du rapport salarial, le chômage, mais aussi la prise de conscience des « dégâts du progrès » ont profondément infléchi la poussée des identités culturelles. Celles-ci ont continué de se déployer, mais elles se lèstent alors de lourdes demandes auxquelles les acteurs confèrent un sens que le déclin du mouvement ouvrier et la sortie de l'ère industrielle interdiront bientôt de formuler dans les catégories classiques de la lutte des classes.

Une objection

[Retour à la table des matières](#)

Affirmer, comme nous le faisons, que la différence culturelle se tient désormais au cœur de débats décisifs et soutenir qu'elle devrait continuer à les animer à l'avenir parce qu'elle lance un immense défi à la démocratie, c'est avancer une hypothèse aux implications très lourdes. Cela revient à prendre historiquement parti : à soutenir que les années 60 consacrent notre entrée dans un type de rapports sociaux inédits, dans des formes de vie collective qui débordent l'espace traditionnel de nos analyses et nous projettent hors du cadre habituel de l'État et de la nation. C'est postuler l'émergence d'acteurs nouveaux, dont les orientations générales mais aussi les demandes concrètes et les significations qu'elles charrient témoignent de changements considérables. Ces mutations touchent en effet à l'intimité de la personne et à la subjectivité des sujets singuliers. Mais elles interviennent aussi au niveau le plus général, celui de la planète - phénomènes de globalisation. économique, nouvelles technologies,

tion. économique, nouvelles technologies, internationalisation de la culture.

En mettant l'accent sur la nouveauté des pratiques et des acteurs à l'échelle de l'histoire, cette hypothèse appelle en même temps un renouvellement conséquent de nos catégories d'analyse (voir deuxième partie). On pourrait toutefois lui opposer d'autres points de vue, et avant tout rétorquer qu'il n'y a rien de bien nouveau dans le développement contemporain des particularismes culturels, et pas davantage dans leur caractère instable. L'anthropologie le dit depuis fort longtemps, y compris sous la plume du père du relativisme culturel, Franz Boas, lorsqu'il explique le caractère hybride et changeant des cultures : « Nous voyons les formes des objets et des coutumes constamment en flux, parfois stables durant une certaine période, puis connaissant des changements rapides. À travers ce processus, des éléments qui appartenaient à un moment donné à des unités culturelles s'en séparent. Certains survivent, d'autres disparaissent [...] ³⁸. » Car ces phénomènes -mouvements religieux, guerres de religion - ont de tout temps tissé la trame de l'Histoire. Notre époque est en outre loin d'être la seule à susciter des interrogations conduisant à embrasser en une seule et même perspective personnalité individuelle et transformations globales. Ce qui fait la force de Norbert Elias dans ses ouvrages décisifs d'avant-guerre ³⁹, c'est d'avoir envisagé le processus de civilisation enclenché en Europe à partir de la Renaissance en des termes qui permettent l'articulation du personnel et du collectif, du singulier et du général. Son analyse montre ainsi que les individus se modifient anthropologiquement, intériorisant leurs pulsions, maîtrisant leurs affects et leur agressivité en même temps que se renforcent les États et les structures institutionnelles de la vie collective.

Peut-être même faut-il s'interroger : l'hypothèse qui consiste à mettre les identités culturelles au cœur de l'analyse des sociétés

³⁸ Franz Boas, *Primitive Art*, 1927, cité par Jonathan Friedman, op. cit., p. 75.

³⁹ Norbert Elias, op. cit.

contemporaines ne repose-t-elle pas sur une compréhension erronée des sociétés antérieures ? Ne sommes-nous pas victimes de modes de pensée sociologiques qui, tout au long de l'ère industrielle, nous ont amené à minimiser la question culturelle au profit presque exclusif de la question sociale ? La division du travail au sein des sciences sociales a longtemps réservé l'étude de la culture à l'anthropologie, et celle des rapports de production ou des conflits sociaux à la sociologie ; les anthropologues étaient supposés s'intéresser à des univers lointains tandis que les sociologues se penchaient sur la modernité occidentale. Du coup, penser les sociétés industrielles a d'abord et avant tout consisté à étudier la dissolution des identités traditionnelles et à analyser certains phénomènes proprement sociaux comme le travail, la bureaucratisation, le fonctionnement des institutions, la socialisation, etc.

À l'ère industrielle, la domination et l'exploitation, mais aussi la modernisation et les risques qu'entraîne la division du travail pour l'unité du corps social, ont occupé un vaste espace dans les débats de société, parfois au détriment des discussions relatives aux identités culturelles. Or y compris dans les sociétés industrielles structurées par l'antagonisme proprement social opposant le mouvement ouvrier aux maîtres du travail, la vie collective a toujours comporté des dimensions culturelles. Le mouvement ouvrier, de son émergence à son déclin, ne s'est jamais réduit au seul face à face des exploités et des exploités. Il a aussi reposé sur des identités ouvrières parfois adossées à des solidarités préexistantes, qui donnaient naissance à des sous-cultures propres se construisant en dehors du travail - dans l'habitat ou la vie quotidienne. Edward P. Thompson a ainsi montré ce que la formation de la classe ouvrière anglaise doit à des formes de vie communautaire -solidarités, loyautés, rencontres - qui ne se limitent pas aux rapports de production ⁴⁰. Dans un ouvrage non moins classique, Richard Hoggart a quant à lui mis en évidence toute

⁴⁰ Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, EHESS, Gallimard /Le Seuil, 1988 [1963].

la distance qui, au moment de sa splendeur, séparait culturellement la classe ouvrière britannique du reste de la société ⁴¹. Un autre pionnier des *Cultural Studies* britanniques, Raymond Williams, proposait, dès les années 50, de placer la culture au centre de l'analyse de la vie sociale et de l'histoire anglaises, accordant lui aussi une place importante à la classe ouvrière et à ses valeurs ⁴². Enfin, et pour nous limiter au cadre de l'expérience britannique, des travaux plus récents expliquent eux aussi par la décomposition de la culture ouvrière les formes extrêmes prises par le hooliganisme des années 80, la naissance du mouvement skinhead ainsi que divers phénomènes de « harcèlement racial » ⁴³. Rappelons par ailleurs qu'au sein même du mouvement ouvrier, certains débats cruciaux ont porté sur la question des identités, en particulier sur la question nationale : de Karl Marx aux austro-marxistes ou au Bund de Vladimir Medem ⁴⁴, l'Internationale n'a cessé de se demander s'il fallait ou non - et si oui, de quelle manière - concilier la lutte des classes avec la prise en considération des identités nationales ou linguistiques (le yiddish, en l'occurrence, pour les ouvriers juifs du Bund).

Une variante de l'objection qui conteste l'hypothèse d'une nouveauté des défis lancés par les identités culturelles depuis les années 60 repose sur un autre argument. Elle consiste à admettre le caractère singulier des phénomènes identitaires contemporains, mais à refuser d'y voir davantage qu'un épiphénomène transitoire. Dans cette perspective, si les différences ou les identités culturelles ont occupé

⁴¹ Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, Paris, Ed. de Minuit, 1970 [1957].

⁴² Raymond Williams, *Culture and Society. 1780-1950*, Londres, Penguin Books, 1966 [1958] ; *The Long Revolution*, Londres, Penguin Books, 1975 [1961].

⁴³ Cf. Kristin Couper, Danilo Martuccelli, « L'expérience britannique », in Michel Wieviorka (dir.), *Racisme et xénophobie en Europe*, Paris, La Découverte, 1994, p. 27-102.

⁴⁴ Cf Georges Haupt, Michaël Lowy, Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale*, Paris, François Maspéro, 1974 ; Wladimir Medem, *Ma Vie*, Paris, Honoré Champion, 1999 ; Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Denoël, 1999.

une place de choix dans les débats des dernières années du XXe siècle, ce serait en vertu d'une conjoncture historique particulière. Ces poussées procèderaient d'une crise passagère de la modernité. Leur visibilité dans la vie collective et les controverses animées qu'elles provoquent correspondraient à une période dominée par un ralentissement planétaire de la croissance, par la montée du chômage et de l'exclusion, période grosso modo inaugurée par le premier choc pétrolier. Elles seraient donc le produit d'une mutation du capitalisme et d'une purge néo-libérale ayant mis fin à d'anciens modes de développement, phénomènes dont on peut penser qu'ils sont en cours de liquidation. Selon cette vision, le retour de la question sociale - après une phase de sortie des formes antérieures d'organisation du travail, de la production et de la redistribution - viendrait signifier la régression des préoccupations, voire des obsessions d'ordre culturel. Ne traversons-nous pas de fait un moment de redéfinition de la question sociale autour d'enjeux comme la précarité et les conséquences de la flexibilité, moment remarquablement analysé par Richard Sennett ⁴⁵ ? N'assistons-nous pas à une réinvention de la vie collective à partir des nouvelles technologies et des modes de fonctionnement en réseaux tels que les aborde Manuel Castells ⁴⁶ ? De là, le social n'est-il pas en quelque sorte appelé à reprendre tous ses droits, remettant alors à leur place les identités culturelles - une place qui cesserait d'être centrale ? Ce n'est assurément pas la conclusion que tire Castells de sa longue recherche sur la société en réseaux. À cette idée, nous opposerons nous-mêmes une toute autre proposition : mouvements identitaires et affirmations culturelles auraient été plus vivants et plus actifs encore depuis les années 70 si n'étaient survenues les difficultés économiques et sociales des années 80, voire des années 90, qui les ont tantôt affaiblis ou distordus, tantôt radicalisés et poussés à la violence.

⁴⁵ Richard Sennett, *The Corrosion of Character : The personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, London, WW Norton and Cie, 1998 (trad. française : *Le Travail sans qualités*, Albin Michel, Paris, 2000).

⁴⁶ Manuel Castells, Op. cit.

Les objections à notre hypothèse d'une rupture reposent sur la thèse d'une continuité qui n'aurait été que provisoirement secouée par les changements sociaux et économiques de la fin du XXe siècle. Leur examen nous ramène ainsi aux remarques qui précèdent sur les deux vagues de la poussée identitaire contemporaine, et nous permet de préciser notre raisonnement. La première de ces vagues, intervenue avant la grande mutation économique qualifiée par la suite de « globalisation » et de « néo-libéralisme », n'était pas entravée par les difficultés sociales nées de cette mutation, au point qu'elle a pu engendrer l'illusion d'un passage rapide et sans douleur d'un type sociétal à un autre, caractérisé par le fait que la culture et la subjectivité, individuelle et collective, définissent directement les principaux enjeux de la vie collective. Puis la sortie de l'ère industrielle s'est révélée coûteuse, et, pour beaucoup, brutale, déposant sur le bas-côté de la route de nombreux laissés-pour-compte. La poursuite du changement culturel s'en est trouvée infléchie. La question sociale a cessé d'être principalement celle de l'exploitation à l'œuvre dans les rapports de production pour devenir celle de l'exclusion et de la précarité. Des figures sociales imprévues sont apparues, dominées par la privation et l'incapacité d'agir, tentées parfois par la violence, et développant souvent de nouvelles valeurs : une culture sensible aux thèmes du respect, de la dignité, du mépris ou de l'estime de soi, une culture où il s'agit moins de contester une domination sociale que d'éviter de se retrouver du côté des perdants. En somme, une culture structurée par le clivage *winner/loser*. Au sein de la nouvelle question sociale, le culturel et le social se donnent donc d'emblée comme entremêlés.

Pendant une brève période, les affirmations culturelles ont ainsi semblé se mettre en place de manière relativement autonome, dissociées de réelles demandes sociales. Mais ces dernières correspondaient ou bien à un type d'économie et de rapports de production en passe de devenir obsolètes, ou bien à un type d'économie et de rapports de production naissants et encore mal perçus. D'un côté, les vieilles industries déclinantes, des syndicats sur la défensive ; de l'autre, l'informatique, les biotechnologies, les

tre, l'informatique, les biotechnologies, les réseaux et un individualisme croissant. Les demandes sociales, transformées, sont ensuite entrées en phase avec le changement culturel, qui lui-même a cessé d'apparaître comme socialement indéterminé. Elles ont alors été portées par des acteurs qui les ont conjuguées.

Les années 70 nous ont habitués à prendre en considération les demandes de reconnaissance culturelle dans leur spécificité ; les années 80 et 90 ont montré qu'il n'était pas possible de dissocier durablement et complètement ces demandes de revendication à caractère social. Elles nous invitent à admettre qu'en dehors de conjonctures historiques limitées, il n'y a pas de différence sans infériorisation et sans domination. Remarque qui peut être formulée en sens inverse : l'infériorisation, la domination, l'exclusion ne s'appliquent pas seulement à des individus en tant que tels. Elles sont d'autant plus efficaces et redoutables qu'elles les enferment dans des catégories collectives susceptibles plus que d'autres d'être subordonnées ou infériorisées : enfants, femmes, groupes racialisés, handicapés, populations dites « à risques », religions minoritaires, etc. Les inégalités économiques et l'injustice sociale n'affectent pas seulement des personnes, elles reposent sur des logiques de discrimination ou de ségrégation qui définissent les plus fragiles et les plus vulnérables en termes culturels généralement faciles à naturaliser. Le racisme joue ici un rôle particulièrement important en mettant en forme ces logiques en fonction de l'état socio-économique et politique des sociétés dans lesquelles il intervient. Lorsqu'il s'agit d'exploiter une main d'œuvre réduite à sa force de travail, il sert surtout à stigmatiser certains groupes, directement définis selon des critères biologiques ou physiques. Lorsqu'il s'agit plutôt, ce qui fut le cas dans les sociétés occidentales à partir des années 70, de faire face au chômage et de se débarrasser d'une partie de la main d'œuvre industrielle désormais superflue, il contribue à des phénomènes de rejet et d'exclusion. Il devient différencialiste et insiste alors sur les attributs culturels imputés à ceux qu'il vise, supposés irréductiblement imperméables aux valeurs de la culture dominante. La grande mutation du racisme au cours des deux dernières décennies doit

doit beaucoup au passage d'une ère industrielle où il accompagnait des rapports de production, à une nouvelle ère où la main d'œuvre non qualifiée devient beaucoup moins nécessaire dans l'industrie, et où les antagonismes prennent un tour plus nettement culturel ⁴⁷.

Identités collectives et individualisme

[Retour à la table des matières](#)

On n'en finirait pas de dresser aujourd'hui, en une sorte d'inventaire à la Prévert, la liste sociologiquement hétéroclite des affirmations collectives qui se dressent dans l'espace public. Nombreuses - ethniques, religieuses, fiées au genre, à la déficience, à la maladie grave -, souvent instables, elles sont en permanence susceptibles de fractionnement et de recomposition. Nous envisagerons plus loin des distinctions qui permettraient de commencer à les penser dans leur diversité, et peut-être même de les hiérarchiser en fonction de critères pertinents. Une opération à laquelle nous invite d'une certaine façon Manuel Castells quand il explique : « selon moi, si, en tant que motif d'oppression et de discrimination, l'ethnie compte probablement plus que jamais, en tant que source de sens et d'identité, elle [...] va se subordonner à des principes d'autodéfinition culturelle plus larges, comme la religion, la nation ou le sexe » ⁴⁸.

Un autre point doit à ce stade être abordé, qui tient au caractère collectif des phénomènes évoqués jusqu'ici. Le changement culturel ne passe-t-il pas aussi, et d'abord, comme beaucoup l'ont souligné dès les années 50 et 60, par des modifications liées à la poussée de

⁴⁷ Pour plus de précision, on me permettra de renvoyer à mes analyses dans *Le Racisme. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1998. Sur le rôle du racisme dans l'emploi et le travail, cf. Philippe Bataille, *Le Racisme au travail*, Paris, la Découverte, 1997.

⁴⁸ Manuel Castells, *Le Pouvoir de l'identité*, op. cit., p. 72.

l'individualisme moderne ? C'est ainsi qu'il a pu être associé au changement économique et conçu comme une sorte d'extension de la logique du capitalisme, opérant, comme le relevait André Granou au milieu des années 70, « un détour de consommation »⁴⁹. Dans cette perspective, la consommation et la culture de masse seraient venues modifier le fonctionnement de la société industrielle, sans toutefois en mettre fondamentalement en cause la nature. Elles l'élargissent et autorisent la généralisation de la modernité et de l'individualisme.

Les uns, comme Edgar Morin, par ailleurs sensible aux expressions collectives du changement, ont témoigné d'une réelle compréhension envers la nouvelle culture des jeunes, envers le *Rock'n Roll* par exemple, se passionnant également pour le cinéma, dont ils se sont fait les analystes et, parfois, des amateurs exigeants. D'autres, en revanche, ont adopté le point de vue du soupçon, de la dénonciation et de la pensée critique, que ce soit en analysant la société du spectacle dans les catégories du situationnisme ou en perpétuant l'esprit de l'École de Francfort avec Herbert Marcuse. Pour ces diverses approches, le changement culturel renvoyait donc moins à la naissance de contestations collectives qu'au progrès de l'individualisme dans les sociétés industrielles avancées. Deux principales perceptions du changement culturel, qui renvoient à deux familles de problématiques, elles-mêmes diversifiées, coexistent ainsi depuis les années 60. l'une suppose que l'on privilégie la façon dont l'individualisme moderne est vécu dans l'expérience singulière de personnes pour qui l'identité comporte des dimensions culturelles qui ne se transcrivent pas nécessairement en action collective. L'autre conduit à examiner les significations et les orientations culturelles de la mobilisation collective.

Dans l'ensemble, les sciences sociales se sont contentées de juxtaposer ces deux visions possibles du changement en une sorte de coexistence pacifique où les approches centrées sur l'une ou sur l'autre s'ignoraient mutuellement. Et s'il est à première vue tentant de les

⁴⁹ André Granou, *Capitalisme et mode de vie*, Paris, Cerf, 1974.

opposer, puisque l'une s'intéresse à l'individualisme moderne et l'autre à l'action collective, indiquons d'emblée que nous adopterons ici un tout autre parti. Il nous semble en effet que ces deux perspectives -ne doivent pas être confrontées, pour déboucher sur un choix tranché, mais combinées, articulées. L'individualisme moderne représente à nos yeux une des principales sources de la montée des affirmations identitaires collectives ; il constitue une des composantes des différences culturelles contemporaines.

Les identités dans l'espace

[Retour à la table des matières](#)

Dans un ouvrage stimulant, Marcel Detienne affirme qu'à la différence de l'anthropologie, l'histoire, surtout en France et en l'Allemagne, s'est construite dans le cadre de la nation ⁵⁰. Que dire alors de la sociologie ! Tout au long de sa période classique, d'Auguste Comte à Talcott Parsons, cette discipline a constamment affirmé l'étroite correspondance de la société, de l'État et de la Nation. Or, depuis les années 70, cette correspondance est fortement mise en cause. Les analyses portant sur les processus de dissociation de la société, de l'État et de la Nation sont passées par deux phases principales. Elles ont insisté dans un premier temps sur la séparation de la raison et des identités, soulignant qu'au cours de la phase antérieure de la modernité, ces deux pôles se différenciaient mais fonctionnaient encore sous tension. Les approches post-modernes ont mis l'accent sur la dissociation des registres, les idéologies post-modernistes préférant valoriser celui des identités, des cultures, pour prôner un certain relativisme, dénoncer l'oppression qui avance voilée derrière les prétentions à l'universel et les appels au droit et à la raison dans lesquels se drapent les dominants - les blancs, les mâles, la nation américaine notamment. Dans un deuxième temps, le thème de

⁵⁰ Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 1999.

la globalisation économique est venu proposer d'autres types de raisonnement : l'extension récente du capitalisme, surtout sous ses formes financières et marchandes, apporterait à la planète un principe d'unification générateur d'inégalités et d'exclusion au plan social. Au plan culturel, la globalisation aurait en même temps suscité deux phénomènes paradoxalement complémentaires : une homogénéisation passant par la généralisation de la consommation et de la communication de masse sous hégémonie américaine, et une fragmentation dans laquelle se rebiffent et se renforcent toutes sortes de particularismes identitaires.

Contrairement à ce que laissent entendre certaines vues trop simples, l'essentiel, dans l'évolution contemporaine, ne réside ni dans la massification uniforme des modes de consommation -la fameuse « macdonaldisation » du monde⁵¹ -, ni dans une fragmentation susceptible d'aboutir au repli des fragments sur eux-mêmes et à leur nécessaire confrontation. Il est surtout dans leur combinaison, et, pour reprendre le mot d'Arjun Appadurai, dans la « tension entre homogénéisation et hétérogénéisation culturelle »⁵², dans les jeux inédits entre le local et le planétaire, dans les interactions entre cultures géographiquement distantes. Ces interprétations, en termes de post-modernité puis de globalisation, sont certes discutables⁵³. Mais elles ont au moins le mérite de faire tomber l'accent sur un point décisif : s'il n'est plus possible, aujourd'hui, de penser les phénomènes sociaux en s'enfermant dans le seul cadre des sociétés nationales et des États-nations, ni de considérer les phénomènes culturels comme

⁵¹ Précisons que cette expression a été lancée non pas au sens où je l'emploie ici, pour décrire l'homogénéisation culturelle de la planète sous hégémonie américaine, mais pour rendre compte de la systématisation et de la diffusion d'un modèle d'organisation du travail dont la firme McDonald apporte le paradigme. Cf. George Ritzer, *The McDonaidization of Society*, London, Pine Forge, 1993.

⁵² Arjun Appadurai, *Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 32.

⁵³ Voir mon article « Sociologie post-classique ou déclin de la sociologie ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 108, PUF, 2000, p. 5-35.

exotiques ou extrinsèques - distincts de la vie sociale ou secondaires par rapport à celle-ci -, cela signifie que les particularismes culturels doivent être examinés dans leurs dimensions spatiales, sans limiter l'analyse à l'espace de la trilogie classique société/ État/nation.

Il arrive que ces particularismes se déploient dans le cadre de territoires de petite taille - ville ou quartier par exemple - dans lesquels les acteurs affirment haut et fort une identité locale bien circonscrite. Ceci n'interdit évidemment pas cette identité de s'inscrire dans une logique repérable à l'échelle d'un pays ou de transcender les frontières pour prendre un tour « diasporique ». Ainsi n'est-il pas rare de voir des groupes issus de l'immigration participer à une vie locale (au plan culturel, politique et social), ne s'inscrire que de manière relativement marginale dans l'espace national, et relever par ailleurs d'une diaspora ou rester fiés à un pays d'origine pour entretenir à cette échelle des relations étroites et denses. Il n'y a ni nécessaire continuité d'un niveau spatial à un autre, ni homothétie inéluctable des problèmes en jeu, comme si le niveau « macro » n'était que la simple généralisation du niveau « micro » : à chaque niveau, local, national, trans- ou international, s'observent des dimensions qui peuvent être distinctes, voire divergentes, et qui pourtant ne doivent pas interdire de chercher à penser l'expérience considérée dans sa totalité.

Ces considérations nous conduisent à évoquer les phénomènes précisément transnationaux liés à l'émigration. Le fait majeur tient ici à la démultiplication des diasporas, et à la diversité des expériences historiques qu'elles incarnent. Si la diaspora juive demeure une référence paradigmatique, on constate en effet que la notion même de diaspora renvoie à au moins trois types distincts.

Un premier type englobe les diasporas nées d'un choc important - génocide, massacres de masse, expulsion violente - ayant valeur fondatrice et faisant du territoire perdu un lieu mythique, une référence qui peut devenir obsessionnelle, aussi longtemps du moins qu'elle reste effectivement hors d'atteinte. Les Arméniens, mais aussi d'une certaine façon les Palestiniens relèvent de ce cas de figure, et on

taine façon les Palestiniens relèvent de ce cas de figure, et on pourrait leur adjoindre ceux qui, parmi les Kurdes, vivent non pas dans les principaux pays constitutifs de leur berceau historique (Turquie, Irak, Syrie) mais en Europe occidentale, en particulier en Allemagne ⁵⁴. Depuis la déstructuration de l'Empire soviétique, les Arméniens se trouvent dans une situation comparable à celle des Juifs - ils disposent d'un État indépendant -, et les Palestiniens s'en rapprochent. Ceci conduit, au sein même des populations concernées, à des interrogations renouvelées sur leur identité propre et leur capacité à la maintenir au sein du nouvel État ou en diaspora. C'est ainsi que Georges Friedmann a pu poser dès les années 60 la question de la dissolution du peuple juif au sein de l'État d'Israël, et que trente ans plus tard, l'historien anglais Bernard Wasserstein parle, à propos des Juifs d'Europe depuis 1945 - c'est le sous-titre de son livre -, d'« une diaspora en voie de disparition » ⁵⁵. Dans un ouvrage consacré aux « nouvelles diasporas », Nicholas Van Hear montre de son côté que depuis la fin de la Guerre froide surtout, les exodes de masse et les migrations forcées ont fait entrer dans cette première famille de diasporas de nombreuses populations : Asiatiques expulsés d'Ouganda, Ghanéens du Nigeria, Yéménites d'Arabie saoudite, Népalais du Bhoutan etc. Cette situation donne sens, selon lui, à la notion de « transnationalisme » qui doit aussi inclure d'autres phénomènes comme les expulsions (celles des Turcs de Bulgarie ou des Haïtiens de République dominicaine) ou les migrations qui maintiennent un flux d'aller et retour entre le Mexique et les États-Unis, etc. ⁵⁶.

⁵⁴ Sur les Kurdes, cf. les travaux de Hamit Bozarslan, et notamment son livre *La Question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1997.

⁵⁵ Georges Friedmann, *Fin du Peuple juif ?*, Paris, Gallimard, 1965 ; Bernard Wasserstein, *Les Juifs d'Europe depuis 1945. Une diaspora en voie de disparition*, Paris, Calmann-Lévy, 2000 (1996).

⁵⁶ Nicholas Van Hear, *New Diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities*, Seattle, University of Washington Press, 1998.

Un deuxième type de diaspora renvoie aux expériences dont le point de départ constitue davantage un choix qu'un effet de la force et de la violence. L'émigration, dans ce cas, a été voulue, et même ardemment désirée, ce qui n'empêche pas que des liens forts subsistent avec le pays d'origine. Les changements technologiques, en particulier les communications « globales » qui diffusent dans le monde entier images et informations sur les opportunités qu'offrent certains pays, à quoi s'ajoute la possibilité des contemporains de voyager à longue distance -ces facteurs se combinent avec d'autres pour aboutir au renforcement de diasporas parfois anciennes, à commencer par la plus connue, la chinoise, qui fonctionne sur le mode de l'ethnie-nation. Ces éléments ne doivent naturellement pas conduire à minimiser la prise de risque et le coût considérable que représente souvent l'émigration. Il arrive par ailleurs que les réseaux diasporiques se spécialisent dans des activités qui, à leur visibilité culturelle, associent une pratique économique pouvant fonctionner à l'échelle de la planète et enjamber les frontières, sur le mode notamment de *l'ethnic business* propre aux diasporas commerçantes qu'évoque Anne Raulin⁵⁷. Ces réseaux peuvent aussi alimenter le marché local ou national du travail. Les comportements des acteurs, notamment en matière de consommation, témoignent souvent d'une réelle ambivalence dans la mesure où ils n'obéissent pas nécessairement à l'alternative simple qui voudrait soit qu'ils s'enferment dans la référence obstinée aux sources et à l'origine, soit qu'ils s'intègrent en se déracinant. Ces attitudes offrent bien davantage l'image, analysée par Anne Raulin, de « dynamiques conjuguées de dépaysement et d'enracinement » dans lesquelles « il n'est pas question de partir à la recherche d'un ancrage communautaire mais au contraire de bénéficier d'une certaine extériorité par rapport à la culture des autres ou à celle de ses origines tout en s'y exposant »⁵⁸.

⁵⁷ Anne Raulin, *L'Ethnique au quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, 2000. Sur le cas particulier des réseaux d'entrepreneurs d'origine maghrébine, cf. les travaux d'Alain Tarrius, notamment *Arabes de France dans l'économie mondiale souterraine*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1995.

⁵⁸ Anne Raulin, *idem*, p. 19-20.

Enfin, un troisième type de diaspora correspond à une logique de production dans laquelle s'invente une communauté transnationale que n'explique directement ni un moment fondateur douloureux, ni un processus d'émigration étalé dans le temps à partir d'un pays qui garde valeur de référence forte. Ainsi, Paul Gilroy, dans son étude sur la « Black Atlantic »⁵⁹, montre-t-il comment s'est constituée, de part et d'autre de l'Atlantique, une contre-culture noire ni spécialement africaine, ni américaine, ni antillaise ni britannique, mais tout cela à la fois. Cette communauté transnationale se caractérise par sa grande créativité artistique, par l'expressivité de ses acteurs les plus visibles, par un rapport au corps, à la sexualité, à la danse et à la musique qui traduit une formidable exigence de subjectivation. La diaspora est ici construite par ceux qui s'y reconnaissent, elle n'est pas un héritage, et elle ne procède pas, en tout cas pas directement, de l'arrachement violent qu'a signifié l'esclavagisme. Elle produit ses codes, son économie, sa culture, plus qu'elle ne les reproduit. Et elle s'y emploie en alliant à l'imagination et à l'inventivité culturelles une critique de l'exclusion et du racisme subis par ses membres.

Les phénomènes diasporiques sont eux-mêmes susceptibles d'évolutions considérables. On rencontre ainsi, au sein des migrations, et pour reprendre les néologismes forgés par Nicholas Van Hear⁶⁰, des moments de « dé-diasporisation » au cours desquels une communauté migrante retourne au lieu d'origine, de « diasporisation » ou de « re-diasporisation » quand une communauté déjà migrante est à nouveau dispersée, ou bien encore des phénomènes de renversement temporaire des flux. Il peut aussi se constituer des espaces singuliers, des frontières qui cessent d'être exclusivement des lignes de séparation pour devenir des lieux de contact, voire même constituer le cœur d'une zone au fonctionnement particulier et aux interactions

⁵⁹ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

⁶⁰ Nicholas Van Hear, op. cit., p. 195.

multiples, comme c'est le cas entre les États-Unis et le Mexique ⁶¹. Des personnes peuvent circuler d'un pays d'origine à un pays d'accueil de façon constante ou à quelques reprises seulement dans leur existence, sur le mode de la noria par exemple. Bref, si le phénomène des migrations contemporaines est massif, il présente aussi une grande diversité. L'expérience des migrants, et, jusqu'à un certain point, celle de leur descendance, est d'autant plus susceptible d'être désarticulée puis ré-articulée que leurs appartenances culturelles, civiques et sociales, se jouent dans des espaces qui ne correspondent pas forcément entre eux, à des échelles qui peuvent s'étendre du local au planétaire, sans toujours s'arrêter au niveau national. Ce qui vaut géographiquement dans l'espace vaut aussi dans le temps, ne serait-ce qu'en raison de l'éventuelle instabilité des appartenances. Les phénomènes transnationaux posent enfin des problèmes politiques d'une grande complexité dès lors qu'il s'agit par exemple de concilier des identités diasporiques et une citoyenneté dont le concept est généralement attaché au territoire bien délimité d'une ville, d'une région, et, surtout, d'une nation.

⁶¹ Voir Olga Odgers Ortiz, *Identités culturelles frontalières. Les Hispaniques de la région Tijuana/San Diego*, Paris, EHESS, thèse, 1998.

Première partie. La naissance du débat

Chapitre 2

Le moment de la philosophie politique et morale

[Retour à la table des matières](#)

Quand les philosophes abordent la question de la différence culturelle, ils construisent le plus souvent leur problématique à partir de l'image d'identités d'ores et déjà constituées, relativement stables et prises, comme telles, pour point de départ de leur réflexion. Il y a là un paradoxe et une limite.

Le paradoxe tient au fait que la philosophie, et plus précisément la philosophie politique, a joué depuis les années 70 un rôle central dans l'ensemble des discussions sur le sujet, exerçant une prééminence sur les autres disciplines du savoir alors même qu'elle n'envisage pas toujours à fond les logiques et les acteurs de la production et de la reproduction des différences culturelles. Elle y voit là un donné plutôt que ce qu'il conviendrait précisément d'analyser en profondeur. La limite vient de ce que la discussion s'interdit d'entrer dans la prise en compte du caractère mouvant, instable, des différences culturelles, et qu'elle s'installe d'emblée à un niveau politique ou juridique. La philosophie peine ainsi à aborder le changement culturel lorsqu'il ne débouche sur aucune affirmation collective, lorsqu'il s'effectue en dehors de tout traitement politique des attentes des acteurs ou encore

traitement politique des attentes des acteurs ou encore lorsqu'il demeure infrapolitique, ce qui constitue généralement le cas des processus de mélange, de métissage, d'hybridation.

Commencements

[Retour à la table des matières](#)

En 1971, John Rawls publie *A Theory of Justice*. Le livre devient bientôt un texte de référence autour duquel vont s'organiser l'essentiel des débats de philosophie politique. « Il n'est pas un courant doctrinal, note à cet égard Patrick Savidan, qui n'ait, en ce domaine, éprouvé la nécessité de se situer par rapport à cet ouvrage désormais classique ⁶². » Les préoccupations de John Rawls ont d'abord trait à la justice sociale, et la publication, en 1993, de *Political Liberalism* lui permet de compléter et de préciser sa conception de la personne raisonnable, rationnelle et autonome. Il met en avant deux principes, qui sont au cœur de sa pensée, et que nous rappelons ici d'après Bertrand Guillaume :

Premier principe : chaque personne a droit à un ensemble parfaitement adéquat de libertés de base égales, compatible avec le même ensemble de libertés Pour les autres.

Second principe : les inégalités économiques et sociales satisfont deux conditions : d'abord elles se rapportent à des postes ou fonctions ouverts à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent exister pour le plus grand bénéfice des membres les moins privilégiés de la société ⁶³.

⁶² Patrick Savidan, « Le libéralisme de Hayek et de Nozick », dans Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique. Les philosophies contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, vol. 5, p. 341.

⁶³ Bertrand Guillaume, « Rawls, philosophe de l'égalité démocratique », *Ibid.*, p. 316, qui cite lui-même d'après les *Tanner Lectures* de Rawls (1982).

Ces principes s'inscrivent dans une conception générale de la justice qui veut que les « biens primaires » (revenu, richesse, libertés de base, conditions du respect de soi-même, etc.) soient distribués de manière égale sauf si une distribution inégalitaire est profitable à tous. Au départ, donc, le renouveau de la philosophie politique qu'apporte Rawls - et qui fut unanimement salué comme tel - s'intéresse à des thèmes qui croisent les problèmes liés au traitement politique de la différence culturelle, à commencer par les libertés fondamentales et la capacité d'autonomie des personnes. Sa réflexion n'en constitue pas, pour autant, une contribution directement significative à ces questions. Lorsqu'il considère la vie concrète, Rawls pense en termes sociaux plus que culturels. Mais d'une part, il redonne à la philosophie politique une légitimité intellectuelle majeure, à partir de laquelle elle va se saisir de la question des identités culturelles. Et d'autre part, il pose des questions et propose des réponses qui vont à l'évidence traverser la réflexion sur la différence culturelle.

Rawls considère que les perspectives de vie, pour chaque individu, sont affectées par divers facteurs, parmi lesquels l'origine ou le milieu social - il parle plutôt de classes, mais sa vision n'est pas indifférente aux identités culturelles. Il soulève la question de l'équité, d'une égalité équitable des chances. Il dénonce les atteintes au respect de soi, et leurs effets qu'un autre vocabulaire que le sien qualifierait de stigmatisants. Aux plus défavorisés, il s'agirait, estime-t-il, de donner l'assurance de leur propre valeur, objectif qui passe notamment par des politiques d'éducation intégrant cette exigence. On trouve ainsi chez Rawls diverses ouvertures qui introduisent au moins deux des éléments centraux du débat sur la différence culturelle. D'un côté, la prise en compte de la personne, du sujet, de son autonomie, qui fait des identités collectives le produit de choix, et pas seulement la reproduction d'héritages culturels. De l'autre, l'idée d'équité, qui est au cœur des politiques multiculturalistes lorsqu'elles s'efforcent de combiner reconnaissance culturelle et lutte contre les inégalités sociales. À quelles conditions, demande Rawls, l'exercice de l'autonomie de chaque citoyen est-il garanti ? Et que faut-il pour que

citoyen est-il garanti ? Et que faut-il pour que ses options, notamment religieuses ou morales, reposent bel et bien sur son jugement ?

Liberals et communitarians

[Retour à la table des matières](#)

A Theory of Justice n'a pas seulement exercé un effet fondateur sur la philosophie politique. L'ouvrage a aussi contribué à structurer ou à restructurer une discussion fondamentale, dont l'importance a pu être comparée à celle de la querelle des Anciens et des Modernes. Aussi le livre de John Rawls a-t-il souvent été considéré comme à l'origine du grand débat des années 80 et 90 entre liberals et communitarians, libéraux et communautariens.

Un débat que beaucoup ont tenté de résumer, au point parfois de le simplifier, voire de le dénaturer sous l'image d'un face à face irréductible entre ceux qui réclament que les particularismes culturels soient davantage respectés dans l'espace public, et ceux qui y voient un danger ou une source de régression politique. Lukas K. Sosoe a raison d'insister sur le fait que la « réaction communautarienne » constitue en réalité un ensemble diversifié de critiques, parfois partielles, parfois radicales, à l'encontre du libéralisme incarné par Rawls ⁶⁴. Elle ne représente en aucune façon un appel, révolutionnaire ou passéiste, à un mode de vie communautaire. Elle conteste, en ses fondements mêmes, l'idée principale de Rawls qui part de l'individu niais tend à réduire le sujet à sa seule capacité de choisir. Une des premières critiques de Rawls, une des plus vigoureuses aussi -celle de

⁶⁴ Lukas S. Sosoe, « La réaction communautarienne », dans *Histoire de la philosophie politique*, op. cit, p. 385-425. Une abondante littérature traite du débat entre liberals et communitarians, cf. notamment, y compris pour sa bibliographie : André Bertin, Pablo Da Silveira, Hervé Pourtois, *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997 ; et Will Kymlicka, *Les Théories de la justice. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1999 [1990].

Michael Sandel ⁶⁵ - conteste ainsi la conception qui fait du sujet un être affranchi des particularismes sociaux ou culturels dans lesquels naît puis se développe tout individu. « Procéder comme Rawls, écrit-il, [...] [c'est] imaginer une personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale, bref une caricature. Car, avoir une personnalité, c'est savoir m'inscrire dans une histoire que je ne choisis pas et ne commande pas et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite ⁶⁶. » Cette critique ne repose donc pas sur l'idée qu'il faudrait opter pour le point de vue de la communauté et écarter celui de l'individu, mais sur l'idée d'une antériorité du « bien » par rapport au « juste ». « Il ne s'agit pas de dire, explique Michael Sandel, si ce sont les exigences de l'individu ou celles de la communauté qui doivent prévaloir, mais de savoir si les principes de justice qui régissent la structure de base de la société peuvent être neutres par rapport aux convictions morales et religieuses adoptées par les citoyens, et qui sont contradictoires entre elles. En d'autres termes, la question essentielle est de savoir s'il peut exister une antériorité du juste par rapport au bien ⁶⁷. »

On entre, avec ce type de critique, au cœur de controverses touffues qui semblent au Premier abord mettre aux prises deux camps bien définis. Culture, passions, émotions d'un côté, raison de l'autre ; ici priorité du « bien » sur le « juste », là du « juste » sur le « bien » ; prise en compte des relations historiques dans lesquels s'inscrivent les êtres humains pour penser la justice sociale et le droit pour les premiers, appel à des principes abstraits et universels pour les seconds... Une abondante littérature renvoie dos-à-dos ces deux points de vue en apparence irréconciliables, chacun dominé par un choix tranché : ou bien on considère qu'il est souhaitable, pour penser la coexistence des personnes au sein d'une société, de partir des

⁶⁵ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁶⁶ Cité par Lukas S. Sosoe, idem, p. 395.

⁶⁷ Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999, préface à la seconde édition, « Les limites du communautarisme », p. 12.

affiliations culturelles et sociales qui conditionnent la formation de leur personnalité, et qui par conséquent préexistent à chaque individu ; ou bien on donne la priorité à la réflexion sur les principes de justice qui doivent permettre la coexistence des individus et leurs libertés, au-delà de leurs affiliations collectives, sans être entravés ou conditionnés par elles.

La question du sujet

[Retour à la table des matières](#)

À y regarder de près, il arrive pourtant que les participants des deux bords se posent la même question, celle des conditions les plus favorables à l'émergence et au développement du sujet individuel. Cette question n'est pas centrale dans la discussion mais elle pourrait bien s'avérer la plus intéressante. Que vaut-il mieux promouvoir lorsqu'on entend favoriser la formation et l'affirmation du sujet dans des sociétés où il est clair qu'existent des minorités : la reconnaissance de ces particularismes culturels et sociaux ou bien le primat de valeurs universelles appliquées à des individus conçus en dehors de toute référence à ce qui constitue l'identité du sujet - ce que Sandel nomme la « personnalité » ?

Pour les « communautariens », la formation du sujet implique, selon une tradition intellectuelle que l'on peut faire remonter à Herder et Hegel, que toute personne puisse se référer, dès la prime enfance, à une culture où elle puise les ressources nécessaires au sentiment de sa dignité et à l'estime de soi. Cette vision demande donc que les cultures minoritaires soient reconnues, et non pas ignorées ou dépréciées, cette prise en considération permettant à l'individu qui en relève de faire l'apprentissage de sa liberté et se constituer en sujet. Traduite en termes d'éducation, cette orientation générale plaidera en faveur du respect des particularismes culturels à l'école, y compris et surtout à l'école publique. De la sorte, les jeunes élèves concernés constateront

que leur milieu, leur famille, leurs proches, et par conséquent eux-mêmes, ne sont ni méprisés ni infériorisés du fait de leur langue, de leurs traditions, de leur religion, de leur histoire, de leur origine, etc. Il importe de relever ici que la défense, et même la promotion des identités collectives que véhicule cette perspective ne sont pas nécessairement associées à un point de vue communautaire dans lequel la subjectivité des individus est sinon niée, du moins subordonnée à la loi de la communauté. Hormis quelques positions extrêmes - mais ces dérives ou ces tentations sont néanmoins présentes sous la forme de nostalgies romantiques⁶⁸ -, les communautariens ne prônent pas le communautarisme, c'est-à-dire la reconnaissance de communautés chacune maîtresse de son droit et de ses modalités de vie collective. Ils réclament la reconnaissance des identités particulières pour elles-mêmes, mais aussi au nom des valeurs universelles, en particulier au nom de la formation du sujet individuel. À les suivre, c'est en reconnaissant les particularismes culturels, dans la mesure où eux-mêmes respectent les valeurs universelles du droit et de la raison, que l'on donne les meilleures chances aux individus qui en procèdent de participer à la vie de la cité. C'est pourquoi il est impropre de traduire *communitarian* par « communautariste ».

Charles Taylor, qui évite d'ailleurs lui-même de se définir explicitement à l'intérieur de ce type de catégories, est certainement un des penseurs le plus important de ce point de vue. Et il n'est pas indifférent qu'il évoque avec force Frantz Fanon, selon qui le colonisé, pour exister comme personne, comme être humain singulier, doit au préalable se débarrasser des images dépréciatives que les colonisateurs lui ont imposées.

⁶⁸ On en trouve quelques traces chez Alasdair Macintyre, notamment, lorsqu'il évoque les communautés chrétiennes au Moyen-Âge, *Wbose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988.

De leur côté, les *liberals* considèrent que l'apprentissage de la raison et la constitution des individus en sujet n'ont pas besoin de s'étayer sur des cultures de type ethnique ou racial, par exemple. Celles-ci risquent même de représenter un facteur d'enfermement pour les personnes singulières, tandis qu'elles feraient courir de grands dangers à l'ensemble de la société. On estime ici que les individus sont formés et leurs préférences établies en dehors de leur appartenance à la société, ou avant : S'ils sont sujets, ce n'est pas en tant qu'ils nourrissent un certain nombre d'objectifs partagés par une communauté, mais dans la mesure où ils pourront se comporter librement, comme consommateurs sur le marché ou comme citoyens dans la vie politique. Il est entendu, dans cette perspective, que les principes de justice - ou, si l'on préfère, les droits - doivent être fixés indépendamment de toute conception du « bien », et sans tenir compte des institutions ou des communautés qui façonnent la société telle qu'elle apparaît concrètement. Précisons que le « libertarisme » de l'économiste et philosophe autrichien Friedrich A. Hayek (1899-1992) et, plus près de nous, de l'américain Robert Nozick, ne représente, au sein du *liberalism*, qu'un courant étroit et particulièrement radical. Cette mouvance se distingue en effet par une conception minimaliste de l'État, dont les fonctions devraient se réduire à assurer la protection des personnes contre la force ou le vol, et à apporter les conditions nécessaires au respect des contrats. L'État des *libertarians* est là pour garantir le fonctionnement du marché, le libre-échange. Le libertarisme de Hayek, notamment, tient au refus de toute ingérence étatique susceptible d'engager les individus sur « la route de la servitude », pour reprendre le titre d'un de ses ouvrages célèbres. Il s'agit donc d'une théorie de l'ordre spontané, dominée par la hantise du totalitarisme et par l'opposition à tout interventionnisme étatique. De façon très différente, le libéralisme plus classique voit dans l'État l'institution capable d'assurer les conditions favorables au fonctionnement d'une vie sociale et économique faite d'échanges et de liberté. Le libertarisme, lui, n'admet aucune restriction aux libertés des individus, y compris lorsque celles-ci procèdent d'un souci d'égalité. Dans le débat qui nous occupe, ce courant, répétons-le, demeure toutefois marginal ou périphérique.

Un débat épuisé

[Retour à la table des matières](#)

Parti d'Amérique du Nord pour l'essentiel, d'où il s'est étendu au monde entier, le débat entre libéraux et communautariens a fait rage tout au long des années 80, les arguments des uns et des autres rendant, à mesure qu'il se développait, de plus en plus artificielle l'opposition intellectuelle radicale entre les deux camps. La plupart des protagonistes ne sauraient en effet se reconnaître pleinement comme les représentants de l'un ou de l'autre et beaucoup s'y refusent sur un mode explicite. Ainsi, dès les premières lignes de sa préface à la nouvelle édition de son livre sur Le libéralisme et les limites de la justice, Michael Sandel tient-il à « faire état du malaise » qu'il dit ressentir « face à l'étiquette communautarienne » appliquée aux conceptions qu'il y présente⁶⁹. Des deux côtés, les objections de l'autre bord ont été prises au sérieux et discutées, un échange qui a parfois conduit à amender les premières formulations. Ceci apparaît nettement dans cette partie de l'œuvre de Rawls qui s'étend entre *A Theory of Justice* (1971) d'une part, et *Political Liberalism* (1993) et sa réponse à Habermas, parue sous le titre *Reply to Habermas* (1994), d'autre part. Le paysage intellectuel s'est ainsi diversifié, on y rencontre désormais, non sans provoquer une certaine confusion, des radicaux et des modérés dans les deux camps certes, mais aussi des « libéraux-communautariens » et des « communautariens-libéraux ». Les plus souples, ou les plus modérés, tentent de naviguer entre l'universalisme des valeurs et la promotion des identités particulières, affirmant qu'il s'agit d'options incompatibles théoriquement mais conciliables pratiquement, et qu'il est possible de circuler de l'une à l'autre sans aboutir à quelque monopole exclusif, et donc de gérer de

⁶⁹ Michael Sandel, op. cit., p. 11.

façon pragmatique ce qui, comme le dit Amitai Etzioni (qui se range sous la bannière communautarienne), relève d'une « contradiction entre le besoin d'ordre de la société, et la demande d'autonomie des individus »⁷⁰. Il arrive même qu'on se dégage de cette discussion. On évite, écrit alors Michael Walzer⁷¹, de dire trop simplement que l'on est communautarien ou libéral, on s'efforce d'être plutôt l'un ou plutôt l'autre en fonction de ce qu'exige l'équilibre. Ce pragmatisme sympathique et conciliateur, qui semble à bien des égards rapprocher les points de vue⁷², obscurcit cependant le débat bien plus qu'il ne contribue à l'enrichir. Philippe de Lara a dès lors beau jeu d'écrire que « le débat prend la forme d'un écheveau de questions et d'arguments où les thèses ontologiques et les politiques s'entrecroisent », que les thèmes « s'y étendent sans solution de continuité de la philosophie du raisonnement pratique aux problèmes contemporains du statut des "minorités" ou de la crise de l'État providence », et qu'en définitive, « bien que l'appartenance des protagonistes du débat à l'un ou l'autre camp, libéral ou communautaire, soit assez claire [...], il ne s'agit pas d'une opposition nette, comme entre Anciens et Modernes »⁷³.

Cette discussion paraît finalement aboutir à une impasse, sinon au fouillis puisque ses meilleurs participants refusent qu'elle offre l'image d'une opposition tranchée entre deux camps, et plus encore qu'elle aboutisse au face à face de l'universalisme abstrait et du

⁷⁰ Amitai Etzioni, « Presidential Address. The Responsive community: a communitarian perspective », *American Sociological Review*, vol. 61, février 1996, p. 1-11.

⁷¹ Michael Walzer, « Multiculturalism and Individualism », *Dissent*, printemps 1994, p. 185-191.

⁷² Ce que souligne, notamment, Jeffrey Friedman, « The Politics of Communitarianism », *Critical Review*, vol. 8, no 2, printemps 1994, p. 297-319.

⁷³ Philippe de Lara, rubrique « Communauté et communautarisme », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996. On trouve une autre présentation du débat entre *communitarians* et *liberals*, également excellente, sous la plume de Wiff Kymlicka, dans Monique Canto Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

communautarisme. Il leur arrive d'ailleurs, on l'a vu, de se poser la même question : quelles sont les conditions optimales pour la production sociale du sujet ? La querelle des libéraux et des communautariens semble ainsi s'épuiser dans une certaine confusion plutôt que dans le succès de l'une ou l'autre des deux parties. De cet épuisement même se dégagent toutefois de nouvelles configurations.

Cinq voies de sortie

[Retour à la table des matières](#)

De là, en effet, cinq voies au moins se dessinent, susceptibles de relancer ou de renouveler le débat. Elles ne sont pas contradictoires.

Le retour du social

La réflexion des années 80 et 90 ne s'est pas détournée de la question sociale au profit de la question culturelle. Elle les a plutôt dissociées. Le débat philosophique sur la différence a en effet introduit le thème de la justice sociale ; on peut même affirmer qu'il en est parti avec Rawls. Mais à partir du moment où la question était de savoir s'il fallait ou non promouvoir des politiques de reconnaissance, d'affirmer le primat du « juste » sur le « bien » ou l'inverse ; de déterminer, en définitive, le traitement politique et juridique qu'il serait ou non souhaitable d'apporter aux demandes liées à des revendications identitaires, il ne s'est plus guère agi de réfléchir à la réduction des inégalités proprement sociales ou à la lutte contre l'exclusion. Ces problèmes ont certes mobilisé d'abondantes réflexions mais celles-ci sont dûes à l'intervention massive des sociologues. Au sein des débats de philosophie politique, « l'ère "post-socialiste" (d'après la chute du mur de Berlin) s'est traduite par un déséquilibre, constate Nancy Fraser, avec de l'excès d'intérêt porté aux problèmes culturels, et un désintérêt trop grand à l'égard des formes

fondamentales de l'injustice sociale - l'exploitation, la redistribution inégale, l'exclusion » ⁷⁴.

Il est cependant difficile, comme nous l'observons dans le chapitre précédent, de séparer complètement ces deux registres, de penser la différence abstraction faite de la hiérarchie. Ce pourrait même être la principale leçon qu'il convient de tirer de l'épuisement du débat des deux dernières décennies : à trop vouloir opposer communautariens et libéraux, la discussion risquait de maintenir une opposition trop tranchée entre problèmes culturels, appelant des politiques spécifiques de reconnaissance, et problèmes d'injustice sociale et d'équité, débouchant beaucoup plus directement sur l'appel à des politiques sociales. Nous le rappelions plus haut, la majorité des participants a in fine refusé de se placer d'un seul côté, et si l'impression d'une indécision ou d'une certaine confusion s'est installée, c'est aussi pour de bonnes raisons. Afin d'arrimer l'une à l'autre la question sociale et la question culturelle, afin de réfléchir à leurs liens, à leurs tensions, afin d'introduire les thèmes proprement sociaux de l'exclusion, de l'inégalité ou de la précarité dans le monde contemporain, il faut effectivement s'interroger : à quelles conditions les demandes de reconnaissance de la différence collective, d'une part, celles de justice proprement sociale de l'autre, peuvent-elles trouver un traitement politique et juridique articulé et cohérent ?

Cette voie pourra être jugée insuffisante par ceux qui considèrent que la question sociale, bien plus que de se voir adossée à la question culturelle, devrait en fait retrouver son primat au sein du débat public,

⁷⁴ Nancy Fraser, « From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age », *New Left Review*, no 212, juillet-août 1995, p. 68-93. La même revue a ensuite donné la parole à Iris Marion Young, « Unruly Categories : A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », no 222, mars-avril 1997, p. 147-160, et Nancy Fraser lui a répondu dans « A Rejoinder to Iris Young », no 223, mai-juin 1997. Ces articles ont été repris dans Cynthia Willett (dir.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Maiden, Oxford, 1998.

une prééminence ébranlée depuis la fin des années 60. Vus de loin, ceux qui ne semblent guère que rêver de reconnaissance culturelle peuvent il est vrai s'avérer, à l'épreuve de la recherche concrète, surtout soucieux de voir régresser les inégalités sociales dont ils pâtissent. Dès le début des années 90, Catherine Wihtol de Wenden constate ainsi, dans son enquête auprès de diverses associations de « beurs » et d'immigrés, que les enjeux sociaux se révèlent, du moins pour les leaders de ces associations, bien plus importants que les enjeux culturels : « la citoyenneté et le communautarisme, remarque-t-elle à ce propos, sont à peine cités, de même que les thèmes du foulard, du multiculturalisme » ⁷⁵. Dans le même sens, Jocelyne Cesari observe dans les associations qu'elle étudie, situées notamment dans les quartiers populaires à majorité d'origine maghrébine de Marseille, que les revendications sont « moins centrées sur la culture que sur l'accentuation de certaines contraintes sociales liées au phénomène de l'exclusion » ⁷⁶. C'est pourquoi il est tentant -mais ni Catherine Wihtol de Wenden ni Jocelyne Cesari n'empruntent cette voie - de reprocher à l'ensemble des protagonistes des débats sur la différence culturelle sinon de se montrer aveugles ou indifférents aux inégalités sociales et à l'exclusion, du moins de ne pas leur accorder suffisamment d'importance. Ces débats ne sont-ils pas éloignés des préoccupations réelles des individus dont ils traitent, ne constituent-ils pas un phénomène idéologique, en somme un prurit d'intellectuels déboussolés par l'effondrement des idéologies antérieures ? Il suffit, pour en rester au contexte des travaux qui viennent d'être évoqués, de constater l'impact de l'Islam en France, devenu la deuxième religion du pays, pour en revenir à la mesure. L'essentiel, aujourd'hui, n'est pas d'opposer les problèmes de la culture à ceux de la justice sociale, ni de chercher à promouvoir l'analyse des uns au détriment de l'étude des autres. Il consiste à penser leur articulation.

⁷⁵ Catherine Wihtol de Wenden, « Les associations "beur" et immigrées, leurs leaders, leurs stratégies », *Regards sur l'actualité*, no 178, février 1992, p. 39.

⁷⁶ Jocelyne Cesari, *Être Musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala, 1994, p. 183.

La question démocratique

Considérons encore un instant le débat entre libéraux et communautariens. Une des tendances a consisté à suggérer que les deux camps n'en font en réalité qu'un seul, position vers laquelle semble notamment aboutir Michael Walzer, pourtant classé du côté des *communautariens* : la critique communautarienne, affirme-t-il, « ne sera jamais rien d'autre qu'un trait passager du libéralisme »⁷⁷. Cette critique ferait donc partie intégrante de la vie démocratique, à condition toutefois qu'elle refuse sans la moindre ambiguïté les risques de dérives proprement communautaires. Le problème devient dès lors celui du traitement politique de la différence culturelle : la démocratie ne doit-elle pas apprendre à toujours mieux promouvoir la reconnaissance simultanée des particularismes culturels et le respect sans concession des valeurs universelles du droit et de la raison ? Le débat entre *liberals* et *communitarians* débouche à ce stade sur des interrogations qui érigent la démocratie au cœur de la réflexion⁷⁸.

Des philosophes politiques plaident ainsi pour que le traitement politique de demandes émanant de minorités culturelles s'effectue en l'absence de règles préétablies -juridiques, morales ou éthiques - servant à définir les principes ou les critères de la justice. De telles règles, en effet, tendraient à rendre inutile ou impossible la délibération démocratique entre citoyens. L'antagonisme entre les deux camps tend ici à se dissoudre dans l'appel à une démocratie

⁷⁷ Michael Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », dans *Libéraux et Communautariens*, op. cit., p. 311.

⁷⁸ Cf. Joëlle Zask, « La question du multiculturalisme en France », à paraître dans Renco, Lukic et Michael Brint (dir.), *Culture, Politics and Nationalism*, Ashgate, 2000. L'auteur conclut son analyse du débat français par un appel à « rénover la théorie de la démocratie pour qu'elle puisse contribuer à indiquer les conditions dans lesquelles la liberté pourra continuer à s'exercer, et l'égalité inspirer les mouvements sociaux, la critique sociale et les projets politiques ».

délibérative qui ne préjugerait d'aucune décision. À la limite, la pratique de la délibération vient dans cette perspective se substituer aux justifications qu'apportent les catégories du « juste » et de l'« injuste » que cherchent à promouvoir, chacun à sa façon, les tenants du libéralisme comme ceux du communautarisme.

On entre alors dans de nouvelles discussions, qui portent en particulier sur les conditions nécessaires à la démocratisation de la vie sociale et, au bon fonctionnement de la démocratie, sur ses limites et sur le réalisme des propositions avancées. Les uns insistent sur les contraintes formelles qui pèsent sur ce fonctionnement, sur la façon dont il pourrait être mis en place puis assuré, et réfléchissent, à la suite de Jürgen Habermas, sur l'« éthique de la discussion ». D'autres suggèrent de s'inspirer davantage de la philosophie de John Dewey, pour mieux penser les liens entre la structuration institutionnelle de la vie collective et les processus d'interactions où se forment des sujets et se libèrent des individualités. D'autres encore s'intéressent plutôt au contenu de la démocratie délibérative, aux thèmes qu'elle devrait aborder. Est-il possible d'y éviter les abus de la loi du plus grand nombre, cette « tyrannie de la majorité » dont parlait déjà Tocqueville ? Peut-on envisager qu'une discussion suffisamment longue et exigeante puisse systématiquement aboutir au succès du meilleur argument ? Est-on certain que l'assemblée qui délibère compte parmi ses rangs tous ceux qui sont susceptibles de défendre l'ensemble des points de vue concernés par le problème traité ?

Chez certains auteurs, on constate qu'un effort philosophique est tenté pour concilier une perspective prenant en compte des principes, des valeurs, une morale antérieure à la délibération démocratique, et une autre accordant le primat à cette dernière ⁷⁹. Cette évolution pourrait nous ramener aux échanges de la période antérieure sur l'antériorité du « bien » et du « juste », à ceci près que le principe

⁷⁹ Cf. Daniel Weinstock, « La problématique multiculturaliste », dans Alain Renaut (dir.), *Les Philosophies politiques contemporaines*, op. cit., p. 449.

même de la délibération démocratique ne peut être ramené aux valeurs mises en avant pour appuyer une orientation de type communautarienne.

Les questions sont ici nombreuses, et les controverses entre philosophes animées. Elles apportent aux débats essoufflés entre libéraux et communautariens un de leurs principaux prolongements.

Le sujet au cœur de l'analyse

Une troisième perspective maintient l'importance de la question posée par la controverse des années 80 et 90, mais demande qu'on centre l'analyse sur le point qui a permis sinon la meilleure formulation des débats, du moins des échanges parmi les plus fructueux : la référence au sujet. En réponse à la remarque Michael Walzer, qui suggère qu'en réalité, libéraux et communautariens ne parlent pas vraiment de la même chose, puisque les premiers, dans la tradition de la théorie politique, « s'intéressent au lien social et aux relations entre sujets constitués là où les seconds étudient la constitution du sujet ⁸⁰ », ne convient-il pas de donner toute sa place à l'interrogation sur les conditions sociales et politiques de la formation, puis de l'affirmation du sujet ?

Autant, dès lors, construire directement le débat autour de trois pôles, et non de deux : pour concilier l'inconciliable, l'universel et le particulier, la réflexion, au même titre que l'action, ne doivent-elles pas transiter par un troisième terme, le sujet ? Comme le dit Alain Touraine, « c'est parce que la réponse libérale comme la réponse communautarienne sont inacceptables ou insuffisantes que j'ai

⁸⁰ Michael Walzer écrit : « En théorie politique, la question centrale n'est pas d'étudier la constitution du soi, mais bien de découvrir les liens entre sujets constitués, la structure des relations sociales » : « La critique communautarienne du libéralisme », dans *Libéraux et communautariens*, op. cit., p. 364.

introduit ici les idées de Sujet et de mouvement social »⁸¹. D'une certaine façon, toutes les analyses proposées dans ce livre plaident en ce sens, et nous verrons de manière de plus en plus nette que la production et la reproduction des différences culturelles demeurent incompréhensibles si on ne prend pas en compte ce qu'elles doivent, et ce qu'elles apportent aux sujets singuliers. Ceci inscrit plus fermement encore nos analyses dans le cadre de l'hypothèse, d'une mutation historique dont une caractéristique doit alors être soulignée : le fait que se transforme considérablement la relation entre public et privé. Hier, l'espace public était le lieu par excellence de la liberté, de l'égalité et du progrès. Il n'était donc pas concerné par ce qui se jouait dans l'espace privé, par ses égoïsmes, ses injustices, ou même ses violences, négatrices du sujet individuel. Aujourd'hui, l'espace public est appelé à s'ouvrir à des demandes liées au fonctionnement de la vie privée et relatives au genre, à la filiation, aux violences subies par les femmes ou les enfants, etc. Mises en cause, les frontières qui séparaient le public du privé se brouillent tandis que la subjectivité des personnes s'affirme comme une question centrale dans les deux espaces⁸².

Mélanges et métissage

Une quatrième perspective s'ouvre à partir du moment où l'on veut bien tirer les conséquences d'une caractéristique essentielle du débat entre libéraux et communautariens, caractéristique qui saute aux yeux dès que l'on établit, sous forme de bibliographie par exemple, la liste de ses principaux protagonistes : ils sont, dans leur écrasante majorité, Nord-américains, même si quelques prolongements se sont fait jour en Europe -notamment l'importante intervention du philosophe allemand

⁸¹ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?* op. cit., p. 174. Voir aussi son dialogue avec Farhad Khosrokhavar, *La Recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000.

⁸² Voir notamment François de Singly, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

Jürgen Habermas ⁸³. Les participants appartiennent ainsi à ce qu'on peut appeler le monde anglo-saxon. Leurs préoccupations, aussi générales qu'elles puissent se vouloir, courent donc le double risque de l'ethnocentrisme et de l'impérialisme américain. De là, a pu se déployer une critique dont une expression extrême, à bien des égards outrée, a été formulée par Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant dans un article qui leur a valu, en réponse, une volée internationale de bois vert dans la revue *Theory, Culture and Society* ⁸⁴. Surtout, l'ensemble de la discussion des années 80 et 90 a été pour l'essentiel sous-tendu par la référence à l'expérience de minorités loin d'être représentatives de l'ensemble des phénomènes de différence culturelle. Ainsi le débat a-t-il laissé de côté les phénomènes de mélange, le métissage, la créolité, l'hybridité, etc., et avec eux d'autres questions qui ébauchent une autre configuration de débats, configuration que nous traiterons au chapitre suivant.

Le multiculturalisme à l'épreuve

Enfin, lorsque la philosophie politique définit le « juste » ou le « bien », s'interroge sur le primat de l'un sur l'autre ou cherche à les conjuguer, elle s'éloigne rarement de la prescription. On pourrait s'attendre à ce que ces propositions normatives informent le débat public et animent les combats politiques. Il y aurait cependant une certaine naïveté à postuler qu'on passe aisément du débat entre libéraux et communautariens à des propositions concrètes et à la pratique assurant le traitement politique et juridique de la différence culturelle. En fait, et à rebours d'une idée trop simple, les controverses sur le multiculturalisme ne constituent pas seulement, ni peut-être

⁸³ Voir notamment son débat avec John Rawls : *The Journal of Philosophy*, no 91, 1994 (trad. française : *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997).

⁸⁴ Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, « On the Cunning of Imperialist Reason », *Theory, Culture and Society*, vol. 16, no 1, 1999, p. 41-58 ; et dans la même revue (vol. 17, no 1, 2000), les contributions de Couze Venn, Charles Lemert, John D. Wrench, Jan Nederveen Pieterse, Jonathan Friedman, Pnina Werbner, Michel Wieviorka, Saskia Sassen, Malcolm Brown et Robert Miles.

même principalement, la continuation des débats philosophiques anglo-saxons inaugurés dans les années 70. D'une part, plus on s'éloigne de la discussion proprement philosophique pour entrer dans des préoccupations concrètes, susceptibles, à la limite, de déboucher sur des décisions législatives ou administratives, sur des règles, des normes, des lois, des mesures - de reconnaissance effective de droits par exemple, ou bien encore relevant de l'Affirmative action - plus le débat devient politique, et plus il tend à se durcir dans les arguments échangés en même temps qu'à s'appauvrir et perdre en nuance. On observe d'autre part que le mouvement des idées et le mouvement de la société, là où des politiques actives ont été mises en place pour traiter la différence culturelle, n'ont jamais coïncidé parfaitement, ni dans le temps de manière synchronique, ni dans leurs préoccupations ou leur contenu. Les controverses sur le multiculturalisme ne doivent donc pas tout, loin s'en faut, au débat entre libéraux et communautariens. Elles le précèdent puisqu'elles ont commencé à s'esquisser dès les années 60, ses positions renvoyant à des problèmes politiques dont l'acuité a commencé à se révéler dès cette époque. Au point qu'à maints égards, nous pourrions renverser l'image d'une philosophie politique ouvrant la voie de la réflexion : ce sont des acteurs politiques qui, au Canada, aux États-Unis, en Australie, ont, dès cette période, réfléchi aux enjeux susceptibles d'être réglés, le cas échéant, par des politiques qui, après coup, sembleront relever d'un camp plutôt que d'un autre dans le débat de philosophie. C'est introduire un biais dans l'histoire des idées, mais aussi accorder une importance excessive à la philosophie politique que d'affirmer, comme le fait, certes prudemment, Daniel Weinstock, que « la problématique multiculturaliste peut en un sens être comprise comme la continuation du débat libéral/communautarien »⁸⁵. Elle en est bien une des modalités mais elle ne la continue pas au sens strict, car ses sources sont pour une large part à rechercher ailleurs, dans la nécessité perçue dès les années 60 par des responsables politiques de faire face

⁸⁵ Daniel Weinstock, « La problématique multiculturaliste », dans Alain Renaut (dir.), *Les Philosophies politiques contemporaines*, op. cit., p. 427.

à des enjeux culturels et sociaux nouveaux. Aussi serait-il plus exact de souligner le parallélisme entre les débats de philosophie politique et la problématique du multiculturalisme - elle aussi bien épuisée aujourd'hui - que de défendre l'idée d'une relation trop directe. C'est ce que nous examinerons plus en détail dans le chapitre IV, qui viendra clore la première partie de ce livre.

Première partie. La naissance du débat

Chapitre 3

Différence collective ou mélanges ?

[Retour à la table des matières](#)

Les débats contemporains sur la différence culturelle procèdent du constat qu'elle constitue un problème interne à nos sociétés. Il est vrai que certains auteurs s'interrogent sur le choc des cultures ou, pour parler comme Samuel Huntington ⁸⁶, sur le « clash » des civilisations, mettant l'accent sur les risques de violence et de guerre qui pourraient se développer du fait de la division du monde en grandes aires civilisationnelles, culturellement irréductibles les unes aux autres et bien en peine de développer des relations harmonieuses. Mais si la question de la différence est devenue proprement sociologique, c'est parce qu'il n'est plus possible de se cantonner aux images lévi-straussiennes d'univers au sein desquels les groupes et les identités sont donnés comme séparés. Il n'est pas davantage tenable d'affirmer que le propre des cultures est de ne pas pouvoir se croiser, voire se mêler. Nous le voyons bien aujourd'hui, le grand défi consiste plutôt à assurer la communication interculturelle et à vivre dans le brassage de cultures où chacune est toujours susceptible d'altération, voire de dissolution. Nous ne vivons pas dans des sociétés où la différence

⁸⁶ Samuel Huntington, op. cit., le titre américain parle de clash, mot traduit par « choc » dans l'édition française (Odile Jacob, 1998).

culturelle serait soit exclusivement extérieure, soit le fait d'unités à l'écart les unes des autres, sans contacts autre qu'épisodiques -, un messenger de temps en temps.

Deux approches

[Retour à la table des matières](#)

Deux traditions intellectuelles - et non pas une - nous sollicitent pour penser ces problèmes. Elles sont si différentes qu'il serait tentant de les opposer. Nous ne procéderons à cette mise en opposition qu'analytiquement, réservant pour la fin de ce chapitre quelques remarques sur la nécessité de ne pas mettre les considérations normatives en amont de l'analyse sociologique, et de n'examiner les implications philosophiques et politiques sur lesquelles chacune de ces traditions peut déboucher qu'après avoir dégagé une image claire des phénomènes concrets qui sont en jeu.

La plus récente de ces traditions a largement occupé le terrain et mobilisé l'attention des chercheurs depuis les années 60. Auparavant, le désintérêt pour la notion même de culture était devenu considérable. Ainsi, note Zygmunt Bauman dans l'introduction à la réédition de *Culture as Praxis*, « en Grande-Bretagne, la notion était dans les années 60 à peu près complètement absente du discours public, et en particulier du discours sociologico-scientifique »⁸⁷. Ce courant considère donc que la différence culturelle façonne des communautés, des groupes, des solidarités qui peuvent certes être plus ou moins instables et ont ceci de commun de mettre en avant certaines revendications, à commencer par des demandes de reconnaissance. Il voit dans la différence culturelle un phénomène d'affirmation d'un être collectif, même s'il admet qu'elle se construit à partir de décisions et

⁸⁷ Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, Sage, Theory, Culture and Society, Londres, 1999, p. VII.

de choix individuels profondément subjectifs. Au sein de cette tradition intellectuelle, le débat fait rage - on vient de le voir à propos de la philosophie politique et on y reviendra au sujet du multiculturalisme entendu comme traitement politique et juridique des demandes de reconnaissance. Mais l'essentiel est pour l'instant d'identifier la formulation qui, dès les années 60, a fait de la culture un problème d'identité et d'action collectives au sein des sociétés contemporaines.

Cette famille de pensée n'est-elle pas à la fois ethnocentrique et propre aux sociétés dominantes, en particulier aux pays anglo-saxons, y compris lorsqu'elle se veut internationale et inscrite dans la perspective la plus critique des *Cultural Studies* ⁸⁸ ? Ne vient-elle pas occuper abusivement un terrain intellectuel où, depuis beaucoup plus longtemps, une autre tradition avait fait ses preuves, celle qui s'intéresse non pas tant aux communautés culturelles qu'aux processus, qui ne sont à l'évidence pas nouveaux, de mélange des cultures ? Il existe depuis longtemps un intérêt des sciences sociales pour le métissage et pour d'autres phénomènes de brassage et de mélange culturel - faut-il à cet égard rappeler l'importance qu'a revêtue l'expérience « caraïbe » dont Aimé Césaire fut, dans sa génération, la plus haute figure ⁸⁹ ? Or, après une trentaine ou une quarantaine d'années de montée en puissance de courants d'idées

⁸⁸ Ainsi, Jon Stratton and Ien Ang, [« On the Impossibility of Global Cultural Studies », dans David Morley et Kuan-Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, London and New York, Routledge, 1996] considèrent que l'imposant ouvrage dirigé par Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler [Cultural Studies, New York and London, Routledge, 1997] implique par ses contributions bien plus qu'une classique hégémonie occidentale, « une nouvelle hégémonie américaine dans le champ des « cultural studies » de langue anglaise » (p. 364).

⁸⁹ « Avec Césaire, écrit James Clifford, les racines de la tradition sont coupées puis renouées, les symboles collectifs empruntés à des influences extérieures. Pour Césaire, la culture et l'identité sont inventives et mobiles. Elles n'ont pas à s'enraciner dans des terrains ancestraux : elles vivent par pollinisation, par transplantation (historique) », dans *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, ENSHA, 1996 [1988], p. 23.

privilégiant la différence collective et ses demandes, on constate la résurgence de modes d'approche mettant derechef l'accent sur des thématiques du mélange.

Le plus intéressant, dans ce retour, tient peut-être au fait que ses démonstrations s'appuient sur l'expérience de sociétés non dominantes, ou de secteurs dominés au sein des sociétés dominantes. C'est ainsi qu'un historien jusqu'à présent connu pour ses travaux sur l'Amérique latine au XVI^e siècle, Serge Gruzinski, a publié en 1999 un ouvrage important, *La Pensée métisse*⁹⁰, qui s'écarte clairement de deux perspectives. D'une part, en effet, Serge Gruzinski se démarque de l'anthropologie culturelle de Claude Lévi-Strauss, à laquelle il reproche d'entretenir l'image de sociétés figées dans la tradition, se perpétuant, dans le pire des cas, sous la forme d'une « fossilisation ethnographique ». Mais d'autre part, il s'oppose aussi aux Cultural Studies, si importantes dans la vie académique nord-américaine, qui valorisent les cultures particulières pour déboucher selon lui sur un multiculturalisme aux effets ravageurs. Serge Gruzinski se veut, lui, l'« explorateur des mélanges ». Et de montrer, en mobilisant des connaissances érudites, comment le métissage, qui ne se limite pas à l'Amérique latine du XVI^e siècle, résulte de la rencontre, du chaos, de la conquête, de l'occidentalisation imposée ; et combien il constitue aussi, pour les dominés, « une réaction de survie à une situation instable, imprévue et largement imprévisible »⁹¹.

Il est vrai que pour l'essentiel, la recherche de Serge Gruzinski s'intéresse à des sociétés non démocratiques, le Mexique ou le Pérou d'après la conquête espagnole notamment. En un mot, à des situations où la différence, pure ou hybride, ne peut guère s'exprimer au grand jour comme une force politique, impossibilité qui, en dehors d'émeutes ou de révoltes plus ou moins désespérées, en cantonne l'expression à un espace infrapolitique où l'acteur collectif émerge

⁹⁰ Serge Gruzinski, *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

⁹¹ *ibid.*, p. 104.

difficilement. L'historien n'est cependant pas seul à s'embarquer pour l'aventure qui consiste à penser, non pas seulement la différence constituée en identité collective, mais le mélange, le métissage, l'hybridité. Dans un article remarquable, John Francis Burke forge ainsi la notion de *mestizaje* pour analyser l'expérience du sud des États-Unis et du nord du Mexique⁹². Il prend par là le contre-pied, d'une part des approches qui ne veulent voir la différence culturelle que sous l'angle de l'affirmation collective, d'autre part de celles qui postulent la nécessaire dissolution des cultures particulières dans le creuset des nations. Le *mestizaje* dont il traite est combinaison de cultures, il « articule une "unité dans la diversité" en mettant l'accent sur la façon dont les cultures se transforment mutuellement sans nécessairement conduire à l'assimilation »⁹³.

Ainsi, un débat s'esquisse entre des modes de pensée qui doivent surtout à l'expérience des sociétés dominantes, et d'autres plutôt informés par celle des sociétés périphériques ou dominées. Entre l'intégrité culturelle à la Claude Lévi-Strauss, devenue improbable dans nos sociétés, et l'assimilation, c'est-à-dire la dissolution, un champ assez large existe donc pour les particularismes culturels. On y distinguera, en première approximation, deux niveaux : celui où le particularisme se constitue de façon plus ou moins organisée et visible dans l'espace public, ou tend à y revendiquer une certaine place, et celui où le métissage construit des formes culturelles qui ne cherchent pas à s'imposer dans l'espace public. Il est bien entendu des situations où les métis constituent des groupes reconnus et qualifiés comme tels, où ils se voient ethnicisés, comme c'était le cas en Afrique du sud pendant l'Apartheid. Mais ce qui les caractérise alors, ce n'est plus le processus de mélange culturel, c'est une définition ethno-raciale qui les installe avec un statut particulier quelque part dans une

⁹² John Francis Burke, « Reconciling Cultural Diversity with a Democratic Community : Mestizaje as Opposer to the Usual Suspects », *Citizenship Studies*, vol. 3, no 1, 1999, p. 119-140.

⁹³ *Ibid.*, p. 120.

stratification sociale, statut qui les fige pour en faire une ou plusieurs minorités.

Retour aux identités collectives

[Retour à la table des matières](#)

Considérons à nouveau les différences culturelles lorsqu'elles sont clairement associées à un groupe ou une communauté. Plus cette association est nette et tranchée, du fait de la population concernée ou du regard porté sur elle, et plus la culture y est conçue en termes de stabilité ; il s'agit en effet, pour ceux qui y sont attachés, de lui assurer les conditions de sa reproduction, à la limite de sa survie, et, en termes moins défensifs, et davantage contre-offensifs, de lui donner les moyens de se développer et de prospérer. Le paradoxe des positions les plus favorables à une reconnaissance politique et juridique des droits culturels des groupes est que tout en se voulant progressistes, elles ne peuvent que promouvoir la reproduction des identités et des cultures.

Que peuvent en effet demander les porteurs d'une identité culturelle en démocratie ? La revendication peut être territoriale, aller jusqu'à la sécession ou à la demande d'indépendance, viser l'obtention des attributs d'un État moderne - autant d'objectifs propres aux luttes de libération nationale. Mais en dehors des cas où sont en jeu la rupture complète ou l'indépendance, et par conséquent une séparation qui résout une fois pour toutes le problème du traitement politique interne de la différence culturelle, la question est de penser et de mettre en oeuvre des formules permettant la coexistence des différences. La revendication est donc à la fois culturelle - la reproduction de la différence -, politique et juridique. Or, le propre de la plupart des pensées qui s'intéressent à cet enjeu est de ne considérer le traitement politique et juridique de la différence qu'en se

et juridique de la différence qu'en se désintéressant des processus qui font qu'une culture n'est pas nécessairement immuable et homogène.

Laissons ici de côté, pour aller droit à l'essentiel, les pensées qui ou bien refusent toute reconnaissance, voire toute tolérance à l'égard des cultures particulières pour ne promouvoir que leur assimilation, ou bien qui se réclament à l'inverse d'un communautarisme accordant à ces mêmes cultures tous les droits, quitte à ce que ce soit au détriment des valeurs universelles. Restent alors divers modes d'approche. Deux d'entre eux, les plus importants pour notre réflexion, partagent une relative indifférence à la capacité de transformation et d'auto-transformation de la culture alors qu'ils témoignent d'une grande ouverture d'esprit et d'une réelle sensibilité à l'expérience personnelle de ceux qui relèvent d'une culture minoritaire. C'est précisément pour cette raison que nous les retenons ici : les limites qui sont déjà les leurs sont encore plus rédhibitoires si l'on considère d'autres orientations, moins ouvertes et plus frustrées - et qu'il est moins utile d'envisager dans ces pages.

Ces deux grands modes d'analyse acceptent en effet le principe d'un respect démocratique des différences culturelles. Pour l'un comme pour l'autre, le problème est de conjuguer la reproduction d'une culture et les valeurs universelles du droit et de la raison ; il est de concilier des droits culturels propres à des groupes particuliers avec leur appartenance à un État-nation dont l'hétérogénéité ne doit pas empêcher le respect des valeurs universelles. Ces deux modes d'analyse ne se séparent vraiment que lorsqu'il s'agit de formuler les raisons qui fondent le respect des cultures particulières.

Pour un premier groupe d'auteurs, la réponse à cette question renvoie, fort paradoxalement, à une visée fondamentale : la valorisation du sujet individuel. Il faut, explique par exemple Will

Kymlicka⁹⁴, que chaque personne, et en priorité chaque enfant, puisse se développer dans un milieu culturel stable qui lui permettra par la suite de construire son existence et de faire ses propres choix. Cette vision revient à reconnaître la valeur, pour la formation du sujet, de la culture particulière à laquelle il appartient : si celle-ci est disqualifiée, si on en attend la disparition par assimilation, si elle est la cible de la xénophobie et du racisme, alors celui qui en est l'héritier voit sa famille et ses proches stigmatisés, et se sent lui-même dévalorisé, ce qui complique sa subjectivation. À suivre Will Kymlicka, respecter les cultures particulières ne consiste pas à se préoccuper de leur survie ou de leur reproduction ; le problème n'est pas là. Il est de promouvoir des conditions favorables à la socialisation et à la maturation des individus, à la formation ou à la réalisation du sujet personnel. Ce qui compte, dans cette perspective, c'est la capacité des individus à se construire sans que leur passé et leurs appartenances initiales entravent ce processus ; et il se trouve que cette capacité présuppose le respect des cultures particulières. C'est pourquoi, dans le débat anglo-saxon entre communautariens et libéraux, Will Kymlicka apparaît comme un auteur cherchant à concilier les deux camps, alors qu'il est au fond plus proche des seconds que des premiers. Ses positions confirment décidément la nécessité de sortir de ce débat.

De façon très différente, et pour le camp communautarien, Michael Walzer ou Charles Taylor se préoccupent plus explicitement de la « survivance » des cultures particulières menacées. S'ils s'intéressent eux aussi au sujet singulier, à sa formation et à son expression, ils sont aussi sensibles à la défense des identités particulières, ce qui fait de Charles Taylor le philosophe le plus nettement identifié au thème même de la reconnaissance des cultures minoritaires⁹⁵.

⁹⁴ Cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁹⁵ Cf. Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutman (dir.), *Multiculturalism*, Princeton (NJ.), Princeton University Press, 1992, p. 25-74 (*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 pour la trad.

Pour définir les conditions permettant d'assurer la survie et la promotion d'une culture, d'une religion, que ce soit pour elles-mêmes (Charles Taylor, Michael Walzer) ou parce qu'il s'agit de promouvoir un meilleur libéralisme, plus favorable à la formation de sujets individuels (Win Kymlicka), ces deux familles de pensée formulent leur réponse en termes juridiques et politiques, et, quel que soit l'auteur, en termes de droits plutôt que de principe de justice : droits des individus, caractéristiques de ce que Michael Walzer appelle le « libéralisme 1 », où il est question de droits et de protection égale pour tous par la loi, et droits culturels, ce que Walzer appelle le « libéralisme 2 », qui s'intéresse à la promotion des cultures et à leur reconnaissance dans l'espace public.

Tous protagonistes confondus, ce débat, présenté ici dans ce qu'il a de plus central, ne s'intéresse en aucune façon à la transformation des différences, à l'émergence de nouvelles identités, aux processus de décomposition et de recomposition qui les affectent. Qu'il s'agisse de la nation (par exemple québécoise au Canada), des « minorités », comme on dit dans le monde anglo-saxon, ou bien encore - tout autre cas de figure - des Indiens ou des Aborigènes, ces « nations premières » qui préexistaient à la conquête et aux nations d'aujourd'hui, l'analyse tient ces identités pour un donné préalable. Elle postule une sorte d'état premier de la culture, ignorant ses transformations. Cette indifférence - voire, chez certains auteurs, cet aveuglement - face aux processus de changements propres aux identités n'est pas une mince affaire. Car cette résistance conditionne justement, ici, la possibilité de penser un traitement politique et juridique de ces mêmes identités. Si les identités ne peuvent être qualifiées, catégorisées, considérées sous l'angle d'une certaine stabilité, si nous ne sommes pas en mesure de les nommer, alors il devient pratiquement impossible de les reconnaître et d'apporter une réponse à leurs éventuelles demandes. Toute approche soucieuse

française) ; et *Reconciling the solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill/Queen's University Press, 1993.

proche soucieuse d'intégrer la question du traitement politique et juridique de la différence risque ainsi de se heurter d'emblée à un immense défi : elle a besoin de la délimiter et, partant, de la figer. Cette contrainte n'est pas sans entraîner un risque d'effets en retour catastrophiques. Elle peut notamment encourager des notables ou des groupes de pression à agir de façon à raidir l'identité concernée afin de maintenir leur pouvoir, et à rendre par là difficile le dégagement des personnes lorsqu'elles refusent de se voir subordonnées à l'identité de leur groupe. Sans parler des possibilités de fichage susceptibles de déboucher sur des discriminations instituées.

Il est possible de penser la conciliation politico-juridique des valeurs universelles du droit et de la raison, et des valeurs particulières propres à chaque culture singulière. Mais au prix d'un risque considérable : celui de ne pouvoir considérer et, par conséquent admettre, que des logiques de reproduction de la différence.

Le métissage

[Retour à la table des matières](#)

Le métissage est, depuis l'époque des Grandes découvertes, indissociable de la modernité. C'est ainsi que dans sa préface au livre de Sanjay Subrahmanyam sur l'Empire portugais en Asie aux XVI^e et XVII^e siècles ⁹⁶, Serge Gruzinski souligne que lors de l'apparition de la première économie mondiale, entre 1540 et 1640, « apparaissent des phénomènes de mélange et de rejet qui se développent à l'échelle du globe : mélanges des populations indiennes, européennes et noires en Amérique, mélanges des cultures ibériques et asiatiques dans les ports de Goa, de Macao ou de Nagasaki, rejets illustrés notamment par les révoltes indiennes d'Amérique ou la fermeture spectaculaire du

⁹⁶ Sanjay Subrahmanyam, *L'Empire portugais d'Asie 1500-1700. Une histoire économique et politique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

Japon au début du XVIIe siècle »⁹⁷. La différence culturelle peut ici exister de manière collective, travailler à sa survie ou à son maintien, mais sur un mode clairement défensif en résistant et en se révoltant, voire, comme au Japon, en mettant en œuvre une logique de totale fermeture. Elle cesse, sinon, d'être un principe pur, elle se mélange et donne lieu de manière instable à d'incessantes transformations. Dans l'Empire portugais, ce phénomène va ainsi générer des figures sociales inédites, les mestiços, les casados, les fronteiros décrit par Sanjay Subrahmanyam, tandis que l'Occident apporte, avec plus ou moins de succès, ses techniques, sa science, ses savoirs, ses manières artistiques.

Dans cette perspective, le passage au politique n'est pas interdit aux figures métisses nées de la rencontre des deux univers, « le pluralisme ethnique, la multiplicité des factions, la mobilité permettaient à ces groupes et à ces individus de se glisser dans l'État indigène sans forcément perdre leur personnalité »⁹⁸. Mais il n'y a là, à l'évidence, aucune stratégie collective, aucune demande de reconnaissance d'un particularisme culturel. Il serait d'ailleurs bien difficile de prétendre le spécifier puisque le métis est par définition mélange, et que les éléments du mélange peuvent varier considérablement d'un individu à un autre : « le devenir jamais ne se devine, écrivent François Laplantine et Alexis Nous, telle est la dynamique, vibrante et fragile, du métissage »⁹⁹.

Le métissage autorise donc le changement et la transformation culturelle, mais par le bas, c'est-à-dire par des processus d'ordre individuel, même si ces derniers se répètent assez pour donner l'impression d'un processus de groupe. Il autorise une créativité et une inventivité qui transparaissent aisément de la production artistique

⁹⁷ Serge Gruzinski, préface à Sanjay Subrahmanyam, supra, p. 3.

⁹⁸ Ibid., p. 6.

⁹⁹ François Laplantine, Alexis Nous, *Le Métissage*, Paris, Flammarion, 1997, p. 114.

qu'étudie Serge Gruzinski dans *La Pensée métisse*. On peut par conséquent penser qu'il permet à l'« agir créatif », dont parle le sociologue allemand Hans Joas ¹⁰⁰, de s'exprimer. Le métissage serait autrement dit facteur de subjectivation en ce qu'il confère au sujet la faculté de se construire et de se traduire en actes.

C'est dire que le métissage n'implique pas uniquement le mélange des cultures. Lorsque des cultures fortes se rencontrent sans être appelées à disparaître, il peut donner lieu à des processus d'influence réciproque (d'acculturation, disait-on dans un autre vocabulaire), de changements innovants et pas nécessairement appauvrissants. Le métissage déstabilise les phénomènes culturels, certes, mais il les rend aussi itinérants, et leur circulation ou leur localisation toujours surprenantes. Des formes culturelles originales peuvent donc s'inventer sans supplanter entièrement celles d'où elles tirent leur origine. John Francis Burke explique ainsi qu'un métissage inédit se met en place dans la zone frontalière qui sépare les États-Unis du Mexique, où se conjuguent « la culture nord-américaine protestante, capitaliste, et la culture catholique, méditerranéenne, méridionale, de l'Amérique latine ». Et d'évoquer ici l'émergence d'un new *mestizaje*, expression elle-même métisse qui signifie que l'on est nord-américain et mexicain, pleinement, mais jamais exclusivement, on est tout à la fois l'un et l'autre et dans le même temps quelque chose de plus.

Le terme de métissage est en vérité loin d'épuiser la description des différentes formes de mélange, et John Francis Burke montre utilement, dans l'article cité, qu'il faut le distinguer d'une part du cosmopolitisme, de l'autre de l'hybridité. Le cosmopolitisme consiste en effet à valoriser les différences culturelles tout en maintenant le primat de l'individualisme libéral : le cosmopolite vit dans un univers d'identités variées, il est à son aise dans la diversité culturelle, qu'il valorise, mais il tient par dessus tout à son autonomie comme individu. Il ne se comporte pas en métis culturel, et si ses origines ou

¹⁰⁰ Hans Joas, *La Créativité de l'agir*, Paris, Cerf, 1999 [1992].

sa trajectoire personnelle sont de l'ordre du mélange, il ne se réclame pas, pour autant, d'une identité métisse, préférant combiner de manière égocentrique les cultures au sein desquelles il se meut sans participer de l'intérieur à leur expérience. Quant à l'hybridité, dont on trouve chez Homi Bhabha ¹⁰¹ une réelle mise en valeur, elle se distingue du métissage par son manque d'épaisseur historique. Le métissage mêle des cultures dotées chacune d'une certaine histoire, de traditions, de références plus ou moins ancrées dans le passé, là où l'hybridité combine selon Burke des cultures sans histoire ni mémoire. Encore faut-il ajouter que pour Homi Bhabha, l'hybridité peut caractériser le dominant aussi bien que le dominé, pouvant même se présenter comme une condition nécessaire à la domination. Il mentionne ainsi le cas de la colonisation britannique en Inde, en particulier de l'évangélisation dont l'efficacité exigeait que les missionnaires adoptent d'autres mots et d'autres catégories que ceux venus d'Europe : « dans la pratique même de la domination, le langage du maître devient hybride » ¹⁰². Quelle que soit cependant la notion de mélange retenue, on constate généralement qu'il n'y est pas question de reconnaissance culturelle, de droits culturels exigés par des groupes constitués. Métissage et mélange impliquent des transformations infrapolitiques. Leurs acteurs n'attendent pas, en tant que tels, de mesures d'ordre politico-juridique.

Les notions de « créolité » et de « créolisation » entrent-elles dans cette catégorie ? Oui, s'il s'agit d'y voir la fusion de cultures disparates, aux origines éloignées. Non, si l'on considère la façon dont cette fusion s'incarne dans des formes stabilisées, prises en charge par des acteurs qui tendent à les figer et à les faire reconnaître comme autant de cultures en soi. Une situation qui peut trouver son prolongement dans des revendications de type politique ou par la mise en avant d'un récit fondateur de l'identité collective sur le modèle de la

¹⁰¹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, New York, Routledge, 1994.

¹⁰² Ibid, p. 33.

« raza cosmica », ce mélange d'Aztèques et d'Espagnols qu'évoque Jose Vasconcelos. Ne confondons pas, par conséquent, ce qui relève à proprement parler du mélange infrapolitique des cultures et ce qui, à partir d'un éventuel mélange, aboutit à la formation et à l'affirmation d'une catégorie culturelle donnée.

Le métissage nous confronte à un problème symétrique mais inverse de celui posé par les différences culturelles qui demandent leur inscription dans l'espace public. Le métissage autorise en effet la production, et pas seulement la reproduction ou la survie de la différence. Mais c'est précisément parce qu'il autorise, de façon pleine et directe, la créativité et l'invention qu'il lui est difficile, voire impossible, de se hausser au niveau politique ou juridique. Tandis que le débat sur la différence culturelle tend à se fixer sur le droit et les réponses politiques à apporter aux demandes de reconnaissance, quitte à pétrifier les différences, le métissage, lui, suscite d'autres invitations. Il nous convie à observer la manière dont les cultures se modifient. Il nous invite non plus tant à porter notre regard sur les zones centrales des identités - là où un noyau dur se reproduit -, qu'à nous montrer attentifs aux frontières, là où tout se mêle et tout change, sans nécessairement déboucher sur des demandes posées dans l'espace public.

Avec le mélange, il s'agit d'étudier des interactions, des rencontres, des relations entre groupes mais aussi entre individus qui se transforment sous l'effet de ces relations. « Plutôt que d'éliminer la différence culturelle par des "melting pots" ou de la pétrifier par des schémas séparatistes, le mestizaje, à travers les échanges entre cultures, est l'exemplification de l'unité dans la différence »¹⁰³, observe à cet égard John Francis Burke. À la limite, la réalité du mélange renvoie d'emblée à de l'intersubjectivité, là où la réalité de la différence collective renvoie d'abord à une ligne difficile à franchir entre le dedans et le dehors, entre « eux » et « nous ».

¹⁰³ John Francis Burke, op. cit., p. 130.

Dans ce qu'il présente de plus élaboré et de moins simplificateur, le débat anglo-saxon entre libéralisme et communautarisme, centré sur la différence collective, a pu, nous l'avons vu, s'intéresser à la notion de sujet. Lorsque l'individu concerné appartient à une « minorité », ses participants s'interrogent alors sur ce qu'il est préférable de promouvoir du point de vue de la formation du sujet : l'éduquer dans la reconnaissance de son groupe culturel ou le faire entrer directement dans la modernité en l'extrayant de sa culture. Avec le métissage, l'hypothèse du sujet ne disparaît pas. On peut au contraire risquer l'hypothèse que l'expérience du choc ou de la tension entre cultures, assortie de l'obligation de vivre dans ce choc ou cette tension - situation qui débouche éventuellement sur du métissage - peut s'avérer utile à la formation du sujet, à sa subjectivation. La capacité à s'autotransformer, à être créatif, à imaginer, à penser l'inter- comme l'intra-subjectivité, à gérer l'ambivalence et les contradictions de l'expérience individuelle peuvent devoir beaucoup à l'expérience fondatrice du vécu dans le mélange des cultures. « Ceux qui vivent à la frontière entre cultures, note Burke, ne craignent pas les autres cultures parce que la combinaison des cultures est leur existence même ¹⁰⁴. » On se rapproche ici du thème de l'étranger, tel que l'a présenté Georg Simmel dans un texte classique : non pas le voyageur de passage ou le travailleur venu pour une période donnée, mais celui avec qui nos relations sont à la fois nécessaires, objectives et froides, celui avec qui « la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche » ¹⁰⁵. Ajoutons toutefois que le métissage, surtout lorsqu'il est perçu comme un mélange de races et non de cultures, peut être source du pire et non du meilleur, de l'incapacité des personnes à se constituer en sujets et à faire face à un racisme exacerbé. Il peut aussi interdire la subjectivation, voire induire la schizoïdie. Ajoutons aussi que les cultures n'entrent pas en contact en situation d'égalité : la

¹⁰⁴ Ibid., p. 129.

¹⁰⁵ Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger », dans Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (dir.), *L'École de Chicago*, Aubier, Paris, 1979.

domination d'une culture sur une autre, pour celui en qui elles se mêlent, peut être source de difficultés à se constituer comme sujet.

L'approche du métissage doit donc faire toute sa place à une large famille de perspectives qui soulignent l'importance de l'ambivalence et reconnaissent le caractère dans certains cas insurmontable des tendances opposées qui animent toute personne vivant en elle-même la rencontre sous tension de l'identité et de l'altérité, mais aussi l'appartenance à plusieurs identités ¹⁰⁶.

Mélange culturel et pratique sociale

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons jusqu'ici distingué différence collective et mélange, en nous focalisant pour l'essentiel sur le passage du culturel au politique. Mais nous savons aussi qu'il convient de ne pas dissocier la question culturelle de la question sociale, d'articuler le thème de la différence à ceux de la hiérarchie et de l'inégalité. L'expérience du mélange diverge là encore de celle des identités collectives.

Dans le cas de la différence collective, un seul mouvement Peut simultanément prendre en compte des demandes de reconnaissance culturelle et hausser les problèmes sociaux attenants au niveau politique et juridique. Il en va de la sorte, nous le verrons plus loin, lorsqu'une politique de « multiculturalisme intégré » s'efforce de promouvoir, dans le cadre d'une même action et à l'adresse des mêmes populations, mesures de reconnaissance culturelle et moyens spécifiques de redistribution sociale et de lutte contre les inégalités. Mais certaines identités collectives distinguent assez nettement le

¹⁰⁶ Voir Simonetta Tabboni, « Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger », dans Michel Wieviorka, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 227-250.

culturel du politique, du social et de l'économique, déployant par exemple des stratégies économiques à une échelle planétaire, sans formuler d'attentes relatives au traitement politique de leur différence. Ainsi, les diasporas commerçantes d'origine asiatique, en Europe ou en Amérique, combinent-elles souvent une forte affirmation culturelle à des activités économiques elles aussi différenciées (sous la forme de *l'ethnic business*, par exemple). Elles associent couramment culture et activité économique, commerce et moments festifs. Anne Raulin montre ainsi l'importance du commerce de biens religieux dans les magasins asiatiques de la « petite Asie » à Paris, en même temps que la présence d'autels de culte dans ces établissements ; elle montre aussi comment le nouvel an asiatique y est devenu un véritable événement commercial ¹⁰⁷. Ces diasporas n'interviennent guère, en revanche, au niveau politique. Elles revendiquent peu sur ce registre, participant d'une ethnicité qui se tient à distance du système politique, et parfois même juridique, des sociétés d'accueil. Au point qu'il leur est constamment reproché de former des zones de non-droit. Tout, du reste, n'est pas de l'ordre du fantasme et de la rumeur dans ces accusations, comme l'indiquent les macabres découvertes policières relatives à des réseaux d'immigration clandestine - telle cette filière responsable du transport des cinquante-huit Chinois trouvés morts à Douvres au mois de juin 2000 dans un camion qui devait les faire entrer illégalement en Grande-Bretagne.

Dans le cas du mélange, l'éventuel traitement politique et juridique des inégalités sociales est nécessairement dissocié de l'existence de particularismes culturels, ce qui peut avoir deux conséquences complémentaires. D'une part, le mélange autorise la mobilité sociale davantage qu'un fort principe de différenciation culturelle. Mais d'autre part, à ceux qui cumulent différence culturelle et situation de domination sociale, il n'apporte pas les ressources nécessaires pour se constituer en mouvements collectifs de contestation. Or, le lien est parfois étroit entre métissage et inégalités sociales. Ce lien passe par

¹⁰⁷ Anne Raulin, op. cit.

des représentations du métissage en termes naturels ou raciaux qui introduisent une visibilité.

Ces représentations permettent dès lors de catégoriser la différence, voire de constituer une identité en l'imposant par le regard de la société sur les personnes concernées. Elles véhiculent ainsi une image de la hiérarchie sociale qui repose sur une hiérarchie raciale - sur le caractère plus ou moins « blanc » de la peau par exemple.

Si le mélange culturel permet parfois d'exprimer, notamment à travers l'art, une domination sociale et politique subie, il ne se prolonge donc pas forcément en contestation politique ou sociale, sauf à opérer de larges détours dans lesquels l'identité culturelle n'a rien à voir. Il en résulte plusieurs effets possibles. Ou bien l'identité culturelle se voit abandonnée au profit de la mobilisation des personnes dans des activités économiques ou des luttes sociales qui leur permettent de participer à la modernité des sociétés où elles vivent. Ou bien, faute de pouvoir s'installer sur le registre des identités culturelles collectives, elle se constitue collectivement mais sur le registre de la race et de la nature. Ou bien encore cette identité se solde par un étiolement qui rend les différences d'origine extrêmement faibles, sans ancrage dans la pratique, aux restes essentiellement symboliques - quelques traditions plus ou moins exotiques, comme celles dont parle Herbert Gans lorsqu'il évoque la troisième génération des minorités ethniques aux Etats-Unis ¹⁰⁸. Dans le cas de ce pays, ces résidus façonnent in fine l'image d'une culture commune, diverse et hybride, qu'illustre « cette charcuterie thaïlandaise de San Francisco qui vend des *bratwursts*, des *pizzas*, des *espressos* et de la glace tropicale » ¹⁰⁹. Ou bien enfin, selon des modalités proches, les tenants de cette identité se bornent à s'inscrire dans des pratiques de pure

¹⁰⁸ Herbert Gans, « Symbolic Ethnicity : the Future of Ethnic Groups and Cultures in America », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, 1979, p. 1-20.

¹⁰⁹ Diane Ravitch, « A Culture in Common », *Educational Leadership*, décembre-janvier 1992, p. 10, cité par Denis Lacorne dans *La Crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard, 1997, p. 259.

consommation qui elles-mêmes procèdent de la tendance générale des consommateurs à rechercher des produits qui fassent sens par leur exotisme, leur charge de mémoire ou leur originalité, qui s'écartent en un mot de la consommation de masse tout en restant d'accès facile sur le marché.

La différence collective, conçue en termes culturels et non pas raciaux, procure à ses membres des ressources pour réclamer des droits culturels, mais aussi pour se mobiliser socialement. Les groupes susceptibles de bénéficier de politiques de reconnaissance parce qu'ils ne se définissent pas en termes de mélange (et même combattent tout ce qui y conduit, à commencer par les mariages mixtes) peuvent ainsi, sous certaines conditions, en tirer un profit social et économique non négligeable. On trouve là la source d'une critique assez proche d'un des arguments les plus forts avancés par ceux qui s'opposent aux politiques multiculturalistes. À savoir que ces politiques profiteraient aux moins démunis, voire à des nantis qui, grâce à elles, cumulent les particularismes culturels auxquels ils choisissent de se référer et une position sociale avantageuse, circulant confortablement, mais peut-être injustement, entre leur culture et les profits que leur offre l'économie mondialisée à laquelle ils participent.

L'erreur serait d'opposer deux philosophies morales ou politiques, l'une intéressée par la différence culturelle, l'autre par le mélange. Car en amont, la question sociologique consiste à distinguer deux types de logiques qui peuvent fort bien coexister dans l'expérience historique d'un pays, d'un groupe, voire d'une personne, et même, jusqu'à un certain point, se combiner. Nos sociétés accueillent, reproduisent et produisent des différences qui, pour une part au moins, tendent à s'institutionnaliser, à se communautariser, et à demander reconnaissance dans l'espace public. Mais il arrive aussi que ces mêmes différences opèrent un travail de mélange ou d'hybridation à partir duquel plusieurs voies sont ouvertes : dissolution, naturalisation et racialisation, constitution de nouvelles identités collectives, etc. Nous n'avons pas à choisir entre mélange et différences plus ou moins stabilisées, mais à reconnaître ce qui relève de chaque logique.

qui relève de chaque logique. Ensuite peuvent se déployer les affrontements politiques et idéologiques, ainsi que les débats philosophiques.

Première partie. La naissance du débat

Chapitre 4

Le multiculturalisme

[Retour à la table des matières](#)

Le substantif « multiculturalisme », tout comme son adjectif, « multiculturaliste », sont d'usage récent et particulièrement confus ¹¹⁰. Ils renvoient en effet de manière constante, et en les amalgamant, aux trois registres que nous avons d'emblée distingués dans cet ouvrage - sociologique, philosophique et politique - ou, pour reprendre les catégories de Christine Inglis, « démographique-descriptif », « idéologique-normatif », « programmatique et politique » ¹¹¹. La fusion des registres constitue ici une opération courante. Dans les cas extrêmes, elle est inséparable du refus de

¹¹⁰ Denis Lacorne, dans *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme* (Paris, Fayard, 1997), fait remonter à 1941 l'usage de l'adjectif « multiculturel » en anglais : « est multiculturel selon Haskell (auteur du roman *Lance*) celui qui n'a ni préjugés ni "attaches patriotiques" » (p. 20). La notion de « multiculturalisme » semble pour sa part beaucoup plus tardive et remonterait aux années 60.

¹¹¹ Christine Inglis, « Multiculturalism : New policy Responses to Diversity, Most », UNESCO, 1996. Cf. également Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London, Routledge, 1996, 4e éd., qui note que les principaux usages du terme « multiculturaliste » « couvrent un large spectre incluant l'idée d'une idéologie, d'un discours et d'un ensemble de politiques et de pratiques » (p. 244).

penser et de débattre sereinement, pour s'apparenter à une disqualification de ceux labellisés comme « multiculturalistes ». Ainsi en France, pour imposer leur point de vue, les tenants d'un universalisme raidi autour d'idées « républicanistes » s'en sont-ils pris sur un ton violent, tout au long des années 90, à ceux qui demandaient que des demandes de reconnaissance culturelle bénéficient d'un traitement politique démocratique. Ces derniers se virent ainsi traités de « multiculturalistes », parfois de « communautaristes » - « à l'américaine », précisait-on pour faire bonne mesure -, selon un procédé récurrent de stigmatisation dans la vie des idées en France. La confusion se trouvait de surcroît redoublée par certains préjugés relatifs, sinon à l'hétérogénéité culturelle des États-Unis - et plus largement, des pays qui se sont construits par vagues d'immigration -, du moins à l'homogénéité supposée des pays du Vieux continent. « Si nous voulons développer une réflexion s'appuyant, dans le champ du multiculturalisme, sur les leçons de la comparaison intercontinentale, note avec force arguments à l'appui Giovanna Zincone, nous devons d'abord en finir avec l'idée de nations d'Europe culturellement homogènes et que viendraient miner les nouvelles vagues de l'immigration ¹¹². »

Faut-il maintenir une définition large du terme « multiculturalisme » ? Nathan Glazer nous aide d'une certaine façon à y répondre en affirmant que « nous sommes tous multiculturalistes » puisque « nous accordons tous désormais une plus grande attention aux minorités et aux femmes » ¹¹³. Au sens large, la cause est entendue s'il s'agit de reconnaître la diversité culturelle de nos sociétés et la pluralité des demandes de reconnaissance qu'elle implique. Mais ce constat une fois admis, nous savons qu'il existe des approches distinctes, philosophiques ou pratiques. La clarté exige dès lors que

¹¹² Giovanna Zincone, « Multiculturalism from Above : Italian Variations on a European Theme », op. cit., p. 143-184.

¹¹³ Nathan Glazer, *We are All Multiculturalists Now*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997, p. 14.

nous donnions au mot « multiculturalisme » un sens étroit, limité à un seul registre : celui des modalités institutionnelles, politiques et juridiques susceptibles d'être qualifiées de « multiculturalistes ». Que de telles modalités entretiennent des liens avec l'état concret de la société où elles sont mises en forme, qu'elles proposent un traitement politique de la différence compatible avec certaines orientations philosophiques plutôt qu'avec d'autres - ceci ne doit pas nous empêcher de les envisager en tant que telles, comme objets spécifiques d'analyse et de réflexion.

La différence culturelle n'est pas dissociable bien longtemps de la hiérarchie sociale, des inégalités, de l'exclusion, et les droits culturels ne peuvent être bien longtemps discutés sans que le débat inclue la prise en compte de l'injustice sociale. L'infériorisation ou la marginalisation frappent constamment des groupes dont les membres sont victimes de discriminations (dans l'emploi, l'accès aux études, le logement, etc.), mais aussi désavantagés dès le départ dans la vie sociale en raison de leur origine nationale, de leur religion, de leurs attributs physiques, de leur sexe, de leurs préférences sexuelles, etc. C'est cette imbrication de l'injustice sociale et de la disqualification culturelle qui semble à première vue devoir fonder l'action multiculturaliste. Pourtant, dans l'expérience concrète du multiculturalisme, au sens étroit que nous maintiendrons désormais, il est possible de distinguer deux grandes options. La première associe le culturel et le social, propose des lois ou des mesures qui concernent simultanément la reconnaissance culturelle de tel ou tel groupe, et la lutte contre les inégalités sociales dont pâtissent ses membres - nous la désignerons sous le terme de multiculturalisme intégré. La seconde - que nous appellerons le multiculturalisme éclaté - repose sur un principe de dissociation. Elle s'intéresse à la différence culturelle sans prendre en charge dans le même mouvement la question sociale. Cela ne veut pas dire que ses avocats l'ignorent nécessairement : ils y voient, le cas échéant, des problèmes ressortissant à une autre sphère et relevant de politiques spécifiques.

Le multiculturalisme intégré

[Retour à la table des matières](#)

Trois pays ont donné au multiculturalisme ses premières expressions concrètes réellement significatives : le Canada, l'Australie et la Suède.

Au Canada, c'est la question du Québec et de sa langue, le français, qui sert de point de départ. Dès 1965, en effet, l'idée multiculturaliste commence à faire son chemin sur la base des recommandations contenues dans le *Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* : le multiculturalisme ne doit-il pas remplacer la politique bi-culturelle pour prendre en charge la diversité ethnique de la société canadienne, au lieu de ne tenir compte que des deux groupes principaux, britannique et français ? Adopté officiellement en 1971, sous l'impulsion du Premier ministre Pierre-Elliott Trudeau, incorporé dans la Constitution de 1982 sous la forme d'une Charte des droits et des libertés, le multiculturalisme repose dès lors sur une législation étendue qui prolonge la décision initiale dans divers domaines : la langue, la culture, l'éducation, la lutte contre les discriminations, pour un accès égal à l'emploi et à l'avancement. Reconnaissance culturelle et mesures sociales sont ainsi fortement associées. Il s'agit bien de faire en sorte que des groupes minoritaires, issus par exemple de l'immigration, puissent à la fois bénéficier de la reconnaissance de leur identité particulière et de l'aide sociale. Gardons-nous ici d'une vue naïve : bien que revendiqué par des minorités (notamment d'origine ukrainienne) qui s'estimaient injustement traitées dans le récit national du pays et dans l'histoire de sa fondation, le multiculturalisme qui s'invente au début des années 70 au Canada ne représente pas seulement une réponse à l'ensemble des difficultés culturelles et ethniques du pays, ou encore une manière de penser le Canada comme une mosaïque et non un « *melting pot* ».

mosaïque et non un « *melting pot* ». C'est aussi, et peut-être surtout une façon d'éviter, de retarder, en tout cas de compliquer la bipolarisation du Canada. Il est d'ailleurs plutôt bien accueilli côté anglophone en tant que pôle d'identification, mais aussi côté francophone, au Québec, par ceux qui, parmi les nationalistes, y voient la possibilité d'affirmer le caractère démocratique de leur nation et leur ouverture d'esprit à l'égard des cultures minoritaires ¹¹⁴.

Dans l'ensemble, le multiculturalisme canadien s'est efforcé d'unifier la représentation historique et nationale de la société. Cet effort n'a rien de paradoxal. Il a ainsi débouché sur une histoire du Canada insistant sur la mise en valeur du territoire par des vagues successives de populations, depuis les autochtones jusqu'à l'immigration contemporaine. À considérer les minorités issues de l'immigration, encouragées avec succès à s'ouvrir sur la société, on peut parler, dans les années 80, d'une réussite : des ressources sont ainsi mises par l'État fédéral à la disposition de leurs associations à condition qu'elles fonctionnent selon un mode démocratique et qu'elles élisent leurs dirigeants. Le bilan est déjà moins sensible si l'on s'éloigne du registre social et de la lutte contre la discrimination pour s'intéresser à la reconnaissance culturelle des mêmes minorités. Quant à la question nationale (le Québec) et à celle des autochtones, le multiculturalisme apparaît clairement comme une politique inadaptée. C'est pourquoi, depuis la fin des années 90, il est considéré par les experts et les praticiens comme secondaire dans les dispositifs institutionnels du pays, y compris en matière sociale ¹¹⁵.

¹¹⁴ Sur ces points, cf. notamment Danièle Juteau, « Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois », intervention au Colloque ENS de Fontenay-Saint-Cloud, dont les actes ont été publiés sous le titre *L'Individu et ses cultures*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes*, Sainte Foy, Presses de l'Université Laval, 1992. Sur le multiculturalisme vu sous l'angle de l'action antiraciste, cf. Philippe Bataille, « The Racism Scene and the Multicultural Project : Quebec as an exemple », *Social Science Information*, vol. 37, no 2, juin 1998, P. 381-399.

¹¹⁵ Voir Denise Helly, Nicolas Van Schendel, *Appartenir. Citoyenneté, Nation, Société Civile*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.

En Australie, l'adoption du multiculturalisme est moins formelle. Le pays ne connaît pas d'équivalent de la Charte canadienne et n'a pas davantage inscrit la formule au cœur des institutions. Le multiculturalisme consiste en un ensemble de dispositions appliquées dans le cadre de politiques officielles et par des agences spécialisées. La décision d'en faire une politique a été officiellement annoncée en 1978, mais c'est au début des années 70, sous un gouvernement travailliste, que le projet multiculturaliste est lancé, parallèlement à l'idée d'une « réforme sociale ». Celle-ci repose sur des programmes introduits pour corriger les désavantages subis par les immigrés en matière sociale ou éducative. Après le succès électoral des conservateurs en 1975, sa signification se transforme : le multiculturalisme consiste alors dans l'octroi d'un fort soutien aux immigrés dans leurs efforts pour maintenir leurs traditions linguistiques et culturelles, mais sans que puisse être mise en cause la primauté de la culture dominante, avec ses institutions politiques et administratives. L'objectif se confond en définitive avec la préservation de la cohésion sociale et nationale d'une Société multiculturelle, renforcée par sa diversité culturelle et fondée sur un ensemble de valeurs prééminentes, reconnues comme telles.

En 1989, un changement intervient dans la politique multiculturaliste australienne avec la promulgation du *National Agenda for a Multicultural Australia* qui prend en charge les identités culturelles particulières et la justice sociale, mais témoigne aussi d'un souci d'efficacité économique plus général. La dimension économique, par la suite référée au thème de la « diversité productive », repose dès lors sur l'idée d'utiliser les compétences linguistiques et culturelles des immigrés pour améliorer le commerce et les liens en matière d'investissements avec d'autres pays, à commencer par ceux d'Asie. Cette conception du multiculturalisme - qui articule le respect des particularismes au souci du développement économique de la nation - implique pour l'ensemble des groupes et des individus concernés qu'ils acceptent la Constitution et les lois, les valeurs de tolérance et d'égalité, la démocratie représentative, la

cratie représentative, la liberté d'expression et de religion, l'anglais comme langue nationale et l'égalité des sexes. On s'approche ici d'un multiculturalisme total, prenant tout à la fois en charge la justice sociale, l'égalité civique, la reconnaissance des particularismes culturels, l'intégration de la nation, la démocratie, le progrès et la performance économique du pays dans le concert international. Stephen Castles parle, quant à lui, de *multicultural citizenship* ¹¹⁶. Le multiculturalisme australien, qui participait de la stratégie régionale de l'Australie envers d'autres pays du Pacifique, s'est trouvé affaibli par l'arrivée aux affaires d'un gouvernement conservateur en 1996, qui mit en question cette politique ainsi que d'autres aspects des orientations antérieures.

En Suède, enfin, la politique multiculturaliste adoptée en 1975 repose sur trois principes de base : niveau de vie égal pour les groupes minoritaires par rapport au reste de la population ; liberté de choix entre une identité ethnique et une identité culturelle proprement suédoise ; et enfin partenariat, l'idée étant ici d'assurer dans la sphère professionnelle des relations telles que tout le monde bénéficie du fait de travailler ensemble ¹¹⁷.

Que ce soit au Canada, en Suède ou en Australie, le multiculturalisme considère ainsi que différences culturelles et inégalités sociales procèdent d'un même ensemble de problèmes. Il

¹¹⁶ Stephen Castles, « Democracy and multicultural citizenship. Australian debates and their relevance for Western Europe », dans Rainer Baubock (dir.), *From Aliens to Citizens*, Aldershot, Avesbury, 1994 ; « Multicultural Citizenship : a Response to the Dilemma of Globalization and National Identity » *Journal of Intercultural Studies*, vol. 18, no 1, 1997, p. 5-22.

¹¹⁷ Sur l'expérience suédoise, cf. Alexandra Alund et Carl Ukik Schierup, *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish Society*, Aldershot, Avesbury, 1991. Le débat médiatique et intellectuel en Suède (comme ailleurs) a pu revêtir un tour très vif, virant à la polémique et aux attaques ad hominem Cf. Jonathan Friedman, « Rhinoceros 2 », et les réponses de Ulf Hannerz, Gudrun Dahl et Arif Dirlik, *Current Anthropology*, vol. 40, no 5, décembre 1999, p. 679-694.

entend promouvoir d'un même mouvement, et au bénéfice de la nation ou de la société tout entière, la participation économique des personnes en même temps que la reconnaissance de leurs particularismes culturels. Dans d'autres pays, en Inde par exemple, on pourrait aussi montrer qu'un multiculturalisme relativement intégré est à l'œuvre ¹¹⁸. Ce type de multiculturalisme, qui revêt la forme d'une orientation institutionnalisée, peut en outre fonctionner à une autre échelle que celle d'un pays - à celle d'une région ou d'une commune, comme en Allemagne où la municipalité de Francfort-sur-le-Main a mis en place en 1989 un Office aux affaires multiculturelles chargé d'assurer la relation entre l'administration de la ville et les immigrés. Le premier responsable de cet Office jusqu'en 1997 n'était autre que Daniel Cohn-Bendit, une figure politique également bien connue en France.

Le multiculturalisme éclaté

[Retour à la table des matières](#)

Aux États-Unis, souvent présentés comme le pays du multiculturalisme par excellence, l'enracinement concret du phénomène présente deux caractéristiques saillantes. Il s'inscrit tout d'abord autant dans des dispositifs institutionnels fonctionnant au plus haut niveau du système politique et étatique - au niveau fédéral -, que dans la vie sociale et intellectuelle, où il est au cœur de débats, de demandes et de pratiques provenant de toutes sortes d'acteurs (minorités mobilisées, responsables universitaires, politiciens locaux, etc.). Mais il renvoie surtout l'image de la dissociation, entre d'un côté la prise en charge de l'injustice sociale et de la lutte contre les inégalités qui affectent plus particulièrement certains groupes, et, d'un

¹¹⁸ Sur l'Inde, voir notamment Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, notamment sa contribution : « Inde : de l'acclimatation du modèle anglais à la fin de la démocratie conservatrice », p. 113-160.

autre côté, la satisfaction de demandes de reconnaissance culturelle. Il apparaît ainsi éclaté, pour utiliser une image certes peu nuancée, tandis que les expériences évoquées plus haut veillaient à son intégration.

Une première moitié du problème nous est fournie par la pratique et les débats relatifs à l'Affirmative action (les Français traduisent cette expression par celle, péjorative et disqualifiante, de « discrimination positive »). À l'échelon fédéral, cette mesure résulte du mouvement pour les droits civiques des années 60 puis de sa retombée, qui s'est soldée par des émeutes dans les ghettos noirs de grandes métropoles et par la tendance croissante de leaders « africains-américains » à se constituer en figures revendiquant pour leurs communautés un contrôle réel sur leurs propres affaires. L'Affirmative action trouve son point de départ dans un décret du président Lyndon Johnson, signé en 1965, qui annonçait des mesures concrètes pour mettre fin à toutes sortes de discriminations (de race, de religion, etc.). De là, les administrations et leurs fonctionnaires ont commencé à définir les groupes raciaux ou ethniques susceptibles de bénéficier d'un traitement préférentiel, puis à se livrer à des calculs savants, notamment pour définir le pourcentage souhaitable de ces groupes par types d'entreprises : en dessous d'un certain seuil, l'entrepreneur qui ne corrigeait pas la discrimination constatée risquait des sanctions financières ou juridiques ¹¹⁹. Mais l'Affirmative action ne provient pas seulement du haut - des autorités politiques -, elle s'est également développée par le bas, en particulier dans les universités, ou, comme l'a montré Julie Thermes ¹²⁰, elle est venue dès 1963 réparer les dégâts de la discrimination raciale et faire avancer la cause des droits civiques. Et ce, tout en se coulant dans le moule d'anciennes règles de préférence.

¹¹⁹ Voir John David Skrentny, *The Ironies of Affirmative Action. Politics, Culture and justice in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

¹²⁰ Julie Thermes, *Essor et déclin de l'affirmative action : les étudiants noirs à Harvard*, Yale et Princeton, Paris, Éditions du CNRS, 1999.

Au départ, explique Pascal Noblet, cette mesure se confond donc avec l'« adoption de moyens racialement orientés à des fins antidiscriminatoires »¹²¹. Contrairement à une idée reçue, l'Affirmative action n'est pas destinée à apporter une quelconque reconnaissance culturelle, « elle n'a rien à voir avec la reconnaissance des cultures », écrit Nathan Glazer¹²². Elle entend, ni plus ni moins, lutter contre les inégalités sociales lorsqu'elles sont fondées ou renforcées par la discrimination raciale. Et c'est à cette fin qu'elle définit des populations susceptibles de bénéficier de mesures particulières, selon des critères qui peuvent être ethniques, raciaux ou de genre - d'où la création d'un lien entre la différence culturelle et ce type de politique. Mais si les individus auxquels elle s'applique relèvent de ces populations, les mesures dont ils bénéficient restent d'ordre strictement social : accès plus facile à l'éducation, à l'université, à l'emploi dans les grandes entreprises ou dans les administrations, aux marchés publics (pour les entrepreneurs « ethniques »), etc. Signalons que, contrairement à une autre idée reçue, les politiques américaines d'Affirmative action ne passent guère par la mise en place de quotas, et surtout pas depuis le procès Bakke dont on trouvera une analyse stimulante chez Ronald Dworkin¹²³.

D'abord pensée et voulue pour les Noirs, l'Affirmative action s'est assez vite étendue aux femmes, aux Hispaniques, aux Amérindiens, puis à diverses autres populations. Est-elle aussi nettement disjointe

¹²¹ Pascal Noblet, *L'Amérique des minorités. Les politiques d'intégration*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 149.

¹²² Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, op. cit., p. 12.

¹²³ Ronald Dworkin, *Une Question de principe*, Paris, PUF, 1996 [1985]. L'affaire Bakke, du nom d'un candidat blanc refusé à la faculté de médecine de Davis en vertu d'une politique de quotas, s'est soldée par un arrêt de la Cour suprême des États-Unis qui revenait à interdire aux universités l'usage des quotas dans leur procédure de sélection, mais à autoriser l'utilisation de critères raciaux. Comme le note Dworkin, « les défenseurs de cette politique ont été soulagés de voir qu'on pouvait encore poursuivre les objectifs de la discrimination positive avec des dispositifs simplement plus complexes et plus subtils que celui de Davis qui avait été rejeté par la Cour suprême » (p. 381)

de la reconnaissance culturelle que nous le suggérons plus haut ? Oui, confirmerons ceux qui soulignent le fait qu'elle s'applique à des groupes souvent définis en termes moins culturels que « naturels » - raciaux, ou considérés comme tels aux États-Unis -, situation qui associe le traitement préférentiel de l'Affirmative action à la racialisation des rapports sociaux. Cette réponse constitue aussi une critique, atténuée mais non pas complètement mise à mal, à la remarque selon laquelle derrière la nature, il y aurait la culture et la société : la race ou le genre, pour un anglo-saxon, ne sont-ils pas des constructions sociales susceptibles de varier considérablement d'une culture et d'une période à une autre ? En outre, si, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, les inégalités sociales sont susceptibles, dans leur reproduction et leur approfondissement, de transiter par la disqualification de la culture considérée, alors on peut symétriquement penser que toute politique sociale concernant les membres de cette culture risque d'exercer un effet en retour sur celle-ci. On peut accepter ce point de vue, qui nous rappelle qu'on ne peut jamais dissocier durablement le social et le culturel. Mais cela ne doit pas nous aveugler sur l'enjeu théorique des politiques d'Affirmative action, qui est d'assurer aux membres de groupes victimes d'injustice sociale une égalité des chances ou une redistribution équitable au moyen de mesures sociales spécifiques, sans se préoccuper de l'impact de cette redistribution sur les cultures de ces groupes.

La deuxième moitié du dossier « multiculturalisme » aux États-Unis renvoie en revanche, et tout à fait directement, à des enjeux de reconnaissance culturelle. Ce qui frappe à cet égard, c'est en effet l'intensité et la diversité de revendications qui s'exercent avant tout dans le champ de l'éducation. Certains débats se sont ainsi développés à l'initiative de groupes de femmes (et de diverses minorités) pour que l'enseignement de l'histoire et de la littérature tienne compte de leur

parcours historique et de leur apport spécifiques, souvent ignorés ou sous-traités dans les programmes ou les manuels ¹²⁴.

Le pluralisme culturel - de tradition dans ce pays comme le rappelle Denis Lacorne ¹²⁵, y compris avant l'Indépendance - s'est toujours accompagné de certaines tendances au communautarisme ou à la fragmentation culturelle qui, dans l'ensemble, n'ont jamais mis en cause l'unité de la nation américaine. Mais il est clair qu'on y observe une certaine exacerbation des affirmations identitaires tout au long des trois dernières décennies. Et cette radicalisation a parfois trouvé son expression dans un relativisme extrême ou dans diverses modalités du Politically Correct dont les dérives ont pu confiner au ridicule, alors même que ce mouvement a souvent porté une critique intéressante de l'universalisme et des formes de domination qu'il peut recouvrir.

Dans ce contexte, les enseignements des universités se sont transformés, les manuels scolaires ont été plus ou moins modifiés : ici pour tenir compte de demandes particulières, là pour mettre en oeuvre un certain pluralisme ou pour promouvoir l'apprentissage de la communication interculturelle ; tantôt pour enseigner une autre littérature ou une autre histoire que celle des hommes ou des blancs au profit de la littérature ou de l'histoire des femmes, des Noirs, etc. ; tantôt pour mener une pédagogie de la diversité. Il s'est agi, selon les cas, d'aller dans le sens d'un « multiculturalisme critique » ou dans celui d'un « multiculturalisme civique », pour reprendre les termes d'une opposition soulignée par Denis Lacorne. La poussée des identités a fait son ouvrage par le bas, poussant par exemple l'histoire comme discipline à se renouveler à un degré tel qu'en 1987, le président de l'Association des historiens américains, Leon Litwack, déclarait dans sa *Presidential address* consacrée à l'expérience des

¹²⁴ Voir par exemple Ronald Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America*, Little, Brown and Co., 1993, qui propose de rendre justice à la contribution des minorités à l'histoire des États-Unis.

¹²⁵ Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine*, op. cit.

African-americans, que dans un passé encore proche, « aucun groupe de chercheurs n'a été aussi profondément impliqué dans la mauvaise éducation de la jeunesse américaine et n'a fait plus pour distordre la pensée de générations « Américains sur la race et les Noirs que les historiens » ¹²⁶.

On observe donc aux États-Unis deux sous-ensembles de pratiques, de dispositions, de mesures. Ils se présentent certes parfois mêlés, certaines définitions de l'Affirmative action pour les universités englobant le recrutement, l'admission préférentielle, l'aide financière et le soutien scolaire, mais aussi la création de programmes spécifiques, d'études afro-américaines par exemple ¹²⁷. Par ailleurs, les arguments échangés dans les deux sous-débats - social et culturel - qu'ils suscitent se ressemblent beaucoup, comme on le constate à la lecture du dossier réunit par la revue *Dissent* afin de peser le pour et le contre en matière d'Affirmative action ¹²⁸. Il existe de surcroît certaines formes de communication entre le registre social et économique qu'incarne cette dernière, et le registre de la reconnaissance culturelle. Ainsi les membres d'une minorité qui demandent à accéder à l'université au nom d'une politique préférentielle d'Affirmative action pourront-ils ensuite réclamer qu'on accorde une plus grande et une plus juste place à l'histoire de leur minorité, à sa littérature, à sa langue. Mais même si les deux logiques qui fondent le multiculturalisme peuvent se rapprocher, s'informer mutuellement, s'agréger ou se former l'une par l'autre, il n'en demeure

¹²⁶ Leon Litwack, « Trouble in Mind: the Bicentennial and the Afro-American Experience », *Journal of American History*, 74, 1987, p. 326, cité par Gary B. Nash, « The Great Multicultural Debate », dans Stephen Steinberg (dir), *Race and Ethnicity in the United States*, Blackwell Publishers, Maiden, 2000, p. 276.

¹²⁷ Cf. Philip G. Aftbach, Kofi Lomotey, *The Racial Crisis in American Higher Education*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1991.

¹²⁸ *Dissent* (fall 1995) propose un important dossier sous le titre « Affirmative Action Under Fire » (p. 416-476) qui examine les arguments échangés, pour ou contre, qui font de l'Affirmative action un thème très controversé y compris pour les lecteurs de cette revue marquée à gauche.

pas moins qu'elles sont ici le fruit d'une histoire relativement distincte et qu'elles sont portées par des acteurs qui ne sont pas nécessairement identiques. Ce constat se laisse formuler d'une autre manière - l'expérience des États-Unis montre finalement que l'unité théorique du multiculturalisme, qui articule souci de la justice sociale et respect de la différence culturelle, ne se traduit pas nécessairement en unité pratique.

Débats et controverses

[Retour à la table des matières](#)

Le multiculturalisme a suscité d'importantes controverses, sinon sur la réalité pluriculturelle de nos sociétés, du moins sur les orientations philosophiques qu'appelle leur traitement, ainsi que sur ce traitement lui-même. Des évaluations et des bilans pratiques ont parfois été tentés et rendus publics. Pour les expériences canadienne, suédoise et australienne, ces bilans seraient dans l'ensemble moyens, selon Christine Inglis, ni négatifs ni vraiment bons, pas au point, en tout cas, de susciter l'enthousiasme ¹²⁹. Dans ces trois cas, des sondages, dont elle rend également compte, indiquent que les opinions publiques sont plutôt favorables au multiculturalisme, même si la crise ou la récession économique encouragent davantage la xénophobie, le racisme, la peur ou le rejet de l'autre que l'ouverture à l'altérité qu'il représente. En ce qui concerne les États-Unis, les évaluations, plus sombres, ne sont jamais réellement négatives. L'expérience des trois grandes universités américaines étudiées par Julie Thermes s'est « révélée globalement positive », et l'ouvrage important de William Bowen et Derk Bok confirme ce diagnostic ¹³⁰. Réponse à certains problèmes de société, le multiculturalisme n'est pas nécessairement,

¹²⁹ Christine Inglis, op. cit.

¹³⁰ William G. Bowen, Derk Bok, *The Shape of the River Long Term Consequences of Considering Race in Collège and University Admissions*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1998.

comme le voudraient ses adversaires, facteur de drames à venir - éclatement du corps social, mise en cause de la nation, voire de la civilisation, tribalisation ou balkanisation, affaiblissement de la démocratie, violences en tous genres, y compris au sein de communautés imposant la loi du groupe aux individus. Sans être massivement rejeté par les opinions publiques des pays qui l'expérimentent, il pose néanmoins des problèmes qui méritent examen.

Équité et égalité

Dans ses dimensions proprement sociales, le multiculturalisme repose sur un principe d'équité qui peut sembler mettre en cause les valeurs universelles du droit et de la justice. Il consiste en effet à donner des moyens préférentiels aux membres de groupes défavorisés, à leur proposer un traitement particulier, des places quasi réservées dans les entreprises ou à l'université, mais aussi des avantages fiscaux dans les zones où ils sont en nombre significatif, des ressources complémentaires pour les écoles publiques des quartiers où ils habitent, etc. S'éloignant de façon plus ou moins nette de toute référence explicite à des identités particulières, il peut se voir spatialisé, inscrit dans des politiques appliquées à des territoires. Il en est ainsi en France dans le domaine des politiques de la ville qui comprennent l'instauration de « zones franches » où des dégrèvements fiscaux sont accordés aux entreprises acceptant d'y créer des emplois, ou encore en matière scolaire avec les ZEP (Zones d'éducation prioritaires), où des moyens complémentaires sont accordés aux établissements. Ces mesures n'entretiennent qu'un lien bien faible avec la question de la différence culturelle : elles visent des quartiers populaires où l'origine nationale et ethnique des habitants est diverse, et elles n'entendent pas favoriser *l'ethnic business* ou la promotion à l'école de telle ou telle culture particulière. Et même si elles sont couramment soupçonnées de favoriser les immigrés au détriment des « Français de souche », ainsi dans le discours populiste ou raciste, elles sont plus sérieusement critiquées pour leurs résultats, médiocres au plan économique, meilleurs au plan scolaire. On leur reproche

scolaire. On leur reproche aussi les entorses qu'elles viendraient signifier au principe d'égalité, ou bien encore on souligne les dérives qui les feraient passer d'une logique en faveur de l'égalité des chances à une politique de redistribution sociale : au lieu de viser à assurer des chances égales de réussite sociale et économique à chacun, elles tendraient à « donner plus à ceux qui ont moins » et à ne plus relever que d'une logique d'égalité des conditions ¹³¹.

Le débat opposant égalité et équité est mal posé aussi longtemps qu'il place les deux notions sur un même plan et nous impose de choisir entre deux valeurs de même ordre. Par contre, s'il est entendu que l'égalité constitue une fin, un horizon, et l'équité un moyen, il devient dès lors possible et souhaitable de les associer au sein d'une même démarche. C'est ce que s'attachent à proposer les politiques multiculturalistes dans leurs dimensions sociales, quand elles sont bien pensées et bien préparées. Lorsque l'équité est mise au service de l'égalité, lorsque des avantages particuliers sont accordés à un groupe (ou à un territoire) de façon à permettre à ses membres de bénéficier des mêmes chances de réussite ou de mobilité sociale que le reste de la population ; lorsque, aussi bien, la remise en cause régulière des avantages consentis et d'autres garde-fous sont mis en place pour éviter les abus ou les perversions que ce type de politique risque d'engendrer - alors il y a là un facteur d'enrichissement de la démocratie et de renforcement de la solidarité collective.

En matière sociale, un reproche courant adressé au multiculturalisme touche à ses effets de fragmentation au sein des populations même qu'il prétend aider. Ainsi, les Noirs américains ayant bénéficié de l'Affirmative action à l'université appartiennent-ils aux classes moyennes plus qu'à des milieux populaires, et l'underclass noire, celle que décrit par exemple William J. Wilson, semble bien

¹³¹ Voir Pascal Noblet, « Égalité et discrimination positive. Le cas de la France et des États-Unis », *Revue française des affaires sociales*, no 4, oct.-déc. 1998, p. 131-145.

éloignée des couches aisées noires qui se sont renforcées depuis les années 60, en partie grâce à ces politiques préférentielles. Mais sur ce point, le débat n'est pas clos car on peut aussi considérer que dans l'ensemble, les Noirs américains ont socialement progressé ¹³². Une variante radicale de ce type de critique consiste à souligner l'injustice profonde du multiculturalisme quand il fonctionne à l'avantage non seulement des fragments aisés d'un groupe dominé, mais en faveur de groupes aisés tout entiers, quand il renforce les forts et non pas les faibles. Giovanna Zincone, notamment, développe ce point de vue à propos de l'Europe. À ses yeux, les couches sociales élevées ainsi que les régions les plus riches exerceraient, sur les transformations de la démocratie, un impact institutionnel de type multiculturaliste bien plus marquant que les groupes issus de l'immigration récente. On retrouve une vision analogue chez l'écrivain américain Bruce Benderson. Aucune voix, dit-il, ne s'élève plus depuis les années 30 pour parler des classes sociales aux États-Unis. Il y est « devenu tabou de prêter une voix à la réalité de la misère dans toute sa vigueur, son énergie et sa dégradation », et les politiques identitaires ne font que refléter l'état d'esprit des classes moyennes : « qu'une voix du "multiculturalisme" d'aujourd'hui ait un visage noir, un visage de femme, un visage d'homosexuel, un visage de fils d'ouvrier, n'a à présent plus d'importance. Ils parlent tous un langage de nantis » ¹³³.

Signalons, pour conclure sur ce point, qu'une critique assez récurrente en France reproche aux politiques de « discrimination positive » d'exercer des effets de stigmatisation sur les personnes ou les territoires qu'elles concernent. La « discrimination positive », dans cette perspective, est en même temps une discrimination négative qui disqualifie ceux qu'elle doit aider. En fait, cette contradiction n'est pas insurmontable. L'effet de disqualification peut être combattu par une

¹³² Cf. Stephan and Abigail Thernstrom, *America in Black and White. One Nation, Indivisible*, New York, Simon and Schuster, 1997 ; Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, op. cit. ; Orlando Patterson, op. cit.

¹³³ Bruce Benderson, *Pour un nouvel art dégénéré*, Paris, Rivages poche, 1998 [1997], p. 106.

politique active de reconnaissance culturelle et de valorisation symbolique des groupes aidés, en ajoutant des dimensions culturelles à la visée sociale de l'action politique. Il y a également moyen d'affaiblir cet effet négatif en insistant sur l'élargissement des mesures d'égalité des chances, et en promouvant ce que William J. Wilson appelle de *l'Affirmative* opportunité ¹³⁴.

Reconnaissance de la différence ou communautarisme ?

Trois familles d'arguments organisent, face au multiculturalisme, un débat complexe et particulièrement intense.

La première met en avant les bienfaits de l'universalisme abstrait et se traduit, aux plans politique et institutionnel, par une invitation pressante à l'assimilation des différences culturelles. L'argumentation repose ici, pour l'essentiel, sur l'idée que les droits individuels constituent la meilleure réponse, la seule en réalité, aux risques de discrimination qu'apporte toute catégorisation des personnes sur la base d'un particularisme culturel (ou autre). Dans cette perspective, l'existence d'une sphère publique neutre et ne connaissant que des individus constitue une garantie de protection, d'égalité et de liberté pour les personnes. Dans ses versions les plus radicales, cette orientation nourrit le projet d'arracher les individus à l'univers de leurs particularismes culturels minoritaires, perçus comme nécessairement étroits et fermés sur eux-mêmes, de façon à leur permettre d'accéder

¹³⁴ « Il y a deux sortes d'*Affirmative action*, explique William J. Wilson. l'une consiste à réserver un certain nombre de postes aux minorités ethniques. C'est sous cette forme, rejetée par l'écrasante majorité des Américains, que les conservateurs la présentent. Ils disent : "il y a des emplois réservés aux membres des minorités, qu'ils le méritent ou non, et ce n'est pas juste. » En revanche, si l'on dit : "Il faut augmenter l'égalité des chances pour tous les Américains. Comment faire ?", on obtient des réactions très différentes. Autant l'opinion est contre toute forme de quotas, par exemple pour les places à l'université, autant elle approuve l'octroi de bourses aux élèves noirs qui ont de bonnes notes », *Le Monde des débats*, septembre 1999, p. 19.

aux valeurs universelles de la nation et de la citoyenneté. L'invocation de l'universalisme et de l'individualisme sert de surcroît ici à éviter que les droits de l'individu soient bafoués au profit de traditions communautaires qui ignorent les libertés de la personne ou l'égalité des hommes et des femmes. Les procédés de l'assimilation peuvent être relativement doux, plus incitatifs et persuasifs qu'impératifs ; mais il arrive qu'ils tournent à la violence, voire à l'ethnocide. Ainsi, en Australie, jusque dans les années 60, arrachait-on des enfants aborigènes à leur famille pour les placer dans des pensionnats (ou assimilables), de façon à ce qu'ils rompent avec leur milieu culturel et familial et sous prétexte de les faire accéder à la modernité ¹³⁵. L'assimilation ne se contente donc pas toujours de confiner les particularismes culturels en dehors de la sphère publique ; elle peut aussi leur demander de se dissoudre. Et comme elle a besoin d'un cadre puissant, symbolique et institutionnel, qui puisse incarner l'universel et justifier sa logique, elle va généralement de pair avec des conceptions plus ou moins rigides de la nation et de l'État. L'assimilation s'accommode aisément d'un intégrisme culturel ou politique, qu'il prenne la forme du nationalisme, du souverainisme ou du républicanisme.

Un deuxième type d'arguments s'oppose de façon moins vigoureuse au multiculturalisme en mettant en avant un principe de tolérance. Il s'agit ici d'admettre les particularismes dans l'espace privé, mais aussi dans l'espace public dans la mesure où ils n'y causent aucun trouble par leurs demandes, leurs revendications, ou leur simple visibilité. Cette orientation apporte une grande souplesse là où la précédente devient vite rigide et répressive. Elle est plus pragmatique et moins idéologique, plus centrée sur les réalités concrètes que sur les principes. Elle n'admet cependant pas que l'on reconnaisse des droits culturels aux minorités, elle reste dominée par la hantise du

¹³⁵ Cette politique gouvernementale concernait plus précisément des enfants de père blanc et de mère aborigène ; les non métissés, considérés comme perdus pour la civilisation, ne faisaient pas l'objet de tels enlèvements.

communautarisme et du risque d'une remise en cause des valeurs universelles, des droits de l'homme et du citoyen. Elle doute de la loyauté des minorités à l'égard de la nation, et elle est marquée par une méfiance et une suspicion dont elle ne se défait qu'en partie. Dans la mesure où la tolérance est invoquée pour s'opposer au multiculturalisme, elle témoigne surtout du refus de laisser se développer des conflits associés à des différences culturelles. C'est une pensée qu'inquiète tout ce qui semble fragiliser l'ordre social ou encore l'identification des individus à la nation. Mais c'est une pensée plus faible que celle évoquée auparavant et que celle que nous allons envisager maintenant. Il s'agit à la limite d'une orientation qui relève d'une relative indécision face au débat en cours.

On relève enfin que le multiculturalisme est parfois débordé, pour ainsi dire sur sa gauche, par des positions hypercritiques qui s'apparentent au communautarisme. Le multiculturalisme, tel que pratiqué dans les expériences examinées plus haut, ne remet pas en question l'unité de la nation ou l'intégrité du corps social. Il s'efforce d'articuler la reconnaissance des différences culturelles et le respect des valeurs universelles, de concilier les particularismes linguistiques, religieux ou autres et les exigences d'égalité et de liberté des individus. Il peut certes dériver, entraîner des abus ou encourager certains communautarismes, mais dans l'ensemble, le multiculturalisme réel, celui des pays qui en ont fait une pratique institutionnelle, demeure mesuré. Dans cette perspective, la reconnaissance de la différence culturelle implique un effort démocratique reposant sur une présomption de compatibilité avec les valeurs universelles. Comme le remarque Charles Taylor (qui évite pourtant d'utiliser le mot même de multiculturalisme), il ne s'agit pas « de trancher péremptoirement et de manière inauthentique sur l'égalité de valeurs ; mais d'être ouverts à l'étude culturelle comparative, pour déplacer nos horizons vers des mélanges

nouveaux » ¹³⁶. Le multiculturalisme bien tempère peut être contesté ou débordé par des orientations qui prônent la reconnaissance automatique de certaines différences culturelles, réclamant pour elles une totale liberté d'action, des droits indépendants du droit général, la possibilité de fixer elles-mêmes le contenu de l'enseignement destiné aux enfants qui en relèvent, quitte à promouvoir un relativisme extrême. Ce multiculturalisme hypercritique met l'accent sur des demandes qui rendent difficile la dialectique du multiple et de l'un, de la diversité des cultures et de la démocratie. Son relativisme ne peut s'accommoder que de formules politiques qui se contentent de fixer les règles du jeu des relations intercommunautaires, du partage et de l'accès au pouvoir pour des groupes n'ayant aucune raison de rechercher la relation interculturelle, ni même l'autonomie individuelle de leurs membres. C'est pourquoi son écho reste très limité dans les démocraties, en dehors de revendications critiques concernant un groupe, une minorité, ou encore un problème singulier comme la psychothérapie considérée sous l'angle des minorités culturelles. Cette position ne débouche sur aucune réflexion politique générale, elle ne prône ni formule institutionnelle ou étatique, ni modèle de « consociation » à l'instar de ceux pensés par David Apter ou Arend Lijphart

À qui s'applique le multiculturalisme ?

Pour qu'une politique multiculturaliste puisse être utilement mise en oeuvre, il importe que soient spécifiés les groupes qu'elle envisage de prendre en charge. Ce qui pose une question de fond et tout un ensemble de problèmes plus pratiques.

Une politique visant un segment de la population, quel qu'il soit, a besoin d'en élaborer une définition claire et stable, elle doit pouvoir l'identifier, en connaître les frontières, savoir qui en relève et qui n'en

¹³⁶ Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., p. 98.

relève pas. Elle doit être à même de désigner ses membres, et, le cas échéant, de les dénombrer. Elle repose nécessairement sur une catégorisation. Il y a tout d'abord là un enjeu fondamental : est-il souhaitable d'opérer des catégorisations en matière culturelle ? Là où la conception générale de l'espace public entend réserver ce dernier à des individus libres et égaux en droit, le débat est vite clos : toute entorse à ce principe est inacceptable. C'est ici que les arguments avancés par Hervé Le Bras trouvent leur application la plus directe ¹³⁷. En dehors des appartenances subjectives, revendiquées librement par des individus, toute catégorisation imposée sur la base de critères à prétention objective risque d'introduire l'arbitraire, l'imputation injustifiée, la disqualification de personnes et de groupes et, finalement, les pires dérives, y compris de la part de l'État : le racisme, le fichage des individus sur la base de l'origine nationale, ethnique, religieuse ou raciale. En impliquant que soient spécifiés ses bénéficiaires, le multiculturalisme se heurte d'emblée à cette première conception de l'espace public. Là où, au contraire, la culture politique autorise, dans le même espace public, la reconnaissance de particularismes identitaires, et où la catégorisation des individus en termes ethniques, raciaux, de religion, etc., est légitime et acceptée, le multiculturalisme a plus de chance de pouvoir être mis en oeuvre. C'est la raison pour laquelle le débat n'est pas identique dans ces deux types de situations. Dans le premier cas, il portera d'abord sur la nécessité qu'il y a, ou non, à résister à tout ce qui introduit de la différence culturelle dans l'espace public. Ainsi, en France, le refus du multiculturalisme repose-t-il sur un rejet théorique profond, sur l'inquiétude de voir la société s'ethniciser, se racialisier, et chez certains, s'américaniser. Dans le deuxième cas, le débat s'avère plus complexe car il mêle des éléments ressortissant aux mêmes inquiétudes à des réflexions sur la possibilité de mettre techniquement en oeuvre des catégories pertinentes, à quoi s'adjoignent des

¹³⁷ Hervé Le Bras, *Le Démon des origines*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1998. Cf. également son article « La confusion des origines », *Les Temps Modernes*, no 604, mai-juillet 1999, p. 228-242.

appréciations plus pratiques relatives à l'efficacité et aux limites concrètes des politiques multiculturalistes. Aux États-Unis, les catégories ethno- raciales utilisées pour le recensement de 1990 - Blanc, Africain-Américain, Amérindien, Asiatique, Hispanique, auxquelles s'ajoute, depuis 2000, celle des Hawaïens - sont ainsi en passe non pas de disparaître, mais d'éclater : chaque individu peut désormais choisir sa catégorie, se réclamer de la catégorie « autre race » si aucune de celles qui sont proposées ne lui convient. L'hybridité est en outre reconnue, et avec elle la possibilité pour une même personne de se définir par plus d'une race.

Entrons maintenant dans les difficultés pratiques du multiculturalisme une fois son principe admis. Au départ proposée à destination d'une minorité bien spécifiée (les Noirs), l'expérience américaine de l'Affirmative action apporte un avertissement à prendre en considération : étendue à toutes sortes de groupes, cette généralisation en a certainement affaibli la portée. La diversité des identités culturelles, racialisées ou non, est considérable - religion, ethnicité, genre, déficience transformée en différence, etc. Faut-il, par souci d'efficacité, préconiser un cadre restrictif et relativement homogène, limité par exemple à la seule ethnicité ? Ou, par souci de justice, promouvoir un cadre ouvert, acceptant l'hétérogénéité des particularismes pris en compte, ce qui fait du multiculturalisme, plus qu'une politique visant un ensemble délimité d'identités, un principe général de fonctionnement de la vie démocratique ? Dans le premier cas, le multiculturalisme est d'application plus facile mais des groupes qui pourraient légitimement réclamer d'en bénéficier risquent d'en être exclus. Dans le deuxième cas, il devient une règle générale difficile, parfois même impossible à appliquer, et en tout cas extrêmement coûteuse.

Les particularismes culturels ne sont pas tous également adaptés à une politique multiculturaliste, ni forcément enclins à se couler dans son moule. Joseph Raz note en ce sens qu'une telle politique exige des communautés culturelles stables, formant des groupes respectés et *flourishing*, des communautés viables, tout à la fois désireuses et capables de se perpétuer elles-mêmes, en nombre pas trop élevé - ce

pables de se perpétuer elles-mêmes, en nombre pas trop élevé - ce qui n'est pas toujours le cas si l'on prend, comme il le fait, l'immigration, qui provient souvent de plusieurs dizaines de pays différents ¹³⁸. Joseph Raz ajoute que ces communautés doivent nécessairement avoir confiance dans le pluralisme des valeurs et, en définitive, dans la démocratie, sinon être en mesure d'acquiescer une telle confiance. Beaucoup de conditions, en somme, qui, si elles étaient réunies, rendraient presque superflue la formulation du problème. Pour réussir, en effet, le multiculturalisme semble ici impliquer une société bien plus pacifiée et démocratique, malgré et dans ses différences, qu'elle ne l'est en réalité. Ce qu'exprime bien Amy Gutman pour qui cette perspective suppose « le respect mutuel à l'égard des différences intellectuelles, politiques et culturelles raisonnables. Le respect mutuel requiert une bonne volonté répandue et une capacité à énoncer nos désaccords, à les défendre devant ceux avec qui nous ne sommes pas d'accord, à faire la différence entre les désaccords respectables et ceux qui ne le sont pas, et à garder l'esprit ouvert jusqu'à modifier notre opinion en face d'une critique bien argumentée. La promesse morale du multiculturalisme dépend du libre exercice de ces vertus de discussion » ¹³⁹ - propos bien sympathiques qui ne peuvent toutefois que renforcer le soupçon. Ainsi définies, les conditions initiales du multiculturalisme ne sont-elles pas telles que le problème est pratiquement résolu avant d'être posé, à moins qu'il ne repose sur l'utopie d'une société ayant déjà su, dans les faits, mettre en forme son projet ?

Certaines communautés répondant aux critères théoriques d'une politique multiculturaliste peuvent lui être hostiles, disions-nous. En Australie, des voix se font entendre parmi les Aborigènes et les Torres *Straight Islanders* pour rappeler qu'ils sont les seuls authentiques

¹³⁸ Joseph Raz, « Multiculturalism : a liberal Perspective », *Dissent*, hiver 1994, p. 67-79.

¹³⁹ Amy Gutman, « Introduction », dans Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., p. 39.

habitants du pays, et les seuls légitimes, qu'ils n'ont pas plus à voir avec les vagues d'immigration récentes qu'avec les Britanniques - et de refuser par conséquent de leur être associés dans la même vision d'une société multiculturelle. De même, au Canada, les autochtones sont peut-être plus menacés qu'aides par les mesures relevant du multiculturalisme. Celui-ci, en effet, n'encourage pas toujours la construction ou le maintien autonome d'une culture : il apporte des ressources qui tendent à pétrifier les groupes concernés dans la combinaison, parfois ravageuse, d'un folklore tourné vers le marché et de conduites d'autodestruction qui doivent beaucoup, notamment, à l'alcool. Selon une logique très différente, il arrive qu'un groupe résiste à des mesures d'Affirmative action parce qu'il ressent leur contenu social comme une dénégation du caractère culturel des demandes qu'il formule, et comme le signe d'une incompréhension à l'égard de ses attentes de reconnaissance. C'est ainsi qu'au début des années 70, raconte Bernard Mottez, l'Association nationale des sourds américains s'est sentie humiliée quand un sénateur eut l'idée d'étendre aux sourds les avantages fiscaux dont bénéficient les aveugles - « nous ne sommes pas des handicapés, ont répliqué ses responsables, mais une minorité linguistique. Ce que nous voulons, c'est le droit de cité pour notre langue, son utilisation dans les écoles et la multiplication des interprètes » ¹⁴⁰.

Où constate encore qu'il existe, dans le monde entier, des immigrations provisoires ou intermittentes, composées de personnes et de groupes qui ne vivent que partiellement dans le pays d'accueil, circulent de part et d'autre d'une frontière, retournent dans le pays d'origine à intervalles plus ou moins réguliers, ou définitivement après une certaine période. Ce néo-nomadisme, ces phénomènes de noria, ces migrations pendulaires ou limitées appellent d'autres politiques, y

¹⁴⁰ Dans *L'expérience du déni*, Bernard Mottez et le monde des sourds en débats Pascale Gruson et Renaud Dulong (dir.), Paris, Éditions de la MSH, 1999, p. 259, Bernard Mottez précise néanmoins que « la question "sommes-nous des handicapés ou non ?" continue de diviser le monde des sourds ».

compris en matière de reconnaissance culturelle, que celle du multiculturalisme. La question est d'autant plus importante qu'elle nous ramène aux problèmes, déjà évoqués, des migrations dans un univers où la globalisation met en cause le cadre classique des politiques - la nation, l'État. Le multiculturalisme comme mode d'action institutionnel n'est pas particulièrement adapté à des réalités sociales et culturelles qui échappent à ce cadre, ne serait-ce que partiellement, et s'avèrent infra ou transnationales, en un mot, diasporiques. À l'opposé, des groupes que leur histoire et leur place dans la société pourraient mettre au cœur du multiculturalisme n'apparaissent en tant que tels que de façon très marginale. C'est ainsi, notamment, que l'identité juive n'est guère centrale dans les débats américains sur le multiculturalisme ou l'Affirmative action, alors que l'expérience juive est souvent invoquée pour penser ces questions ¹⁴¹, et que les juifs sont proportionnellement nombreux à intervenir dans ces débats - mais plus comme chercheurs ou comme intellectuels que comme membres d'une minorité ou d'une communauté juive.

Le multiculturalisme se heurte enfin à des difficultés qui tiennent de la différence culturelle dans la mesure où celle-ci n'est pas stabilisée, et où elle repose sur des processus de production bien plus que de reproduction. Là où rien n'est figé, où la décomposition et la recomposition sont la règle, là où l'invention façonne jusque et y compris les traditions, là où les identités sont l'objet de choix hautement subjectifs - les individus les rejoignent parce qu'ils en décident ainsi mais peuvent dès lors tout aussi bien les désertir - le bon fonctionnement du multiculturalisme se révélera forcément difficile, lui qui a besoin d'une certaine fixité. Il lui faut des interlocuteurs reconnus, des groupes bien définis, tout le contraire, par conséquent, de l'état constant de flux qui caractérise les identités culturelles selon Fredrik Barth ¹⁴².

¹⁴¹ Voir David Biale, Michael Galchinski et Suzannah Heschel (dit), *Insider/Outsider American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1999.

Le multiculturalisme (comme politique institutionnalisée) ne peut donc prendre en charge que certaines différences culturelles et sous certaines conditions, ce qui en limite singulièrement la portée. Il risque de plus, en reconnaissant ces identités, d'aboutir à l'opposé de ses objectifs, en figeant par la reconnaissance ce qui sans lui serait changement et transformation, en poussant à la reproduction ce qui est production et innovation, et ce, au seul profit de certains membres du groupe considéré. C'est tout le sens d'une autre critique, désormais classique, selon laquelle l'offre multiculturaliste risque de devenir une force de conservatisme et de clientélisme, poussant les notables qu'elle avantage à se dissocier progressivement de l'expérience vécue de la population qu'ils sont supposés représenter. À moins qu'une autre logique se déploie, dans laquelle l'ordre des fins et des moyens s'inverse, de sorte qu'un groupe ne se maintient plus que pour bénéficier d'avantages politiques ou économiques.

La reconnaissance des différences culturelles, mais aussi le refus de les figer, l'acceptation de les voir se transformer associée à la prise en charge des inégalités et de l'injustice sociale, voilà qui appelle des politiques spécifiques, valorisant l'échange, la communication, l'attention portée à des points de vue très minoritaires ou inédits. Ces différents aspects exigent des politiques complexes et souples que l'idée d'un multiculturalisme, même tempéré¹⁴³, ne permet pas véritablement ou pas suffisamment de mettre en œuvre. La notion et les pratiques que la politique multiculturaliste a incarnées se sont révélées d'une immense utilité dans la formation de débats décisifs. Mais celles-ci sont peut-être sinon déjà usées, du moins datées, ce dont témoignent à leur façon les efforts engagés pour proposer de

¹⁴² Fredrik Barth, « Ethnicity and the Concept of Culture », dans Douglas R. Imig et Pamela Slavsky (dir.), *Non Violent Sanctions and Cultural Survivals Seminars*, Center for International Affairs, Harvard University, 1995.

¹⁴³ Selon l'expression d'Alessandro Ferrara, « Multiculturalismo ben temperato », dans *Multiculturalismo e democrazia*, Franco Crespi e Roberto Segatori (a cura di), Rome, Donzelli, 1996, p. 195-204,

nouvelles notions, comme celles de « citoyenneté culturelle »¹⁴⁴ ou de « citoyenneté multiculturelle »¹⁴⁵, ou pour mettre l'accent sur les projets de création et d'extension des droits - culturels, du malade, du couple homosexuel, etc.

¹⁴⁴ Cf. par exemple William V. Flores, Rita Benmayor (dir.), *Latino Cultural Citizenship. Claiming identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997. Les auteurs considèrent que le terme « multiculturalisme » est inadapté pour les « latinos » aux États-Unis, et proposent la notion de *cultural citizenship*, qui permet selon eux de combiner des revendications de droits civils et culturels, et des demandes sociales.

¹⁴⁵ Voir Stephen Castles, op. cit.

LA DIFFÉRENCE (2001)

Deuxième partie

L'ANALYSE DE LA DIFFÉRENCE

[Retour à la table des matières](#)

Avec la différence culturelle, le débat semble ou bien porter sur un ensemble disparate de phénomènes, plus ou moins artificiellement réunis sous une même étiquette - identités, particularismes culturels, minorités -, ou bien ne viser à l'opposé que des phénomènes précis, traités dans leur spécificité, sans référence à un cadre analytique qui les dépasserait -, on parle alors par exemple de l'Islam. ou de l'homosexualité.

Dans le premier cas, le risque est grand de ne pouvoir conceptualiser la différence et de ne proposer somme toute qu'une liste d'expériences sans unité, ou dont l'unité n'est pas pensée en dehors du constat relatif à l'influence mutuelle des expériences

contemporaines d'affirmation identitaire ¹⁴⁶. Le danger est également de transformer la question de la différence en celle de la diversité, et, de là, de perdre de vue les processus de production et de reproduction des identités culturelles au Profit d'interrogations qui tendent à essentialiser ces identités, à les considérer comme données ¹⁴⁷. Il serait encore de placer l'immense problème des rapports de sexe ou de genre sur le même plan que celui des minorités, alors que le champ d'exercice de la domination masculine ne s'exerce pas seulement sur une « minorité », elle traverse la plupart des autres expériences de la différence. Mais disons-le d'emblée, la question sera laissée de côté dans ce chapitre.

Dans le second cas, l'écueil serait d'isoler l'expérience de la différence culturelle des changements plus généraux dont elle constitue une modalité singulière. De plus, un propos très général peut, en réalité, ne viser qu'un problème très limité ; c'est ainsi qu'en France, le débat sur « le droit à la différence » ou sur l'intégration a surtout témoigné, tout au long des années 80 et 90, d'un certain nombre d'interrogations, mais aussi de peurs et de fantasmes relatifs à l'Islam.

Comment donc concevoir l'unité des différences culturelles et des enjeux que leur existence vient signifier, tout en rendant compte de la spécificité de chacune d'entre elles ? Deux types d'approche sont envisageables. Le premier consiste à examiner les significations qui caractérisent, à un instant donné, les identités à l'œuvre dans un ensemble sociétal - leur fonctionnement, leur logique, leurs difficultés. Cette démarche passera le cas échéant par l'élaboration d'une typologie des expériences de la différence, mais aussi par la construction d'un cadre théorique général. Un deuxième type d'approche s'intéresse aux processus au fil desquels émergent, se

¹⁴⁶ Harry Markowicz note par exemple que l'histoire du mouvement des sourds aux États-Unis a été influencée par le mouvement pour les droits civils des Noirs, et qu'il existe des parallèles « entre la communauté des sourds et celle des juifs », dans *L'Expérience du déni*, op. cit. p. 8.

¹⁴⁷ Cf. Homi K. Bhabha, op. cit., p. 32-35.

transforment, se décomposent et se recomposent les identités. Il débouche ainsi sur l'examen des rapports qu'entretiennent les identités, la mémoire et l'histoire. Les chapitres V et VII relèveront de l'analyse synchronique, qui correspond plutôt à la première de ces deux approches, les chapitres VI et VIII de l'analyse diachronique.

Deuxième partie. L'analyse de la différence

Chapitre 5

Reproduction et construction de la différence. Une typologie

[Retour à la table des matières](#)

Afin de distinguer les familles ou les types de différences culturelles caractéristiques des sociétés contemporaines, un principe directeur nous servira de guide. Il consistera à considérer le couple que forment deux logiques. Première logique : la différence culturelle est « première », elle possède une certaine épaisseur historique et ses membres cherchent à la maintenir, à la reproduire, à la défendre. Ceci ne signifie pas qu'elle constitue un ensemble d'éléments figés, une essence, une nature, mais que le point de départ de l'analyse repose sur son existence à un instant donné, telle qu'elle que l'incarnent des acteurs qui se revendiquent d'un passé, d'une mémoire. Deuxième logique : la différence est construite, inédite ou renouvelée, « seconde », et, dès lors, de l'ordre de l'invention.

À partir de cette opposition élémentaire, il est possible d'opérer des regroupements d'expériences empiriques de la différence et de définir des types distincts qui procèdent chacun d'une configuration particulière de ces deux logiques.

Les minorités laminées

[Retour à la table des matières](#)

Une société, un État, une nation agrègent le plus souvent des groupes qui leur préexistent, et dont le fonctionnement comprend une vie sociale, des principes politiques, des institutions, une culture. En France, la centralisation politique qu'on nomme jacobine depuis la Révolution (mais qui remonte en fait bien plus loin dans le temps), combinée à l'influence du capitalisme et du marché, a ainsi laminé des ensembles régionaux et locaux qui, pour autant, n'ont pas entièrement disparu. L'historien Eugen Weber a bien montré qu'au début du XXe siècle, subsistent de nombreuses situations où les appartenances culturelles, la langue, l'identification à un terroir témoignent du maintien d'identités locales distantes, voire ignorantes ou presque, de l'appartenance à l'unité politique et culturelle que constitue alors l'État-nation français ¹⁴⁸.

Lorsque les acteurs qui incarnent ces identités - clercs, élites, intellectuels - ne se résignent pas à leur disparition ou à leur réduction à un folklore devenu lui-même marchand, deux principales orientations politiques leur sont offertes. La première, c'est la révolte, la rupture, et par conséquent la sécession, laquelle a besoin, pour faire sens, d'une idéologie nationaliste. Elle doit pouvoir se référer à un cadre politique et culturel structurant, autrement dit en appeler à un État, avec tous ses attributs. La seconde consiste à exercer des pressions afin d'obtenir des droits collectifs et une certaine reconnaissance à l'intérieur de l'État concerné, sans toutefois remettre en cause cette appartenance étatique. Cette voie peut prendre un tour directement politique, elle peut passer, mais pas nécessairement, par la

¹⁴⁸ Eugen Joseph Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale : 1870-1914* ; Paris, Fayard, 1983.

formation de partis ou par l'acquisition d'un poids électoral, sous la forme de lobbies par exemple. Elle peut aussi - ce n'est pas contradictoire - transiter par une mobilisation économique et culturelle. Il en va de la sorte en Bretagne, où des chefs d'entreprise modernisateurs et ouverts à l'économie mondiale s'engagent nettement en faveur de l'identité bretonne, en même temps que se développent des pratiques culturelles, en particulier de promotion de la langue dans l'éducation (avec, notamment, les écoles Diwan). L'affirmation identitaire repose ici sur une combinaison d'exemplarité - les acteurs prennent eux-mêmes en charge leur culture et sa promotion -, de dynamisme économique et de pression politique pour obtenir des facilités et des ressources en faveur d'initiatives liées à l'identité bretonne ¹⁴⁹.

Indiquons d'ores et déjà ce qui nous paraît essentiel et renvoie au principe central d'analyse proposé plus haut : pour comprendre les expressions contemporaines des identités régionales, ou assimilables, il convient de distinguer deux logiques, qui s'y mêlent en pratique, mais qui au plan analytique sont profondément différentes. La première est celle de la reproduction de ces identités sur un mode défensif. Cette logique exprime une résistance aux effets destructurants, et, à terme, destructeurs de la modernité politique et économique. Elle traduit par conséquent la volonté de survie de personnes et de groupes dont les traditions sont laminées par la domination politique et les conséquences du capitalisme. Du point de vue de cette première logique, l'identité culturelle n'est pas pour autant la simple survivance d'un passé qui aurait été extérieur à la modernité ou qui l'aurait ignoré. L'identité considérée a pu elle aussi en avoir été partie prenante, mais au cours d'une phase antérieure et sans avoir été capable de résister à la société dominante, à sa volonté d'hégémonie politique, voire d'assimilation culturelle. Précisons au passage que les formes d'hégémonie et de domination ne sont pas, en elles-mêmes,

¹⁴⁹ L'ouvrage de référence est ici celui de Ronan Le Coadic, *L'identité bretonne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

forcément brutales et unidimensionnelles. Ainsi en France, s'il convient de souligner le rôle assimilateur de la République et de son école, il faut aussi rappeler qu'elle n'a pas toujours ni partout fonctionné de manière inflexible, en broyant les particularismes régionaux et locaux : la République a également su tenir compte des « petites patries », et souvent les respecter et s'y adapter ¹⁵⁰.

La deuxième logique voit les mêmes formes identitaires fonctionner, mais un peu à la manière d'une coquille dans laquelle s'installe un Bernard-l'ermite : les acteurs en appellent à la tradition, à la mémoire historique, ils entendent éduquer leurs enfants dans la langue régionale, sauver une musique, une littérature, des façons de faire la fête, ils se mobilisent. Mais en vérité, ils réinventent la tradition autant qu'ils la sauvent, ils la produisent après avoir été pris dans la modernité et parce qu'ils en sont eux aussi des acteurs. Pour poursuivre avec l'exemple de la Bretagne, Ronan Le Coadic a montré que la langue, pour les personnes âgées, y apparaît comme une survivance qui relève de notre première logique et correspond surtout à des milieux populaires autrefois volontiers discriminés, sinon méprisés pour leur « patois ». Par contraste, les jeunes qui apprennent aujourd'hui le breton dans les écoles Diwan appartiennent à des couches sociales nettement plus aisées. Ce choix, ils l'opèrent avec fierté et font d'ailleurs revivre une langue qui n'est pas tout à fait identique à celle des anciens ¹⁵¹. Il ne s'agit plus là de s'opposer à la modernité, réduite à ses dimensions héritées des Lumières et à son projet d'en finir avec les traditions, elles-mêmes assimilées à de l'obscurantisme ; il ne s'agit plus tant d'y résister que de rendre l'identité plus moderne encore. En agissant de la sorte, les acteurs se comportent en sujets. Ils manifestent leur désir de s'affirmer comme des êtres de raison néanmoins inscrits dans une histoire et une culture qu'ils sont déterminés à faire vivre sans pour autant rompre avec

¹⁵⁰ Cf. Jean-François Chanet, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.

¹⁵¹ Ronan Le Coadic, *L'identité bretonne*, *op. cit.*

l'individualisme - en articulant en somme identité collective et participation à la vie moderne.

Les minorités « premières »

[Retour à la table des matières](#)

L'adjectif « premières » est utilisé pour indiquer une antériorité historique et désigner des groupes qui occupaient avant l'ère moderne un espace territorial sur lequel d'autres populations sont ensuite venues s'installer sans les faire disparaître. C'est ainsi qu'avec la modernité - que ce soit par vagues d'immigrations, du fait du colonialisme ou de l'avancée d'une « frontière » -, se sont formées dans le Nouveau monde des sociétés et des nations qui, dans un premier temps, ont ou bien éradiqué, ou bien rapidement et profondément infériorisé les peuples qui les avaient précédés sur place, au point de mettre en cause leur humanité, tels les Espagnols se demandant, à l'époque de la Conquête, si les Indiens avaient une âme. On connaît à ce propos la célèbre intervention de Bartolomé de Las Casas en leur faveur. Les peuples concernés ici - Aborigènes d'Australie, Maoris de Nouvelle-Zélande, Indiens des trois Amériques - constituent un cas extrême du précédent. Mais ils ont ceci de particulier qu'avant l'invasion, ils ne furent jamais modernes ni confrontés sur la longue durée à la modernité : ils l'ont reçue de plein fouet.

Ces différents groupes relèvent eux aussi, pourtant, des deux logiques décrites plus haut. D'une part, en effet, ceux qui incarnent aujourd'hui ces peuples constituent un reliquat de l'histoire. Ils représentent bel et bien ce qu'il reste quand presque tout a été détruit et corrompu par la violence de la conquête - avec tout ce que celles-ci comporte de conséquences ravageuses, maladies, alcoolisme, conduites autodestructrices de la personne (suicides) ou des normes du groupe (violences sur les enfants, vandalisme au sein de la communauté). Conduites qui alimentent, en un processus

Conduites qui alimentent, en un processus singulièrement pervers, les représentations qui identifient ces peuples à l'ivrognerie généralisée ou à la délinquance irréductible. Ces groupes véhiculent à première vue une différence radicale, les traces d'un monde qui ne peut qu'être altéré par le contact avec d'autres. C'est d'ailleurs pourquoi, nous l'avons vu, ils se montrent parfois réticents à l'égard des politiques multiculturalistes qui tendent à les placer sur le même plan que les minorités issues de l'immigration. Et il n'est pas rare que ceux d'entre eux qui revendiquent des droits culturels, une légitimité issue de leur antériorité ou des violences subies, souhaitent se préserver en continuant à vivre à aussi grande distance que possible du reste de la société - soit tout le contraire du multiculturalisme qui vise à inclure les différences.

Il serait d'autre part artificiel de considérer ces groupes sous l'angle d'une identité résistant au moyen d'un isolement maximum à la désintégration totale. Ils entretiennent de fait un contact parfois ancien avec la modernité, et dans bien des cas, leur demande d'autonomie politique se solde par une insertion économique facilitée par l'obtention de privilèges ou d'avantages (fiscaux, etc.). Leur culture se fait marchande. Du coup, ce qui participait de la vie quotidienne ou du sacré - ce qui faisait sens de leur point de vue sans qu'il y ait nécessairement visée artistique - devient, loin d'eux, et quand ils en sont dépossédés, de l'art. Un art éventuellement pensé hors de tout cadre anthropologique, considéré pour ses seules valeurs esthétiques ou formelles. Les « œuvres » d'art ont dans un premier temps été pillées à destination des musées par des amateurs d'« art primitif » ou des collectionneurs. Or, dit James Clifford « la "culture" et l'«art» ne peuvent plus être simplement *étendus* aux populations et aux choses non occidentales. Ils peuvent au pire être imposés, au mieux *traduits* - deux opérations contingentes sur le plan historique et politique [...]. Si le fait de collectionner en Occident sauvegarde les choses dans un

temps qui ne se répète pas, quelle est la direction présumée de ce temps ? » ¹⁵². Par la suite, les succédanés ou les copies de ces mêmes oeuvres deviendront des objets destinés à la vente, produits en fonction du marché et alimentant un commerce susceptible de faire prospérer un véritable artisanat.

Afin de perpétuer leur existence, leaders, élites et représentants de ces minorités sont souvent amenés à se battre aux plans politique et juridique pour imposer leurs droits. Il leur faut là, aussi, entrer dans la société dominante, mobiliser l'opinion publique, en appeler à des experts, notamment des juristes, se constituer en groupes de pression. Bref, ce que ces identités comportent de plus vivant et de plus dynamique doit souvent moins à un isolement factice (et le cas échéant prolongé par l'alcoolisme et la déstructuration psychologique des personnes) qu'à leur capacité à évoluer dans la différence sans se couper entièrement du reste de la société. Pour la plupart, en tout cas pour celles qui nous intéressent dans cette étude qui porte en priorité sur les sociétés démocratiques contemporaines, les minorités « premières » sont elles aussi embarquées dans la modernité. Et paradoxalement, leurs plus grandes chances de survie et de développement sont non pas dans la résistance communautaire, qui les enferme sans les sauver, mais dans une ouverture au monde de la modernité tardive, dans la réinvention de formes culturelles qui n'isolent pas du passé mais qui le revigorent en jouant sur ce qui est la grande caractéristique de notre temps : la reconnaissance des différences dans et grâce à la démocratie.

¹⁵² James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, op, cit., p. 234.

Les minorités « involontaires »

[Retour à la table des matières](#)

L'adjectif « involontaires » a été proposé par John Ogbu ¹⁵³, qui l'utilise à propos des Noirs américains. Il désigne des populations n'ayant pas choisi de vivre là où elles se trouvent, et dont la présence au sein d'une société résulte d'un déracinement imposé, en l'occurrence l'esclavage. Les minorités qui relèvent de ce groupe ne se caractérisent ni par le maintien actif d'une culture ayant résisté à l'évolution politique et économique, ni par leur capacité à réinventer avec une grande visibilité des traditions trouvant leur place dans la modernité contemporaine. Ces minorités « involontaires » sont le fruit d'une histoire extrêmement violente, d'un arrachement brutal qui a détruit les personnes et les groupes dans leur culture d'origine, transplantés ensuite loin de leurs foyers, dans des conditions terribles que leur imposaient un nouvel environnement. Privées de leur culture, et dans des situations qui leur interdisaient de la reconstituer ou d'en reproduire ce qu'ils en avaient préservé, ces minorités ont été de surcroît infériorisées et dominées en des termes qui ne leur laissaient pas non plus beaucoup d'espace pour construire une forte identité culturelle.

Aux États-Unis en particulier, une domination extrême a tout à la fois naturalisé et tenté d'aliéner les Noirs. Ces derniers furent constamment considérés sous l'angle de la nature, et non sous celui de la culture. Ils furent ainsi racialisés en même temps qu'il était très souvent attendu d'eux qu'ils se comportent en fonction des images stéréotypées que la société dominante souhaitait en avoir, et donc

¹⁵³ John Ogbu, « Immigrant and Unvoluntary Minorities in Comparative Perspective », in M. A. Gibson et J. Ogbu (dir.), *Minority Status and Schooling : A Comparative Study of Immigrant and Unvoluntary Minorities*, Garland Pub. Inc., 1991, chap. 1, p. 3-33.

qu'ils intériorisent et adoptent les catégories faisant par exemple d'eux de « bons » nègres, sur le modèle de l'Oncle Tom.

Pour de telles minorités, le passage à une culture est indissociable d'un retour à l'histoire, de la référence revendiquée à une mémoire. Autrement dit, leur projection dans le futur appelle de leur part une certaine capacité à rompre avec une définition d'elles-mêmes qui les réduit à l'image d'une nature ou d'une race ; elle implique qu'il leur soit possible de se constituer en acteurs sur un mode bien particulier. Il s'agit en effet, pour renouer avec un passé douloureux, d'accepter de se définir par la privation, voire la destruction, par une perte dont on ignore l'essentiel du contenu. il s'agit donc de mettre en avant une *histoire négative*. L'héritage historique renvoie à des ancêtres qui furent des non-acteurs ou des non-sujets, des personnes ayant été privées de culture et d'histoire - mais de quelle culture et quelle histoire ? - par ceux qui les ont soumis à l'esclavage puis par des dominants qui les ont exploitées. Il n'y a là guère de place pour la première des deux logiques dont le couple forme la colonne vertébrale de nos analyses, pour une logique de reproduction, de résistance d'une identité culturelle menacée, puisqu'il n'y a plus guère de culture première et que l'héritage du passé, s'il n'est pas nul, est bien modeste, décomposé et fragile. L'acteur, pour se constituer, doit ici s'arracher à la naturalisation, au racisme négateur de son humanité. Il doit d'emblée participer de notre deuxième logique, celle où il produit sa culture et où il l'invente, mais sans les ressources de ceux qui peuvent aisément se réclamer de traditions ou d'une continuité historique, aussi artificielles soient-elles. Cette seconde logique est donc d'autant plus difficile à mettre en œuvre que le passé, dans ce qu'il a de connu, n'est ni épique, ni glorieux ; qu'il est dominé par les épisodes dramatiques et les images sombres de la violence subie, qu'il n'apporte pas grand-chose pour opérer le « bricolage » de l'identité. À un passé stigmatisé et honteux s'ajoute donc une situation qui a longtemps fait du Noir américain une personne avant tout définie par le mépris, disposant de peu de ressources « premières » (économiques, politiques et sociales) ou « secondaires » (liées à une définition de soi positive).

Aliéné, racialisé, déshumanisé pour devenir l'Homme invisible dont a parlé Ralph Ellison dans un roman célèbre, le Noir américain n'en a pas moins entamé, dès les années 60, un parcours difficile pour commencer à se constituer en acteur culturel de sa propre histoire, en *African-American* se revendiquant d'un passé qui s'est joué de part et d'autre de l'Atlantique. Mais pour cette minorité « involontaire », l'affirmation identitaire reste délicate et la revendication *african-american* ne constitue qu'un fragment parmi d'autres d'un ensemble éclaté où les manifestations culturelles les plus significatives demeurent chrétiennes (Églises baptistes, évangélistes, pentecôtistes, etc.) et à dominante communautaire ¹⁵⁴. Une petite partie s'intègre au sein des couches moyennes et supérieures, sans vouloir forcément afficher une différence culturelle elle cherche plutôt à s'adapter aux valeurs les plus conformistes de la société américaine - il suffit de lire le magazine *Ebony* pour voir à quel point est grand ce souci de conformité et d'« auto-adaptation » à la norme. Par ailleurs, un tiers environ des Noirs végètent dans l'hyper-ghetto des grandes métropoles, dans la pauvreté, la déréliction et l'exclusion décrites par William Julius Wilson ¹⁵⁵, là aussi sans grande capacité de se penser en termes culturels.

Lorsque ces minorités « involontaires » ont été arrachées à leur culture d'origine, déracinées puis ségréguées et surexploitées dans la société d'arrivée, elles manquent non seulement de moyens économiques, mais aussi de matériaux, puisés dans une culture d'origine, avec lesquels leurs membres pourraient construire une identité réinventée ou retrouvée. Leur parcours afin de se constituer en acteurs de leur propre existence, individuelle et collective, apparaît donc particulièrement difficile et éprouvant. Aussi peut-on dire en termes culturels ce qu'on dit généralement de ces groupes en termes

¹⁵⁴ Cf. Cedric J. Robinson, *Black Movements in America*, New York, London, Routledge, 1997, p. 153.

¹⁵⁵ William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged*, *op. cit.*

économiques : ils ne suivent pas la même trajectoire que les minorités issues d'une immigration volontaire.

Les migrants primo-arrivants

[Retour à la table des matières](#)

Issus de communautés, de groupes, d'identités elles-mêmes fort diversifiées, les migrants proviennent de sociétés qui ont entretenu avec la modernité des liens extrêmement variables. On oublie en effet que leur culture de départ n'était pas nécessairement traditionnelle ou pré-moderne. Le fait même d'émigrer constitue au demeurant une décision qui témoigne bien souvent d'un contact préalable avec la modernité, même onirique, elle porte la marque d'une certaine connaissance du monde vers lequel on se dirige. Ce qui était déjà vrai au moment des grandes vagues d'émigration vers le Nouveau monde, à la fin du XIXe siècle, l'est beaucoup plus encore aujourd'hui à l'ère des réseaux et de la communication globale.

Lorsqu'ils arrivent dans un pays d'accueil, les immigrants ne nourrissent pas tous le même rapport à leurs cultures d'origine. La culture des primo-arrivants n'en est pas moins ce qu'ils amènent avec eux, et elle diffère de celle du pays d'accueil. Mais cette différence n'est pas toujours une source d'éloignement, de ghettoïsation des personnes et des groupes, elle ne débouche pas forcément sur le maintien d'une distance interdisant toute insertion des personnes dans la société. Au contraire. Et lorsqu'elle le devient, ce peut être de façon très inégale ou partielle : l'indifférence à la vie politique, la distance par rapport à toute intégration civique peuvent aller de pair avec une forte participation économique.

En la matière, les travaux les plus classiques de la sociologie américaine - en l'occurrence ceux de l'École de Chicago ¹⁵⁶, à commencer par l'étude célèbre de William Isaac Thomas et Florian Znaniecki sur les *Polish peasants*, les paysans polonais ¹⁵⁷ - montrent que l'appartenance communautaire n'est un frein ni à l'intégration ni même à l'assimilation individuelle. Car la communauté concrète apporte aux migrants des ressources à partir desquelles chacun peut accéder à un emploi, à un revenu, que ce soit sous la forme de *ethnic business* ou par sa participation à l'économie générale. L'économie « ethnique » correspond d'ailleurs fréquemment à des marchés et à une consommation qui ne se limitent pas à ses populations de référence.

Dans cette perspective, la communauté ethnique assure la survie et fonctionne un peu comme un sas garantissant une transition pour l'entrée générale dans la vie du pays. C'est ce que montre Louis Wirth à propos du ghetto juif dans l'expérience américaine : le ghetto n'est pas un enfermement imposé, mais un lieu de solidarité, de chaleur, d'où l'on peut se lancer mais aussi où revenir en cas d'échec ou de difficultés ¹⁵⁸. La communauté ethnique autorise ainsi l'insertion personnelle, elle n'en est Pas le contraire ou l'opposé, en tout cas pas nécessairement.

Les remarques qui précèdent reposent sur des travaux qui comportent une certaine charge d'évolutionnisme, charge dont ils doivent être délestés pour être pleinement pertinents. En effet, il ne faudrait pas en déduire que la trajectoire « normale », la *one best way* soit celle qui fait passer de la communauté ethnique à l'assimilation individuelle - d'autres scénarios sont possibles, comme on le verra. Mais notons que le constat qui vaut pour le Chicago des années 20 ou

¹⁵⁶ Si tant est que la dénomination « École de Chicago » corresponde à la réalité des divers auteurs et recherches qu'elle prétend englober.

¹⁵⁷ Voir William Isaac Thomas Florian Znaniecki, *Le Paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit d'un migrant*, Paris, Nathan, 1998 [1918].

¹⁵⁸ Louis Wirth, *Le Ghetto*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1980 [1928].

30 vaut aussi pour d'autres situations, y compris, paradoxalement, pour la France contemporaine. C'est ainsi que Claire Schiff montre comment des jeunes Sri-Lankais primo-arrivants pour qui la situation est difficile, d'un point de vue scolaire d'abord, sur le marché du travail ensuite, s'en sortent à bien des égards mieux que les jeunes issus de l'immigration maghrébine qui habitent la même commune et fréquentent les mêmes écoles. Ils sont traités par le système scolaire plus mai encore que ces jeunes d'origine maghrébine, dont ils subissent de surcroît le racisme et la xénophobie. Mais ils n'hésitent pas à quitter l'école de bonne heure pour aller travailler, s'insérant dans des réseaux ethniques qui les emploient. Ils ne rechignent pas à effectuer des tâches pénibles, mal payées, et ne se sentent pas dévalorisés ou méprisés parce que les employeurs les surexploitent, ce qui les distingue des jeunes d'origine maghrébine ¹⁵⁹. Ceux-ci, sauf à se réislamiser, se définissent davantage par la faiblesse de leurs référents communautaires et par leur participation à une culture internationale ou hypermoderne (le hip-hop, les vêtements de marques, l'usage des moyens d'information et de communication les plus récents, etc.) que par le dynamisme de leurs cultures d'origine, en fait déstructurées.

Contrairement à une idée reçue, la culture « première », d'origine, loin d'être un obstacle à l'insertion économique individuelle, peut donc se révéler un facteur favorable. Dans certains cas, le moment de l'arrivée est même celui où l'identité première apporte les meilleures conditions à l'intégration. Vient ensuite la perte de vitalité de cette identité, les individus s'en éloignent, du moins certains d'entre eux, et les deuxième et troisième générations se trouvent de ce fait socialement fragilisées, car sans grandes ressources économiques et culturelles collectives. Le maintien d'une identité « première », fondamental dans la réussite individuelle des générations nouvelles,

¹⁵⁹ Claire Schiff, *Situation migratoire et condition minoritaire. Une comparaison entre les adolescents primo-arrivants et les jeunes de la deuxième génération vivant en milieu urbain défavorisé*, Paris, thèse, EHESS, 2000.

en même temps que dans l'intégration des primo-arrivants, ne s'observe que pour certaines immigrations, pas pour toutes. Sans ce maintien, on s'aperçoit que les descendants sont non seulement plus vulnérables, mais aussi plus exposés au chômage, à la pauvreté et à la chute sociale.

L'identité des populations issues de l'immigration

[Retour à la table des matières](#)

Les traits culturels des « immigrés », leurs éventuelles communautés, parfois inscrites dans l'espace du quartier homogène, voire du ghetto, ont été souvent traités, dans la littérature sociologique, sous l'angle de leur dissolution progressive : les individus sont alors supposés s'assimiler, ou presque, ne garder de leurs origines que de vagues traditions, culinaires par exemple, et se fondre avec plus ou moins de bonheur dans le « *melting pot* » de la société d'accueil. Les différences culturelles observables sont alors appréciées à l'aune de leur position relative sur les rails qui mènent de l'identité initiale à l'intégration culturelle, et à la disparition des références antérieures.

Ainsi, Robert Park, haute figure de l'École dite de Chicago, explique-t-il que l'intégration des migrants aux États-Unis suit un processus en quatre phases : arrivée du migrant, qui s'intègre socialement par le travail et se trouve alors en concurrence avec les Populations déjà présentes sur le marché de l'emploi ; rapprochement avec d'autres immigrés sur la base de ses intérêts sociaux de travailleur, ce qui renforce son insertion, mais cette fois sur le mode du conflit et de la participation aux tensions et aux luttes politiques ; adaptation aux règles de fonctionnement civiles et politiques de la

société, et, enfin, assimilation des valeurs générales et de la culture de la société d'accueil ¹⁶⁰. Ce modèle, où Didier Lapeyronnie a raison de voir une des expressions de la sociologie classique ¹⁶¹, décrit un parcours théorique, un apprentissage qui fait successivement entrer l'émigré dans la vie économique puis politique, dans la société civile, avec ses rôles, ses attentes de rôles et ses normes, et enfin dans la culture, c'est-à-dire dans le domaine des valeurs partagées par tous les membres de la société. Pour l'École de Chicago, le processus d'assimilation n'est en définitive pas très différent du processus classique de socialisation.

Le modèle évolutionniste, même revu et éventuellement corrigé à la façon d'Herbert Gans pour qui les individus s'intègrent dès le départ en s'adossant aux ressources offertes par leurs communautés ¹⁶², ne rend pourtant pas toujours compte de ce qu'on observe dans la réalité. Il laisse notamment de côté la façon dont se forment des identités nouvelles à partir de l'immigration, au prix souvent d'un éloignement considérable, identités qui, là encore, reprennent des éléments empruntés à la tradition - « bricolent », selon le mot célèbre de Claude Lévi-Strauss - mais donnent surtout naissance à de nouvelles figures de l'altérité. Il est juste, en ce sens, de parler, comme le fait Didier Lapeyronnie, d'une « seconde figure de l'immigré » pour désigner non pas celui qui, en une ou deux générations, parfois davantage, entre pleinement dans la modernité en s'arrachant de manière plus ou moins douloureuse à sa culture initiale ; non pas celui qui se dégage de la tradition pour entrer de plain-pied dans le monde de l'individualisme et participer sans réserve à l'expérience de la modernisation. Mais celui qui, malgré son assimilation ou son intégration, porte une différence qui le singularise par rapport au reste de la population. La « seconde figure de l'immigré » correspond à un individu moderne qui

¹⁶⁰ Robert Park, *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press, 1950.

¹⁶¹ Didier Lapeyronnie, « Les deux figures de l'immigré », dans Michel Wieviorka (dir.), *Une Société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, op. cit., p. 251-265.

¹⁶² Herbert Gans, op. cit.

a intériorisé les valeurs de la culture du pays d'accueil et construit sa personnalité autonome en sujet, mais à qui la société, au vu d'attributs physiologiques, de son nom, de la religion de ses parents, de son origine nationale, signifie qu'il est différent.

Cette seconde figure n'existe véritablement qu'à partir du moment où la première est liquidée, où l'immigré s'est débarrassé de la tradition d'où lui ou ses parents sont issus. Elle résulte du travail de la société sur elle-même, mais aussi du travail de l'acteur sur lui-même ; elle est tout à la fois une construction sociale et une production personnelle, hautement subjective. C'est pourquoi elle peut varier, pour la même immigration, d'un pays à l'autre, comme le montre Nicolas Tietze dans sa comparaison des formes de l'Islam contemporain en France et en Allemagne ¹⁶³. Elle peut aboutir à la formation de néo-communautés, ou au retour dans les communautés premières ; mais dans ce dernier cas, les significations de l'identité se renouvellent. Ce second modèle peut surtout aboutir à des figures complexes où l'acteur se tient sous tension entre une logique identitaire (qui peut conduire au repli), et le désir de participer à la vie moderne (dans laquelle il est entré pleinement). Cette seconde figure est d'une certaine façon l'opposé de la première : il ne s'agit pas pour l'immigré de se dégager de la tradition pour s'individualiser dans la société moderne, mais à l'inverse de se construire, de donner un sens à son expérience vécue, en trouvant ou en retrouvant une appartenance collective, des repères. La quête de sens est ici d'autant plus intériorisée comme une nécessité personnelle que le racisme est toujours susceptible de stigmatiser l'immigré, de lui dénier toute représentation positive de lui-même, de lui rendre difficile l'estime de soi. L'identité choisie constitue alors la meilleure réponse à la disqualification qui impute une différence synonyme d'infériorité. Ce

¹⁶³ Nicolas Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective de la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes gens dans des quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, Thèse de doctorat, EHESS / Université Philips de Marburg, 1998.

sens retrouvé peut d'ailleurs procéder d'un renversement du stigmaté, d'une ré-appropriation de la différence disqualifiée, mais sur un mode positif.

On retrouve ainsi avec les « immigrés » la même dualité de logiques qui sert de fil conducteur à ce chapitre. On peut même dire qu'elle devient avec eux paradigmatique, puisque la première figure de l'immigré repose sur une logique de reproduction dont il apprend à se délester en une, deux ou trois générations, et que la seconde figure retourne le processus pour inventer ce dont l'immigré s'était dégagé, ou pour produire une identité comparable ou proche de celle d'origine. Mais ne confondons pas deux figures théoriques, ou deux logiques abstraites, avec une évolution historique inéluctable : dans la pratique, il arrive que des « immigrés » passent de l'une à l'autre, ce passage n'étant toutefois ni automatique ni toujours complet. Il peut fort bien s'opérer de manière chaotique, avec des sauts, des ruptures, des retours en arrière ; il peut aussi ne jamais se produire, sinon de façon très partielle.

Du vécu personnel à l'identité collective

[Retour à la table des matières](#)

Pour certaines différences culturelles, le point de départ ne vient pas d'une identité collective, comme dans les cas qui précèdent, mais d'un mouvement où se mobilisent des personnes qui, à l'origine, se définissent sur un mode individuel. Il serait donc excessif de dire des homosexuels, dont le mouvement ne s'est réellement constitué qu'à la fin des années 60, qu'ils existaient auparavant sous la forme d'une identité collective. Le propre de l'identité homosexuelle est de correspondre, en termes analytiques, à la deuxième des deux logiques que nous avons distingué, de s'être construite, dans les années 60 et surtout 70, non pas à partir d'une identité « première », mais

directement, ou presque, après des dizaines d'années de répression et d'interdits ¹⁶⁴. La différence culturelle procède ici d'une action collective, elle résulte d'une sortie de la sphère privée où l'homosexualité était confinée, plus ou moins honteuse, sauf à accepter d'être visible, mais alors méprisée, ridiculisée ou aliénée. C'est dans le passage à l'espace public que l'acteur se constitue, qu'il se dote d'une appartenance collective, qu'il l'assume et la vit pleinement ; dans une visibilité désormais si marquée qu'elle est parfois critiquée par certains de ses membres, inquiets des risques de dérive communautariste, ou de manipulation purement commerciale. L'existence de quartiers homosexuels, d'activités économiques mettant en œuvre des réseaux homosexuels, l'importance et les significations de mobilisations comme la *Gay Pride*, mais aussi la participation d'homosexuels à la lutte contre le sida ou aux débats contemporains sur la filiation - tout cela suscite de vifs échanges au sein des mouvements « gays » ou « lesbiens », mais aussi avec leur participation - échanges inconcevables vingt ou trente ans plus tôt. La différence est ici construite sans pouvoir s'appuyer sur une histoire, sans « bricolage » de matériaux empruntés à une identité « première » : elle dispose au mieux d'une préhistoire ou de fragments d'histoire qu'elle peut aller rechercher dans l'antiquité grecque, par exemple.

Il en va de même pour les différences associées à une maladie grave ou chronique, à un handicap, à la surdité. La plupart correspondent, lorsqu'elles se forment, à une logique du deuxième type. Elles se constituent à partir non pas d'une préférence et d'un choix, mais d'un drame ou d'une difficulté personnelle dont les acteurs apprennent à découvrir ensuite le caractère collectif. À l'origine, on

¹⁶⁴ Sur l'histoire du mouvement des homosexuels en France depuis les années 60, cf. le livre de Frédéric Martel, abondamment discuté lors de sa parution : *Le Rose et le Noir*, Paris, Seuil, 1997. Sur l'épaisseur historique du phénomène dans l'entre-deux-guerres, y compris sous ses dimensions militantes et visibles, voir : Florence Tamagne, *Histoire de l'homosexualité en Europe*. Berlin, Londres, Paris (1919-1939), Paris, Seuil, 2000.

trouve ainsi une mobilisation pour la reconnaissance d'un problème qui interdit à la personne d'avoir prise sur son destin, d'une déficience qui la prive de sa capacité à construire sa propre existence. De là, des individus se regroupent, avec l'intervention éventuelle de tiers - proches, parents et amis, personnalités du monde politique, du spectacle, du sport, médecins, magistrats, associations caritatives, etc. - et une action s'engage, avec pour projet d'avoir son mot à dire sur les politiques de recherche entreprises dans le domaine concerné, de faire en sorte que la victime ne soit pas considérée comme l'objet passif de soins et de traitements, ou, tout simplement, afin de secouer l'indifférence qui entoure trop souvent ce type de problèmes.

Peut-être faut-il ici distinguer deux cas de figure - distinction qui explique que les sourds représentent un groupe à part dans ce paragraphe de notre typologie. Le premier cas est en effet celui où se cristallise une véritable culture de groupe - la langue des signes pour les sourds-muets -, et où se mettent en place des communautés qui, dès lors, fonctionnent soit plutôt selon la logique de la culture première et de la reproduction, à la manière de l'immigration des primo-arrivants, soit plutôt selon la deuxième logique, comme mode d'affirmation à la fois individuel et collectif d'un sujet désireux d'exister et de participer à la vie de la cité. C'est une chose en effet que d'être, en tant que sourd, soumis aux normes d'une société qui tend à imposer un choix de toute façon douloureux : ou bien vivre dans des ghettos, ou bien vivre avec les entendants, comme eux, mais en cachant sa surdité. Et c'en est une autre que de pouvoir choisir, comme le raconte Emmanuelle Laborit ¹⁶⁵, de s'exprimer dans la langue des signes tout en devenant, en l'occurrence, une actrice reconnue de tous, sourds et non sourds réunis.

Le deuxième cas de figure est celui où se constitue non pas tant une culture incarnée dans des communautés concrètes, présente comme telle dans des institutions (comme c'est le cas pour une partie

¹⁶⁵ Enunauelle Laborit, op. cit.

des sourds), mais pour l'essentiel un mouvement, la mobilisation d'une identité collective plaidant pour faire entendre la voix des membres du groupe, pour que leur déficience puisse se transformer en différence, pour que leur maladie ne les détruise pas psychologiquement et socialement : pour que l'urbanisme et l'architecture tiennent compte de leurs difficultés de transport et de déplacement ; pour que des compétitions sportives ou des initiatives culturelles spécifiques leur permettent de s'exprimer ; pour que les essais thérapeutiques de nouveaux médicaments tiennent compte de leur point de vue de malades, etc.

Dans nos sociétés, le sourd, le handicapé, le porteur du sida ne proviennent pas du dehors de la modernité, ils naissent en son sein. Ils n'ont pas, contrairement au migrant, à s'arracher à une tradition, à abandonner une particularité première pour s'affirmer en individus modernes. Ils ont plutôt à refuser, à l'instar de l'immigré du deuxième type, qu'au nom de la raison, de la science ou des contraintes économiques, leur expérience personnelle soit organisée de telle sorte qu'ils restent disqualifiés en raison de leur infirmité ou de leur maladie, maintenus dans un statut d'infériorité sinon enfermés dans la honte et stigmatisés.

La typologie qui vient d'être ébauchée présente des lacunes, que des travaux plus systématiques pourront combler à l'avenir. Où situer, par exemple, l'expérience si importante des Tsiganes ? Notre présentation comporte aussi une béance puisqu'elle laisse de côté, comme nous l'avions annoncé, la question des femmes, de la domination masculine et des relations de sexe, qui relèvent d'une problématique de la différence mais ne s'y limitent pas. C'est pourquoi il ne faut voir dans cette esquisse de typologie qu'un premier effort pour commencer à organiser l'analyse du fourre-tout que constituent trop souvent les différences, et une invitation pour les penser dans leur diversité, niais à l'aide d'outils intellectuels intégrés.

Deuxième partie. L'analyse de la différence

Chapitre 6

La production des différences

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, les différences ne sont-elles pas toutes, toujours et pleinement « premières », données d'emblée comme naturelles ou dotées d'une grande épaisseur historique et d'une forte capacité de reproduction. Elles relèvent, pour une part, d'une logique « seconde », y compris lorsqu'elles revêtent les apparences de la tradition. Le propre des sociétés contemporaines les plus dynamiques tient en outre à ce qu'elles sont animées par des mobilisations et des conflits mettant en jeu des identités culturelles sans cesse plus nombreuses et plus diversifiées. Cela signifie que les logiques « secondes » y occupent une place importante. Aujourd'hui, la production des différences est au cœur du travail des sociétés sur elles-mêmes.

Mais comment passe-t-on de l'absence d'identité collective, ou encore d'une identité « première », à une affirmation culturelle du deuxième type ? Comment les différences collectives se produisent-elles ?

Deux conditions complémentaires

[Retour à la table des matières](#)

Pour l'essentiel, deux conditions sont susceptibles de déterminer l'enclenchement d'un processus d'affirmation collective. La première renvoie à l'existence d'une situation initiale de domination, de rejet, de disqualification, bref, au fait que la société réelle ne forme pas un ensemble d'individus libres et égaux aussi bien en droit et en théorie qu'en pratique.

S'il se constitue des différences, c'est, du moins pour beaucoup d'entre elles, parce qu'il existe des inégalités, des phénomènes de chute et d'ascension sociale, de l'exclusion, de la discrimination, de la ségrégation ; c'est parce que des individus entendent faire face collectivement à des mécanismes d'oppression, donner un sens à leurs efforts pour en finir avec des modes de disqualification qui rendent la vie personnelle insoutenable, ou bien encore pour imposer une distance, marquer une supériorité. Redisons donc, d'un mot, que la sociologie de la différence est nécessairement aussi une sociologie de la hiérarchie sociale, de la domination, de l'exclusion. Cette perspective n'implique pas pour autant qu'on explique trop sommairement la production culturelle par des situations sociales, au sens classique : ce mode de détermination peut avoir son utilité, mais celle-ci est vite limitée, comme lorsqu'on se contente de rendre compte des mouvements religieux contemporains par la pauvreté ou par la misère. Il s'agit plutôt d'affirmer l'existence d'un lien entre le social et le culturel, et de rappeler que la construction de soi, dans la modernité contemporaine, peut transiter par des choix identitaires susceptibles de remettre en cause une situation sociale, ou aussi bien, de la conforter en la lestant de significations culturelles.

La production d'une différence suppose une deuxième condition il faut qu'elle comporte un principe positif qui permette à l'acteur de s'estimer lui-même, de se représenter à ses propres yeux comme à ceux de la société, non seulement sous l'angle de la privation, de l'exclusion, de la disqualification - par conséquent sous l'angle du refus, de la défense de soi -, mais aussi comme un être capable d'apporter quelque chose de constructif, de positif, de culturellement valorisé ou valorisable. Une identité collective doit véhiculer une ressource, un apport de sens. Elle sera difficilement choisie ou revendiquée si elle ne propose pas un certain nombre d'orientations existentielles à ceux qui décident de s'y reconnaître et de s'y investir - des significations culturelles, une éthique, une morale, un mode de vie, une religion, une référence, même mythique, à telle ou telle origine. Faute d'un tel principe, la différence laisse l'individu démuné, elle ne lui offre pour se construire lui-même, engager une action ou se mettre en avant, qu'une définition négative de son identité, un manque, un creux.

Deux points précis méritent ici d'être abordés. Le premier renvoie au thème de la haine de soi. Celle-ci résulte du refus d'endosser une identité relevant d'une logique de la reproduction, vécue comme imposée, que l'individu voudrait désertier, par exemple pour s'assimiler, mais qu'il ne lui est pas loisible d'abandonner : d'une part, parce que la société dans son ensemble l'interdit et qu'elle continue de le considérer sous l'angle de l'identité qu'il rejette, d'autre part parce que le groupe d'origine exerce une pression, ne serait-ce que morale ou symbolique, qui assimile l'abandon de l'identité à une trahison. Theodor Lessing, dans son célèbre ouvrage sur la haine de soi juive (*Der jüdische Selbsthass*), fut l'un des premiers à entreprendre d'analyser ces phénomènes en montrant qu'ils tiennent à l'insoluble et insupportable tension qu'entraîne chez certaines personnes le fait de ne pouvoir ni quitter une identité « première », ni s'y maintenir - situation qui peut se solder par un suicide, par des propos haineux et violents à l'égard de cette identité (par de l'antisémitisme, par

exemple, de la part d'un juif), mais aussi par certaines tentatives de sublimation ¹⁶⁶. « Le Juif moderne, expliquent Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, reste lesté de cette conscience de ce qu'il fut, alors même qu'il cherche à l'anéantir dans l'assimilation. Il se sent doublement coupable, d'une part parce qu'il a trahi son être juif, d'autre part parce qu'il ne parvient pas à l'effacer totalement aux yeux des autres. Paradoxalement, loin de gommer la différence, l'assimilation ne fait que l'accentuer [...]. C'est dans cette double exclusion - celle d'abord de son groupe, qu'elle soit volontaire ou inévitable [...], celle du monde non juif ensuite, culpabilisante - que la haine de soi juive plonge ses racines ¹⁶⁷. » Et comme Lessing l'observait lui-même, si le concept de haine de soi trouve chez les juifs modernes son expression paradigmatique, il « intéresse l'ensemble du genre humain », c'est-à-dire bien d'autres groupes.

Un deuxième point renvoie au problème délicat et douloureux qui surgit lorsqu'une identité ancienne, traditionnelle, avérée et encore prégnante, ne peut faire l'objet d'un travail de deuil propre à produire une identité renouvelée susceptible de se « bricoler » à partir de matériaux empruntés à l'identité première tout en relevant d'une logique de production, et non plus de reproduction. C'est un peu le drame que vivent, depuis les années 70, beaucoup de descendants des victimes arméniennes des crimes turcs de 1915 : ils tendent à s'enfermer dans la définition négative d'eux-mêmes qu'apporte le génocide, c'est-à-dire de la destruction qui les a fondés comme diaspora, ils en demandent reconnaissance mais sans toujours être en mesure d'associer un puissant principe positif à cette exigence. Problème signalé, notamment, par Pierre Vidal-Naquet : « Que la fixation sur le génocide, l'obsession du génocide sans que le "travail du deuil" s'accomplisse comportent aussi un danger est l'évidence

¹⁶⁶ Theodor Lessing, *La Haine de soi, le refus d'être juif*, Paris, Berg International, 1990 [1930] ; sur le thème, cf. les analyses rassemblées dans Esther Benbassa, Jean-Christophe Attias (dir.), *La Haine de soi. Difficiles identités*, Bruxelles, Éd. Complexe, 2000.

¹⁶⁷ Esther Benbassa, Jean-Christophe Attias, « Introduction », *ibid.*, p. 17.

même. L'identité d'un peuple ne saurait se limiter aux désastres qu'il a subis, et de même qu'il faut protester contre la conception "Iacrymatoire" (S. Baron) de l'histoire juive [...], de même les Arméniens les plus conscients savent que leur culture n'est pas faite que de souvenirs affreux, qu'une culture qui se nourrirait du seul génocide serait rapidement une culture morte ¹⁶⁸. » Pierre Vidal-Naquet a écrit ces lignes avant l'indépendance de l'Arménie. Or le paradoxe veut ici que depuis la dislocation de l'Empire soviétique, l'existence de cet État indépendant ne semble pas apporter à la diaspora arménienne de quoi donner force à ce principe positif. C'est du moins un point de vue que l'on rencontre y compris chez certains intellectuels arméniens : « Retirez à la diaspora le génocide, écrit Ara Toranian dans un éditorial des *Nouvelles d'Arménie*, et elle devient une simple émigration [...]. Depuis l'indépendance de l'Arménie, la diaspora se retrouve au chômage technique ¹⁶⁹. » Moins la diaspora arménienne parvient à adosser ses demandes de reconnaissance du génocide à l'affirmation d'un projet, d'une visée culturelle, d'une religion forte, à la visibilité d'une ethnicisation revendiquée, et plus le risque est grand ou bien qu'elle se dissolve, ou bien, ce qui n'est pas incompatible, qu'elle se radicalise dans certains de ses secteurs. Et étant donné que l'adversaire - l'État turc - ne facilite pas lui-même la recherche d'autres voies, plus ouvertes au débat et à l'apaisement, on constate que certains s'engagent dans des pressions pouvant prendre un tour terroriste, aveugle et meurtrier, comme on l'a vu avec l'ASALA dans les années 70 et 80.

Il est possible de combiner les deux remarques qui précèdent. D'une part, dans certaines expériences du moins, la production des identités collectives procède d'un impératif, et par conséquent de la conviction, pour l'acteur, qu'il lui faut rompre avec une situation qui le

¹⁶⁸ Pierre Vidal-Naquet, « Et par le pouvoir d'un mot... » *Les Juifs, la mémoire et le présent*, II, Paris, La Découverte, 1991, p. 275.

¹⁶⁹ Cité par Laurence Ritter, « La différence culturelle de la diaspora arménienne », dans Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana (dir.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Balland, 2001.

prive de la possibilité de se constituer pleinement en sujet moderne. L'émergence d'une identité collective suppose la volonté de s'arracher à cette situation, d'opérer une rupture ou un renversement autorisant le dégagement. Mais elle appelle, d'autre part, des ressources culturelles ou symboliques plus qu'économiques, qui permettent aux acteurs de se définir en termes positifs, et non pas seulement en référence à une privation ou à une stigmatisation. Sans cette référence, sans la conscience d'une urgence à rompre avec une situation intolérable, la construction d'une appartenance n'est pas éprouvée comme une nécessité impérieuse par la personne, qui voit alors moins de raison d'en effectuer la démarche.

Le renversement du stigmat

[Retour à la table des matières](#)

Bien des identités culturelles ont été créées ou renforcées par des pouvoirs politiques impériaux ou coloniaux, et par des États inventant ou exacerbant des ethnies, voire des nations, pour mieux assurer leur suprématie. Et ce qui vaut pour les anciennes colonies vaut aussi, a maints égards, pour l'ex-empire soviétique. Le nationalisme et l'ethnicisme trouvent fréquemment leurs sources dans ce type de passé. Mais d'une façon ou d'une autre, la plupart des différences évoquées dans ces pages se sont plutôt constituées dans l'espace public à partir de processus qui ressortissent, au moins en partie, à un renversement du stigmat. Le facteur de déclenchement réside ici dans une disqualification qui interdit ou paralyse l'affirmation identitaire au point parfois de rendre inconcevables des phénomènes qui finissent pourtant par se former un jour ou l'autre. Qui, par exemple, aurait pu imaginer, dans les années 60, la place et la visibilité qu'occupent aujourd'hui les homosexuels dans la vie collective et dans les débats publics ?

Le renversement du stigmat comporte nécessairement deux dimensions entremêlées. Il est à la fois travail de l'acteur sur lui-même, et confrontation à la société, réaction au regard invalidant

et confrontation à la société, réaction au regard invalidant qu'elle portait sur lui jusque-là, ou qu'il percevait comme tel. Il met fin, selon le mot de Sartre, à la honte comme « conscience de soi sous le regard d'autrui ¹⁷⁰.

Le renversement simple

Dans certains cas, une identité première peut disposer de suffisamment de contenu et d'épaisseur historique pour continuer à se reproduire, mais elle attire alors sur ses membres une disqualification qui s'apparente toujours au racisme. Dans une société ouverte, ceux qui veulent en finir avec cette disqualification, sans pour autant désertier ni trahir, vont donc devoir fournir un effort sur eux-mêmes pour maintenir, et parfois même réinventer leur différence. Une différence débarrassée de son stigmate, et d'une certaine façon régénérée.

On peut parler à ce propos de renversement simple. Les jeunes Bretons qui retrouvent la Bretagne, sa langue, ses expressions artistiques, les jeunes juifs qui font le choix d'un retour religieux au judaïsme ou d'une redécouverte de la culture yiddish, les jeunes musulmans qui se ré-islamisent - tous combinent deux processus. D'une part, ils se mobilisent pour revendiquer leur appartenance à une identité collective plus ou moins disqualifiée, ils refusent la honte qui lui est attachée, ils rejettent la façon dont les dominants ont traité leurs parents ou leurs grands-parents : pour les premiers, le mépris qu'a symbolisé le personnage de Bécassine, la stupide petite bonne bretonne des bandes dessinées ; pour les seconds, l'antisémitisme ; pour les troisièmes, enfin, la haine apeurée de l'Islam. Ils font le choix d'assumer publiquement une différence et signifient, par leur engagement, que le regard que porte sur elle la société ne doit plus, ne peut plus être méprisant. D'autre part, ces acteurs participent à la réinvention de cette différence, ils la modifient et lui apportent de

¹⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1975 [1943], p. 265.

nouvelles significations en même temps qu'ils contribuent à son dynamisme et à son éventuelle capacité à intervenir dans la vie politique et sociale.

Au sein des sociétés occidentales, la stigmatisation des particularismes culturels, parfois naturalisés, fonctionne généralement selon deux registres différents, opposés même, bien que paradoxalement complémentaires en pratique. D'un côté, elle s'exerce au nom d'une culture supérieure à ces particularismes - au nom d'une nation exigeant la subordination, voire la disparition des identités régionales et locales, ou bien encore au nom d'une religion majoritaire estimant qu'elle ne doit pas laisser d'espace à d'autres religions, sinon, au mieux, une place de seconde zone, fruit d'une tolérance plus ou moins large. D'un autre côté, la stigmatisation provient d'un universalisme radicalisé qui perçoit dans tout particularisme une menace pour les libertés individuelles et pour les droits de l'homme et du citoyen, une source virtuelle de communautarisme, de racisme et de violence, en même temps que d'aliénation pour les individus. Ces deux registres de disqualification s'amalgament lorsqu'un principe identitaire majoritaire, une nation par exemple, prétend incarner des valeurs universelles. C'est pourquoi le renversement du stigmate, au gré duquel des gens décident de ne plus avoir honte d'être ce que la société dit qu'ils sont - bretons, juifs, musulmans... -, correspond à une profonde remise en cause. Celle-ci peut soit viser un monopole culturel, et donc une domination devenue une sorte d'interdit d'apparaître dans l'espace public *sinon de* façon ridicule ou aliénée, en tout cas soumise ; soit viser l'universalisme, surtout dans ses versions héritées des Lumières qui identifient les particularismes à de l'obscurantisme. Cette remise en question peut aussi, et tout à la fois, s'en prendre à l'oppression dans ses deux dimensions combinées de spécificité culturelle du groupe dominant et d'universalisme.

Les processus de renversement du stigmate impliquent, au sein même du groupe concerné, et éventuellement au sein de certaines

personnes ¹⁷¹, des tensions et des débats intenses où les acteurs les plus décidés se heurtent à des objections ou à des réticences. Ainsi le sociologue Jean-Michel Chaumont a-t-il rendu compte des étapes qui jalonnèrent un processus de ce type pour les juifs du monde entier, processus initié selon lui en mars 1967 aux États-Unis, à l'occasion d'un symposium auquel participèrent notamment George Steiner et Elie Wiesel. C'est depuis lors, montre-t-il, que commence à s'opérer, dans une « effervescence confuse », une transformation de l'identité juive telle qu'elle se perpétuait depuis des siècles, que « la honte d'être victime est retournée contre le monde qui l'inflige », que « la tare de jadis est activement transformée en un emblème fièrement arboré. Du coup, le souci de s'identifier au modèle dominant disparaît et fait place à la revendication de la singularité » ¹⁷².

Le cas des sourds relève à bien des égards de ce modèle, celui du renversement simple. Leur mobilisation et leurs efforts en vue d'imposer le droit culturel de vivre dans la langue des signes ne sont pas toujours aussi récents qu'on pourrait le croire - Bernard Mottez signale que ce combat, qu'on fait en général remonter aux années 60, reconduit en vérité des débats qui avaient lieu près d'un siècle plus tôt. « L'histoire bégaye », note-t-il ¹⁷³. Reste que s'il existe des familles de sourds, leur identité collective se façonne dans la plupart des cas à partir d'un handicap personnel : elle ne s'inscrit pas dans une logique

¹⁷¹ Hannah Arendt, dans sa biographie de Rachel Varnhagen, propose l'analyse d'un cas particulièrement intéressant de ce travail sur soi-même, celui d'une femme qui passe du dénigrement de ses origines juives à leur revendication ; voir *Rachel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Tierce, 1986 [terminé en 1933, l'ouvrage n'a été publié qu'en 1958].

¹⁷² Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997, p. 95.

¹⁷³ Bernard Mottez, « Une page d'histoire », dans Pascale Gruson, Renaud Dulong (dir.), *L'Expérience du déni. Bernard Mottez et le monde des sourds en débats*, op. cit., p. 10. Mottez indique que dans le compte-rendu d'un congrès de sourds-muets du début du XXe siècle, le chroniqueur d'une revue de bienfaisance s'indignait : « depuis quand les malades dictent-ils au médecin la façon dont ils doivent être traités ? » (p. 9).

de reproduction où l'on serait sourd parce que ses propres parents le sont. C'est pourquoi l'expérience sourde est si singulière, à la fois dotée d'une grande épaisseur historique et commandée par des destins individuels, des handicaps accidentels ou de naissance.

Renversement plus déplacement

Dans certaines expériences, le renversement de la disqualification ou du stigmatisme conduit à rejoindre des identités relativement éloignées des identités « Premières », voire à en inventer d'autres. Ainsi quand un individu devient musulman alors que ses ancêtres ne l'étaient pas. La poussée de l'Islam aux États-Unis, par exemple, notamment parmi les Noirs, n'a à l'évidence rien d'un retour aux sources. Eue inclut un moment de renversement, de refus du racisme et de ce qu'il implique de discrimination sociale, suivi d'un déplacement, d'une installation dans une identité qui, aux yeux de l'acteur, donne un sens à son existence. Nous ne sommes pas ici confrontés à une identité collective « première », bafouée et humiliée, à laquelle il s'agirait de ré-insuffler fierté et confiance en soi. Nous sommes dans une situation qu'il s'agit de retourner en inventant une identité collective ou en la rejoignant. Au plus loin, par conséquent, de toute logique de reproduction.

Ce type d'analyse s'applique à d'autres familles de mouvements, quand des malades du sida ou d'autres victimes de maladies graves se constituent en acteurs collectifs et affirment une identité jusque-là disqualifiée ou refusée dans l'espace public. Pour se constituer en acteurs de leur maladie (ou de celle de leurs enfants), les patients et leurs parents doivent ici combattre un mélange de disqualification, d'indifférence, d'ignorance et de paresse intellectuelle, sans compter les lourdeurs bureaucratiques du système de santé. Dans ces mobilisations, l'acteur, pour se former collectivement, doit se dégager d'un discours et d'une pratique sociale qui tantôt l'ignore encore, tantôt le catégorise déjà comme relevant d'une identité collective. Cette situation rapproche alors son expérience de celle du renversement simple. Mais concrètement, l'identité collective n'existe pas

préalablement à cette catégorisation : elle se dessine dans la dialectique qui s'opère entre les plus courageux ou les plus actifs, et le reste de la société. L'identité ne dispose donc d'aucun caractère « premier », elle n'a ni histoire ni traditions à revendiquer, seraient-elles secrètes ou discrètes. Ceci rapproche cette fois l'expérience vécue d'une logique où au renversement vient s'ajouter un déplacement. D'une certaine façon, la mobilisation des homosexuels participe, depuis les années 60, de cette double logique.

Pour cesser d'être confinés dans l'espace privé ou considérés comme dégénérés (homosexuels), pour ne plus être enfermés dans une définition leur interdisant d'être sujets de leur maladie, de leur handicap, de leur déficience (victimes du sida, handicapés, etc.), les acteurs qui construisent l'identité collective deviennent des militants qui interpellent la société. Ils se mobilisent dans des conditions initiales souvent très difficiles puisqu'il s'agit d'encourager la prise de conscience du caractère collectif d'une pratique sexuelle disqualifiée, d'une maladie ou d'un handicap, puis de soulever le poids énorme de l'ignorance ou de l'hostilité. À elle seule, la prise de conscience de la nature même de la maladie ou du drame peut s'avérer particulièrement ardue. Ainsi, les victimes hémophiles du sida, contaminées par le virus HIV à la suite de transfusions sanguines, avaient-elles auparavant comme intégré leur hémophilie, rendue compatible avec une vie normale grâce aux progrès de la médecine. L'irruption du sida a brisé la logique de normalisation où beaucoup étaient engagés. Cette situation explique que, dès les premières annonces du problème, le monde médical et militant des hémophiles a fait preuve d'une forte résistance à Prendre la menace au sérieux, à comprendre que le drame venait brutalement stigmatiser ses victimes, qui rejoignaient du coup les « groupes à risques » - prostituées, drogués, homosexuels ¹⁷⁴. On conçoit aisément, dans ces conditions, qu'une puissante charge de

¹⁷⁴ Cf. Danièle Carricaburu, *L'Hémophilie au risque de la médecine. De la maladie individuelle à la contamination collective par le virus du Sida*, Paris, Anthropos, 2000.

radicalité et de rage traverse ces mouvements, surtout en phase de naissance. Leur protestation peut comporter des dimensions de provocation et de colère, elle est nécessairement et profondément critique. De là le rôle qui, au moment de leur émergence et de leur essor, revient à des intellectuels comme Michel Foucault. Mais, sauf à devenir autodestructrice pour l'acteur, cette rupture représente aussi un appel, elle n'inscrit pas le mouvement dans une logique de fermeture identitaire, elle ne transforme pas le sujet qui se dégage en anti-sujet replié sur lui-même et en guerre contre l'ensemble de la société. D'où l'importance qui s'attache, dans les mêmes mouvements, au ralliement d'intellectuels capables d'éviter les dérives de la position hypercritique, de personnalités en position d'atteindre la sensibilité d'un large public et de peser sur les responsables politiques afin d'obtenir reconnaissance de l'identité qu'ils soutiennent - responsables religieux, hautes figures du monde médical, « stars » du sport et du spectacle, etc.

Dans une société prônant les valeurs d'égalité et de fraternité, le stigmatisme qui disqualifie des individus au nom d'une identité culturelle ou naturelle (maladie, attributs phénotypiques) est insupportable dans la mesure même où il leur interdit l'accès plein et entier à ces valeurs. Et les réponses dont disposent les personnes stigmatisées pour faire face à une telle situation ne sont pas nombreuses. Elles peuvent entériner la discrimination, qui leur signale qu'ils sont égaux mais inégaux, semblables mais distincts, en s'autodétruisant (alcoolisme, toxicomanie, suicide). Elles peuvent l'intérioriser sur le mode de l'aliénation, attitude qui consiste à reprendre à son compte les catégories qui vous infériorisent ; dans ce cas, si n'y a plus de subjectivité, d'autonomie de la personne, il ne reste que l'identification absolue au discours des dominants. Les personnes peuvent changer de nom ¹⁷⁵ ou chercher à gommer le stigmatisme, y compris dans ce qu'il vise de plus naturel, par exemple se blanchir la peau et se décrêper les

¹⁷⁵ Voir, sur ce point, le livre de référence de Nicole Lapierre, *Changer de nom*, Paris, Stock, 1995.

cheveux, s'efforcer de se dissoudre dans la société ambiante ou tout au moins réclamer, selon une expression des années 80, le « droit à l'indifférence ». Il leur est aussi possible de verser dans la haine de soi, de s'approprier le discours du stigmaté et de se l'appliquer, le revendiquer faute de pouvoir se dégager de l'identité visée. Elles peuvent encore s'ethniciser, transformer la déficience en différence, s'approprier le stigmaté pour en faire, par renversement simple, ou avec déplacement, une identité assumée. Les gestes associés à cette transformation ne vont pas de soi. Il y faut, surtout pour les pionniers, un fantastique travail de l'individu sur lui-même, travail évidemment facilité par la présence de clercs, d'intellectuels, d'élites, de courants d'opinion qui témoignent de leur compréhension et aident les nouveaux venus à l'opérer.

Mais l'analyse ne doit pas s'arrêter au moment du renversement du stigmaté, comme si les trajectoires individuelles et collectives trouvaient toujours là un heureux dénouement. Car la fierté dont l'acteur peut alors se prévaloir est à son tour soumise au regard des autres, elle devient un élément d'une expérience vécue confrontée à la réalité sociale, à des opinions, à des jugements ou, tout simplement, à la capacité de la société dans son ensemble à prendre acte de son existence. Or, la conscience fière, trouvée ou retrouvée, risque d'être en décalage considérable par rapport au réel, de correspondre à une construction délirante, de situer l'acteur de manière fictive dans des représentations inacceptables pour le reste de la société. Certains mouvements mettent par exemple en avant des propositions fantaisistes destinées à prouver la supériorité ou l'antériorité de leur communauté en matière scientifique, ce qui inscrit leur discours dans un univers artificiel ou onirique générateur de tendances au repli ou à la violence.

Si la société est indifférente au discours de la conscience fière, si elle ne le perçoit pas ou, pire, ne peut que le juger comme mythique, alors le renversement qui l'a produite risque d'isoler l'acteur dans la folie, l'autodestruction ou le sectarisme, au lieu de lui permettre de se construire une place reconnue dans la vie collective. Le renversement

du stigmaté n'évite ces effets ravageurs que s'il s'accompagne d'une capacité des acteurs à se faire entendre, et de la société à les écouter. Par ailleurs, si ces mouvements procèdent d'une humiliation inscrite dans des rapports entre groupes déjà clairement identifiés, le renversement peut conduire à une fierté belliqueuse ou vindicative. C'est ainsi qu'une des explications du nazisme invoque la défaite allemande de 1918, et les clauses du traité de Versailles, particulièrement humiliantes pour le vaincu ¹⁷⁶.

À l'opposé de ces divers scénarios, une conscience fière retrouvée, assumée non seulement par l'acteur, mais, au-delà, par toute la société, est susceptible de perdre le dynamisme qui rendait à la limite vitale, à ses yeux, la nécessité d'opérer le changement. L'acteur a dès lors moins de raison de se maintenir dans une différence qu'il a su affirmer et afficher : son identité devient passible de dissolution. Telle est la raison pour laquelle il faut refuser toute illusion évolutionniste, au même titre que tout déterminisme qui postulerait, pour certaines populations, une tendance inéluctable à l'ethnisation, ou, aussi bien, à son déclin. Le changement est souvent plus complexe et plus imprévisible. Deux exemples illustreront cette remarque. Le premier est celui de l'islamisme aujourd'hui : là où le phénomène recule et se décompose dans ses formes politiques, surtout radicales, on observe, comme le montre Nilüfer Göle pour la Turquie, que cette décomposition ne leur interdit pas de poursuivre son essor dans le domaine culturel, dans la littérature, la vie artistique, le langage, le fonctionnement des médias, etc. Nilüfer Göle précise en outre que les femmes sont au cœur de cette nouvelle donne islamiste ¹⁷⁷. Deuxième exemple, celui des juifs de diaspora, qui, en Europe, sont engagés dans un processus de disparition ou d'assimilation (à l'exception notable de la France et de trois ou quatre autres pays), et qui, aux

¹⁷⁶ Cf. par exemple : Norbert Elias, *Studien über die Deutschen*, Subkamp Verlag, 1989.

¹⁷⁷ Nilüfer Göle, « La deuxième phase de l'islamisme. L'expérience turque », dans Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana (dir.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats*, op. cit.

États-Unis, tout en demeurant visibles et actifs, par exemple à travers le lobby AIPAC, sont porteurs d'un judaïsme de plus en plus personnel et privatisé, souvent édulcoré, « de faible intensité », dit Ilan Greilsammer ¹⁷⁸.

Identités sans douleurs ?

[Retour à la table des matières](#)

Les processus qui viennent d'être évoqués procèdent d'un malheur originel dont souffrent des personnes, au sein de sociétés modernes reconnaissant leur individualisme, mais où elles n'en sont pas moins stigmatisées pour leur couleur, leur nom, leur religion, etc., à moins qu'elles ne soient victimes d'un drame affectant leur intégrité physique et, de là, morale. La mobilisation vient ici soit du regard que porte la société sur ces personnes, ce qui nous rapproche de la célèbre définition du juif

proposée par Jean-Paul Sartre (est juif celui que l'antisémite désigne comme tel) ; soit de l'absence de regard, d'une indifférence qui alimente le sentiment d'abandon et de déréliction. Dans les deux cas, intervient donc aussi le choix d'une confrontation à ce regard, l'effort, comme le souligne Vincent de Gaulejac, pour « dénouer le noeud socio-psychique de la honte » afin de s'en dégager ¹⁷⁹.

Dégagement et engagement

Si la production des identités implique nécessairement un travail des acteurs sur eux-mêmes, ne faut-il pas relever d'autres cas où ce processus est moins douloureux, où il n'est pas imposé par une

¹⁷⁸ Ilan Greilsammer, « Identité juive et culture politique. États-Unis, France, Israël », dans Michel Wieviorka, Jocelyne Ohana (dir.), *ibid.*

¹⁷⁹ Vincent de Gaulejac, *Les Sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 229.

situation de départ intenable, et où ce n'est pas tant le regard négatif ou indifférent de la société sur la personne qui commande mais plutôt un jeu de relations et d'interactions ne présentant pas le caractère somme toute dramatique des logiques décrites plus haut ?

De fait, la mobilisation identitaire ne tire pas toujours sa source de la disqualification des personnes en raison de traits collectifs, qu'ils soient naturalisés ou culturels. Elle peut également procéder d'une quête de sens qui n'a rien de coûteux, qui apporte même à l'acteur un soulagement, voire une jubilation, en l'autorisant à se couper assez largement du monde moderne, ou au contraire à s'y inscrire d'une façon satisfaisante, par le biais d'un engagement collectif par exemple. Les sociétés contemporaines - mais peut-être pas plus que d'autres - rendent possible ce mécanisme de dégagement selon lequel l'acteur sort du système social (où il n'était pas spécialement interdit de subjectivité) et se dote d'une appartenance qui lui permet de fonctionner en dehors des rapports sociaux, ou à leurs marges. L'histoire du christianisme est riche en figures qui correspondent à cette logique. De même, devenir aujourd'hui bouddhiste dans les sociétés occidentales, c'est marquer une distance par rapport à la modernité sans pour autant devoir opérer une rupture douloureuse, renverser un quelconque stigmaté ou chercher à secouer le manteau de l'indifférence. C'est produire un effort de distanciation et mettre en oeuvre sa capacité réflexive sans avoir à secouer une domination sociale ou à refuser une exclusion. Il s'agit plutôt de se dégager du système social et de ses mécanismes d'intégration, pour paradoxalement se resocialiser dans une autre vie, orientée par des affects ou des perspectives religieuses et philosophiques.

Ainsi le dégagement ne précède-t-il pas nécessairement l'engagement, et les deux processus, distincts, peuvent ne pas correspondre ni se suivre. Au-delà de l'un ou de l'autre, il arrive que la différence s'élabore selon des logiques moins spectaculaires et moins exigeantes psychologiquement pour ceux qui les expérimentent.

Interactions et disqualification

Dans un recueil d'articles de référence, Fredrik Barth propose une approche qui inaugure une conception dynamique de l'ethnicité en accordant une grande importance aux interactions et aux processus sociaux d'exclusion ou, au contraire, d'incorporation par lesquels les distinctions ethniques se maintiennent au sein des sociétés où elles sont accueillies ¹⁸⁰. Il réfléchit ainsi à « ce qui est nécessaire pour que les distinctions ethniques *émergent* dans une aire donnée » ¹⁸¹ et, dans une perspective à bien des égards interactionniste, suggère que la différence (en l'occurrence ethnique) se perpétue non seulement malgré ou contre les changements politiques, culturels ou sociaux auxquels un groupe minoritaire est confronté (dans une société d'accueil, par exemple), mais à travers eux et, jusqu'à un certain point, par eux. C'est dans le contact culturel et la mobilité des personnes que, se reproduisent et se renforcent parfois les groupes ethniques, ainsi que les frontières qui les séparent entre eux ou les distinguent d'autres groupes.

Les approches qui se recommandent de Barth ou qui s'en inspirent aident à penser la différence culturelle dans ce qu'elle doit aux circonstances, aux jeux d'individus et de groupes qui la maintiennent ou non, la développent ou s'en détachent, mais aussi dans ce qu'elle apporte de contrainte, d'implication ou d'orientation possible pour les acteurs, sans qu'ils aient à se référer à de grands drames, à de lourds

¹⁸⁰ Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of culture difference*, Bergen, Oslo, Universitetforlaget, 1969. L'introduction de ce recueil constitue la deuxième partie du livre de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995. Signalons qu'il existe une certaine proximité entre la démarche de Barth et les perspectives de la « micro-histoire » (Carlo Ginzburg, Maurizio Gribaudi, etc.). Cf. Paul-André Rosental, « Construire le "macro" par le "micro" : Fredrik Barth et la *microstoria* », dans Jacques Revel (dit.), *jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Seuil / Gallimard, Paris, 1996, p. 141-159.

¹⁸¹ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, op. cit., p. 217.

processus de renversement du stigmaté ou à des logiques de sensibilisation de l'opinion difficiles à mettre en œuvre. On retrouve pourtant, dans cette lignée intellectuelle, des dimensions qui continuent de renvoyer aux problèmes du stigmaté et de la disqualification. La façon dont Fredrik Barth et ses disciples recourent à l'œuvre d'Erving Goffman, auteur de célèbres analyses sur le stigmaté, le confirme : il peut aussi s'agir, pour les individus et dans les interactions qui façonnent l'ethnicité, de dissimuler le stigmaté ou de se présenter de façon à sauver la « face ». La production au jour le jour de la différence culturelle n'exclut pas - à une échelle limitée et au fil de micro-relations - que se déploient des logiques qui, en mineur, appartiennent au même ensemble que les grands mouvements évoqués plus haut.

La rationalité de la différence

Plus loin encore de l'idée d'un travail de l'acteur sur lui-même pour produire la différence, des pans entiers de la recherche s'inscrivent dans des paradigmes utilitaristes qui font du choix d'une identité collective, ou de sa mise en avant, l'objet de calculs, de stratégies, le fait d'une mobilisation rationnelle dans laquelle l'acteur maximise ses chances d'obtenir des satisfactions politiques, économiques, voire symboliques (liées au prestige, par exemple). La différence apparaît ici comme la réponse à une offre qu'il faut savoir saisir, comme une ressource permettant à des acteurs d'entrer en compétition avec d'autres à des fins spécifiques. Des groupes ethniques s'affirmeraient ainsi Pour octroyer à leurs membres des moyens économiques, ou pour leur faciliter l'accès au pouvoir politique local, voire national - thèse dont on trouvera notamment d'intéressantes formulations dans un ouvrage dirigé par Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan ¹⁸². Dans cette perspective, l'identité fait du groupe considéré un groupe d'intérêt, dont la force est de pouvoir unifier ses membres sur la base

¹⁸² Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan (dir.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975.

d'affects partagés, de solidarités émotionnelles et affectives - à la limite irrationnelles -, ou à partir de réseaux partageant les mêmes valeurs.

Il existe de nombreuses variantes de ces analyses qui, toutes, tendent à réduire la différence à ses dimensions instrumentales, sans s'intéresser à ses significations, au travail du sens qui la produit, la transforme ou la reproduit. Leur force tient à leur refus d'expliquer la production des différences par la crise ou par la déstructuration d'un système, pour y voir au contraire un phénomène susceptible de se développer dans des conditions économiques ou politiques de croissance ou d'ouverture, du fait d'une offre politique forte par exemple, comme c'est le cas en Grande-Bretagne pour les minorités ethniques. Leur faiblesse apparaît dès lors qu'on se livre à des comparaisons internationales : si une approche en termes de choix rationnel suffisait, comment expliquer qu'un même type de mobilisation se déploie là où les conditions lui sont favorables, mais aussi là où elles ne le sont pas ? Et comment rendre compte de l'acceptation par les acteurs du coût formidable du travail sur eux-mêmes que peuvent impliquer l'engagement dans une identité, et, symétriquement, le dégageant ? La production des différences fait certes intervenir des calculs d'acteurs ; mais elle s'effectue dans des contextes si variables et dans des conditions souvent si difficiles qu'il n'apparaît pas sérieux de placer ces calculs au cœur de l'analyse.

Deuxième partie. L'analyse de la différence

Chapitre 7

Le triangle de la différence

[Retour à la table des matières](#)

Au fil du chapitre précédent, nous nous sommes surtout préoccupés d'examiner comment les différences culturelles apparaissent, se développent, se transforment, et éventuellement disparaissent. Cette approche exige, en complément, qu'on envisage les mêmes différences dans leur fonctionnement et leurs tensions internes, ainsi que dans les relations qu'elles entretiennent avec leur environnement social, politique et culturel. C'est pourquoi nous allons maintenant nous employer à tracer une image théorique de la différence, comprise comme un outil d'analyse et non pas comme une description historique et empirique. Me aura statut de modèle, d'horizon sociologique, en quelque sorte, de la différence. D'un point de vue normatif, ce modèle est conçu pour être le plus achevé et le plus harmonieux Possible, bien que son caractère opératoire ne dépende pas tout entier de cette dimension normative : il s'agit avant tout de disposer d'un cadre conceptuel à partir duquel organiser la réflexion. De là, nous progresserons en considérant d'autres figures théoriques, déjà plus proches de l'expérience, et qui constituent autant de formes dégradées du modèle initial. Nous devrions ainsi disposer d'un jeu de configurations possibles de la différence formant un

ensemble de projecteurs analytiques aptes à éclairer les phénomènes concrets auxquels ils s'appliquent.

Dans les formes les plus avancées de la modernité, cette « basse modernité » dont Alain Touraine nous explique qu'elle confère « une position à la fois centrale et faible du sujet entre les deux univers opposés des marchés et des communautés », qui s'éloigne de la « haute modernité », organisée autour d'un principe d'ordre, et même de la « modernité moyenne », dominée par l'association de l'industrialisation et de la nation ¹⁸³, trois pôles balisent l'espace théorique de la différence : l'identité, l'individu et le sujet. Construire l'image théorique la plus élaborée de la différence reviendra, dans cette perspective, à penser ces trois points et à réfléchir à leurs liaisons. Pour cette raison, nous emprunterons ici à la géométrie la figure du triangle. Avec ses sommets et ses côtés, le triangle de la différence, tout en étant à la fois simple et robuste, présente l'avantage d'autoriser d'autres raisonnements que ceux qui se limitent à l'examen de couples d'opposition et de dichotomies élémentaires.

Les trois composantes de la différence

L'identité collective

[Retour à la table des matières](#)

Le premier sommet du triangle de la différence, le plus évident, est celui de l'identité collective - soit l'ensemble des références culturelles sur lesquelles se fonde le sentiment d'appartenance à un groupe ou à une communauté, qu'elle soit réelle ou « imaginée », pour reprendre le mot de Benedict Anderson à propos de la nation ¹⁸⁴. Dans les sociétés

¹⁸³ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, op. cit., chap. IV, « Haute, moyenne et basse modernités », p. 159-192,

¹⁸⁴ Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983].

contemporaines, ces références sont de plus en plus conscientes, affirmées et revendiquées comme telles, là où dans d'autres expériences historiques, non ou pré-modernes notamment, elles ne sont l'objet d'aucune réflexivité et ne sont pas explicitement pensées comme des particularismes culturels. Du dedans comme du dehors, on s'accorde aujourd'hui à percevoir ces références comme autant de productions sociales, ce qui n'interdit pas qu'elles soient constamment naturalisées, attribuées à une nature ou une race, ou encore associées à une origine divine ou mythique. Elles apparaissent toutefois de moins en moins comme un héritage inconscient, elles correspondent de moins en moins à la célèbre expression de Malraux selon qui la culture est « ce qui reste quand on a tout oublié ».

En elle-même, une identité collective dessine non pas une série de significations ou un sens, mais un système de valeurs qui définit l'unité d'un groupe. L'identité s'organise ainsi en un ensemble de traits qui ne deviennent des orientations pour l'action qu'à partir du moment où elle se trouve confrontée à des défis, internes ou externes. L'identité collective peut être mise en cause et mobiliser les acteurs de plusieurs façons. Elle peut s'affirmer sur le mode de la résistance, prendre la forme de conduites défensives face à une menace venue du dehors ou du fait d'une crise intérieure au groupe. Elle peut revêtir une allure conquérante et viser à assurer un processus d'expansion. Mais elle peut aussi, de façon plus complexe, en combinant parfois action défensive et action contre-offensive, procéder d'une relation conflictuelle incluant pour elle une revendication de reconnaissance démocratique. Elle peut enfin tendre à la rupture quand elle a pour projet de se dégager politiquement d'un ensemble plus large au sein duquel elle se sent opprimée.

C'est dire que l'identité collective est susceptible de s'orienter dans de nombreuses directions, la même identité pouvant d'ailleurs revêtir des formes diverses, plus ou moins fermées ou ouvertes. Dans certains cas, elle tendra à la centration communautaire, au repli, au sectarisme, donnera l'image d'un souci de pureté quasi obsessionnel. Le risque

existe alors - mais ce n'est pas une loi, une nécessité incontournable - que l'identité collective en vienne à fonder les pires violences, tournées soit vers l'intérieur pour l'épurer, soit vers l'extérieur pour écarter un danger, réel ou supposé, ou encore pour s'étendre. Dans d'autres cas, elle s'engagera, à l'opposé, dans des conflits plus ou moins institutionnalisés où les acteurs négocient, échangent des arguments, exercent des pressions politiques. Ailleurs, elle se dissoudra par assimilation. Bref, les modalités d'expression des identités collectives peuvent considérablement varier, dans le temps pour une identité donnée, ou d'une identité à une autre. Ce constat nous éloigne de toute analyse en termes « primordialistes » ou « essentialistes », qui postulerait, pour telle ou telle identité, son caractère quasi naturel, donné une fois pour toutes, indépendamment de tout facteur externe susceptible de contribuer à en façonner les caractéristiques. Les identités ne sont pas *en elles-mêmes* fermées ou ouvertes, défensives ou contre-offensives, tentées par la rupture ou soucieuses de participation démocratique. Leur évolution dépend de facteurs dont beaucoup leur sont extrinsèques, à commencer par les deux autres composantes du triangle théorique.

L'individu moderne

Le deuxième sommet du triangle de la différence est celui de l'individualisme moderne. Celui-ci fait de chaque personne l'atome élémentaire d'une société où les hommes, théoriquement libres et égaux en droit, participent comme autant d'êtres singuliers à la vie moderne. Ces êtres accèdent à l'emploi, à l'argent, à la santé, à l'éducation, au logement selon des modalités certes fluctuantes et innombrables mais toujours en tant qu'individus, considérés comme tels par eux-mêmes comme par les autres.

L'individu se définit ici en vertu de sa participation sociale et politique à la vie de la cité, et non par ses appartenances culturelles. Il gagne beaucoup ou peu d'argent ; il est intégré socialement, ou au

contraire exclu, « désaffilié », selon l'expression de Robert Castel ¹⁸⁵. Il consomme, et se définit à la limite par son souci de consommer, notamment quand il y a là pour lui la marque de son intégration à la société. Il se lance dans les affaires, quitte à ce que soit avec le soutien de réseaux ethniques, voire sous la forme de *l'ethnic business*. Il peut être salarié ou bien vivre de revenus illégaux. L'individu est tantôt citoyen, tantôt empêché d'accéder à ce statut parce qu'étranger ; et il peut également ne l'être que partiellement lorsqu'en tant qu'immigré, le droit de vote ne lui est accordé qu'au seul échelon municipal.

Pour autant, l'individu n'est pas réduit à n'accomplir que des actes purement individuels. Il peut participer à des mobilisations sociales ou politiques, à des grèves ou à des émeutes, s'engager dans des conduites de rupture - tous comportements qui ont suscité la perplexité de certains penseurs libéraux, tel Mancur Olson se demandant pourquoi les salariés participent à l'action syndicale alors même qu'elle leur coûte au plan individuel et qu'ils tirent avantage de ses acquis y compris quand ils ne s'engagent pas dans ses lunes ¹⁸⁶. S'il peut déjà paraître étonnant de mettre en relation l'individualisme moderne et les engagements sociaux, il peut sembler plus paradoxal encore de penser la différence collective en y incluant l'individualisme moderne tel que nous venons de le définir. Cette mise en relation s'avère cependant indispensable. Car s'il existe, au sein de certaines communautés, des personnes dont l'existence semble se ramener au seul pôle de l'identité collective ; s'il est possible, de même, que des groupes se constituent avec pour principal fondement la critique et le refus de l'individualisme, dans les faits et à y regarder de près, il est beaucoup plus courant de constater un lien entre affirmation d'une identité collective et participation individuelle à la modernité - lien qui peut lui-même revêtir diverses formes. Ceci nous conduit, pour en rester à notre image du triangle, à associer déjà deux sommets.

¹⁸⁵ Robert Castel, *Les Métamorphoses du social*, Paris, Fayard, 1995.

¹⁸⁶ Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978 [1966].

Répetons-le : la logique de l'identité collective n'exclut nullement celle de la participation à l'individualisme moderne. Ainsi la première apparaît-elle, dans bien des cas, comme une invention des individus afin d'accéder à une modernité dont ils se verraient sinon frustrés. Par exemple, tout au long des années 70, 80 et 90, non seulement les mouvements islamistes, y compris les plus radicaux, étaient animés par des individus capables d'utiliser les technologies modernes - beaucoup de leurs cadres possèdent une formation d'ingénieur ou de technicien -, mais ils ne se sont définis comme soucieux de se couper de la consommation occidentale que dans certaines de leurs aspirations seulement. Ces mouvements furent souvent chargés d'attentes sociales faisant référence à la modernité, que l'on songe à l'action des « déshérités » (ce mouvement chiite libanais animé par l'imam Moussa Sadr au début des années 70), ou, un peu plus tard, à celle des « paysans dépayés » iraniens, déçus de ne pas trouver dans la grande ville l'accès tant désiré à l'argent et à la consommation moderne ¹⁸⁷. Pour comprendre l'islamisme, les meilleurs spécialistes se sont en outre intéressés à des catégories dont la définition même combine des dimensions sociales et religieuses - la « bourgeoisie pieuse », par exemple ¹⁸⁸.

Dans une démocratie, les affirmations identitaires n'excluent pas, par nature, la participation politique individuelle de leurs membres à la vie de la cité. Pour ces derniers, un des enjeux consiste alors à concilier dans leur expérience personnelle les valeurs universelles qu'exige la vie démocratique, le respect du droit et de la raison, et les valeurs propres au particularisme dont ils se réclament. La conscience des acteurs se façonne dans la confrontation à ce problème, jamais facile à résoudre. Certains le considèrent comme insoluble, ou décident de le considérer comme tel : ils opposent les deux logiques

¹⁸⁷ Cf. Farhad Khosrokhavar ; *L'Unanimisme révolutionnaire en Iran*, op. cit. ; et *Anthropologie de la révolution iranienne*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹⁸⁸ Voir, par exemple, Gilles Képél, *Jihad*, op. cit.

de l'universel et du particulier, et tranchent soit pour se fondre dans l'universel et abandonner leur particularisme, soit pour s'y enfermer. Les autres s'efforcent plutôt de concilier l'inconciliable et de gérer la contradiction qui définit la relation des deux perspectives. C'est ainsi que dans certains cas, la lutte pour la reconnaissance d'une identité se révèle indissociable de combats pour les droits civiques, pour une citoyenneté pleine et entière, contre les discriminations. Aux États-Unis, le mouvement pour les droits civiques des années 50 et 60 a ainsi ouvert la voie aux affirmations identitaires noires des années ultérieures. Ajoutons que la conciliation d'un particularisme culturel et d'une véritable participation à l'individualisme moderne est généralement plus facile pour ceux qui disposent de fortes ressources économiques et politiques, qui appartiennent à des identités sinon aisées, du moins diversifiées socialement. Au niveau d'une personne, la pauvreté ou la misère ne sont pas des facteurs qui facilitent la conjugaison harmonieuse des valeurs liées à l'individualisme moderne d'un côté, aux appartenances identitaires de l'autre.

Le sujet

Au sein du monde moderne, la référence à une identité apparaît de moins en moins de l'ordre de *l'ascription* ou de la reproduction et toujours plus de l'ordre du choix. Il en est ainsi qu'il s'agisse de rejoindre l'identité concernée, de s'y reconnaître ensuite, de la revendiquer comme sienne ou encore de la quitter. On naît, certes, dans un groupe, une communauté, une religion ; on a une origine nationale ou ethnique, mais on en fait de plus en plus souvent le choix : on décide de s'y maintenir ou non, d'y rester ou pas, d'y retourner, le cas échéant, après une ou plusieurs générations. on prend ce type de décision par refus d'être nié comme sujet, pour se donner des repères, pour manifester une capacité d'action, tracer sa propre existence, maîtriser son expérience. En un mot, la subjectivité est une composante essentielle de la différence, et il n'y a aucune raison de limiter cette remarque aux seules démocraties post-industrielles - « la combinaison spécifique des éléments qui sont intégrés dans un culte

du Cargo, un mouvement Kastom, une secte religieuse ou une révolte nationaliste ou ethnique, note l'anthropologue Jonathan Friedman à propos d'autres sociétés, ne peut fonctionner que s'ils sont en phase avec l'expérience de sujets qui y participent » ¹⁸⁹.

C'est pourquoi le sujet constitue le troisième sommet du triangle de la différence. Dans certains cas, ou à certaines étapes d'une expérience personnelle, la référence à une identité collective est source ou facteur de subjectivation. Elle se révèle même fondatrice du sujet : la personne se construit en mettant en avant une différence qui confère un sens à une expérience existentielle jusque-là vécue comme confuse ou sans espoir ; ou bien encore, elle y trouve les ressources symboliques lui permettant de renverser un stigmate qui la niait comme sujet, ou lui interdisait de s'exprimer en tant que tel.

À l'intérieur même de l'identité, le sujet singulier peut connaître toute sorte d'aléas. Il risque la dissolution, la déstructuration, la perte d'autonomie, au profit notamment d'une logique sectaire où le groupe impose à chacun ses lois, ses règles et ses normes, interdisant toute individualisation de l'expérience. Ce qui ne signifie pas nécessairement que les personnes soient malheureuses. Au contraire, le propre des sectes, surtout dans leur phase ascendante, est d'apporter à leurs membres les conditions d'un certain épanouissement, le sentiment de se réaliser pleinement et de donner un sens à leur existence. Mais le fait d'exister comme sujet implique une capacité de se penser avec une certaine réflexivité, de se définir dans un rapport de soi à soi, en même temps que la reconnaissance d'une telle capacité chez autrui - dimension qui disparaît dans les sectes. Il y a même là un critère de délimitation de ce qu'est une secte : aussi longtemps qu'un groupe n'est pas négateur du sujet, qu'il autorise le dégagement, la réflexivité, la créativité et l'imagination personnelle, il ne devrait pas être qualifié de secte.

¹⁸⁹ Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, op. cit., p. 13.

En dehors de certaines situations extrêmes, non seulement la plupart des particularismes culturels offrent aux personnes singulières la possibilité d'exister comme sujet, mais ils leur procurent aussi des ressources supérieures à ce qu'offre la société dans son ensemble. C'est d'ailleurs pour cette raison que le débat sur le traitement politique de la différence, y compris dans l'opposition entre libéraux et communautariens, se focalise sur les droits de la personne et sur les conditions de la subjectivation. La question est la suivante : les meilleures chances de construction puis d'affirmation du « je », du sujet, pour les enfants relevant de minorités culturelles, passent-elles par l'intégration la plus massive et la plus directe possible à la société générale, et par la lutte contre l'enfermement dans un particularisme, accusé alors de ne proposer qu'un horizon culturel limité ? Ou bien, au contraire, le sujet, qui exige estime de soi et reconnaissance - tout le contraire de la dépréciation de soi -, ne se heurte-t-il pas à un obstacle majeur lorsque l'enfant est amené à comprendre que son milieu affectif, sa famille et sa culture particulière sont considérés comme inférieurs ? À partir du moment où le thème du sujet trouve sa place dans l'analyse de la différence, des questions cruciales trouvent sinon leur réponse, du moins un éclairage qui renouvelle la réflexion. C'est ainsi qu'en s'interrogeant sur les liens entre sujet et identité dans une société démocratique, on est amené à formuler l'hypothèse du caractère relativement fonctionnel de la disqualification dans la construction de la personnalité : le mépris raciste, la honte ou la stigmatisation de son identité collective représentent pour l'enfant un défi, un obstacle ; S'il parvient à le surmonter, il peut cependant se montrer mieux armé dans l'existence que l'enfant qui n'a pas connu ce type de difficultés.

Au sein d'une identité collective, le sujet accomplit un travail pour trouver sa place, il produit un effort lisible de plusieurs façons. Il peut d'abord s'exprimer par la créativité, en particulier artistique, dans le jaillissement littéraire, le cinéma, la musique, la danse. Tout ce qui touche au corps, et à des pratiques relevant d'identités particulières, est aujourd'hui d'une importance capitale, déjà relevée par des historiens

comme George Mosse ¹⁹⁰. Le sujet peut être nié ou combattu, au sein d'une identité, lorsque le corps est soumis à embrigadement, à des exercices cadencés, par exemple. Le corps trouve en revanche sa place, et s'inscrit dans une dynamique de constitution ou d'affirmation du sujet, quand il est non pas asservi par un pouvoir, non pas entraîné dans des processus qui échappent à la volonté des acteurs et qui tendent à toujours mieux contrôler les affects personnels, mais reconnu comme susceptible de plaisir, exploré et transformé dans ses possibilités, valorisé y compris dans la sexualité. Lorsque la recherche britannique sur l'ethnicité s'inscrit dans la tradition des *British Cultural Studies* ¹⁹¹, en particulier dans la lignée des travaux de Stuart Hall ou Paul Gilroy ¹⁹², elle peut à bien des égards illustrer cette idée. L'ethnicité, dans la société britannique, peut en effet être interprétée à la lumière de cette perspective d'une valorisation du sujet par la culture, combinée à une vive sensibilité aux thèmes plus classiquement sociaux de la domination, de l'exploitation, de l'exclusion et de la discrimination raciale : ethnicité noire, des Antillais, dont la production culturelle est indissociable du mépris, du racisme et des inégalités dont ils souffrent, et qui s'accompagne d'une intense production musicale, d'un rôle central dans la culture hip-hop ; ethnicité aussi d'une littérature dont Salman Rushdie n'est pas le seul représentant, qui sait combiner diverses sources de manière inventive, et pas uniquement syncrétique ou métisse ; ethnicité blanche, à la limite, chez les descendants de communautés ouvrières vivant sur le mode du tribalisme et essayant parfois de construire leur esthétique ou leurs propres formes d'expression musicale, par exemple chez les skinheads. L'ouvrage de Dick Hebdige fut à cet égard fondateur, qui

¹⁹⁰ Notamment dans *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Éditions Abbeville, 1997 [1996] ; voir aussi la présentation de cet historien par Stéphane Mosès dans *Le Monde des Débats*, mars 2000.

¹⁹¹ Voir, sur ce courant : Graeme Turner, *British Cultural Studies. An Introduction*, Routledge, London, New York, 1996 (2e éd.).

¹⁹² Stuart Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, par David Morley et Kuan-Hsing Chen, Routledge, Londres et New York, 1996 ; Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, London, Hutchinson, 1987, et *The Black Atlantic, op. cit.*

s'intéresse aux codes vestimentaires des punks, à la musique Reggae ou au dandysme des Teddy boys, les blousons noirs britanniques des années 60¹⁹³. Le sujet, dans cette perspective, transite par les références au désir, à l'historicité parfois, comme dans une célèbre chanson de Bob Marley, *Rat race*, avec son refrain : *Don't forget your history. Know your history.*

Le sujet peut aussi s'exprimer sous d'autres formes que celles fiées à la créativité artistique et corporelle, ou à la sexualité. On le retrouve lorsqu'il s'agit, à travers l'identité, de proposer des modes d'éducation qui ne reposent pas sur un embrigadement mais offrent une source d'enrichissement et d'accès élargi à l'universel - une préoccupation très présente dans de nombreux mouvements religieux. Surtout, c'est la marque du sujet qui rend possible la conflictualisation de l'acteur défini par une appartenance culturelle. Si l'identité devient une force de contestation de l'ordre et un appel à son dépassement, c'est parce qu'il y a sujet, volonté de se dégager de normes sociales contraignantes, refus de voir ses besoins manipulés par des appareils de domination culturelle, mais aussi désir de communication, reconnaissance du sujet chez d'autres que soi-même, souci d'estime de soi et de reconnaissance. L'identité comme question sociologique se réduirait aux problèmes -certes non négligeables - du communautarisme, du repli sectaire ou des conduites de rupture si elle n'était pas associée, à des titres divers et selon des modalités variables, à des demandes personnelles qui en font aussi une condition collective de construction des sujets. Et symétriquement, le sujet peut se retrouver dans l'identité, en avoir un besoin urgent, même si c'est au risque de s'y perdre, de s'y trouver nié, maltraité, oublié.

La force de ce lien entre sujet et identité explique sans doute une des caractéristiques majeures des particularismes culturels aujourd'hui : ils sont sinon instables, du moins en permanence

¹⁹³ Dick Hebdige, *Subculture : The Meaning of Style*, Londres, Methuen, 1979.

susceptibles d'être abandonnés par ceux qui les ont rejoints, de donner lieu à d'infinis mouvements de décomposition et de recomposition, comme dans ce mouvement de sourds nord-américains d'où sort un jour une minorité juive, fraction d'où sort ensuite une nouvelle fraction, faite d'homosexuels. Le sujet implique en effet une capacité de dégagement des normes, y compris de celles que l'on a auparavant choisies soi-même en toute liberté. Or les identités, qui se définissent par leurs valeurs, ont toujours tendance à les transcrire en normes, puis celles-ci en rôles et en attentes de rôles. Plus une identité s'institutionnalise, et plus elle risque de voir ceux qui s'en réclament contester ses normes. C'est pourquoi il existe une tension structurelle entre la logique de l'identité, qui pousse à la stabilité, et la logique du sujet, qui exige la virtualité permanente du dégagement.

Ainsi apparaît-il possible de délimiter l'espace théorique de la différence sous l'image d'un triangle dont les sommets viennent d'être décrits, en des termes qui développent des propositions que nous avons esquissées il y a quelques années à propos du cas particulier de l'ethnicité ¹⁹⁴. Mais comment ce triangle fonctionne-t-il concrètement ?

Une configuration idéale

[Retour à la table des matières](#)

À quelles conditions l'affirmation d'une différence est-elle acceptable, légitime, mais encore souhaitable du triple point de vue des individus qui la composent, de son unité d'ensemble et de la collectivité plus large au sein de laquelle elle est considérée ? Définir ces conditions, c'est proposer une définition idéale du triangle de la

¹⁹⁴ Michel Wieviorka, *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.

différence puisque cela revient à concilier les exigences des personnes singulières, comme individus et comme sujets, celles du particularisme examiné, et celles de la société toute entière.

L'identité sous tension

Les identités collectives ne sont pas toujours ni en toutes circonstances compatibles avec les valeurs universelles, respectueuses du droit et de la raison. Elles ne sont pas forcément disposées à autoriser leurs membres à se constituer en sujets capables aussi bien d'engagement que de dégagement, elles ne sont pas nécessairement fondatrices et formatrices du sujet. Au contraire, il arrive qu'elles aboutissent à sa négation ou à sa subordination. À l'inverse, les tendances au communautarisme ne sont pas constamment et totalement livrées à elles-mêmes, au risque de conduire aux pires excès, à la violence intercommunautaire, aux pulsions meurtrières en leur sein même, au sectarisme le plus négateur des personnes singulières. Mais elles peuvent y mener, ce qui nous éloigne de la figure idéale du triangle de la différence.

Il n'est pas possible de concevoir l'identité sans une composante, même modeste, qui la tire du côté de la clôture sur elle-même. Il n'y a pas d'identité collective sans cette face communautaire, sans qu'une partie de ses membres ou une partie de la conscience de chacun de ses membres ne réclame la centration du groupe sur lui-même en des termes parfois fondamentalistes ou intégristes. L'expérience juive illustre cette remarque. L'identité juive, en effet, n'aurait pas traversé les siècles, surtout les plus récents, sans l'existence d'un acteur religieux incarnant une intransigeante logique de reproduction, refusant toute assimilation, se maintenant de manière obstinée et sans grande préoccupation pour la démocratie. Il en est de même aujourd'hui dans la diaspora juive : ce ne sont pas les « libéraux » aux conceptions religieuses relativement souples, et encore moins les athées que n'embarrasse guère la pratique du mariage mixte, et dont le judaïsme est bien peu marqué, qui peuvent assurer la pérennité de

l'identité collective : ce sont les religieux, et parmi eux les plus sectaires. Paradoxalement, les juifs athées, souvent les plus soucieux de démocratie, ont besoin des autres Juifs pour perdurer dans leur identité - ce qui ne les empêche pas de les combattre politiquement ou de s'en sentir très éloignés.

Pour qu'une identité soit conforme à l'idéal que nous cherchons à définir, la condition n'est donc pas qu'elle se purge de toute tendance au communautarisme, mais bien plutôt qu'elle se montre capable de fonctionner sous tension entre d'incontournables tendances au communautarisme, à l'intégrisme, et l'indispensable acceptation des valeurs universelles.

Individualisme et identité

Afin de faire partie intégrante du triangle de la différence, l'individualisme moderne implique que la participation à la vie de la cité ne se solde pas par une dissociation, par une perte de contact avec l'identité. Ce qu'on nomme l'assimilation ne désigne jamais que cette perte, dans laquelle la personne devient un être moderne, un individu parmi d'autres, sans attaches particulières à un groupe. L'assimilation n'est possible qu'à deux conditions principales. D'une part, elle met en jeu la personnalité de celui qui s'assimile, son rapport au passé, elle vient conclure sa propre trajectoire, supposant la capacité de rompre avec une identité, ce qui n'est pas toujours facile. Le résultat n'est pas acquis d'avance. Dans certains cas, l'assimilation se mue en déni d'une partie de soi-même, et nous avons déjà vu qu'inassouvie mais désirée, elle peut déboucher sur la haine de soi, sur un rejet violent du groupe d'origine dont il s'agit de se dégager, et qu'il n'est pas possible de quitter. L'assimilation, même aboutie en apparence, peut avoir exigé un effort de l'acteur sur lui-même qui laisse, en creux, la marque de l'identité perdue ou abandonnée, une sorte de manque, qui dans certains cas s'aiguise puis se renverse avec le temps, comme chez ces personnes âgées qui redécouvrent la religion de leur enfance avec un zèle croissant.

À cette première condition, qui concerne l'acteur et son identité de référence, s'en ajoute une seconde, qui renvoie au système. L'assimilation n'est en effet possible que si la société concernée la veut elle-même réellement, s'il n'y a de sa part aucun stigmate venant disqualifier et marquer ceux qui se sont défaits de leur identité d'origine. L'assimilation constitue un leurre, elle est même facteur du pire si la xénophobie, le racisme, la discrimination subsistent. Ceci est particulièrement vrai lorsque la différence s'estompe, et lorsque ceux qui s'en éloignent sont du coup soupçonnés de cacher leur jeu identitaire, accusés de se fondre dans la culture dominante pour mieux perpétuer leur particularisme - l'antisémitisme nazi, par exemple, s'est développé dans une Allemagne où les juifs cessaient d'être une minorité visible et marquée dans sa particularité. L'assimilation est aussi vouée à l'échec si un discours généreux, associant de manière excessive l'assimilation aux valeurs universelles, à la justice sociale, à la solidarité, se révèle artificiel : la radicalisation de certaines identités, en particulier la poussée de l'islamisme en France tout au long des années 80 et 90, doit beaucoup à la distance qui s'est creusée entre les superbes promesses de la République - liberté, égalité, fraternité -, et la réalité vécue par les jeunes issus de l'immigration maghrébine.

De même qu'une société offre, ou non, un contexte favorable à l'assimilation, et par conséquent à la dissolution des particularismes culturels, de même peut-elle offrir, par sa culture politique et son mode d'organisation sociale, un encouragement au bon fonctionnement du triangle de la différence et à la conciliation de l'individualisme moderne et des appartenances identitaires. Il est ainsi courant d'opposer au modèle français, jacobin, centralisateur et peu ouvert aux différences culturelles, le schéma qui prévaut dans la plupart des pays anglo-saxons. S'il faut rappeler, même superficiellement, l'importance de la culture politique et du mode d'organisation sociale dans le fonctionnement du triangle de la différence, c'est pour résister à cette tendance qui consiste à imputer les phénomènes de radicalisation des particularismes culturels aux

seuls leaders identitaires, ou à essentialiser la différence en postulant sa nature communautaire, fondamentaliste ou sectaire. En réalité, l'articulation de l'individualisme moderne et des identités collectives se révèle facilitée par l'état général de la société où le problème se pose. Et si elle est particulièrement difficile, voire impossible, alors le risque est grand de voir les identités se braquer, se raidir, s'isoler et s'engager dans des logiques de rupture.

La place du sujet

Il en est du sujet comme de l'individu moderne : il peut, sous bien des rapports, tendre à s'autonomiser à l'égard d'une éventuelle identité collective, jusqu'à entrer en opposition radicale avec elle.

Une autonomie complète, une indépendance donc, fait de la personne un sujet singulier sans attaches ni références à l'identité d'où eue provient, ce qui n'interdit évidemment pas la créativité, la réflexivité ou l'imagination. Mais dans ce cas, la personnalité créatrice - l'artiste, l'écrivain - se dissocie de cette identité. Le sujet peut fort bien fonctionner en extériorité par rapport à tout particularisme culturel, se définir dans l'opposition à ce qu'il représente, le combattre du dehors, se dresser contre lui, au nom de ce que ce particularisme peut lui-même impliquer comme refus ou négation du sujet. En prenant ses distances, le sujet signifie alors qu'il s'exprime dans la contestation d'un ordre, de ses règles et de sa loi, il s'affirme en critiquant la subordination complète de la personne à l'identité, et au groupe, et en appelant à sa propre capacité de réflexivité et d'auto-production.

L'espace dans lequel identité collective et sujet nouent des relations harmonieuses se trouve donc balisé par deux limites. D'un côté, la relation peut disparaître du fait de l'absorption du sujet ; d'un autre côté, eue peut se défaire du fait d'une dissociation, et sur un mode éventuellement très conflictuel. Ces deux limites constituent aussi deux menaces qui guettent en permanence les identités collectives. Face aux tendances au communautarisme, le sujet rappelle au groupe

l'existence d'un agir créatif personnel, l'exigence d'une capacité individuelle à définir sa propre existence, à maîtriser ses convictions, ses valeurs de référence ; mais il risque aussi, en permanence, d'être appelé à se soumettre, puis à se démettre, ou d'être poussé à se dégager.

Le sujet est ce qui unit le monde de l'identité à son environnement sociétal, ce qui maintient un lien entre le dedans et le dehors, ce qui articule l'appartenance culturelle et la participation à *la* vie générale de la société. Lorsqu'il n'occupe pas cette place privilégiée, au carrefour de la raison et de la culture, des valeurs universelles et d'un particularisme identitaire (voire de plusieurs), cela signifie qu'un déséquilibre se profile, au détriment ou bien des valeurs universelles, mises en cause par un communautarisme ravageur, ou bien des identités particulières, interdites d'existence ou singulièrement restreintes par un universalisme abstrait qui leur est indifférent, sinon hostile.

On voit bien, dans ces conditions, comment pourrait s'organiser l'espace idéal de la différence : il faudrait que s'articulent la référence à une identité particulière, l'accès de chacun de ses membres, comme individus, aux valeurs universelles du droit et de la raison, et l'ouverture nécessaire à la formation et à l'expression du sujet. Dans cet espace, il est tentant de définir le centre de gravité comme le lieu idéal où pourraient se localiser les individus. Mieux vaut cependant penser en termes de circulation, de capacité, pour ces individus, à articuler les exigences propres à chaque sommet, à passer de l'un à l'autre, à se mouvoir. Le triangle de la différence dessine à l'évidence un espace fragile, toujours menacé de désarticulation, voire de désintégration. Et plus on s'éloigne de sa configuration idéale, plus il est difficile, Pour les acteurs d'y circuler de manière harmonieuse. L'analyse sociologique ne doit surtout pas se contenter de l'image théorique du triangle idéal, qui risque de devenir une proposition purement normative, alors qu'elle représente un outil et qu'elle constitue un horizon quelque peu mythique, un mirage d'autant plus paradoxal que

sitôt qu'ils s'en approchent ou qu'ils l'atteignent, les acteurs peuvent basculer dans des formes de désarticulation inédites.

Difficultés de circulation

Au sein du triangle de la différence, chaque sommet apparaît comme un lieu de tensions, source de difficultés pour ceux qui s'efforcent de manière plus ou moins résolue de circuler dans l'espace qu'il constitue - et donc de se comporter en acteurs.

Les faiblesses de l'identité

Le pôle identitaire n'est pas toujours sous tension en raison du dynamisme de la différence considérée, entre une logique de la communauté et une logique individualiste de participation, même conflictuelle, à la vie démocratique, qui provient de l'extérieur, du mouvement général de la société. Il se trouve aussi en permanence menacé du contraire : de faiblesse, d'incapacité des acteurs à s'appuyer sur des ressources spécifiques pour affirmer une conscience, un être collectif. Les ressources de l'identité peuvent, on le sait, avoir été anéanties ou considérablement réduites. Un génocide est aussi un ethnocide, et détruire un peuple, c'est détruire une culture. Par ailleurs, l'arrachement brutal à une culture d'origine, comme ce fut le cas avec l'esclavage, rend difficile sa perpétuation en dehors de formes considérablement appauvries. Les carences peuvent aussi résulter des conditions dans lesquelles s'effectue une migration, lorsque par exemple la société d'accueil broie et nie les différences existantes. Ainsi est-il souvent reproché en France aux jeunes issus de l'immigration de se comporter de manière incivile ou délinquante du fait de leur appartenance communautaire, de leur culture d'origine, voire de leur religion (l'Islam). En réalité, leurs conduites s'expliquent davantage par le manque d'appartenance identitaire, l'anomie, la déstructuration du milieu d'origine. La politique de l'habitat et l'urbanisme ont favorisé le mélange et la décomposition des identités premières, au point que la différence ne s'y construit parfois que de manière inversée, en négatif. Une étude menée à Sarcelles au début

des années 90 faisait ainsi apparaître un antisémitisme significatif au sein de deux types de populations, d'origine maghrébine et antillaise. Leur antisémitisme visait les juifs de cette commune, qui, plus qu'ailleurs, avaient su structurer une vie communautaire et peser sur la politique locale. Cet antisémitisme traduit le ressentiment de ceux qui ne parviennent pas à se doter d'une identité, et moins encore à se constituer concrètement en communautés ¹⁹⁵.

Une identité faible ou affaiblie incline à se retourner en haine de l'altérité chez les autres. Elle offre des repères à ses membres, mais ces repères sont fragiles, voire inconsistants, ils n'offrent guère de résistance au racisme et apportent une bien maigre estime de soi. Dès lors, l'identité retient peu ses membres, n'exerce plus vraiment d'attrait sur d'éventuels nouveaux venus, et produit des formes décomposées de vie communautaire : une grande perméabilité à diverses formes d'autodestruction collective, à l'alcoolisme sous forme de beuveries, à la drogue, sans parler du suicide, comme on l'observe dans de nombreux groupes d'Indiens en Amérique du Nord.

Les contingences de l'individu

Les difficultés de l'individu moderne, les facteurs qui limitent sa participation à la vie de la cité, qu'il s'agisse pour lui d'accéder à l'argent, à la consommation, au travail ou à la citoyenneté, ne tiennent pas seulement aux inégalités, à la peur de la différence, à l'homophobie, à la xénophobie et autres formes d'intolérance. Elles doivent aussi beaucoup à des caractéristiques propres à l'individualisme lui-même, lequel peut mettre chacun en situation de perte. Il en est ainsi lorsque l'individu est non pas tant rejeté, exclu, discriminé, que confronté à lui-même, ce qui constitue le lot de la modernité contemporaine, lorsqu'il fait l'expérience de sa propre

¹⁹⁵ Nacira Guénif, Farhad Khosrokhavar, Paul Zawadzki, « L'expérience de l'antisémitisme à Sarcelles », dans Michel Wieviorka (dir.), *Pour une sociologie du racisme. Trois études*, rapport pour le FAS, Paris, CADIS, 1994, p. 11-54.

incapacité à réussir, lorsqu'il échoue à l'école alors que le système scolaire lui est grand ouvert, du moins apparemment, lorsqu'il se sent menacé de perdre son emploi du fait d'une concurrence mieux année ou mieux adaptée au marché du travail, quand il risque de perdre toute estime de soi et devient, suivant le mot d'Alain Ehrenberg, « incertain »¹⁹⁶. Il existe un lien entre l'individu moderne qui participe et consomme, ou qui souhaiterait le faire, et le sujet tel que nous l'entendons, car les satisfactions attendues par l'individu en tant que tel contribuent aussi à façonner le sentiment d'exister et de construire sa trajectoire, à ses propres yeux comme à ceux du reste de la société. L'échec de l'individu coïncide dès lors avec celui du sujet : incapable d'accéder aux signes et aux réalités de la consommation ou de l'argent, de s'affirmer personnellement, de trouver une place satisfaisante dans la société, l'individu n'est pas seulement réduit à ses difficultés sur le marché, il est aussi renvoyé à ses limites comme une personne en peine de se construire ou de s'exprimer. En intériorisant le modèle de l'« entrepreneur de soi-même » que lui suggère la société sans être capable de s'y conformer, l'individu s'avère encore moins capable d'envisager de se dégager de ce modèle, ou d'ailleurs de tout autre.

L'individu rejeté, exclu, marginalisé, celui qui échoue à participer à la modernité, ou bien encore celui qui s'écarte de ce projet ne peuvent s'articuler à une identité que si celle-ci, d'une façon ou d'une autre, porte la promesse d'une sortie de l'échec, et que cette promesse lui annonce autre chose que ce à quoi il n'a pas accès socialement. C'est pourquoi une participation difficile à la modernité contemporaine se solde plus volontiers par l'anomie, par l'entrée dans l'univers du trafic (de drogue ou autre), que par cette sorte de sublimation qu'offre parfois l'identité grâce aux conduites exemplaires qu'elle suscite.

L'individu qui échoue a peu de raisons de s'inscrire dans une identité. Son problème, en effet, n'est pas de se doter de normes ou de

¹⁹⁶ Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

repères. Il réside dans son incapacité à accéder à ce qu'il souhaitait obtenir, et qui miroite dans les vitrines des temples de la consommation, à la télévision ou dans le jugement de ses proches. L'insertion dans une identité peut constituer un éventuel dépassement, mais qui n'apporte pas de solution directe à ce problème. Privé et rejeté, exclu ou échouant, l'individu moderne, confronté à ce que Marcel Gauchet ¹⁹⁷ a appelé un « individualisme de masse », vit une expérience particulièrement destructrice, surtout quand il se situe au plus bas de l'échelle sociale. S'il relève pleinement d'un particularisme culturel, cette expérience négative peut trouver à s'intégrer dans ce cadre. Mais elle est aussi susceptible, pourvu qu'elle rejoigne une tendance générale en son sein, de la radicaliser. Si la mise en relation de l'individu avec une identité collective ne préexiste pas à cette douloureuse expérience, ou faiblement, les chances d'en passer par elle sont réduites. Pour se dégager des impasses de l'individualisme de masse, l'individu cherchera à développer des calculs, des stratégies, des conduites instrumentales, plutôt qu'il s'efforcera en vain de donner sens à son action en se dotant des repères qu'apporte l'identité. L'acteur peut être ici tenté par la délinquance, s'y professionnaliser même - entreprendre une carrière délinquante, en somme, par laquelle il s'éloignera de toute identité, hormis celle, le cas échéant, que lui impute le racisme. Cette délinquance peut elle-même se nourrir des conditions dans lesquelles elle est sanctionnée, en particulier de la détention, selon une logique qui la redouble en même temps qu'elle produit ce que la sociologie des années 60 a appelé un labelling, un étiquetage stigmatisant qui enferme l'acteur dans la déviance. Mais il arrive également que l'individu suive une toute autre voie : celle de la recherche d'assistance, dans laquelle le principal accès aux ressources souhaitées passe par l'aide sociale - le *welfare state* -, mais aussi par le clientélisme à l'égard d'institutions spécialisées, toutes formules qui rendent improbable la recherche de repères qu'apporte une identité collective.

¹⁹⁷ Marcel Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine », *Le Débat*, mars-avril 1998, p. 164-181.

Le paradoxe devient alors incontournable pour les responsables des politiques sociales : reconnaître la pauvreté n'implique-t-il pas de reconnaître une culture propre aux pauvres, de façon à leur conférer un principe positif d'identité et à leur éviter la perte totale de l'estime de soi ? Mais reconnaître cette culture des pauvres, n'est-ce pas les enfermer dans la pauvreté, leur interdire de s'en sortir ? La pauvreté, dans les démocraties, génère ainsi un problème particulier d'identité collective dans la mesure où elle est susceptible de constituer des groupes dotés de certains traits spécifiques. Dans son étude célèbre de deux familles portoricaines, Oscar Lewis a même proposé quelque quatre-vingts caractéristiques définissant une culture universelle de la pauvreté, plus puissante, suggère-t-il, que celle léguée par l'ethnicité ¹⁹⁸. S'ouvre ici la dialectique singulière, discutée dès le milieu des années 90 par Nancy Fraser ¹⁹⁹, de demandes contradictoires puisqu'elles sont de reconnaissance d'une part (de l'individu et de son groupe avec ses traits propres) et de redistribution sociale d'autre part (qui devrait en théorie aboutir à la disparition des traits qui unifient le groupe).

De façon plus générale, participer aujourd'hui en tant qu'individu à la vie sociale, c'est être de moins en moins appelé à se conformer à des normes et à des rôles prédéterminés. Les valeurs dominantes sont davantage celles de la flexibilité, de l'acceptation du risque et de la complexité, de l'incertitude, de la disponibilité pour la communication permanente, de la capacité à se déplacer, à changer de métier, de lieu de travail, d'entreprise. Dès lors, ce n'est pas seulement le sujet, dans sa soif d'autonomie, de liberté et de responsabilité personnelle, c'est aussi l'individu, dans ses attentes de participation à la modernité, qui

¹⁹⁸ Oscar Lewis, *Les Enfants de Sanchez*, Paris, Gallimard, 1963 [1961] [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] ; *La vida : A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. San Juan and New York, 1965.

¹⁹⁹ Nancy Fraser, « From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », op. cit.

entrent en conflit avec tout principe d'identité. Et cela, pour des raisons qu'il faut rappeler : l'identité, contrairement aux valeurs dominantes d'aujourd'hui, implique une certaine stabilité, voire une rigidité, une fidélité qui fixent un univers où ce qui advient est relativement prévisible, du moins trouve un sens, et où les conduites peuvent par conséquent être orientées par des valeurs qui ne bougent pas en permanence. On peut étendre ici à la question de la différence culturelle les observations de Richard Sennett. Pour ce sociologue, le capitalisme contemporain, en exigeant des salariés qu'ils s'adaptent à un univers fait d'incertitude et de souplesse, entre en conflit avec ce qu'ils sont en mesure de valoriser en dehors du travail, dans la famille et dans l'éducation de leurs enfants par exemple ²⁰⁰. La raison des marchés, de l'économie globalisée, de la technologie et de la science alimente un individualisme qui ne s'accommode pas facilement des exigences que véhiculent les identités et les valeurs culturelles. C'est même là, comme l'a souligné Alain Touraine dans une série d'ouvrages récents ²⁰¹, le grand problème de notre modernité.

Pour ceux dont la vie sociale *stricto sensu* est dominée par la désintégration des valeurs, par le sentiment que les institutions deviennent inopérantes, impuissantes à les prendre en charge et à assurer leurs fonctions classiques d'ordre ou de socialisation, la question de l'identité se voit suspendue à l'existence d'appartenances que nous avons qualifiées de « premières ». Si celles-ci sont faibles, décomposées, alors l'individu a peu de chances d'y trouver les ressources symboliques et pratiques nécessaires à sa survie, et il ne lui sera pas aisé de se projeter vers l'avenir en rejoignant une identité « seconde », construite et pas seulement reproduite, et à la production de laquelle il apporterait sa contribution. C'est pourquoi, dans de nombreuses situations où se combinent Pauvreté et déstructuration des

²⁰⁰ Richard Sennett, *The Corrosion of Character : The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, op cit.

²⁰¹ Voir notamment d'Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992 ; *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, op. cit.

normes communautaires (par exemple pour des individus issus de l'immigration), le maximum d'identité possible devient territorial, limité à un quartier, une cité, un territoire urbain. Là se formeront des bandes, voire des gangs, qui produiront leur sous-culture sans référence forte à autre chose qu'à la délinquance, au crime ou aux valeurs de l'honneur et de la quête du respect, sans grande capacité de créativité, une sous-culture de la rue.

Encore faut-il ici être très prudent et se méfier des appréciations trop rapides. Celles-ci peuvent conduire à deux types d'erreurs au moins. Le premier résulte d'une survalorisation d'une identité culturelle, au détriment d'une autre identité, nettement plus caractéristique de l'acteur mais ignorée ou moins bien perçue. Ainsi, en France, Claire Schiff montre que contrairement à une idée reçue, la culture des jeunes issus de l'immigration, dans les banlieues populaires, est plus juvénile qu'ethnique ou religieuse : il existe bien une culture spécifique, mais ce n'est pas celle qui est suggérée par le discours du sens commun ²⁰². Un deuxième type d'erreur consiste à être aveugle aux dimensions culturelles et sociales d'une action pour la réduire aux images simplificatrices de la crise ou de l'anomie. Ainsi, au moment où William Foote Whyte soutint sa thèse de doctorat - qui allait devenir un grand classique de la sociologie, *Street Corner Society* - il lui fallut, raconte-t-il, répondre aux « attaques les plus vives » de la part de Louis Wirth qui ne voulait entendre parler, pour le quartier du North End de Boston étudié par Whyte, que de « désorganisation sociale » ²⁰³. Là où une des plus hautes figures de l'École dite de Chicago ne percevait que conduites de crise, liées à la désorganisation ou à la pathologie sociale, Whyte, lui, démontrait la vitalité et la densité d'une vie de quartier qui comprenait des rapports sociaux informels par une forte identité culturelle, en l'occurrence italienne. Il n'en est pas moins vrai que là où la culture d'origine se

²⁰² Claire Schiff, *op. cit.*

²⁰³ Voir William Foote Whyte, *Street Corner Society*, Paris, La Découverte, 1996 [1943], notamment la préface de Henri Peretz, et la postface de Whyte.

perd ou est détruite, là où la désocialisation est par ailleurs importante, l'expérience vécue se ramène à une existence où les repères identitaires ne parviennent pas à se mettre en place. L'expérience de la désintégration personnelle et de la désocialisation, surtout si elle s'ajoute à celle de la dissolution d'une communauté traditionnelle, n'a guère de chance d'aboutir à une resocialisation identitaire, sauf si des acteurs spécifiques viennent l'organiser du dehors, de manière hétéronome et volontariste - travailleurs sociaux, militants politiques ou associatifs, clercs liés à un mouvement religieux, comme on le voit avec certains mouvements islamiques ou évangélistes dans les quartiers populaires. Tout au plus constate-t-on que certains individus, confrontés à ce type de situations, tentent de déployer des stratégies instrumentales adossées à des calculs pour parvenir à des fins précises. Ou du moins s'efforcent de maintenir les apparences, de sauver la « face », pour utiliser le vocabulaire d'Erving Goffman²⁰⁴ - un vocabulaire qui est d'ailleurs parfois celui des acteurs eux-mêmes, lorsqu'ils en appellent au respect, à la dignité, et se refusent à subir la honte ou le mépris qu'ils croient percevoir et qu'ils intériorisent.

Le sujet entre engagement et dégageement

Enfin, le sujet, troisième sommet de notre triangle, n'est pas non plus sans poser de problèmes. La subjectivité, c'est en premier lieu une exigence de survie, la nécessité du dégageement, le refus de se voir envahi par des éléments incontrôlables ; c'est d'abord, et peut-être même avant tout, l'affirmation de l'autonomie de la personne et de son enveloppe corporelle, comme le signale avec insistance Alain Touraine. Or une telle affirmation entretient nécessairement une relation ambiguë ou ambivalente avec l'identité. D'une part, le sujet, pour se construire peut avoir besoin de se référer à une identité collective ; mais d'autre part, il ne peut le faire qu'à condition d'avoir la possibilité de s'en écarter, à condition de ne pas être obligé de s'y

²⁰⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday life*, New York, Doubleday Anchor, 1959.

identifier au point de s'y perdre ou de s'y dissoudre. Le sujet implique la réflexivité de la personne, y compris par rapport à elle-même. Il suppose donc une capacité de distanciation par rapport à ses propres choix, y compris ceux qui aboutissent à l'identification à un particularisme culturel. Le sujet ne se conçoit pas sans une certaine maîtrise de sa propre existence.

Les identités doivent respecter les subjectivités personnelles si elles ne veulent pas être source d'aliénation pour les individus qui en relèvent, si elles entendent trouver leur place dans la vie démocratique et permettre à leurs membres de participer à la vie générale de la cité. Elles se développent de surcroît à partir de choix de plus en plus subjectifs, de la décisions de personnes qui, en les rejoignant, viennent leur apporter une part de leur dynamisme. Et dans le même temps, elles comportent des tendances à nier le sujet. Mais un sujet qui, pour éviter l'écrasement, s'éloigne de son identification à un être collectif, risque de perdre sa mémoire, son inscription dans le temps et dans l'espace, et de se retrouver égaré dans un vide social, tel un électron libre. Il s'expose, le cas échéant, à la destruction, à l'impossibilité d'exister, à la perte de sens. Le sujet, pour se construire, a besoin d'être en relation avec des identités, personnelles et collectives ; et parallèlement, il lui faut maintenir ou acquérir une capacité de dégagement, d'autonomisation de la personne.

Le paradoxe est constant : le sujet n'existe que comme distanciation, réflexivité, critique, retrait - tout le contraire de ce qu'offre l'identité. Mais il a besoin pour exister, se constituer, s'exprimer, de conditions favorables que l'identité seule, souvent, lui apporte. Que l'on considère le problème du point de vue de l'identité collective ou de celui du sujet, on constate donc une tension structurelle. Or, cette contradiction peut s'avérer insoluble au point de déboucher, dans certains cas, sur la violence collective. Le suicide des *bassidjes* dont parle Farhad Khosrokhavar en donne un bon exemple : en se portant volontaires pour le front contre l'Irak, geste qui les condamne à une mort hautement probable, ces jeunes gens se

proposent de réaliser le projet subjectif, et indissociable d'une identité à la fois islamiste et iranienne, d'imposer par la violence la réalisation de soi et l'affirmation de leur identité ²⁰⁵. Leur attitude témoigne d'une sorte d'hyper-subjectivation qui confine en fait à une autodestruction et par conséquent à une anti-subjectivation. Cette conduite fusionnelle amalgame identité et sujet, elle offre l'image de la pléthore ou de la surcharge de sens. Dans d'autres cas, au contraire, la personne se dégage soit du côté de l'identité, mais pour s'y soumettre et voir le sujet se dissoudre, s'abandonner à la loi du groupe ; soit du côté du sujet sans identité, vers une logique de pure créativité individuelle, par exemple.

Pour dire « non », le sujet possède plus de force s'il est défini par une identité discriminée ou victime d'un pouvoir dictatorial. La lutte contre l'antisémitisme sera ainsi d'autant plus efficace que ses acteurs peuvent se mobiliser en tant qu'individus, atomes de la démocratie, mais aussi en tant que Juifs dont l'être collectif est en jeu. Mais l'identité juive peut elle-même imposer sa loi à ceux qui en relèvent, jusqu'à interdire au sujet de s'exprimer. On retombe alors dans la contradiction. Il y a là un point important, aux implications considérables pour toute politique de lutte contre les discriminations : si l'action reconnaît que les victimes sont définies par une identité collective, culturelle ou naturalisée par la race, elle peut comporter des mesures visant à promouvoir ou à protéger ces victimes en tant qu'elles relèvent de cette identité ; mais ce faisant, elle risque d'entériner une catégorisation qui est aussi un stigmate. À l'opposé, si l'action ne veut reconnaître que des individus, elle s'épargne ce dernier risque, mais passe à côté d'une logique de reconnaissance qui est aussi une ressource symbolique pour ses membres.

²⁰⁵ Farhad Khosrokhavar ; *L'unanimisme révolutionnaire en Iran*, op cit.

Les configurations de la différence

[Retour à la table des matières](#)

Dans la pratique, l'expérience des acteurs ne cesse de s'écarter du triangle théorique de la différence, leurs conduites s'en démarquent peu ou prou. Et à partir d'un certain stade, il n'est plus possible de considérer qu'elles correspondent directement à son image ou que celle-ci leur apporte un éclairage pertinent. Il devient dès lors artificiel de partir de l'idée que la personne où le groupe considérés articulent les trois composantes principales du triangle, serait-ce de façon très approximative. À la limite, il vaudrait mieux ne plus parler d'« acteur ». Au regard de l'analyse, le principe du triangle de la différence n'en devient pas pour autant inutile pourvu qu'on en propose des configurations qui tiennent compte des deux grands types d'altération susceptibles d'interdire aux acteurs une circulation plus ou moins harmonieuse en son sein.

D'une part, en effet, l'analyse doit apprendre à reconnaître certaines formes de déstructuration : les unes élémentaires, où les éléments du triangle, du point de vue de l'acteur, se séparent, se donnent comme dissociés ; les autres plus complexes, où c'est l'ensemble qui se tasse et se dégrade tout en continuant à former un triangle, mais singulièrement déformé, un espace affaissé. D'autre part, l'analyse doit distinguer ces formes éclatées ou affaissées d'autres qui sont au contraire fusionnées, et dans lesquelles les composantes du triangle se renversent en leur contraire. À l'image du triangle, il faudra alors substituer celle d'un ensemble indifférencié, caractéristique des phénomènes de type totalitaire ou sectaire.

La déstructuration élémentaire

Dans cette configuration élémentaire, la personne bascule sur un seul des trois sommets du triangle et s'y installe, délaissant les deux autres sans pour autant pervertir la logique du pôle sur lequel elle s'établit. Ici, trois modalités simples sont à considérer, selon que la personne relève d'une subjectivité, d'une pure créativité coupée de toute référence à l'identité, selon qu'elle devient un individu soucieux de gagner sa vie, de participer comme citoyen à la vie moderne, et rien de plus, ou bien encore selon qu'elle s'enferme dans une identité particulière sans autre préoccupation que de se conformer à ses attentes et à ses injonctions. Dans des cas de figure plus complexes, qui témoignent peut-être d'une moindre déstructuration, les pôles du triangle se combinent deux par deux. Ainsi, une personne se montrera tout à la fois soucieuse de participer à la vie moderne comme individu, d'accéder à la consommation, à l'emploi, à l'argent, etc., et maintiendra une forte appartenance communautaire ; elle combinera, par exemple, une identité fiée à une immigration récente et une forte mobilité sociale, une insertion dynamique dans des réseaux économiques ou politiques. Autre possibilité : elle se dégagera d'une identité pour associer une subjectivité créatrice et un individualisme de participation à la modernité. Ou bien encore elle alliera subjectivité et identité, tout en se coupant de l'individualisme du marché. Ces formes élémentaires de la différence, lorsqu'elles s'isolent, ou même se combinent deux par deux, peuvent-elles longtemps se maintenir telle quelle ?

Leur dissociation présente en vérité un coût, un manque, un déficit, elle exige par conséquent de la personne concernée un travail sur elle-même qui ne peut se solder par le *statu quo ante*. L'identité livrée à elle-même mène au sectarisme, à l'intégrisme, à la subordination de l'individu à la loi du groupe - nous y reviendrons. Insatisfait, l'individualisme moderne de la participation génère frustration, inquiétude, voire dépression ; satisfait, il produit, pour parler comme

Alain Ehrenberg, un « culte de la performance »²⁰⁶ et un cynisme que renforcent éventuellement la haine de soi, un sentiment de honte ou de trahison envers l'identité abandonnée. La subjectivité pour ainsi dire pure, désocialisée et sans ancrage culturel, fabrique un narcissisme d'autant plus patent qu'une identité collective a été délaissée au départ. « Le nouveau Narcisse, expliquait Christopher Lasch à la fin des années 70, est hanté [...] par l'anxiété [...], il cherche un sens à la vie. Libéré des superstitions du passé, il en arrive à douter de la réalité de sa propre existence [...]. Avidé, dans la mesure où ses appétits sont sans limites [...], il exige une gratification immédiate et vit dans un état de désir inquiet et perpétuellement inassouvi. Si Narcisse ne se soucie pas de l'avenir, c'est, en partie, parce qu'il s'intéresse peu au passé²⁰⁷. » La subjectivité pure peut aussi contribuer à la dépression de l'individu qui se retrouve dans un monde sans normes ni transcendance, et qui ne parvient pas nécessairement à être à la hauteur, à produire de lui-même le sens de son existence.

L'affaïssement

Dans d'autres cas, le triangle se distord, en même temps que chacune de ses composantes peine à être assumée par la personne. Un chercheur australien, Kevin McDonald²⁰⁸, dans une recherche qui s'appuie fortement sur le travail de François Dubet²⁰⁹, répertorie plusieurs expressions de cette dégradation. Dans les expériences qu'il envisage, l'acteur -Aborigènes urbanisés, jeunes marginaux des grandes villes, etc. - éprouve de considérables difficultés à circuler au sein d'un espace qui correspond à notre triangle, à adopter des

²⁰⁶ Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1999 ; *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

²⁰⁷ Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, Paris, Climats, 2000 [1979].

²⁰⁸ Kevin McDonald, *Struggles for Subjectivity. Identity, Action and Youth Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²⁰⁹ François Dubet, *La Galère*, Paris, Fayard, 1987, et *Sociologie de l'expérience*, Paris, seuil, 1994.

attitudes et des conduites clairement définies. Il cherche à mener une lutte pour la reconnaissance qui s'avère presque impossible, il oscille entre délinquance et exemplarité, entre tentation de la violence et non-violence proclamée. Il fait l'expérience de la sous-culture du Tag et des graffitis, ce qui laisse quelque espace à sa subjectivité, mais il se détruit dans l'accoutumance à la drogue. Il accorde une importance considérable à la corporalité, tente d'affirmer son identité culturelle ou ethnique, mais ne résiste que très peu aux tendances à la dissolution et à la perte de soi dans la marginalisation. Il hésite entre l'autodestruction et la recherche d'une visibilité, d'un « style », comme le dit Dick Hebdige dans un livre classique ²¹⁰, ou bien encore se livre à des efforts, parfois considérables, pour sauver la « face ». Il peine à s'orienter, écartelé entre l'affirmation d'une spécificité culturelle, qui est celle d'une sous-culture où la pauvreté joue un rôle énorme, et le désir de sortir de cette pauvreté, acte qui reviendrait à dévaloriser sa spécificité culturelle.

Ces acteurs ne sont pas définis de manière unidimensionnelle, ils continuent de circuler dans l'espace de la différence. Mais cette circulation est heurtée, cet espace constitue pour eux un cercle douloureux et dramatique, proche de celui décrit par François Dubet dans son étude sur la « galère » ²¹¹. Les formes d'action dessinent ici l'image d'un cycle infernal, où la personne oscille entre d'un côté certaines demandes de protection, et de l'autre l'enfermement dans ses problèmes personnels, dans une frustration qui peut déboucher sur la délinquance et un nihilisme susceptible d'aboutir à une violence sans objet. Leur expérience n'est pourtant pas celle de la pure négation, telle qu'il n'y aurait plus *in fine* que destruction et autodestruction. Elle comporte des dimensions d'affirmation du sujet, des efforts afin de faire reconnaître une identité collective ou afin d'y trouver des ressources symboliques, voire pratiques, et elle n'exclut pas une capacité, certes très limitée, pour développer des calculs et des

²¹⁰ Dick Hebdige, *Subculture : The Meaning of Style*, op. cit.

²¹¹ François Dubet, *La Galère*, op. cit.

stratégies de participation à la vie moderne. Avec ce type d'action, le triangle de la différence se trouve altéré, déformé, prêt à se briser. Il n'est pas pour autant totalement absent de l'horizon de l'acteur.

Le fantastique essor de la culture *hip-hop* ²¹² peut également se lire à la lumière de cette image d'un triangle risquant en permanence la déstructuration. Dans certaines expériences, aux États-Unis notamment, il est indissociable de demandes de reconnaissance ethnique, voire raciale, elles-mêmes plus ou moins affaiblies ou perverties par le jeu des industries culturelles. Dans l'expérience française, en revanche, les dimensions subjectives et artistiques du phénomène sont associées à une dimension de critique sociale et de dénonciation du racisme, même si le *hip-hop* y reste fortement marqué par le marché et le désir des acteurs d'accéder à l'argent.

L'inversion

L'éclatement, mais aussi l'affaïssement, moins brutal, du triangle de la différence, maintiennent, sinon accentuent une certaine distance entre ses sommets, lesquels marquent des composantes différenciées de l'action. L'identité collective ne s'y amalgame en aucune façon avec la participation individualiste à la modernité, et pas davantage avec le sujet. Mais d'autres processus affectent beaucoup plus en profondeur chacun des sommets du triangle de la différence, et interdisent toute différenciation des registres. Ces processus doivent être examinés à partir d'une composante : l'identité.

Dans les phénomènes qui vont maintenant être abordés, tout procède en effet d'une identité qui se ferme entièrement sur elle-même, mais qui traque aussi le sujet et cherche à contrôler les consciences individuelles. L'identité exige ici l'homogénéité, et ceux qui la représentent - clercs, intellectuels, leaders charismatiques ou

²¹² Voir Manuel Boucher, *Rap, expression des lascars*, Paris, L'Harmattan, 1998.

chefs bureaucratiques - se mobilisent dans une quête de la pureté interne qui aboutit à pourchasser tout ce qui pourrait paraître l'altérer sous la forme de particularismes culturels ou biologiques. Il s'agit alors de marquer une distance irréductible avec l'extérieur, perçu comme une menace et un danger dont l'identité doit être protégée, mais qu'il faut aussi, dans certains cas, attaquer.

Au gré de ces mécanismes de fusion et d'inversion, où l'identité entend ainsi tout prendre en charge, le sujet individuel n'est pas seulement appelé à se taire, voire à se terrer, à se subordonner à la loi du groupe ou à s'y dissoudre. Il peut aussi être encouragé à se renverser pour prendre l'allure de *l'anti-sujet*. La personne, alors, ne devient pas passive : elle adopte des comportements actifs qui portent la marque de la négation du sujet. Les adversaires, avec qui il était possible de débattre et de négocier, en tout cas de s'engager dans un rapport conflictuel, deviennent des ennemis, il n'y a plus rien de commun entre « eux » et « nous ». La violence se leste de cruauté de façon à déshumaniser les victimes. Pour *l'anti-sujet*, tout ce qui est altérité doit être détruit, voire poussé à s'avilir, comme dans les grands procès staliniens où les accusés devaient avouer des crimes qu'ils n'avaient pas commis. Tout lien avec le dehors doit être coupé, pire, saccagé, comme dans ces sectes où les relations familiales ou amoureuses des membres, hormis celles qui sont acceptées et organisées à l'intérieur, sont interdites à l'extérieur, mais aussi salies, souillées sous la houlette de dirigeants se comportant en *anti-sujets*, ou du fait de l'aliénation et de l'intériorisation de ces orientations par ceux qu'elles visent.

Enfin, dans l'inversion qui s'opère à partir d'une identité collective, (nationale, religieuse, etc.), la participation à la modernité n'est pas nécessairement abolie : elle se voit plutôt réduite à ses dimensions strictement instrumentales, soumise au contrôle de ceux qui exercent le pouvoir, qu'il s'agisse d'utiliser l'argent, la science ou la technologie pour les mobiliser au profit de l'expansion ou de la défense du groupe. La différence culturelle comporte toujours ce risque de fusion, dans laquelle ses éléments constitutifs s'amalgament pour aboutir au

fondamentalisme de certains mouvements contestataires, au sectarisme, à l'intégrisme, ou encore au totalitarisme lorsque le pouvoir politique et l'État sont eux-mêmes absorbés par ce type de logique.

Ajoutons que les formes d'inversion que nous venons d'évoquer sont extrêmes. Un examen plus complet de ces phénomènes devrait sans doute prendre en considération les modalités où l'inversion se solde par une aliénation moins dramatique, quand elle débouche par exemple sur l'abolition de l'esprit critique propre à certaines formes de conformisme.

Deuxième partie. L'analyse de la différence

Chapitre 8

Culture, identité, mémoire

[Retour à la table des matières](#)

Longtemps, la mémoire est apparue comme une préoccupation purement philosophique ou psychologique, tandis que parler de culture, au sein d'une société, c'était surtout évoquer la haute culture, celle des élites capables d'apprécier la littérature ou les beaux-arts. Puis l'idée que la culture puisse être populaire a fait son chemin, au point d'animer d'importants mouvements d'idées et de recherche, notamment dans le champ des *Cultural Studies*²¹³, et la notion d'identité a connu un succès croissant, souvent associée à celle de culture. En même temps qu'ils mettaient en avant une culture propre, de nombreux acteurs ont ainsi témoigné, à partir des années 60, du

²¹³ Dans l'introduction à la seconde édition de son ouvrage, *British Cultural Studies*, op. cit, Graeme Turner indique que la revue internationale *Cultural Studies* définit ce champ comme « consacré à l'idée que l'étude des processus culturels, et spécialement de la culture populaire, est importante, complexe et à la fois gratifiante théoriquement et politiquement » (p. 1) ; il remarque aussi qu'en suscitant un intérêt pour le sport, la danse, les mass médias, la culture des jeunes, pour les industries de la musique et pour de très nombreuses pratiques populaires, les *Cultural Studies* (en l'occurrence britanniques) ont contribué à alimenter la réflexion sur la façon dont notre vie quotidienne est construite, mais aussi sur le fonctionnement social et politique de nos sociétés, ainsi que sur les formes qu'y revêtent la domination et l'exclusion.

souci d'inscrire leur identité collective dans l'histoire, une histoire d'où ils s'estimaient exclus ou marginalisés. Ils ont dès lors entrepris de contester l'histoire officielle, ou simplement académique, l'histoire des vainqueurs et des dominants, au nom de leur mémoire de vaincus et de dominés, certes, mais aussi au nom de la contribution de leur groupe de référence à la culture et à la vie collectives. Ce faisant, et parfois avec la collaboration d'historiens de métier ²¹⁴, ils ont lesté leur sentiment identitaire d'un rapport souvent intense au passé et au futur. L'ensemble des mouvements culturels évoqués dans cet ouvrage participent, peu ou prou, de cette sensibilité à la mémoire et à l'histoire.

Identité et mémoire, individuelles aussi bien que collectives, Sont peu à peu devenues des thèmes inséparables. Cette association n'est certes pas nouvelle, on en trouve par exemple les prémisses chez John Locke ²¹⁵. Elle ne s'est cependant banalisée au sein des sciences sociales qu'à une date récente, au point qu'on la trouve désormais présente chez les anthropologues comme chez les historiens et les philosophes contemporains. L'identité n'est possible que parce qu'il y a mémoire. L'anthropologue Isaac Chiva définit ainsi l'identité comme « la capacité que possède chacun de nous de rester conscient de la continuité de sa vie à travers changements, crises et ruptures » ²¹⁶, tandis que pour le philosophe Paul Ricœur, parler d'identité, c'est parler du « maintien de soi à travers le temps » ²¹⁷. Philippe Joutard

²¹⁴ Cf. Miguel León-Portilla, *Vision de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Mexico, UNAM, 1959 ; Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971, et *Le Retour des ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990.

²¹⁵ John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

²¹⁶ Dans Marc Augé (dir.), *Territoires de la mémoire*, Thonon-les-Bains, Éd. de l'Albaron, 1992, p. 14-16 ; cité par Joël Candau, *Mémoire et Identité*, Paris, PUF, 1998.

²¹⁷ Paul Ricœur, « Entre mémoire et histoire », *Projet*, no 248, 1996-1997, p. 11-12, cité par Joël Candau, *op. cit.* Paul Ricoeur a longuement précisé sa

estime pour sa part que la mémoire est une « force d'identité » et Joël Candau, dans un livre entièrement consacré aux rapports entre mémoire et identité, que « la mémoire précède la construction de l'identité, elle est l'un des éléments essentiels de sa recherche "éperdue, individuelle et collective" » ²¹⁸. L'ethnologue ajoute qu'à ses yeux, « mémoire et identité se compénètrent. Indissociables, elles se renforcent mutuellement, depuis le moment de leur émergence jusqu'à leur inéluctable dissolution. Il n'y a pas de quête identitaire sans mémoire et, inversement, la quête mémorielle est toujours accompagnée d'un sentiment d'identité, au moins individuelle » ²¹⁹.

Mais ne nous empressons pas de prolonger ces premières affirmations par l'idée, superficielle, d'un lien automatique entre mémoire forte et identité forte, ou entre mémoire inexistante et identité faible. Les relations qu'entretiennent ces deux catégories sont à l'évidence plus complexes, moins linéaires. Ainsi, dans certains cas ou à certains égards, la mémoire contribue-t-elle assurément à consolider le sentiment identitaire. Joël Candau l'a fort bien aperçu : « Lorsque cet acte de mémoire qu'est la totalisation existentielle dispose de repères solides, apparaissent alors des mémoires organisatrices puissantes, fortes, parfois monolithiques qui, par exemple, vont venir renforcer la croyance dans le partage par le groupe d'une origine ou d'une histoire commune. Lorsqu'il y a dilution des repères, brouillage des objectifs et opacité des projets, des mémoires organisatrices n'arrivent pas à émerger ou restent faibles, éclatées : dans ce cas, l'illusion du partage se déchire, ce qui contribue au désenchantement général. Les premières accompagnent des identités sûres d'elles-mêmes, fortes, inébranlables et compactes, les secondes des identités inquiètes, fragiles, défailtantes et fragmentées ²²⁰. » Dans d'autres cas, la mémoire peut fonctionner

conception de la mémoire dans son dernier ouvrage *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, sur lequel nous reviendrons plus loin.

²¹⁸ Joël Candau, op. cit., p. 9.

²¹⁹ Ibid., p. 10.

²²⁰ Ibid., p. 71-72.

comme un obstacle à l'identité, l'affaiblir et exercer alors une influence en sens inverse. Pour se former, s'affirmer ou se perpétuer, l'identité, en effet, a aussi besoin d'oubli ou d'amnésie. Cela est particulièrement vrai de l'identité nationale, comme l'affirme Ernest Renan dans sa célèbre conférence sur la nation : « L'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation ²²¹. » La nation, explique Renan, implique un principe d'unité, elle suppose donc que ses membres n'aient pas en permanence à se débattre dans le souvenir actif des violences qui l'ont déchiré, qui ont présidé à sa formation et qui risqueraient, à être constamment rappelées, de continuer à en menacer l'intégrité. Comment vivre ensemble dans ce « plébiscite de tous les jours » qui définit la nation selon Renan, si ses parties n'ont pas dépassé les horreurs, les massacres, le sang versé ? « Pour tous, ajoute-t-il, il est bon de savoir oublier. » D'où le paradoxe, car si l'identité collective requiert ici, pour se fonder, un moment initial, une origine, un épisode fondateur auquel la violence est généralement consubstantielle, ce moment, dans le regard rétrospectif de la nation sur elle-même, doit être expurgé de ce qu'il a signifié de plus violent, du moins aussi longtemps qu'un travail de deuil collectif n'a pas été effectué.

Pour donner naissance à certaines identités collectives, notamment nationales, il faut du sang, de la violence, il y faut la mise au pas ou la destruction d'identités préexistantes. Puis l'identité nouvelle qui s'impose reconstruit l'histoire à sa façon, tend à débarrasser le récit des éléments qui ne satisfont pas l'image qu'elle veut se donner d'elle-même. Le récit national peut ainsi tendre à évacuer des pans entiers de sa fondation, ou à en présenter une version si partielle qu'elle en devient mythique. La fondation d'une nation n'est d'ailleurs pas nécessairement un pur départ et peut relever plutôt d'une transition ou d'une mutation. Paradoxe dans le paradoxe, il arrive parfois que le récit national maintienne un épisode fondateur particulièrement

²²¹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Presses Pocket, 1992 [1882], p. 41.

barbare. Ainsi, le récit argentin contemporain laisse-t-il une certaine place à la destruction totale, par les immigrants venus d'Europe, des Indiens qui peuplaient auparavant le pays. Mais en acceptant de reconnaître ce génocide, l'histoire écarte du même coup l'hypothèse de mélanges et de métissages qui entacheraient l'image pure d'une race blanche ²²².

L'expérience du récit historique national montre que l'oubli, voire un oubli majeur, est donc susceptible de fonder une identité. L'oubli peut à la limite être programmé dès la formation de l'identité collective, ou au cours d'une phase décisive de son existence. Mais ce qui vient d'être dit de l'identité nationale, dans la mesure où elle implique l'oubli, ne doit-il pas être généralisé ? Nietzsche le suggère dans sa *Seconde considération inactuelle* quand il affirme que l'« élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation », et que « trop d'histoire tue l'homme » ²²³. Ne faut-il pas surtout ramener l'oubli historique à une caractéristique importante, au fait qu'il renvoie à une logique de vainqueur ou de dominant ? Car lorsqu'une identité collective conteste, et, de là, réclame reconnaissance, c'est aussi, précisément, pour mettre en cause l'oubli ou l'ignorance dont elle a été historiquement victime. De ces remarques relatives à des identités installées, dominantes, associées à un pouvoir politique, gardons-nous de tirer quelque loi trop générale qui prétendrait s'appliquer y compris aux identités dominées et contestataires. Car dans ce cas, l'oubli, s'il apparaît, ne résulte pas d'une exigence fonctionnelle fiée au pouvoir, à la domination ou à une fonction de garant de l'intégrité d'une collectivité historique : il procède d'une décomposition dont il porte justement la marque. Lorsqu'en France, par exemple, l'économie moderne et la

²²² Mónica Quijada, « La question indienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CV, juillet-décembre 1998, p. 305-323.

²²³ Friedrich Nietzsche, *Seconde considération inactuelle*, Paris, Gallimard, 1990 [1872].

centralisation jacobine laminent les vieilles identités régionales, l'oubli coïncide avec une perte et l'amnésie annonce la disparition des êtres collectifs que constituaient ces identités.

La relation entre mémoire et identité ne correspond pas à un modèle unique. Elle s'avère d'autant plus complexe qu'elle tient non seulement à des facteurs spécifiques, qui dépendent de l'une et de l'autre, mais aussi à des facteurs qui leur sont extérieurs, à des évolutions sociales plus générales.

La mémoire et le sujet

[Retour à la table des matières](#)

Si la mémoire semble indissociable de l'identité collective et accompagne parfois ses mobilisations et ses contestations, si elle fait partie intégrante de la différence, c'est aussi en raison des liens étroits qu'elle entretient avec une de ses trois composantes : le sujet.

Mémoire et subjectivité

La mémoire individuelle est souvent pensée sans référence aucune à la société, voire au groupe auquel l'individu appartient. On la considère volontiers comme un attribut de la personne, voire comme ce qui fonde et qui définit le mieux sa personnalité. C'est ainsi que pour Jean-Yves et Marc Tadié, « la fonction de la mémoire est de nous permettre de nous reconnaître en tant qu'être unique qui a existé et qui continue d'exister. C'est notre mémoire qui unifie notre personnalité »²²⁴. Les deux auteurs précisent - et ce point est particulièrement important - que « la mémoire a aussi pour rôle de ramener dans le présent ce qui demeure de notre passé qui apparaîtrait

²²⁴ Jean-Yves et Marc Tadié, *Le Sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1999, p. 10.

sans elle comme un grand vide [...]. Mais son rôle le plus important est de préparer l'avenir : sans elle, nous aurions peur de l'avenir comme d'un "grand trou" » ²²⁵. Et ils ajoutent que la mémoire n'est pas « un réservoir de souvenirs », mais « une fonction dynamique en mutation permanente » ²²⁶, qu'elle est « avant tout peut-être affective et imaginative ».

Ces observations, tout comme l'idée selon laquelle la mémoire est « avant tout action, projection, dynamisme, reconstruction » ²²⁷, s'inspirent beaucoup d'Henri Bergson. Mais si elles nous intéressent ici, ce n'est pas en référence à un quelconque vitalisme. C'est parce qu'elles suggèrent un lien entre mémoire et subjectivité, qu'elles associent la mémoire avec la créativité et avec le changement, qu'elles la situent du côté de la production subjective de l'identité, et pas exclusivement du côté de la reproduction. Comme le relèvent encore Jean-Yves et Marc Tadié, « la mémoire est action, le souvenir est reconstruit », la mémoire « donne une signification à notre vie », « elle est intentionnalité d'acquisition, de transformation, de récupération de nos souvenirs et de l'oubli », « mécanisme primaire qui dirige le choix de nos sensations, de nos perceptions, de leur interprétation » ²²⁸. Une telle perspective, qui associe très directement mémoire et subjectivité individuelles, ouvre la voie à d'autres hypothèses, relatives cette fois aux liens que nouent l'identité collective et la mémoire. L'acteur qui se réclame d'une différence s'y réfère et se mobilise, nous l'avons vu, en conjuguant un principe d'identité et une subjectivité qui elle-même inclut nécessairement un rapport au temps, une capacité de se souvenir et d'oublier. La difficulté qui se présente alors à lui sera de combiner, sous tension, une logique de stabilité de l'identité, et une logique de réalisation de soi et de créativité ou d'imagination. C'est dans cette tension qu'opère

²²⁵ Idem, p. 11.

²²⁶ Ibid., p. 12.

²²⁷ Ibid., p. 57.

²²⁸ Ibid., p. 1 et p. 325.

la mémoire et que s'effectue, comme le dit Paul Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, un maître livre, le maintien de soi dans le temps qui repose sur un jeu complexe entre *mêmeté* et *ipséité* - dans mon vocabulaire, entre reproduction à l'identique et subjectivité.

Nous sommes en mesure, à ce stade, d'ébaucher une hypothèse elle-même fondée sur un parallèle. De même qu'une des conditions de la formation du sujet tient, dans certains cas du moins, à la liquidation d'une négation, au retournement d'une interdiction, par exemple sous la forme du renversement du stigmaté, de même retrouve-t-on une variante ou un complément de cette condition dans la décision de refuser l'histoire officielle. Le refus portera sur ce que cette histoire présente de négation du passé vécu, de la trajectoire personnelle, mais il portera aussi sur la falsification des éléments que la mémoire d'un groupe a permis de maintenir vivants, et qu'elle amène à la conscience. Ce moment où la mémoire devient un propos public est certainement décisif pour la constitution du sujet, qui, par cette simple expression, et le courage éventuel qu'il lui a fallu pour parler, rompt un silence et met fin à un oubli qui comportait de fortes dimensions d'indifférence, de domination, voire d'aliénation. En revendiquant une histoire qui cesse dès lors d'être la vulgate du pouvoir et de l'ordre pour s'ouvrir à une nouvelle perspective, le sujet se pose et devient exigeant. En ce sens, la mémoire qui vient au jour fait intervenir la liberté et l'intentionnalité de l'acteur. Aussi pouvons-nous suivre jusqu'à un certain point ce qu'en disent les Tadié : « Si la mémoire est en grande partie intentionnelle à tous les niveaux de son fonctionnement, elle est aussi un espace de liberté : agir intentionnellement, c'est agir librement. Si on considère que la liberté est la possibilité d'effectuer un choix entre un certain nombre de possibilités, la mémoire joue un rôle important dans ce choix ²²⁹. »

Il serait toutefois simplificateur de réduire la mémoire à ces images d'émancipation et de liberté. D'une part, comme le montre Paul

²²⁹ Jean-Yves et Marc Tadié, op. cit., p. 330.

Ricœur, il existe des « abus » de la mémoire : elle peut être empêchée, pécher par excès ou par défaut, et revêtir alors une forme pathologique ; elle peut aussi être manipulée par les détenteurs du pouvoir, au point d'alimenter une « frénésie de commémorations » et « un culte de la mémoire » oblitérant « avec la visée du futur, la question de la fin, de l'enjeu moral ». Elle peut d'autre part déboucher sur un « prétendu devoir de mémoire »²³⁰. Ceci veut dire qu'elle est toujours susceptible de fonctionner comme une injonction négatrice de la liberté du sujet. Ce fonctionnement, qui n'est évidemment pas le seul possible, peut affecter la différence elle-même en promouvant une version du récit mémoriel que ses membres risquent d'accepter sans esprit critique. Le point de vue de la mémoire collective d'un groupe peut aussi être tourné vers l'extérieur, prendre la forme d'une pression plus ou moins intimidante à l'adresse de l'opinion publique, des médias, des intellectuels ou des acteurs politiques, invités à l'adopter sans réserve, et sans le recours distancié qu'apporte une démarche historique documentée. Ces injonctions reviennent à dénier à ceux qui sont extérieurs au groupe concerné, la liberté de penser et de construire leurs opinions, liberté qui constitue la condition même d'émergence du sujet. La mémoire fonctionne ici, si on peut se permettre de reprendre cette expression après André Malraux, en *anti-mémoire* en ce qu'elle confine en somme à l'affirmation d'un *anti-sujet* qui revendique un passé pour mieux interdire à d'autres d'exister ou de se doter simplement d'un passé légitime. Elle est alors le propre de régimes autoritaires ou totalitaires, de mouvements nationalistes radicalisés, de groupes sectaires bien plus que d'acteurs démocratiques.

S'il apparaît donc nécessaire d'associer à la mémoire la thématique du sujet, c'est à la condition d'envisager les diverses modalités

²³⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 82-111. Cf. également Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995. Sur ce point, cf. la critique de Pierre Bouretz dans sa chronique du *Monde des Débats*, septembre 2000.

possibles de cette association, et de ne pas verser dans la naïveté d'une mémoire qui serait partout ou toujours la marque du sujet. Ces remarques nous ramènent à la thématique de l'oubli et de la nation à la Renan. Si l'oubli est souvent nécessaire à la nation, c'est au détriment de la mémoire des hommes qui ont payé sa formation de leur sang. Autrement dit : le sujet qui s'identifie à la nation y trouve à la fois une identité et une mémoire. Mais il participe aussi, consciemment ou non, à des processus de production et de diffusion d'une histoire qui impose aux victimes, aux perdants et à leur éventuelle descendance, l'amnésie, l'oubli, la forclusion. Répétons-le, le sujet historique peut aussi se comporter en *anti-sujet*. Aussi arrive-t-il qu'au fil d'une même expérience, un même acteur passe de l'un à l'autre. On observe aisément ce phénomène dans bien des luttes de libération nationale depuis les années 50 ou 60 : dans leur phase fondatrice puis contestataire, ces luttes mobilisaient une mémoire historique en même temps qu'elles portaient l'espoir d'une émancipation collective autant que personnelle. Or beaucoup de celles qui sont parvenues à leurs fins ont mis en place des pouvoirs plus ou moins autoritaires qui n'ont eu de cesse de pétrifier l'histoire, d'évacuer une bonne partie de leur mémoire nationale et d'en mythifier une autre, en même temps qu'ils en vinrent à fonctionner sur le mode de la négation du sujet.

Mémoire collective et mémoire individuelle :
Maurice Halbwachs

Le sociologue Maurice Halbwachs a joué un rôle pionnier dans l'étude de la mémoire, rôle qui apparaît à la lecture de ses deux livres *Les Cadres sociaux de la mémoire* et *La Mémoire collective*. Pourtant : comme on va le voir, ce n'est que lorsqu'il s'éloigne de ses intuitions initiales qu'il peut nous être utile, c'est en nous écartant d'un durkheimisme dont il ne s'est jamais lui-même pleinement dissocié que nous pouvons faire notre miel d'une réflexion qui a inauguré la sociologie de la mémoire.

Pour Halbwachs, « on ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective ». La puissante influence qu'Émile Durkheim exerce sur sa pensée le fait insister sur une idée forte : celle de l'existence d'une mémoire collective qui commanderait au fonctionnement des mémoires individuelles. Il affirme ainsi que « la société tend à écarter de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres, et qu'à chaque époque elle remanie ses souvenirs de manière à les mettre en accord avec les conditions variables de son équilibre »²³¹. À ce stade de sa réflexion, le sociologue conçoit la mémoire comme une reconstruction du passé en fonction du présent, étant entendu que le collectif et l'ensemble social en constituent le foyer. Il se situe au plus loin, par conséquent, de tout individualisme psychologique à la Bergson.

La pensée initiale de Halbwachs est holiste. Les mémoires individuelles lui apparaissent dans un premier temps, et avant tout, comme des variations de la mémoire collective, c'est-à-dire d'un tout qui forme le cadre à l'intérieur duquel on pourra ensuite envisager de comprendre les éléments particuliers. Il s'exprimera plus tard de façon plus nuancée, mais sans remettre en cause son approche fondatrice : « Au reste, précise-t-il, si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux. Il n'est donc pas étonnant que, de l'instrument

²³¹ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1997 [1945], p. 65. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

commun, tous ne tirent pas le même parti. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale ²³². » Non seulement la mémoire constitue pour Halbwachs un phénomène de nature sociale, mais dans ce phénomène, le collectif prime sur l'individuel, le système sur l'acteur.

Par ailleurs, à l'instar de beaucoup de sociologues de l'ère classique, de Marcel Mauss notamment, Halbwachs ne distingue pas vraiment la société et la nation, les cadres sociaux sont à ses yeux des cadres nationaux. Il circule de l'une à l'autre, des uns aux autres : « Si le monde de mon enfance, tel que je le retrouve quand je me souviens, se replace ainsi naturellement dans le cadre que l'étude historique de ce passé proche me permet de reconstituer, c'est qu'il en portait déjà la marque [...]. J'apprends à distinguer, dans la physionomie de mes parents, et dans l'aspect de cette période, ce qui s'explique non plus par la nature personnelle des êtres, par les circonstances telles qu'elles auraient pu se reproduire en tout autre temps, mais par le milieu national contemporain ²³³. » Il passe ainsi du social au national ²³⁴, et du national ou de l'historique à l'individu, qui ne vient qu'après, au point qu'il refuse de distinguer trop nettement la mémoire individuelle de la mémoire collective. « Même lorsqu'il s'agit des souvenirs de notre enfance, explique-t-il, il vaut mieux ne pas distinguer une histoire personnelle, qui reproduit telles quelles nos impressions d'autrefois, qui ne nous fait point sortir du cercle étroit de notre

²³² Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [1925], p. 290. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²³³ Maurice Halbwachs, *ibid.*, p. 104.

²³⁴ Son analyse est en fait plus complexe, ou plus subtile (ou moins cohérente) dans la mesure où il introduit la perspective d'autres groupes que la nation : « D'ordinaire, la nation est trop éloignée de l'individu pour qu'il considère l'histoire de son pays autrement que comme un cadre très large, avec lequel son histoire à lui n'a que fort peu de points de contacts » (p. 130), « il y a plusieurs mémoires collectives », « il y a autant de façons de se représenter l'espace qu'il y a de groupes » (p. 232).

famille, de l'école et de nos amis, et une autre mémoire qu'on appellerait historique, où ne seraient compris que des événements nationaux que nous n'avons pu connaître alors [...]. Ce n'est pas sur l'histoire apprise, c'est sur l'histoire vécue que s'appuie notre mémoire. Par histoire, il faut entendre alors non pas une succession chronologique d'événements et de dates, mais tout ce qui fait qu'une période se distingue des autres, et dont les livres et les récits ne nous présentent en général qu'un tableau bien schématique et incomplet ²³⁵. »

La pensée de Maurice Halbwachs est datée, et l'étroite correspondance qu'il postule entre nation et société ne nous aide guère à penser les phénomènes identitaires diasporiques ou transnationaux qui se développent précisément dans l'affaiblissement de cette correspondance, et qui n'en accordent pas moins une place centrale à la mémoire et à l'histoire. Surtout, son approche ne facilite pas la mise en relation des catégories de l'identité, de la mémoire et du sujet. Dans ses textes tardifs, pourtant, Halbwachs s'est efforcé de mettre en rapport l'individuel et le collectif. Ces efforts, qui auraient presque pu l'amener à introduire la notion de sujet, touchent au cœur du débat. Impossible, nous dit-il en effet, de dissocier le système social de la « force d'agir dynamique » qu'apporte la mémoire au sujet singulier ; impossible de penser la mémoire sans ses cadres, ni les cadres en question sans mémoire, c'est-à-dire sans construction ou reconstruction dans les mémoires individuelles.

À partir du moment où Halbwachs prend quelque distance -jamais bien grande cependant - par rapport à l'idée que la mémoire collective commande fondamentalement la mémoire individuelle, il pose la question de leur relation mutuelle. On peut s'interroger alors sur la cohérence de sa pensée - exercice auquel se livre Gérard Namer dans sa présentation de l'édition critique de *La Mémoire collective*, pour aboutir à l'idée d'un « renversement épistémologique » chez

²³⁵ Maurice Halbwachs, *ibid.*, p. 105.

Halbwachs. Ce dernier se serait écarté de son durkheimisme foncier de façon à finalement « partir de l'individu pour en réévaluer l'importance parce que c'est lui qui rend possible l'actualisation portée par le courant de mémoire »²³⁶. Il faudrait ainsi admettre que Halbwachs aurait tenté de concilier l'analyse du système, la référence holiste à des cadres, et l'analyse du sujet personnel. Vidée que la mémoire est à l'intersection de l'individuel et du collectif, que la mémoire collective englobe les mémoires de l'extérieur « tandis, dit Gérard Namer, qu'elle en tisse une unité intérieure »²³⁷ - telle serait peut-être la fonction remplie par la notion de « mémoire historique » inventée pour rendre compte de la pénétration de l'histoire nationale dans les mémoires individuelles et dans la mémoire collective. Mais même si, dans ses derniers écrits, Halbwachs suggère que réfléchir à la mémoire, c'est prendre en considération le point de vue du sujet individuel, de sa liberté, de la démocratie (thèmes présents dans les textes de la fin de sa vie) et le point de vue de la collectivité ; même s'il marque son intérêt pour les groupes intermédiaires entre la société et l'individu, et qu'il accepte la possibilité d'une pluralité des mémoires collectives particulières - on dirait aujourd'hui : des milieux de mémoire -, Halbwachs ne se départit jamais d'une optique durkheimienne qui bloque l'analyse sociologique du côté du système et l'enferme dans un holisme méthodologique bien peu ouvert à la notion de sujet.

Depuis la naissance des sciences sociales, comme l'a expliqué Paul Ricœur, la mémoire individuelle et subjective des philosophes, du moins de certains d'entre eux, n'a cessé d'être combattue par la mémoire collective et objective, scientifiquement abordable, des sociologues et des historiens : une situation « hautement polémique [...] oppose à une tradition ancienne de réflexivité une tradition plus

²³⁶ Gérard Namer, « Introduction » à Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, op. cit., p. 272.

²³⁷ Idem., p. 266.

jeune d'objectivité » ²³⁸. Une pensée comme celle de Halbwachs ne nous permet pas de dépasser cette opposition passablement stérile entre traditions disciplinaires, car elle ne fait que quelques pas, bien timides, et finalement regrettés, vers le sujet et la conscience individuelle. *La Mémoire collective*, constate Paul Ricoeur, « pour finir se raidit dans un dogmatisme surprenant » ²³⁹. Cette pensée fait perdurer le primat en définitive incontesté du système et interdit de penser la différence dans ses tensions et dans sa complexité. C'est pourquoi il faut dépasser le renouveau d'intérêt que suscite Halbwachs depuis quelques années, et voir dans ses propres efforts pour ne pas s'enfermer dans le primat du groupe une invitation plus pressante que jamais à penser les relations de l'individuel et du collectif, de la personne et du système, du sujet et de l'identité. Une telle démarche se révèle nécessaire pour des raisons de fond. Elle l'est aussi si l'on souhaite éviter le cloisonnement des disciplines du savoir, et si l'on préfère, comme c'est notre cas, articuler la sociologie et la philosophie politique.

Mémoire et histoire

La cristallisation

[Retour à la table des matières](#)

jusque dans les années 60, le discours public sur le passé était dominé par le quasi monopole de l'histoire, du moins si on met à part les textes religieux ou les mythes. Puis sont apparus de nouveaux discours, qui affirmaient avoir valeur historique et se réclamaient pourtant d'autre chose que de l'histoire : de la mémoire, et plus spécialement de la mémoire collective de groupes qui se présentaient comme les survivants d'une expérience de destruction. Le phénomène

²³⁸ Paul Ricoeur, op. cit., p. 114.

²³⁹ Ibid, p. 150.

le plus connu, sinon le plus spectaculaire, ici, concerne d'une part les juifs de la diaspora, et d'autre part les Noirs des États-Unis, ce qui ne veut pas dire qu'il se soit limité à ces deux expériences, y compris dans ses premières expressions.

Du côté des Noirs américains, les efforts entrepris afin de secouer les séquelles de l'esclavage, d'ébranler le racisme, la discrimination et la ségrégation, sont certes anciens. Aussi est-il classique d'opposer, à cet égard, les orientations distinctes respectivement incarnées, au début du siècle, par deux hautes figures : celle de William E. Du Bois, plutôt enclin à promouvoir une sorte d'auto-ségrégation, et celle de Booker T. Washington, plutôt favorable à la mise en œuvre d'une pression politique réformatrice. Mais du point de vue qui est le nôtre ici, le point de départ le plus significatif remonte à l'émergence, au cours des années 50, des mouvements pour les droits civiques. Les Noirs américains et ceux qui les soutiennent formulent alors leurs revendications en termes politiques, ils réclament le respect des droits de l'homme, l'égalité comme citoyens. Leurs demandes ne concernent guère la culture, elles ne portent pas encore sur la reconnaissance d'une identité collective, d'un passé fait de brutalité, de misère et d'injustice, même si de timides affirmations s'esquissent déjà dans ce sens. Il faudra attendre la retombée de ces luttes, nous l'avons vu, pour que se profilent et se précisent, à côté de dérives radicalisant l'action politique vers la violence (avec notamment les *Black Panthers*), des discours noirs présentant deux caractéristiques principales. D'une part, ils politisent la différence et ajoutent à la lutte contre le racisme les éléments d'un plaidoyer en faveur de la reconnaissance de leur identité collective ; d'autre part, ils transforment l'idée de race, entendue comme une pure nature, en affirmations plus complexes, culturelles et historiques. Cette transformation fut elle-même facilitée par l'idée, qui commence alors à se généraliser dans la vie politique et intellectuelle, selon laquelle la « race » est une construction sociale, et non un donné naturel (si bien qu'il est possible d'utiliser aux États-Unis la catégorie de la race sans être nécessairement raciste).

Les Noirs vont donc devenir, pour certains d'entre eux, *des africains-américains* soucieux de se revendiquer comme tels. Ce phénomène, qui n'exclut pas d'autres modes d'affirmation identitaire (avec la poussée de l'islam et de l'islamisme notamment), diffère de celui, culturel mais avant tout expressif, où une musique et d'autres manifestations artistiques, témoignant d'une identité et d'un passé noirs, bénéficient d'une réelle reconnaissance - on pense ici à la légitimité acquise de longue date par le jazz ou le blues. Ce qui est désormais en jeu, c'est l'affirmation, dans la sphère publique, d'une spécificité historique liée à la revendication de droits culturels. Cette évolution est elle-même indissociable de la formation, non pas tant d'une *black bourgeoisie*, dont nous avons déjà dit qu'elle était souvent conformiste, que d'élites intellectuelles et politiques ; il faut peut-être aussi y voir une des conséquences des politiques d'*Affirmative action*. Les Noirs qui choisissent de se dire africains-américains ne parlent en tout cas ni de retour à l'origine ni de rupture avec les États-Unis (c'était le projet du Liberia) : ils s'efforcent d'inscrire une identité historique et culturelle dans le paysage public américain. Ce ne sont plus, depuis longtemps, des « nègres », ni même des *blacks* du *Black is beautiful* des années 70. Ils liquident, au moins partiellement, la naturalisation de leur être pour se doter d'une culture, d'une histoire, d'une mémoire. Renseigner sans doute plus facile à opérer pour ceux qui disposent de certaines ressources économiques et bénéficient d'une éducation, et qui eut aussi pour condition un certain recul du racisme, en particulier dans ses modalités institutionnelles.

Nous avons déjà évoqué l'expérience récente des juifs, qui s'éloignent à partir des années 60 des modèles d'émancipation qui les avaient poussé soit à rejoindre Israël, soit à ne vivre leur identité qu'en privé ou très discrètement, voire à s'engager sur la voie de l'assimilation. Deux événements importants, l'un et l'autre décisifs dans l'histoire de l'État d'Israël avant de l'être pour la diaspora, ont stimulé cet éloignement. Il y a d'abord l'enlèvement puis le procès d'Adolf Eichmann, au début des années 60, « véritable tournant, montre Annette Wieviorka, dans l'émergence de la mémoire du

génocide, en France, aux États-Unis comme en Israël » ²⁴⁰. Le second est la guerre des Six jours (1967). Dans plusieurs pays, dont la France, les juifs de diaspora ont dès lors acquis une visibilité croissante dans l'espace public, ils se sont ethnicisés en même temps que leurs revendications portaient sur des enjeux mémoriels, imposant en particulier de fortes modifications de l'histoire de la Seconde Guerre (en France, il s'est surtout agi de la Collaboration et du régime de Vichy). Il existe un lien entre cette ethnicisation, dont on a vu qu'elle correspond à un renversement de la disqualification subie jusque-là par les juifs, et la mobilisation de la mémoire, en particulier pour ce qui a trait à l'époque du nazisme. Cette période, en effet, n'a plus à être tue ou occultée à partir du moment où l'obstacle de l'intériorisation de la honte est levé, où le passé n'est plus une tare, où il est perçu comme digne d'être conservé - mieux, d'être raconté et même d'appuyer des demandes de reconnaissance qui le dépassent. Dans le cas français, cet obstacle ne sera écarté qu'avec la déstructuration du couple politique et idéologique que constituaient le gaullisme et le communisme, leurs conceptions de la Seconde Guerre mondiale n'ayant guère laissé d'espace à la mémoire juive de cette période jusque vers la fin des années 60 ²⁴¹.

Ce phénomène, précisons-le, n'opère pas seulement en diaspora, mais en Israël même, où, plus tardivement, dans les années 80 et 90, une nouvelle génération d'historiens va entreprendre de revisiter l'histoire du pays, à commencer par la façon dont les juifs de Palestine, avant puis après la création de l'État d'Israël (1948), ont agi envers les juifs d'Europe pendant la guerre et considéré leurs survivants ensuite ²⁴². Mais c'est ici un mouvement en sens inverse qui s'accomplit : la nouvelle historiographie met en cause, non sans excès, le récit national israélien. Ses représentants ne réclament pas

²⁴⁰ Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

²⁴¹ Annette Wieviorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992.

²⁴² Cf. Ilan Greilsammer, qui apporte une vision critique de cette nouvelle histoire, op. cit.

que l'on rende justice à la mémoire des Israéliens, qu'on parle de ce qu'ils auraient été contraints de taire ou de refouler du fait de l'antisémitisme ou d'un universalisme sommant l'identité juive de se limiter à la sphère privée, ils suggèrent au contraire que l'on cesse de glorifier une histoire nationale dont les pages réelles ne le méritent pas toujours. Cette « nouvelle histoire », rappelons-le, n'est pas un phénomène exceptionnel ; elle rejoint au contraire une tendance lourde de l'historiographie contemporaine, perceptible dans de nombreuses sociétés.

On a ainsi, avec les juifs, un cas de figure doublement paradigmatique. En diaspora, ils font valoir, non sans succès, des revendications matérielles et symboliques fiées à leur passé et à leur mémoire. En Israël, les voilà à leur tour appelés à réfléchir à leur récit national, mais ils se retrouvent cette fois-ci des deux côtés du débat, puisque les uns incarnent et défendent ce récit, et que les autres le contestent - situation qui rapproche l'expérience d'Israël de celle d'autres nations. Avec toutefois une spécificité importante : la nation israélienne dispose de frontières qui ne sont pas fixées et, pour beaucoup de ses ressortissants, elle n'est pas assurée de sa pérennité.

De la formation d'une mémoire collective à son expression publique

Lorsque les juifs de la diaspora et les Noirs américains se sont constitués en acteurs, c'est à partir d'une expérience de victimes et en combinant leur mémoire collective, leurs demandes culturelles et leur existence publique. Les juifs ont souffert du nazisme, qu'ils n'ont en aucune façon contribué à mettre en place, même si, aveugles, certains ont pu rechercher des compromis qui leur ont été ensuite abondamment reprochés ²⁴³. Les Noirs ont été victimes de l'esclavage

²⁴³ Il s'agit en particulier des très vives polémiques suscitées par le rôle des dirigeants de conseils juifs (Judenräte), mis en place à l'instigation des Allemands, et qui, pendant la guerre, étaient chargés d'appliquer les ordres des nazis dans les ghettos. Lors du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem, Hannah

et du racisme. Et en dépit de polémiques sur le rôle de notables juifs dans les ghettos, en liaison avec les occupants allemands, ou sur celui d'Africains dans l'organisation de la traite des Noirs, dans l'ensemble, leur image de victimes n'a pu être sérieusement écornée. La force de leur mobilisation récente est là : les juifs et les Noirs représentent des populations dont le statut de victime historique est incontestable.

Dans d'autres cas, le renversement de la disqualification se révèle plus difficile encore. Il en va ainsi, notamment, lorsqu'à l'évocation de la violence subie, il est délicat, pour le groupe, d'adjoindre une image relativement cohérente de victime. C'est le cas de la guerre d'Algérie et de la façon dont les survivants et leurs descendants en portent la mémoire - je n'évoquerai ici qu'une moitié du problème, celle qui touche aux populations concernées en France. Dans son livre, *Le Transfert d'une mémoire*, Benjamin Stora montre qu'il a fallu attendre les années 90 pour que le souvenir de cette guerre refasse surface, et que « le mur du silence » se fissure. Car pour qu'une mémoire collective se constitue publiquement, il y faut un travail du groupe sur lui-même, et ce travail exige que certaines conditions soient remplies. Or, en France, il n'est pas facile pour les jeunes issus de l'immigration algérienne de se mobiliser sur ce passé : pendant la guerre, leurs parents ou leurs grands-parents furent singulièrement divisés, entre indépendantistes d'un côté et musulmans faisant le choix de la France de l'autre, tels les Harkis, mais aussi au sein même du camp de l'indépendance. Les règlements de comptes entre messalistes (du MNA de Messali Hadj) et militants du FLN auraient, selon Benjamin Stora, fait à eux seuls 5 000 morts et 12 000 blessés entre 1956 et 1962 - or dans l'histoire officielle algérienne, le messalisme est synonyme de trahison. Comment faire valoir des demandes de reconnaissance à l'égard d'un pays, la France, que parents et grands-parents ont combattu en luttant pour l'indépendance nationale de

Arendt, qui rendit compte de l'événement pour le journal américain le *New Yorker*, avait affirmé que les juifs, à travers l'intervention de ces conseils, avaient contribué à leur propre destruction -assertion contestée ensuite par plusieurs historiens.

l'Algérie ? Comment assumer une histoire familiale quand les parents ont été des nationalistes algériens et que l'on est soi-même inscrit dans une trajectoire pleinement française ? Comment penser une histoire commune et une pression collective avec des descendants de Harkis, ces supplétifs de l'armée française, honnis par nationalisme algérien ?

Les plus directement concernés peinent donc à s'approprier ce passé douloureux, à transformer en histoire une mémoire collective qui est aussi individuelle et familiale. Mais de surcroît, ni la société française (qui n'a reconnu la guerre qu'en 1999), ni l'État algérien (qui a construit son histoire autour d'un unanimisme politique en faveur d'un FLN aujourd'hui très contesté et affaibli), n'ont véritablement encouragé les nouvelles générations à se mobiliser autour d'enjeux mémoriels. On pourrait compléter et alourdir le tableau en y ajoutant le poids de la mémoire pieds-noirs qui, elle, repose très largement sur l'idée d'une trahison française. Tout concourt ici à la fragmentation du passé entre plusieurs groupes pour chacun desquels, pris séparément, la mémoire est douloureuse, confuse, et renvoie difficilement à un simple statut de victime. C'est pourquoi, malgré une production historiographique considérable, la mobilisation mémorielle s'effectue en ordre dispersé, sur des enjeux diffus et contradictoires. Il est faux de dire que les Français ne connaissent pas la guerre d'Algérie ou qu'elle demeure taboue - il suffit de consulter le *Dictionnaire des livres de la guerre d'Algérie, 1955-1996*²⁴⁴ pour se convaincre du contraire. On peut néanmoins avancer que la recherche des historiens n'est guère encouragée ou sollicitée par la pression des acteurs et des victimes, et constater que le débat proprement historique ne fait pas l'objet d'une exigence unanime.

Le travail de la mémoire collective peut également se voir limité, non pas sous l'effet d'une fragmentation, comme dans le cas précédent, mais, paradoxalement, en raison d'une hypertrophie du

²⁴⁴ Benjamin Stora, *Dictionnaire des livres de la guerre d'Algérie, 1955-1996*, Paris, L'Harmattan, 1996.

sentiment de perte et quand il y a référence à une destruction. Lorsqu'une communauté a été pratiquement anéantie, lorsque ce qui subsiste de positif et de tangible, en matière de culture, est faible ou en cours de dissolution, le travail de mémoire ne trouve, comme éléments d'une éventuelle mobilisation, que destruction, massacres et génocide. L'action s'effectue alors au nom de la justice, de la dénonciation de la barbarie subie, mais elle ne peut pas mettre en avant des revendications liées à une culture active et vivante. Elle repose sur une mémoire qui tire l'acteur vers le passé mais qui ne l'aide guère à se construire en projetant sa différence vers l'avenir. Ainsi, la question de la diaspora arménienne, dont nous avons déjà parlé, renvoie non pas tant à une identité contemporaine cherchant sa place dans des sociétés multiculturelles, et désormais en relation à un État-nation indépendant, qu'au travail d'une mémoire qui tend parfois à se radicaliser et à s'épuiser dans la demande de reconnaissance politique du génocide.

Ajoutons une dernière remarque. Pour qu'il y ait mémoire collective, il faut une identité inscrite dans l'histoire. Or, tel n'est pas le cas de toutes les différences culturelles. Les mieux dotées, de ce point de vue, sont celles qui peuvent compter sur une élite, des clercs et un clergé, des intellectuels, et qui renvoient à une religion instituée ou à une nation - moins, cependant, à une ethnie, surtout si on accepte l'idée classique, d'inspiration wébérienne, qui distingue principalement nations et ethnies par leur rapport au politique et, surtout, à l'État. Les autres identités culturelles, qu'elles soient liées à un groupe social (ouvriers, paysans), à une orientation sexuelle, à un handicap, etc., sont moins susceptibles, à ce jour en tout cas, de produire un travail sur elles-mêmes accordant une place importante à l'activation d'une mémoire collective. Cette situation explique pourquoi il convient de distinguer, dans la production des différences, entre ce qui ressortit au retournement du stigmaté, lequel peut s'opérer sans référence à un passé collectif d'oppression ou de domination, et les cas qui renvoient à une mise en avant de ce passé, à la fois comme ressource dans le cadre d'une mobilisation, et comme enjeu dans la

revendication de reconnaissance. Dans certaines expériences, celle des juifs par exemple, ces deux registres s'alimentent et se renforcent mutuellement, tandis que dans d'autres, ils apparaissent plus dissociés. Il arrive enfin que seul l'un ou l'autre soit à l'œuvre : ici, le renversement du stigmate qui permet à l'acteur d'en finir avec la honte, selon des processus bien décrits par Vincent de Gaulejac ²⁴⁵, là, l'appel à une mémoire au nom de la vérité, et non plus tant de la justice.

La référence à la mémoire collective n'a véritablement d'importance, dans la perspective de la différence culturelle qui est la nôtre, que lorsqu'elle met en cause l'histoire du point de vue d'un acteur prétendant s'inscrire dans un champ historique. Il ne suffit donc pas de constater que la mémoire collective d'un groupe repose sur certains événements déterminants de son passé - guerre, violences subies, extermination, massacres de masse, génocide, ethnocide, ou bien encore sur la pratique systématique de l'exclusion. Il faut accepter un principe de différenciation entre groupes, selon qu'ils sont capables d'historicité ou selon qu'ils tendent à se réduire à une définition principalement, voire exclusivement sociale ou politique. Les répressions féroces dont ont été victimes par le passé des ouvriers ou des paysans peuvent, par exemple, laisser une trace dans l'histoire, mais eues ne fondent pas des identités durables, alors que celles subies par des communautés religieuses ou nationales s'inscrivent fréquemment dans le récit mémoriel d'une identité collective.

Le travail de la mémoire et la crise de l'histoire

La mémoire n'est pas l'histoire : cette affirmation se décline de très nombreuses manières. L'histoire est une discipline du savoir qui se réclame de la raison, de la science, alors que la mémoire relève plutôt des affects, de la conscience, des émotions, des passions. C'est ce que souligne Pierre Nora, pour qui la mémoire est « ouverte à la

²⁴⁵ Vincent de Gaulejac, op. cit.

dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations », alors que l'histoire, à l'opposé, « s'attache aux continuités temporelles, aux évolutions et aux rapports des choses »²⁴⁶. Proposition qui a le mérite d'opposer mémoire et histoire, mais peut-être aussi l'inconvénient, comme le souligne Paul Ricœur²⁴⁷, de ne pas reconnaître à la mémoire de « visée de véracité », et à l'histoire de dimensions « nécessairement interprétatives ».

La conception classique, moderne, de l'histoire, celle qui a réellement commencé à se déployer au XVI^e siècle, s'est établie sur le dos des mémoires, au fil d'un combat intellectuel dont les premiers protagonistes furent des lettrés souvent liés au pouvoir politique et à celui de l'argent, et offrant l'image de couches sociales ascendantes - « des gens de robe, nous dit Marcel Detienne, des jésuites, des huguenots, des académiciens au teint frais, avec des stratégies diverses et des succès inégaux, mais dans le même espace public de débat et d'intelligence »²⁴⁸. L'histoire, s'appuyant très vite sur l'imprimerie, s'adosse, au contraire de la mémoire, à la raison, en appelle à la démonstration, à la preuve, à la comparaison, appuie ses affirmations non pas sur des perceptions et des récits transmis oralement, mais sur des écrits, des objets matériels, des images. L'histoire classique, explique Krzysztof Pomian, s'est émancipée de la mémoire parce qu'elle repose sur la « connaissance médiate » et non sur des affects : « L'assimilation par l'histoire de la connaissance médiate signe son émancipation cognitive à l'égard de la mémoire qui cesse d'être le seul Ben entre le passé et le présent [...] »²⁴⁹.

²⁴⁶ Cité par Joël Candau, op. cit., p. 128.

²⁴⁷ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit.

²⁴⁸ Marcel Détiéne, *Comparer l'incomparable*, op. cit., p. 21.

²⁴⁹ Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, Folio-histoire, 1999, p. 320.

Cette histoire qui administre ses preuves est ainsi, à première vue, du côté de l'objectivité et, plus largement, de l'universel, là où la mémoire peut voir sa crédibilité mise en cause, et apparaître vite comme partielle, partielle, directement orientée par les intérêts, idéologiques ou autres, de l'acteur, par ses passions, par sa centration égocentrique sur lui-même. À cette idée insistante d'un lien entre la raison et l'universel, qui confère à l'histoire moderne sa première caractérisation, il peut être utile d'en ajouter une autre. À savoir que l'histoire moderne, universelle du point de vue de sa prétention à la scientificité, est aussi, et avant tout, l'histoire des nations, l'histoire vue par les nations. C'est ce qu'a montré Marc Ferro en s'intéressant à la façon dont, dans de nombreux pays, le pouvoir propose une histoire nationale qui finit par devenir une histoire officielle ²⁵⁰. Un processus que Marcel Detienne a lui aussi décrit de manière véhémement dans un ouvrage où il dénonce les historiens, surtout français et allemands, qui, à partir de 1870, ont édifié « la place forte de l'Incomparable. De part et d'autre du Rhin, dans une Europe riche et puissante à l'échelle du globe, des nationaux inventent une "science historique", destinée à forger l'identité d'une race et de ses forces de terre et de sang. Les sociétés sans civilisation ou sans écriture sont passées à la trappe » ²⁵¹. Pour lui, les historiens sont « naturellement amoureux de la nation » ²⁵² ; et c'est, précise-t-il, « entre l'Allemagne et la France, en guerre, en conflit armé et dans leur rivalité jusque dans les retombées de la Première Guerre mondiale, que se forge le modèle d'une histoire science du passé en soi. Le passé est d'abord national. Honneur aux nationaux » ²⁵³. Thèse que n'aurait pas désavoué François Furet expliquant que « l'épaisseur du fait national [...] a joué un rôle décisif dans la constitution - et la séparation - de l'histoire

²⁵⁰ Marc Ferro, *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier*, Paris, Payot, 1981.

²⁵¹ Marcel Detienne, op. cit., p. 11.

²⁵² Idem, p. 13.

²⁵³ Ibid., p. 25.

comme savoir » ²⁵⁴. Thèse qu'il faut savoir nuancer, ne serait-ce qu'en référence à l'École des Annales, dont les fondateurs, Marc Bloch et plus encore Lucien Febvre, ont nettement marqué le souci de ne pas enfermer l'histoire dans le cadre de la nation.

Toujours est-il que depuis les années 60, on l'a vu, des mémoires collectives autres que nationales surgissent, portées par des groupes qui mettent en cause l'histoire. Aussi, à mettre bout à bout les deux remarques qui précèdent - l'une associant l'histoire à la science et à la raison, l'autre insistant sur ses liens avec la nation - est-il possible de suggérer l'existence d'un lien entre la poussée des identités et des mémoires collectives, et l'image d'une double crise : celle de l'universel, du moins dans son identification à la raison et au savoir scientifique, et celle de la nation, ou du moins de quelques grandes nations occidentales.

L'histoire, dans son universalisme nécessaire, oublie parfois de s'interroger sur la subjectivité de ceux qui la font - tendance contre laquelle l'« ego histoire » voudrait servir de protection. Eue est sélective, même si elle l'est à sa façon, autrement que la mémoire. Les historiens, aussi « objectifs » qu'ils prétendent et s'efforcent d'être, procèdent à des choix : ils traitent de certaines questions, en délaissent ou en minimisent d'autres, ils s'intéressent à certains objets, ou à certains acteurs, et pas à d'autres. C'est ainsi que depuis le milieu du *XXe* siècle, nombreux sont ceux, historiens compris, qui, radicalisant ce type de critique, ont souligné la fragilité d'un universalisme dont les carences, au-delà de la simple ignorance ou de l'indifférence, recouvriraient en fait les intérêts particuliers des vainqueurs, et, peut-être plus encore, les exigences de la nation.

Car les liens entre l'histoire et la nation sont eux aussi mis en cause dans la mesure où une équation sommaire, mais redoutable

²⁵⁴ Dans *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 91 ; cité par Marcel Detienne, op. cit., p. 130.

d'efficacité, a souvent associé nation et universel, et que la mise en doute du caractère universel de l'histoire rejaillit sur la nation. Mais surtout parce que nous sommes entrés dans une ère de doute sur l'État-nation, au point que certains auteurs parlent d'ère post-nationale ou tentent de développer une *Global History*, une histoire qui ne serait plus associée aux points de vue particuliers des récits nationaux, perspective qui, nous l'avons vu, est déjà inscrite dans le projet de l'École des Annales. L'histoire comme mise en scène d'un passé national, a connu son apogée à la fin du XIXe siècle, avec le colonialisme et ses succès, avec la construction, aussi, d'une unité nationale qui culmine alors pour plusieurs pays du monde occidental. Mais nous n'en sommes plus là, du moins s'il s'agit des quelques pays qui ont présidé à la constitution de l'histoire comme grande discipline du savoir. Il devient difficile, en des temps où l'on parle de globalisation et de fragmentation culturelle, de pétrifier ou même de continuer à penser l'histoire dans le seul cadre de la nation. Ceux qui le font ne peuvent au mieux que maintenir la fiction des histoires officielles, dont le discours est déterminé par les exigences de la raison ou de la légitimité d'un pouvoir d'État. C'est pourquoi la monumentale tentative de Pierre Nora pour penser les « lieux de mémoire »²⁵⁵ aboutit à considérer non plus les relations privilégiées de l'histoire et de la nation, mais le triomphe - provisoire ? - de la commémoration, la « tyrannie de la mémoire » sur fond de déstructuration des liens entre État et nation.

²⁵⁵ Pierre Nora (dit), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, tome 1 (*La République*, 1984), tome II (*La Nation*, 1986), tome III (*Les France*, 1992). Pour Paul Ricœur, la lecture de l'œuvre de Pierre Nora éveille le sentiment d'une « inquiétante étrangeté » (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 522-535). Jay Winter et Emmanuel Sivan, dans leur introduction à *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, suggèrent que la position de Pierre Nora relève d'un travers bien français, une *Frenchness* : « où trouverait-on des commentateurs intelligents qui identifient la baisse du taux de natalité et le déclin de la langue française dans le monde au déclin de la civilisation occidentale elle-même ? », p. 2.

Le lecteur de cet ouvrage, et en particulier du chapitre consacré à la production de la différence, sait fort bien que la poussée de revendications mémorielles exigeant que soient reconnues des identités culturelles, et, ce, jusque dans leurs dimensions historiques, ne s'explique pas seulement par la crise de l'histoire. Il n'est en revanche pas aberrant d'inscrire les demandes conjointes de reconnaissance culturelle et historique dans un contexte plus général où l'idée d'une crise de l'histoire trouve également sa place. Ce contexte est celui d'une mutation de la modernité : les phénomènes qui nous intéressent contestent aussi l'histoire parce que celle-ci est une discipline fondamentalement moderne, et parce que la crise, ou le dépassement de la modernité classique, met en crise l'histoire elle-même.

Cet ébranlement de l'histoire, dans ses dimensions universelles comme dans le bien-fondé de son association à la nation, n'en ouvre pas moins la voie aux mémoires collectives. L'histoire se fait moins arrogante, elle est désormais en concurrence avec les mémoires. La question devient dès lors celle de leurs relations réciproques. La mémoire collective n'y joue pas nécessairement le rôle d'une force tournée vers le passé. La mémoire est associée aux trois dimensions constitutives de la différence culturelle - à l'individualisme, mais aussi, et surtout, à l'identité et à la subjectivité des acteurs. Elle peut dès lors contribuer à des dynamiques de production et d'invention, aux efforts des acteurs pour se projeter vers l'avenir et pour se construire tout en enrichissant la vie collective bien au-delà de leur seul groupe d'appartenance, y compris en matière historique. Elle peut aussi, à l'opposé, être source de fermeture identitaire et de régression historique.

Trois cas de figure

Acceptons, même s'il y a là quelque utopie, l'idée que l'histoire puisse se réclamer de valeurs universelles, par ses méthodes, sa rigueur scientifique, son authentique souci d'objectivité, par sa

capacité, lorsque les historiens le veulent, de marquer sa distance avec les pouvoirs, quels qu'ils soient. Reconnaissons aussi qu'elle n'est pas à l'abri de tendances inverses : l'enfermement dans son adéquation aux exigences de la nation, l'inconscience de ses liens avec le pouvoir politique, économique ou avec toute autre force de domination et d'oppression ; l'incapacité, sinon le refus de prendre en considération le point de vue des exclus, des vaincus, des victimes, des minoritaires. Et admettons, par ailleurs, l'idée que la mémoire collective d'un groupe n'est pas toujours à sens unique, et que lorsqu'elle parvient à se constituer, elle est susceptible, symétriquement, d'aller dans diverses directions. Trois logiques principales peuvent ici être distinguées. La première est celle où un groupe, défini par sa différence culturelle et sa mémoire collective, plaide pour que l'histoire, dans ce qu'elle a de plus universel, se transforme et prenne en compte un passé qu'elle avait jusqu'ici mal saisi ou laissé de côté, et pour qu'elle le fasse en utilisant ses méthodes, sa rationalité, ses modes de démonstration. La deuxième logique consiste au contraire, pour un groupe présentant les mêmes caractéristiques, à interdire aux historiens de parler de lui en d'autres termes que ceux qu'il propose lui-même, ce qui a pour effet de paralyser toute recherche qui n'irait pas dans ce sens. Une troisième logique apparaît enfin lorsqu'une communauté, à l'histoire douloureuse, faite d'oppression et de domination, se montre indifférente à la production proprement historique, par ignorance, par faiblesse, ou bien encore pour ne pas risquer de se trouver confrontée à d'insupportables contradictions ou tensions internes.

Ces trois logiques peuvent sommairement s'illustrer par quelques exemples. la première peut l'être avec l'expérience, déjà évoquée dans ce chapitre, des juifs de France, qui dans l'ensemble ont pesé pour que l'histoire de ce pays, notamment la période de Vichy, se transforme, mais sans mettre en cause les progrès d'un savoir historique plus ou moins disjoint de la mémoire. L'étude de Nicole Lapierre sur *Le Silence de la mémoire* montre superbement, à propos du cas poignant des juifs de Plock, comment il est possible de penser simultanément, selon ses propres mots, histoire, mémoire et oubli, en évitant

l'idéalisation de ce que Nietzsche appelle le « passé-antiquaire », mais aussi le « fétichisme de la différence ». Elle montre la possibilité d'une « ouverture au monde, à l'histoire, aux autres [qui] ne soit pas dissolvante ou destructrice », et [qui permet de] « raviver la radicalité d'une mémoire qui inscrit, dans les aléas du temps, une tension permanente et féconde entre le passé et le futur comme entre le particulier et l'universel. Une mémoire vive, qui questionne l'histoire et que l'histoire souvent menace »²⁵⁶. Un certain nombre de nouveaux mouvements sociaux entrent aussi dans cette première logique. Depuis la fin des années 60, il paraît ainsi difficile de dissocier le renouveau des mouvements féministes d'efforts pour que soit connue l'histoire des femmes, mais aussi pour que l'histoire tout court soit transformée grâce à l'introduction du point de vue du « genre ». Les femmes qui, en France, ont pesé afin que le pouvoir prenne des mesures en faveur de la parité politique ont ainsi participé à des combats pour qu'une place importante soit accordée à des demandes de changements dans nos représentations de l'histoire. Ce n'est pas un hasard si parmi les militantes les plus actives dans leurs mouvements, on compte des historiennes qui ont promu l'histoire des femmes, à commencer par Michelle Perrot²⁵⁷.

On rencontre la seconde logique lorsque certains groupes, plus ou moins influents, demandent à la justice et aux institutions politiques de prendre position sur la réalité historique d'un phénomène dont ils incarnent la mémoire ou la continuité dans le temps. C'est ainsi qu'aux États-Unis, les programmes et les manuels d'histoire sont constamment l'objet de pressions de la part de communautés religieuses, pour interdire ou, au contraire, pour imposer des « vérités » qui n'en sont qu'aux yeux des groupes concernés et mobilisés. Par ailleurs, le *politically correct* ne pèse pas seulement

²⁵⁶ Nicole Lapierre, *Le Silence de la mémoire*, Paris, Pion, 1989, p. 278.

²⁵⁷ Michelle Perrot a notamment dirigé avec Georges Duby les cinq volumes de *l'histoire des femmes en Occident, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Pion, 1991-1992.

pour ouvrir l'histoire à des points de vue qu'elle ignore abusivement, il arrive aussi qu'il tente de prescrire un certain nombre de fantaisies ou d'âneries. Sur un autre registre, les pressions, qui, en France, ont parfois abouti (avec notamment la loi Gayssot) pour que le droit et la loi disent ce qui est juste ou non en matière historique, ont le mérite, en matière de génocide, de permettre de sanctionner un négationnisme qui propose des perspectives racistes derrière des discours à prétentions scientifiques ou académiques. Mais ces pressions peuvent aussi substituer l'examen politique à la recherche historique, et interdire à des historiens de bonne foi de lancer certaines questions, de s'interroger sur la pertinence de certains concepts ou d'ouvrir certains chantiers.

Enfin, ce que nous avons dit de la fragmentation et des tensions internes aux milieux de mémoire touchés par la guerre d'Algérie peut illustrer la troisième des logiques distinguées ici. Il faudrait même compliquer l'analyse, en relevant qu'en ce qui concerne l'Algérie, les acteurs contribuent aussi, très souvent, à interdire aux historiens de faire leur travail. Ainsi l'historien Benjamin Stora, à plusieurs reprises victime de campagnes de presse visant à l'intimider, a-t-il fait personnellement les frais de pressions relevant de la deuxième de nos trois logiques, et pas seulement de la troisième.

Les différences culturelles ne sont pas nécessairement désireuses ni capables de peser sur l'histoire, et leurs représentants peuvent s'avérer plus soucieux d'obtenir des satisfactions relevant d'autres enjeux, économiques, politiques, juridiques, par exemple, pour ne rien dire d'éventuelles tendances au sectarisme et au refus de discuter de leurs propres représentations du passé, aussi mythiques soient-elles. De son côté, l'histoire, telle qu'elle est produite, mais aussi enseignée et diffusée, n'est pas nécessairement ouverte aux sollicitations qui lui parviennent de milieux non scientifiques. Sa capacité de transformation et d'amélioration a ses limites. Il arrive qu'elle se raidisse dans ses bastions académiques, qu'elle se fige dans un conformisme plus ou moins confortable, sans parler des dérives

induites par les directives des régimes dictatoriaux ou fortement nationalistes. En outre, la relation entre mémoire et histoire ne s'analyse pas, aujourd'hui, en dehors de ses dimensions ou de ses implications politiques. Dans certains cas, les acteurs politiques utilisent la mémoire ou l'histoire pour les transformer en instruments de mobilisation, par exemple au service d'une idéologie nationaliste ou d'un populisme. Dans d'autres cas, la ou les mémoires envahissent le système politique, leaturent et deviennent des catégories centrales de son fonctionnement. C'est ainsi qu'en Allemagne, la vie politique est en permanence surchauffée par des tensions dont les plus marquantes opposent ceux pour qui le passé nazi doit être pris en charge par la société actuelle, et ceux pour qui il constitue une entrave qui lui interdit de se projeter vers l'avenir. Ailleurs encore, le passage au politique ne s'opère guère, la relation entre mémoire et histoire demeure tout au plus l'affaire des groupes intéressés et des historiens professionnels. Il en est ainsi, notamment, lorsque la paix civile semble exiger l'oubli de violences extrêmes et récentes. Lors de la transition démocratique en Espagne, note par exemple Paloma Aguilar, « aussi bien la droite que la gauche furent d'accord pour que les aspects les plus douloureux du passé (la guerre civile) ne soient pas mis dans le débat public »²⁵⁸. Ceci nous montre, au passage, qu'il n'y a pas que la nation qui peut avoir besoin d'oublier : la démocratie aussi est amenée à se poser ce type de questions, dont l'importance est cruciale chaque fois qu'un pays sort de la dictature, du totalitarisme ou du racisme institutionnalisé, comme en Afrique du Sud.

La dialectique de l'histoire et des mémoires constitue toujours une opération délicate. Mais peut-être l'essentiel est-il de reconnaître que nous sommes entrés dans une ère où il devient impossible de se priver de l'une ou des autres, et où il vaut mieux penser leurs relations plutôt que les opposer dans des combats d'où la connaissance, quoi qu'il arrive, sortira grande perdante.

²⁵⁸ Paloma Aguilar, « Agents of memory : Spanish Civil War Veterans », dans Jay Winter et Emmanuel Sivan (dir.), op. cit., p. 103

Michel WIEVIORKA
La différence

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, non seulement nos sociétés accueillent et reproduisent des différences, mais elles en inventent, y compris sous le sceau de la tradition. Chacun de nous, dans son entourage le plus immédiat, est confronté à l'irruption d'identités inédites, voire à des conversions ; chacun de nous observe l'essor de mouvements culturels - les uns laissent indifférents, d'autres suscitent les sentiments les plus divers, de compréhension et de sympathie ou, au contraire, de peur, de répulsion et de rejet. Un jour ou l'autre, chacun de nous peut aussi constater que sa propre expérience d'un particularisme culturel, y compris la plus stable en apparence, n'est pas nécessairement définitive, que des changements personnels sont toujours possibles, susceptibles de nous conduire jusqu'à l'abandon pur et simple d'une identité, pour le cas échéant en adopter une nouvelle. Et chacun de nous procède à des choix relatifs au présent et au futur, mais aussi au passé, à son propre passé : de plus en plus, nous fabriquons notre mémoire, nous nous projetons vers l'avenir en revendiquant notre inscription dans une histoire que nous faisons nôtre.

Nous vivons dans des sociétés d'accueil, mais aussi de production individuelle et collective des différences, et nous le savons. Dans de telles sociétés, les mécanismes politiques de traitement de la différence deviennent incontournables, qu'on les nomme « multiculturalistes » ou qu'on les désigne autrement. Pour faire face à des phénomènes à la fois considérables et changeants, opérant au sein du corps social tout entier, au-delà (les diasporas) et en deçà (jusqu'à relever de choix individuels), se satisfaire de règles abstraites et automatiques apparaît bien insuffisant, sinon dangereux : la poussée des différences culturelles appelle toujours plus de démocratie, de manière à assurer au cas par cas l'examen politique des demandes qu'elles mettent en avant, et qui sont d'autant plus complexes qu'elles ont généralement de fortes implications sociales. Ce traitement devrait s'exercer au plus près, à l'échelle locale comme à l'échelle globale, via l'action des grandes organisations internationales notamment.

Ceci exige d'autant plus réflexion que le contenu des différences ne préjuge jamais de leurs formes. Une même affirmation religieuse, par exemple, peut aussi bien s'inscrire dans le jeu démocratique, voire contribuer à l'élargir, qu'à l'opposé, s'engager dans des logiques de rupture violente et de fermeture sectaire ou intégriste. Souvent même, les différences évoluent sous tension entre ces tendances et leurs membres, pris comme individus, sont déchirés ou peinent à arbitrer entre eues. Il y a là une raison supplémentaire de voir dans la différence un défi politique majeur : selon le type d'institutions auxquelles les différences, le cas échéant, se heurtent, selon la façon dont le système politique les aborde, les encourage, les ignore ou les écarte, eues peuvent vivre en leur sein les plus grands changements, mais eues sont aussi susceptibles de transformer la scène sociale et politique de manière radicale, et de peser lourdement sur l'État.

Face aux problèmes soulevés par telle ou telle différence culturelle, l'action politique a besoin de s'inscrire dans une vision d'ensemble, dans un cadre balisé par des orientations générales, des principes de justice, des valeurs démocratiques. Mais il lui faut également tenir

compte d'attentes et de demandes qui ne se limitent pas au seul groupe porteur de la différence considérée. Cette situation confère un rôle majeur à tous ceux qui exercent une influence sur l'opinion, que ce soit au plan des principes et des valeurs ou à propos d'une différence particulière. Nous savons que les identités ne constituent pas un donné immuable, apte uniquement à se reproduire ou à disparaître, nous savons qu'elles sont, au moins en partie, ce que nos sociétés en font. Cela veut dire qu'il y a place, en la matière, pour une réflexivité, une capacité à les considérer au second degré, comme le fruit du travail de la société sur elle-même, et non pas seulement comme autant de défis ou de menaces. Cela signifie, autrement dit, qu'à côté du journalisme et de l'information, une place nécessaire revient aux sciences sociales, y compris s'il s'agit de peser sur l'opinion et sur les représentations qu'elle adopte.

Dans cette perspective, mettre en oeuvre les outils de la réflexivité, donc de la connaissance puis du débat, c'est toujours se décaler par rapport aux acteurs. Mais ce n'est pas se dégager pour adopter le point de vue de Sirius en postulant une sorte de neutralité ou d'extériorité de la recherche. Ce livre a été écrit dans le but de proposer des instruments d'analyse ; il sera parvenu à ses fins si ces outils sont utiles à la production de connaissances concrètes sur les différences culturelles. Mais il y sera encore mieux parvenu si, de surcroît, ces instruments, ainsi que les connaissances qu'ils permettent d'élaborer, servent à débattre avec les acteurs considérés, à élever leur capacité d'action en l'orientant vers des perspectives strictement démocratiques. Et s'ils peuvent contribuer, au-delà, à enrichir le débat public.

Fin du texte