

abécédaire de l'interculturel



Philippe Pierre et Michel Sauquet

ABÉCÉDAIRE DE L'INTERCULTUREL

*50 mots à prendre en compte
par temps d'intolérance*

ÉDITIONS **Charles Léopold Mayer**

38 rue Saint-Sabin – 75011 Paris/France

www.eclm.fr

Maison d'édition de la **Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès humain** (FPH), les Éditions Charles Léopold Mayer (ECLM) offrent un service éditorial aux acteurs de la transition écologique, sociale et économique. Elles éditent ainsi des ouvrages qui doivent leur permettre de développer, mettre en forme et diffuser leur plaidoyer autour des thèmes suivants: économie écologique, territoires en transition, démocratie technique, low-tech, démocratie et État de droit, mouvements altermondialistes, systèmes alimentaires durables...

Les ECLM sont membres de l'Alliance internationale de l'édition indépendante (www.alliance-editeurs.org).

© Éditions Charles Léopold Mayer 2024

Essai n°257

ISBN: 978-2-84377-240-5

Mise en pages: Émilie Boismoreau

Conception graphique: Nicolas Pruvost

Les auteurs

Philippe Pierre milite pour un plus grand rapprochement entre perspectives théoriques et dimensions de la pratique en contexte multiculturel (www.philippepierre.com). Il est docteur en sociologie de l'IEP de Paris, a été directeur des ressources humaines pendant près de vingt ans (Total et L'Oréal), tout en étant enseignant et chercheur associé au LSCI (CNRS). Il est l'auteur de quatorze ouvrages et d'une soixantaine d'articles scientifiques publiés dans des revues internationales spécialisées dans les domaines des ressources humaines et de la sociologie de l'entreprise. Il a codirigé, pendant près de dix années, le master de management interculturel de l'université Paris-Dauphine et conseille aujourd'hui entreprises, associations, ONG... Il a dernièrement publié, avec Jean-François Chanlat, *Le Management interculturel. Évolution, tendances et critiques* (EMS, 2018) et, avec Michel Sauquet, *L'Archipel humain. Vivre la rencontre interculturelle* (ECLM, 2022).

Ses recherches les plus récentes portent sur les identités culturelles dans la mondialisation, la socialisation des cadres mobiles, la protection des personnes talentueuses, les organisations apprenantes, l'intergénérationnel...

Michel Sauquet a passé plus de quarante ans de sa vie professionnelle dans le domaine de la coopération internationale et interculturelle, dans le cadre d'organisations internationales, d'ONG et de fondations. Ayant séjourné plusieurs années dans des pays du Sud (Éthiopie, Côte d'Ivoire, Brésil) et ayant beaucoup voyagé par la suite sur

tous les continents, il s'est intéressé très tôt aux questions de rencontre interculturelle et a souhaité présenter et mettre en débat ses analyses à travers plusieurs ouvrages et articles, tout en animant des séminaires universitaires (École centrale Paris, Ponts et Chaussées, Inalco, université Paris-Dauphine et Sciences Po Paris, où il a été maître de conférences pendant dix-sept ans).

Parmi les trente ouvrages de fiction et de sciences humaines dont il est l'auteur, cinq traitent directement de l'interculturel: *L'Intelligence de l'autre* (ECLM, 2007), *L'Intelligence interculturelle* (ECLM, 2014), *Le Culturoscope* (ECLM, 2016), *L'Archipel humain* (ECLM, 2022) et *Le Pari de l'interculturalité* (Éd. Jésuites, 2023).

Organisation associée à la diffusion et à la promotion

Fondée en 1979, **SIETAR France** (Society for Intercultural Education, Training and Research) est une association à but non lucratif qui regroupe les professionnels de tous les domaines de l'interculturel, issus notamment des entreprises, des ONG, du secteur social, des institutions éducatives et des organismes de formation. Ses objectifs sont de sensibiliser à l'importance de la culture dans l'éducation, les politiques publiques et le monde de l'entreprise; de favoriser la communication au-delà des différences; de promouvoir l'échange d'idées et d'expériences dans le domaine interculturel. SIETAR organise régulièrement des rencontres ainsi qu'un cycle annuel de « Formation de Formateurs interculturels » certifiante.

INTRODUCTION

Le pluralisme est la condition normale des sociétés démocratiques devenues multiculturelles. Nous nous constituons à partir de *l'autre*, ce qui est en moi *mais* ne vient pas de moi. Nous grandissons à partir de *l'autre* et la force d'une pensée tient à sa capacité d'être déplacée et réappropriée dans d'autres langues, d'autres pays¹!

Quelles réponses concrètes donner alors que le défi interculturel, comme art de comprendre et d'agir avec d'autres formes de vie sociale, est devenu un défi politique majeur de notre époque? Il y a urgence. Comment ne pas voir les frictions humaines engendrées par la dégradation de la nature ou les dérégulations financières qui entravent la justice sociale? Sur beaucoup de nos territoires, *l'autre* n'est plus mon prochain. Jamais les écarts entre les personnes les plus riches et les plus pauvres n'ont été si importants, et jamais les clivages – d'abord sociaux – n'ont été autant expliqués en termes identitaires, raciaux ou victimaires. Afin d'obtenir réparation. Afin de désigner l'ennemi imaginaire. Afin de se séparer davantage. Chacune et chacun dans son couloir de nage!

L'autre n'est pas mon ennemi. Du reste, n'est-il pas d'abord en nous? Il porte le nom de racisme, il a le visage de l'intolérance, de l'obsession identitaire et il corrode

1. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983.

chaque jour un peu plus nos institutions (école, État, famille, armée, Église, entreprise...) dans une pensée du « séparé ».

Dans le champ politique, cet ennemi occupe, en France, des positions de pouvoir. Il est à la tête de gouvernements ailleurs en Europe. Et cela advient à force de nous renier, de ne pas clarifier le sens des mots que nous utilisons, de les voir dériver ou s'affadir, de laisser faire, de laisser dire, de ne pas dire, de ne pas faire. Si l'histoire ne se répète pas, elle bégaie et semble condamner aujourd'hui chacun au recroquevillement et à l'« à quoi bon ».

Ce livre vise donc, notamment, à contribuer à la nécessaire lutte contre les extrémismes, qui ont tendance à voir de la « culture », de la « race », des « oppresseurs » et des « victimes » partout sans trop savoir ce que ces concepts peuvent réellement signifier.

Faisons preuve d'un optimisme de combat ! Car de nouvelles manières de « faire société » émergent dans nos sociétés multiculturelles, elles méritent d'être explorées et analysées à la lumière d'une meilleure connaissance et actualisation du sens des mots. Car si certains mots sont de moins en moins utilisés – nation, patrie, pays, rationalité... –, d'autres montent : région, territoire, société, ludique, sororité, à quoi l'on pourrait ajouter aujourd'hui : ubériser, *skyper*, être en visio, en *zoom* ou en *teams*, en présentiel ou en distanciel, *chiller*... Nous pensons nécessaire d'intégrer aussi dans notre vocabulaire les notions d'inter-subjectivité, de bricolage, d'écarts, de multi-appartenance et de rhizome. De créolisation ou de dé-coïncidence aussi.

La démarche interculturelle vise habituellement à dégager les significations imaginaires qui structurent une société donnée à partir de l'étude de son fonctionnement. Elle intègre de l'inconnu au connu, de l'imprévisible à l'écrit à l'avance et l'on peut scruter alors ce que provoque, par exemple, l'arrivée d'un étranger dans un groupe de personnes qui se connaissent bien, ce que la mobilité géographique subie induit dans la réécriture de son parcours de vie, ce qu'un changement de poste, une promotion accélérée dans une transformation identitaire...

Pour saisir ces mouvements correctement, la plupart des écrits sur l'interculturel nous semblent marqués du sceau de six insuffisances :

- croire qu'il existe des essences humaines à jamais distinctes les unes des autres pour se dédouaner de vouloir comprendre tous les autres êtres humains ;
- partir de soi, des capacités qui sont nôtres, et réduire l'Autre à des manques et la rencontre à venir à un « choc » qui seulement atrophie, dévalorise ou ampute ;
- identifier chez l'Autre une caractéristique pivot et génératrice de son comportement comme un schéma électrique simplifié, une programmation mentale irrémédiable de laquelle on ne sort pas ;
- ne raisonner qu'en termes de différences culturelles et non d'écart culturels, notion moins réductrice et plus dynamique ;
- exalter un idéalisme cosmopolite fait simplement de liens transitoires et qui oublie que, quand on accueille un étranger, nos repères souvent se brouillent et nos peurs aussi affleurent ;

· finir par voir uniquement ce à quoi nous croyons et oublier que le mal et l'agressivité resurgissent toujours entre les êtres humains quand l'éducation et l'exemplarité ne les ont pas réduits.

L'approche qui est la nôtre explore les effets heureux et aussi les déracinements qui résultent des expériences de la migration, de l'exil ou de l'insertion dans des collectifs étrangers. Qu'est ce qui s'opère, par exemple, chez cette mère haïtienne de Montréal Nord qui fait trois « boulots » pour subvenir aux besoins de ses deux filles et comment parvient-elle à arbitrer entre différentes logiques de rôles sociaux à endosser tout au long de la semaine ? Entre rôles prescrits du pays d'accueil et mondes d'origine pour elle, comment l'aider à agir ou à prendre conscience de ses stéréotypes ou préjugés ? Et d'où proviennent-ils ? Comment se construit son identité et se *bricolent* ses appartenances ?

On cherchera à entrevoir les multiples enracinements des personnes au lieu de les catégoriser dans une seule boîte et l'on admettra qu'il n'est pas nécessaire d'être d'accord avec quelqu'un pour réussir à mieux le comprendre.

Nous défendons, en effet, depuis des années, comme enseignants, praticiens et chercheurs, l'idée que l'accroissement des échanges à l'échelle mondiale, la libéralisation de l'économie ne provoque pas une homogénéisation totale des différentes cultures, mais tend à construire plusieurs cadres « mosaïques » dans lesquels un signifiant donné reçoit, selon le milieu de réception, toute une gamme d'interprétations différentes. Cela appelle à la nuance et même parfois à reconnaître l'incommensurable

quand les conflits ne peuvent être résolus par le recours à un critère rationnel unique.

Quand des migrations ou des mobilités s'opèrent, elles doivent être anticipées. Et les changements sont aussi à initier en nous. D'abord en nous. Ce monde sera différent si nous modifions la représentation qui est la nôtre. Les images qui sont celles des ciels de nos idées, de nos peurs et de nos projets. Pour un usage citoyen.

À l'heure de l'intelligence artificielle, où des logiciels peuvent reproduire la pensée humaine, est-il encore nécessaire d'apprendre à penser nos différences culturelles et même à raisonner ?

Comment arrêter des cycles de violence et comprendre l'histoire des peuples en appelant à la notion de culture ou de civilisation ?

Comment promouvoir des valeurs universelles sans pour autant disqualifier les particularismes culturels quand il n'y a plus vraiment de culture centrale majoritaire directrice autre que les règles sèches du marché ? Et, dès lors, comment lutter contre le culte moderne du moi qui avilit – et aussi contre le communautarisme qui divise – pour faire *monde commun* ?

Face à ces questions, existe-t-il aujourd'hui des discours, des visions du monde, des matrices qui permettraient de recréer du commun entre les différentes îles et différents îlots – ou à défaut entre des bouts d'îles et d'îlots – de l'archipel de notre société ? Nous le pensons.

Et nous pointons, pour cela, l'horizon de la rencontre interculturelle afin de répondre à des mécanismes d'intégration qui se grippent.

Depuis longtemps, dans nos écrits, plutôt qu'à une logique d'inventaire et d'invariants culturels supposés, nous préférons explorer l'expérience des « métisiseurs² ». Et cela particulièrement dans les états de crise et de remise en cause forcée des habitudes qu'occasionnent les déplacements physiques ou les communications à distance de plus en plus technologisées. Pratiquer l'interculturel, pour nous, c'est chercher à « créer une grammaire de l'échange capable de relier autrement³ ».

C'est la rencontre qui entretient le lien de société. Nous n'existons que par elle et pour elle.

Avec la rencontre et son lâcher-prise, sa modification de conscience, nous *devenons*. Nous recevons notre « être » de l'Autre quand nous nous extrayons de notre milieu qui était le soubassement du moi, et c'est souvent inattendu.

C'est un mouvement de multiplication des appartenances culturelles que nous voulons mieux saisir, comprendre et même défendre en affirmant que les mises en contact avec des personnes mobiles ou immigrées sont une grande chance pour nos nations. À condition de savoir continuer à les organiser. « L'étranger est un ami que l'on ne connaît pas encore », dit un beau proverbe irlandais.

2. Philippe Chanson, *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*, Academia, 2011, p. 63.

3. Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant. Déchiffrer le monde*, Bayard, 2021, p. 197 et 199.

ACCULTURATION :

soi dans l'autre, l'autre en soi

Sans attachement à des valeurs, à un ou plusieurs sols, à une ou plusieurs histoires, nous ne sommes pas humains. Un être humain ne se construit pas à partir de rien, il se nourrit, souvent inconsciemment, d'emprunts culturels et ces emprunts culturels ne sont jamais figés. Ils évoluent sous l'effet de divers processus d'« acculturation », notion définie en 1936 par Melville Herskovits comme l'« ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types culturels de l'un ou des autres groupes¹ ». En témoignent nos calendriers qui découpent le mois lunaire en quatre semaines, héritage biblique, et l'heure de chacune de nos journées en soixante minutes, héritage babylonien.

Ces phénomènes sont ceux d'influences réciproques qui peuvent aller jusqu'au syncrétisme culturel (intégration dans un même ensemble d'attitudes de facteurs d'origine géoculturelle ou religieuse différente) et ils font peur, aujourd'hui comme hier : peur du « grand remplacement » agitée par les milieux d'extrême droite, terreur de voir altérée la pureté de la langue française, etc.

1. Robert Redfield, Ralph Linton et Melville J. Herskovits, "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 38, n° 1, 1936, p. 3.

On pourrait penser que le philosophe René Berger accredité ce danger quand il admet que, lorsque deux cultures entrent en contact et agissent l'une sur l'autre, il peut arriver que « la population la plus vulnérable cède et finisse par s'effondrer ». Mais ce n'est là que l'une des trois situations qui, selon lui, peuvent se présenter: « La deuxième aboutit au compromis socioculturel des populations les plus solides, et dans la troisième, une nouvelle prise de conscience s'opère au passage d'une culture dans l'autre [...]. Au cours de son histoire, chaque société à la fois "s'enculture" et "s'acculture"². »

S'enculture... Ce concept d'enculturation, plus commode à manier en anglais qu'en français, recouvre le processus par lequel l'individu « assimile durant toute sa vie les traditions de son groupe et agit en fonction de ces traditions³ ». Ce rapport sédimenté de soi à soi est médiatisé par des jeux de langage. On se raconte sans cesse à partir de toutes les appartenances que l'on peut se trouver. Or ce qui advient toujours en matière culturelle et, en cela, apparaît *naturel*, c'est le changement.

À noter que le concept d'acculturation est inséparable de celui de *déculturation*, processus lent et douloureux de perte d'imaginaire de la vie, d'incapacité croissante à définir sa propre culture sous le joug de la nouveauté.

Le concept d'acculturation rappelle au fond que, lorsque l'on se soucie de lire la culture de l'autre, on retrouve

2. René Berger, *La Mutation des signes*, Denoël, 1972.

3. Melville J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, François Maspero, 1967.

forcément le résultat d'influences croisées et l'on va probablement lire aussi quelque chose de sa propre culture. Ainsi que l'écrit Amin Maalouf: « Dès lors qu'on conçoit son identité comme étant faite d'appartenances multiples, certaines liées à une histoire ethnique et d'autres pas, certaines liées à une tradition religieuse et d'autres pas, dès lors que l'on voit en soi-même, en ses propres origines, en sa trajectoire, divers confluent, diverses contributions, divers métissages, diverses influences subtiles et contradictoires, un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre "tribu". Il n'y a plus simplement "nous" et "eux"... deux armées en ordre de bataille qui se préparent au prochain affrontement, à la prochaine revanche. Il y a désormais, de "notre" côté, des personnes avec lesquelles je n'ai finalement que très peu de choses en commun, et il y a, de "leur" côté, des personnes dont je peux me sentir extrêmement proche⁴. »

Le concept d'acculturation ne se rabat pas sur une sèche logique du « ou », du binaire, de l'écrit à l'avance... Il invite à chercher les tiers, les médiateurs, toutes celles et tous ceux qui fertilisent et occupent les interstices. Avec eux, nous devenons un peu *étrangers* au monde que nous habitons. On découvre l'autre en soi-même et l'on devient singulier sans pour autant être isolé. Nous avons acquis la possibilité de nous voir comme un autre et de mesurer combien nous sommes tissés, entremêlés...

4. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Grasset, 1998.

ADHÉRENCES CULTURELLES : ni déterminisme culturel, ni amnésie

La notion d'«adhérences» permet d'éviter de tomber dans le piège des simplifications et des stéréotypes par lesquels on classe un individu comme français ou tchèque, ingénieur ou commerçant, croyant ou agnostique... et l'on finit par l'enfermer dans un simple tiroir.

Même si chacun de nous est unique et a son histoire singulière, il se rattache, plus ou moins directement, à une culture ou à une tradition nationale, professionnelle, institutionnelle, religieuse, générationnelle. Le sociologue Pierre Bourdieu, qui a popularisé la notion d'*habitus*, a montré que, même si nous n'en avons pas pleinement conscience, nos réflexes sont durablement conditionnés par notre origine sociale, familiale, scolaire, religieuse (ou non), etc. Nous sommes faits de millions d'années d'histoire biologique et la transmission de ce patrimoine nous échappe. Il n'y a pas d'œil innocent. Chacun vient de «quelque part» et l'on ne peut faire fi du patrimoine culturel dont il est porteur.

Mais il est bien rare qu'il se rattache *complètement*, sans nuances, durablement à l'une ou à l'autre de ces ancrs culturelles. La structure propre à chaque sujet est particulière et différente de celle des autres, puisque aucun sujet n'a la même expérience.

Une même personne peut se considérer comme « homme » dans l'effervescence d'un débat portant sur le taux de féminisation du comité de direction de son entreprise, comme « chimiste industriel » au quotidien dans son équipe de recherche, comme « français » et même « bourguignon » dès qu'il se rend en Allemagne et aussi comme « européen » lorsqu'il traverse l'Atlantique. Et puis, se penchant sur ses passions, il sera aussi « philatéliste », « défenseur » de la cause animale, « supporter » de l'Olympique de Marseille, même les soirs de défaite, et, plus ou moins contre son gré, « associé » au destin d'une société mondiale de plus en plus capitaliste qui le fait souvent sortir de ses gonds. Laquelle de ces identifications le définit le mieux quand il s'agit pour lui de dire ce qui est juste ou bafoue la justice, ce qui est pur ou ce qui souille, ce qui élève ou ce qui rabaisse ? Pourquoi étendre un même drap uniforme, souvent celui de la culture nationale, sur ces mille tesselles de mosaïque ?

Nous, auteurs de cet abécédaire, par exemple, nous sommes « français », mais pas *que* français. Et en même temps, nous le sommes en quelque chose, quelque part, avec tout ce dont ce qualificatif est chargé de tradition à la fois judéo-chrétienne, rationaliste, universaliste... Ce « quelque chose » n'est pas de l'ordre de l'*appartenance* culturelle pure et simple, ni même de l'adhésion, mais bien de l'ordre des *adhérences* culturelles, ce « quelque chose » qui nous colle à la peau même si parfois nous avons une envie furieuse de nous en démarquer, voire de le renier. Ainsi préférons-nous parler non d'une appartenance, mais d'une *adhérence* française, d'une *adhérence* chrétienne, musulmane ou athée, d'une *adhérence* de gauche ou de

droite: adhérences à tel ou tel trait culturel qui ne nous résume pas, ne nous englobe pas, mais qui ne nous quitte pas davantage que le sparadrap du capitaine Haddock dans *L'Affaire Tournesol* qui lui revient sur le bout du nez chaque fois qu'il essaie de s'en débarrasser. Pour autant, nul n'aurait l'idée de « classer » ce bon capitaine dans la catégorie des porteurs de sparadrap. La notion d'« adhérences » apparaît ainsi comme un antidote précieux aux stéréotypes.

Parce que les adhérences se croisent et se multiplient, de plus en plus, en nos sociétés, « une trajectoire sociale doit se lire comme une équation que l'on ne peut que reconstruire¹ ». Penser en interculturel, c'est participer, en cela, de l'étude mystérieuse d'un « pas tout à fait », d'un « pas si vite déduit »...

Nos contemporains n'intériorisent pas, dès le plus jeune âge, des normes du « déjà-là » et identiques à jamais. Pour toujours. Leurs adhérences se meuvent même en *compétences en acte* quand ils cherchent à valoriser certains traits (une coiffure, une référence langagière, un accent, un patronyme que l'on dissimule, une décoration que l'on arbore...) pour acquérir davantage de pouvoir dans une conversation ou une négociation avec des partenaires étrangers. On parlera de stratégies autour des identifications culturelles.

Une adhérence, même héritée, ne joue pleinement son rôle de marqueur d'identité que pour autant que j'accepte, choisisse ou veuille la considérer comme telle et la situer,

1. Damien Lagauzère, *Sociologie et théorie du chaos*, L'Harmattan, 2007, p. 52.

ou pas, dans une série d'histoires qui sont celles de ma vie. Faut-il faire état de ma situation de famille ou mentir pour avoir cet emploi ? Pourquoi changer de nom de famille me procure-t-il un élan de liberté ? Pourquoi vouloir changer la couleur de ma peau en la blanchissant ? Pourquoi cacher mes croyances religieuses et ces règles que je me fixe sur mes habitudes alimentaires ?

Les adhérences sont portées par des êtres humains et nous ne naissons pas comme si nous étions déjà entièrement constitués et achevés. Nous n'héritons pas de valeurs « allemandes » ou « japonaises » comme de cachets de cire.

La notion d'« adhérences », au pluriel, rappelle que l'identité culturelle n'est pas essence mais substance : « Elle n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui permet de rester soi-même en changeant tout le temps². » En un sens, l'identité culturelle est une découverte, recrée plus que choisie, car – par définition – on ne peut choisir ce qui est déjà donné par les contextes culturels qui nous entourent.

Au cœur du foyer des adhérences se terre ce processus qui fait que notre personnalité se constitue par une série d'identifications. Charles Pépin souligne que nous sommes tous marqués par les premières rencontres qui font notre vie d'enfance et que nous passons une bonne partie de notre existence à revivre celle-ci ou à chercher à la réécrire. Ces premières heures de l'enfance conditionnent

2. Selon l'expression d'Alain de Benoist.

allègrement nos rencontres ultérieures. Notre manière d'être sensible, d'avoir peur, d'être ému, de regarder les formes ou d'aimer les visages a une histoire dans laquelle ces commencements de l'enfance sont déterminants. Souvent, sans le savoir, nous sommes attirés par ce qui ressemble à ce monde de nos premières années, bien connu et réconfortant³.

Chaque nouvelle figure d'identification effacera la précédente. S'opère un travail de (re)création qui ne s'achève pour ainsi dire jamais, sinon avec la mort et ce qu'elle comporte de mystère. Ainsi pourront se succéder la grande sœur, le meilleur ami, un professeur, le nouveau compagnon de sa mère... La personne humaine est un sujet projeté dans un monde où le sens ne se construit que dans et par le frottement de la rencontre avec l'Autre. Et la rencontre rappelle cette nécessité de voyager à la frontière entre le connu et l'inconnu : « Pour les idées qu'on se fait du vaste monde, écrit Régis Debray, il est conseillé de se rendre sur place, comme pour acheter chaussures et pantalons. La vente par correspondance, pour le on-dit ou la bienséance, est une commodité rentable, mais source d'erreurs graves⁴. » Et d'ajouter : « Le fait qu'on ne puisse apprendre ce qu'on est qu'au moment où on ne l'est plus n'a pas que des inconvénients : cela oblige à mettre le nez dehors⁵. »

3. Charles Pépin, *La Rencontre. Une philosophie*, Allary Éditions, 2021, p. 228-229.

4. Régis Debray, *Éclats de rire*, Gallimard, 2021, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 40.

ÂGE/INTERGÉNÉRATIONNEL : une donnée à prendre en compte mais à ne pas surestimer

Le rapport à l'âge – jeunes, adultes, seniors, quatrième âge – est profondément différent d'une société à l'autre. Dans celles qui privilégient le statut « attribué » décrit plus loin dans l'article « Statut social », le rapport à l'âge et le respect des anciens arrive en première ligne. Lors de négociations ou de réunions importantes, un Indien ou un Brésilien pourra ainsi se sentir insulté d'avoir à traiter avec des interlocuteurs américains ou suédois plus jeunes, ayant pourtant « fait leurs preuves » dans leurs propres pays.

Le rapport de domination fondé sur l'âge est encore largement généralisé en Afrique en particulier, en lien avec l'organisation traditionnelle de la famille étendue qui attribuait aux « anciens » la décision sur des sujets aussi divers que la propriété, l'allocation des ressources, le règlement des conflits, l'organisation du travail, etc. Comparant le système social traditionnel en Afrique avec le système français hérité de sa propre histoire, Evalde Mutabazi estime que « la hiérarchie sociale se fonde généralement en Afrique sur l'âge et l'expérience de la vie, davantage que sur les métiers nobles et moins nobles ou sur les classes sociales au sens

marxiste du terme¹ ». « C'est souvent le plus vieux, explique, pour sa part, Claudine Attias-Dufout, qui détient l'autorité, position privilégiée, attractive et convoitée par les successeurs, éventuellement rivaux². » Pourtant, ajoute-t-elle, le statut des plus anciens n'est pas dénué d'ambiguïté : « La position de pouvoir des vieux peut se transformer en situation d'exclu, dans les cas d'accusation de sorcellerie : dans un contexte de pénurie, celles-ci fournissent un bon prétexte pour dispenser de l'obligation de solidarité. »

La prééminence détenue en Afrique par les anciens se manifeste notamment dans certaines règles de prise de parole qui peuvent se révéler délicates pour un étranger non averti : une Française raconte cette expérience malheureuse faite lors d'un atelier de formation qu'elle animait en Afrique et qui se voulait être le plus participatif possible. Croyant bien faire, elle commence par donner la parole au plus vieux, une manière, selon elle, de reconnaître la primauté des anciens dans la tradition africaine. Or, dans la région concernée, la tradition veut que l'ancien ne s'exprime qu'en dernier, après que tout le monde a parlé. Résultat : personne n'osa ouvrir la bouche puisque l'ancien avait déjà parlé, et la réunion fut interrompue prématurément...

En Corée ou au Japon, avant d'entrer en communication, il vaut mieux savoir à qui serrer la main en premier

1. Evalde Mutabazi, in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir), *Gestion en contexte interculturel. Approches, problématiques, pratiques et plongées*, Presses de l'Université Laval, 2009.

2. Claudine Attias-Dufout, *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, PUF, 1988.

(au supérieur hiérarchique) et avec qui échanger des plaisanteries (avec tout le monde, par ordre protocolaire décroissant), avant de traiter des affaires.

En Chine, l'importance de l'âge dans les relations d'autorité et de domination ne peut être dissociée de racines philosophiques profondes : on peut difficilement comprendre les rapports intergénérationnels en Chine sans avoir en tête l'influence persistante du modèle confucéen (réanimé par le pouvoir actuel). Ce modèle (*wu lun*) met en avant cinq vertus cardinales qui constituent un code de conduite en harmonie avec l'ordre social : fidélité et loyauté (rapport prince/sujet), piété et protection familiale (père/fils), sens de la convenance et soumission (mari/épouse), sentiment fraternel (frère aîné/frère cadet), confiance mutuelle (ami/ami). Si Confucius vivait aujourd'hui, remarque Erin Meyer, et actualisait son modèle à l'intention des entrepreneurs, il y ajouterait probablement une sixième relation : celle du patron (bonté, protection, soin) et de son subordonné (fidélité, respect, obéissance). Selon ce modèle confucéen, le groupe est en harmonie tant que chacun se conforme au rôle qui lui a été assigné et renforce les autres dans leur rôle³.

Sur le registre intergénérationnel, deux de ces rapports cristallisent la soumission des plus jeunes aux plus vieux : du fils au père, bien sûr (avec la force de la valeur « piété filiale »), mais aussi du cadet à l'aîné. Au reste, un Chinois

3. Erin Meyer, *La Carte des différences culturelles : 8 clés pour travailler à l'international*, Diateino, 2016, p. 221.

ne vous présentera jamais « son frère » ou « sa sœur », mais « son grand frère » ou « sa petite sœur », les mots en chinois n'étant pas les mêmes selon que le collatéral est plus ou moins âgé. Les Chinois appellent d'ailleurs autant leurs enfants par leurs prénoms que par leurs positions au sein de la famille : « sœur aînée », « deuxième frère », « cinquième sœur », etc.

Déterminant au Japon ou en Corée, le respect de l'âge a des conséquences directes sur les règles de mobilité en entreprise, pouvant fonctionner comme une forme d'autocensure individuelle : il est fréquent, par exemple, qu'un jeune Japonais refuse un poste de responsabilité au motif qu'il est trop jeune et qu'une promotion trop rapide équivaldrait à une insulte à sa culture, à ses parents, à ses ancêtres.

Dans la langue japonaise comme dans la langue coréenne, les formes de langage, la longueur des phrases, les termes choisis diffèrent fondamentalement selon que l'on s'adresse à une personne plus jeune ou plus âgée.

Un autre exemple intergénérationnel peut être donné par la notion d'« enchevêtrement des sphères » quand les repères habituels de la distance sociale sont bouleversés. Un professeur se voit demander par trois de ses étudiants, à la fin d'un cours, quel est son salaire à l'année et s'il prend du plaisir à faire ce qu'il fait. Pour lui, la question est clairement intime. Parler argent est tabou à ses yeux. Pour les jeunes, en face de lui, la question est « sociale » et sera partagée en petite communauté choisie avec les camarades sur le réseau social WhatsApp. Le professeur a le sentiment d'une confusion des genres, mais indique

ses émoluments à la journée. Ses étudiants apprécient ce temps de partage autour d'une information rare qui leur sera utile pour choisir leur métier. La franchise du professeur aussi est appréciée. Lui a eu le sentiment de confondre à tort le rôle professionnel et le registre plus personnel des émotions. Il déplore ce qui est, à ses yeux, un brouillage des catégories. Un enchevêtrement singulier des sphères professionnelle et personnelle.

ALIMENTATION : des représentations et des comportements guère universels

La question de l'alimentation est rarement abordée dans les ouvrages sur l'interculturel, comme s'il s'agissait d'une dimension sans importance. Or elle peut être à la source de malentendus et de graves désaccords dans la vie quotidienne (lorsque nous interagissons avec des personnes étrangères, notamment lorsque nous les accueillons), mais aussi dans la vie professionnelle (diversité des protocoles nationaux dans les repas d'affaires, rites de consommation d'alcool...).

«La nourriture de l'homme, écrivait en 1850 le philosophe Ludwig Feuerbach, est la base de la culture et de l'état d'esprit de l'homme. L'homme est ce qu'il mange.» Ajoutons qu'il est aussi la manière dont il «se restaure», résultat d'une véritable construction culturelle, avec son histoire, ses rites et ses codes.

Les questions que l'on peut se poser autour de la nourriture sont innombrables : mange-t-on avec les doigts ? Qui cuisine ? Qui sert à manger ? Y a-t-il un rituel à table ? Des gestes à respecter ou des paroles que doit prononcer une personne avant de manger ou pendant le repas ? Mange-t-on seul ou à plusieurs ? En silence ou en parlant ?

Que ce soit dans des cultures collectivistes ou dans des cultures individualistes, l'action de s'alimenter s'inscrit

le plus souvent dans une démarche collective et reste un bon moyen de se relier, lors des repas, à d'autres êtres humains. Prendre un repas ensemble a toujours été, du point de vue symbolique, important. Le sociologue Paul-Henry Chombart de Lauwe parlait, à propos des classes populaires, de « communion alimentaire » avec autrui.

Prendre ses repas « ensemble », en famille, au même moment, voilà en tout cas une évidence bien française, mais on sait que beaucoup d'Américains sont loin de prendre toujours leurs repas en famille, chacun allant faire un tour dans le réfrigérateur quand il a faim...

Par ailleurs, ce « ensemble » peut revêtir plusieurs sens. « Ensemble », tous sexes confondus ? Pas forcément. On peut constater que dans bien des pays, notamment africains, les hommes et les femmes ne mangent ni toujours au même moment, ni dans un même lieu. « Ensemble », avec à chacun son assiette ? Pas forcément non plus. Dans de nombreuses régions (Éthiopie, Sénégal, Sahara...), il est fréquent que tout le monde mange dans le même plat avec les mains ou une cuillère. En Chine, autour des plateaux tournants lorsqu'il y a de nombreux convives, on ne commande pas un plat pour soi-même, mais plusieurs plats que l'on partage. Dans tous ces cas, la culture du collectif se manifeste très visiblement.

Une autre observation : en France, nous sommes habitués à programmer un repas pour un nombre défini de convives. Dans d'autres pays, qui passe par là est de toute façon bienvenu. Ainsi, en Afrique subsaharienne, les quantités cuisinées sont souvent abondantes pour des invités qui peuvent arriver à toute heure de la journée : « On fait toujours le repas pour plus parce qu'on ne sait jamais qui

va venir », disait une exilée angolaise, tandis qu'un Afghan remarquait : « Ici, on prend des rendez-vous pour les repas. Mais en Afghanistan, à 11 heures, il peut y avoir dix personnes devant ta porte et elles restent manger et passent l'après-midi avec toi. Ici, on prend un rendez-vous même pour un café¹ ! »

L'influence du facteur religieux, source d'innombrables interdits, n'est pas à négliger dans le rapport culturel à la nourriture. Si dans le christianisme la religion n'a presque plus d'influence sur l'alimentation (l'abstinence de viande le vendredi est loin derrière nous et le carême n'est plus pratiqué que par une minorité de catholiques), il n'en est pas de même dans les autres grands courants spirituels.

Dans l'islam, on sait l'importance du respect du *halal* (« tout ce qui est autorisé ») et de l'évitement du *haram* (« tout ce qui est interdit » : viande non saignée, porc, alcool), et naturellement celle du ramadan, observé par bien des musulmans non pratiquants par ailleurs. Dans le judaïsme, beaucoup de pratiquants respectent les rituels *kashrout* : s'abstenir de viande non saignée, de porc et de viande de cheval, de repas contenant à la fois de la viande et des produits laitiers. Les critères du *casher* (ce qui est « convenable » pour la consommation) portent non seulement sur les

1. Propos recueillis lors d'une enquête auprès des exilés et des familles d'accueil du programme *Welcome* du Service jésuite des réfugiés, synthétisée dans le livre de Blandine Le Bourgeois, Pauline Blain et Michel Sauquet, *Le Pari de l'interculturalité. Comprendre et dépasser les écarts culturels*, IRS France, 2023.

modes de préparation, mais aussi sur les règles de salubrité (couverts, assiettes, plats à ne pas mêler à ceux de non-juifs).

L'hindouisme, pour sa part, lie l'alimentation à la santé physique et mentale des individus, à leur équilibre, leurs émotions, leur longévité. Ainsi y valorise-t-on le végétarisme, la modération dans la quantité d'aliments absorbés, l'abstinence d'alcool. Dans le bouddhisme, la simplicité et la distance à l'égard des éléments matériels suppose un penchant pour les légumes, le riz, le poisson, le thé. Comme dans l'hindouisme, on y engage à s'abstenir de consommation de viande et d'alcool. Par ailleurs, la santé y dépend de l'état d'équilibre entre le yin et le yang et du principe du « chaud-froid », selon lequel les aliments ont des caractéristiques froides (yin) ou chaudes (yang). Les cuisiniers doivent s'assurer du respect de l'équilibre entre ces deux pôles.

On peut se souvenir aussi de l'importance historique, dans de nombreuses régions du monde, des offrandes de nourriture et du rapport de l'alimentation au contact avec les morts. Depuis des millénaires, suivant leurs croyances, bien des groupes humains ont pris l'habitude de faire des offrandes rituelles de nourriture aux divinités.

Au-delà de sa valeur nutritive, toute nourriture a une dimension culturelle et tout art culinaire s'inscrit dans une histoire bien précise. Les recettes ne sont pas inventées à partir de rien. Elles se calent sur des normes de goûts, de saveurs et sur des pratiques qui viennent de loin. Et elles relèvent d'un art revendiqué. Dans notre pays naturellement, avec le prestige de la gastronomie française inscrite en 2010 par l'Unesco au patrimoine culturel

immatériel de l'humanité, mais aussi en Chine, où la cuisine doit solliciter les sens, y compris l'ouïe (lorsque l'on verse de l'huile ou de l'eau bouillante pour faire crépiter le plat) et la vue avec un dressage très soigné des plats. C'est aussi le cas au Japon, pays où la dimension esthétique des aliments au cours d'un repas est essentielle, le repas étant alors davantage qu'un moment de consommation alimentaire: il invite à la contemplation.

En Chine comme au Japon, la variété de la nourriture est un élément essentiel, tout comme en France d'ailleurs, ce qui ne manque pas d'étonner certains. Beaucoup de personnes exilées, par exemple, ont du mal à s'habituer à la diversité des formes de la cuisine française et sont surprises que, d'un jour à l'autre, les menus ne soient pas les mêmes.

Signalons enfin le puissant marqueur culturel que constitue l'alcool dans beaucoup de relations d'affaires. Le rapport à l'alcool et les pratiques qui tournent autour font partie des sources de malentendus et de maladresses qui peuvent affecter le cadre professionnel. « Boire un verre, remarque Benjamin Pelletier², n'a pas le même sens partout. Dans les relations professionnelles avec des partenaires étrangers, il faut se poser les questions suivantes: peut-on, ou même faut-il, boire un verre avec eux? Pour quelles raisons boit-on un verre? Puis-je refuser? [...] Quels sont les rituels, les gestes, les paroles associés à la boisson?

2. <https://gestion-des-risques-interculturels.com/pays/europe/alcool-et-relations-professionnelles-interculturelles/>

Quelle sociabilité se développe autour du fait de boire un verre ensemble ? [...] Y a-t-il un ordre hiérarchique à respecter, boit-on debout ou assis, qui sert qui, qui paie la note, etc. ? »

L'alcool est un élément de socialisation très fort en Chine, en Russie ou au Portugal. L'ignorer serait risquer de nombreux impairs. En Corée du Sud, les sorties entre collègues sont pratiquement obligatoires et « encadrées par un responsable qui invite son équipe très régulièrement à un repas le soir, et surtout à boire beaucoup et très vite de l'alcool fort [...]. Un Français qui prendrait sur lui de participer à un de ces repas arrosés et de chanter en l'honneur de ses partenaires a tout à gagner à le faire³ ». En revanche, le refus de se joindre aux Coréens au moment du repas au motif qu'il reste du travail à finir peut faire échouer une négociation.

3. *Ibid.*

ARCHIPEL : une bienfaisante pluralité

L'image de l'archipel caractérise l'apport positif de la pluralité et, plus encore, la force du déplacement physique qui occasionne des rencontres fécondes. Elle est empruntée au poète et philosophe Édouard Glissant, pour qui l'archipel est une vision du monde et un mode d'organisation qui facilitent la coopération entre les humains car il leur permet de coexister à la fois en bénéficiant de leurs *écarts* et de leurs ressemblances.

L'archipel, c'est la promesse d'un monde « polycentré », « polyvisagé » où tous ont besoin de tous, un monde qui contraint à composer les uns avec les autres de manière beaucoup plus poussée qu'autrefois et reconnaît chaque être comme issu d'une pluralité de modèles et de références.

Envisager le monde comme un archipel permet de le parcourir puis de s'arrêter à un point de cet archipel et de profiter de son caractère unique. Tandis qu'avec la pensée continentale, où que vous soyez, le tout demeure avec vous. L'archipel est inattendu et incomplétude car le principe unificateur n'y est pas un élément unifié à l'avance.

Cet « archipel » est en chacune de nos sociétés, en chacune de nos nations, de nos régions, de nos villes, toutes véritables archipels de diversité. En chacune de nos familles aussi, et même peut-être en chacun d'entre nous, avec sa diversité intérieure, ses rivalités internes, ses petites contradictions entre le sage que nous croyons être et le fou que

nous rêverions de devenir, entre l'humble et le fanfaron, entre l'utopiste et le réaliste, entre le croyant et l'agnostique, entre le courageux et le pleutre, entre notre part masculine et notre part féminine, entre notre rapport aux personnes et notre rapport aux objets, entre des convictions politiques et des réflexes qui les contredisent... Et prendre conscience de cela, de notre propre paysage intérieur, nous aide à mieux comprendre la diversité du monde qui nous entoure. L'archipel se méfie des archétypes dégagés qui vaudraient pour toute l'humanité. Sa figure ouverte et discontinue renvoie à cette complexité labyrinthique que nous éprouvons dans nos quotidiens, irréductible à quelque composition élémentaire et première que ce soit.

La figure de l'archipel nous semble illustrative d'une partie des métamorphoses du monde et de la société française autour d'un vaste mouvement d'*individualisation*. L'archipel sous-entend le passage d'une perspective fixe et prévisible, sûre d'elle-même, à une perspective multidimensionnelle avec de multiples interpénétrations. Il renvoie pour nous, plus largement, au passage d'une société pyramidale à une remise en cause des figures d'autorité du haut vers le bas (dans l'armée, dans l'école, dans l'Église, dans le champ du travail...) et, en définitive, à la mise en interrogation de toute idée de centre unificateur perçu comme légitime par le plus grand nombre. C'est bien un mouvement de prolifération des cadres culturels de référence qui nous est contemporain.

Appliquer la métaphore de l'archipel à la France, par exemple, invite à célébrer les possibilités nouvelles d'émancipation face à un ordre ancien perçu comme

pesant et aussi à cerner les perturbations d'un système politique centralisé et de nos imaginaires égalitaires, si forts pendant les Trente Glorieuses. Nous vivons, depuis 1914, l'érosion d'une matrice à la fois catholique et laïque où le monde ouvrier jouait un des grands rôles directeurs. Dans *L'Archipel français*¹, Jérôme Fourquet parle précisément d'une « ère post-chrétienne » voire « achrétienne », pour cette France qui était dite autrefois « la fille aînée de l'Église ». On assiste ainsi à une dispersion forte, à une remise en cause des éléments de cette matrice hiérarchique traditionnelle de valeurs, origine géologique commune en quelque sorte des mouvements d'archipel en Occident. Nous constatons que 25 % des Français ont aujourd'hui un parent ou un grand-parent d'origine étrangère, proportion en augmentation rapide car elle n'était que de 6,5 % en 1946.

Pour les plus démunis, notre société française est autant en fragments qu'en archipels ! Pour les « premiers de corvée », la réalité quotidienne est bien plus souvent celle d'un tissu social qui se déchire que celle d'une navigation confortable entre les îlots d'une existence heureuse. Aussi, se contenter de décrire une société en archipel pourrait conduire à écarter une lecture du monde en termes d'inégalités profondes et persistantes. Et ce serait une erreur. La description de l'archipel et de son étendue l'emporterait alors à tort sur la dénonciation d'injustices réelles et le triste constat d'îlots qui s'écartent les uns

1. Jérôme Fourquet, *L'Archipel français*, Le Seuil, 2019.

des autres – la hausse extravagante du 1 % des grandes fortunes au cours de cette année de pandémie 2020 qui a vu tant de personnes dégringoler au-dessous des seuils de pauvreté en est un exemple criant –, de populations qui vivent côte à côte en s'ignorant, ou en se préparant à se combattre.

C'est un modèle de « société en sablier » qui s'impose peu à peu sur notre sol et certainement dans beaucoup d'autres pays : des « ultrariches » de plus en plus possédants et de plus en plus barricadés, des pauvres de plus en plus tenus à l'écart du périphérique, et une classe moyenne qui se fragmente au milieu et s'inquiète autant de la vacuité du sens des politiques publiques que pour sa sécurité économique.

L'archipel, ce n'est pas la simple « possibilité d'une île », d'après l'expression de Michel Houellebecq, c'est la possibilité d'une connexion féconde entre les divers éléments qui le composent à condition de pointer les injustices. C'est la possibilité d'une *rencontre*. C'est une exigence par laquelle on ne se satisfait pas du « multi » ou du « pluriculturel » qui souvent renvoient à une fade coexistence, mais où on cherche à promouvoir l'« inter », le dialogue sans faux-semblants, l'intelligence interculturelle.

ASSIMILATION/SÉPARATION/ INTÉGRATION : accueillir sans dévorer

En matière de présence et d'accueil des étrangers, dans nos pays occidentaux, trois postures dominent.

La posture d'assimilation est une posture d'absorption, voire de phagocytage. Le terme d'« assimilation » est d'ailleurs emprunté aux sciences du vivant : il désigne en biologie le processus par lequel des substances et des matériaux extérieurs au corps sont transformés en substances et matériaux intérieurs au corps. Les personnes venues d'autres pays et désireuses de s'établir dans notre pays sont sommées, en particulier par les plus nationalistes et les plus identitaires des citoyens, de faire le deuil de leurs appartenances, du pays qu'ils ont quitté, de leurs attaches culturelles. L'assimilation consiste à penser : j'accepte l'autre s'il rejette intégralement – et en moins de deux générations – sa différence. L'autre doit se fondre dans notre univers, l'adopter complètement et tendre à se faire oublier en tant qu'étranger. L'autre est contraint à une conformation obstinée à un seul modèle d'être. La société tout entière se transforme alors en machine à fabriquer de l'uniformité.

L'assimilation implique nécessairement d'oublier ou de renier ses origines pour se fondre dans le destin du pays d'accueil. Le terme d'« assimilation », que l'on trouve

notamment chez Denis Diderot, sous-entend que « les hommes sont fondamentalement tous les mêmes » et que la citoyenneté ne se confond pas avec l'appartenance ethnique. L'assimilation vise à pratiquer une abstraction des origines. Sa loi se résume à devenir le même en cessant d'être un autre. L'assimilation cherche à instituer, explicitement ou non, une hiérarchie unitaire, unidimensionnelle, liée à des critères prétendument objectifs.

La deuxième posture est la séparation. Il faut se méfier de ceux qui migrent car l'horizon de leur présence est qu'ils sont inassimilables. Les besoins de l'économie les rendent nécessaires, mais veillons à ne pas mélanger les cultures, à protéger leur cloisonnement, ce qui sous-entend implicitement la supériorité de certaines cultures. Ce « racisme sans races » (« ethno-différencialisme ») identifié par Michel Wieviorka se focalise sur les différences culturelles et non sur l'hérédité biologique; c'est ainsi que la notion d'« immigré » se substitue souvent à celle de « race ». Le discours néoraciste existant dans les États-Unis des années 1980 présentait les Noirs américains comme « incapables de s'adapter aux valeurs de la société américaine du fait de leur différence culturelle, qui serait irréductible¹ ». Les années « Trump » ont bien montré qu'une telle conception est loin d'avoir disparu de la scène américaine.

1. Michel Wieviorka, *La Différence*, Balland, 2001.

Dans certaines aires culturelles, on peut parler, plutôt que de racisme, de formes de fermeture de l'identité nationale. Au Japon, par exemple, un étranger ne remarquera pas forcément un manque de respect à son égard ou la mise en cause de sa « race », mais constatera, chez beaucoup de ses interlocuteurs, qu'on ne lui accorde pas la possibilité d'intégrer ou même d'approcher l'identité collective japonaise. Ainsi certaines cérémonies, certains lieux conviviaux comme les bars sont-ils interdits aux étrangers.

La troisième posture est celle des politiques d'intégration, dans lesquelles, sans perdre pour autant son identité et la totalité de sa culture d'origine, l'arrivant se conforme aux lois de la République. Assimiler, c'est fusionner, dévorer. Intégrer, c'est accueillir en préservant la dignité de chacun pour mieux tendre vers un idéal politique commun.

À la différence de l'assimilation, l'intégration peut prendre des formes plus rapides. Dans le cas de la France, on n'attend plus de l'étranger qu'il devienne, dans ses modes de pensée, un Français, mais qu'il se comporte « matériellement » comme un Français, en particulier dans la vie professionnelle et à l'école. L'assimilation suppose la disparition totale des traits culturels minoritaires, tandis que l'intégration permet aux groupes minoritaires de conserver certains traits de leur culture d'origine tout en adoptant une partie de la culture du groupe majoritaire (codes vestimentaires et culinaires, par exemple).

L'intégration, dans sa tonalité française, reconnaît la figure du citoyen et d'abord la logique d'« invisibilisation » des différences entre origines (on n'est pas préfet français d'origine camerounaise, mais préfet). Ainsi, agir contre les injustices à l'entrée de l'université, c'est ne pas considérer, par exemple, les étudiants comme des ambassadeurs d'un groupe d'après leur ADN ou même leur ressenti d'appartenance pour leur octroyer des places. Les catégories traditionnellement utilisées par la République en vue de désigner des situations socialement défavorables (niveau de ressources, territoire, situation familiale, handicap...) ne constituent pas directement des facteurs d'identité personnelle et collective comme peuvent l'être le sexe biologique, la religion, la langue ou encore l'appartenance ethno-raciale réelle ou supposée. On a le droit d'être différent, il est utile de le reconnaître, mais l'intérêt personnel ou catégoriel ne doit pas être le moteur de l'organisation politique.

L'intégration ne consiste pas, par exemple, à choisir pour ses enfants – à contrecœur – des prénoms supposés issus du pays que l'on rejoint pour échapper au risque de regard en biais ou de bannissement social. C'est le regard de celui qui discrimine que l'on doit éduquer. Et ce n'est pas à la victime désignée à l'avance de se cacher, de se mettre à l'écart ou honteusement de se renier en biffant des prénoms. Invisibilisation ne veut pas dire arasement.

L'intégration ne sous-entend pas oubli de ce que l'on a été ou de ce l'on veut être. Elle s'entend comme une possible interaction entre différents niveaux : « La France qui prête à la civilisation même sa langue universelle et son initiative souveraine ; la France, lors même que nous

nous unissons à l'Europe dans une sorte de grande nationalité, n'en est pas moins notre première patrie, comme Athènes était la première patrie d'Eschyle et de Sophocle. Ils étaient athéniens comme nous sommes français et nous sommes européens comme ils étaient grecs», écrit Victor Hugo en 1842 en préface de sa pièce de théâtre *Les Burgraves*².

Dans l'idéal, accepter l'intégration consiste à dire comme Blaise Emmanuel Galland : « Je n'ai rien abandonné de ma socialisation, rien perdu de mes acquis culturels d'origine ; j'ai simplement rajouté d'autres registres, bien sûr fragmentaires, mais opérants et soutenus par le sens et non simplement mimés ou singés mécaniquement³. » Dans la pratique, l'égalité des immigrés consiste souvent à pouvoir être aussi égaux que les autres. Pour eux, l'égalité, ce sont des privilèges individuels à gagner et des masques à porter pour cesser d'avoir honte et faire face à certains regards inquisiteurs. Pour eux, l'héritage, c'est d'abord le pouvoir de *se référer* à une généalogie et de composer un récit sur leur parcours d'exil ou de mobilité forcée sans avoir à choisir entre un droit d'être ici et un droit d'être là-bas. Devenir plus fort consiste à prendre en charge la fragilité d'un monde de significations dont

2. Cité par Renaud Dély, *Anatomie d'une trahison. La gauche contre le progrès*, L'Observatoire, 2022, p. 90.

3. Blaise Emmanuel Galland, « Quiproquos d'entre-mondes. Mon itinéraire à travers les cultures », in Patchareerat Yanapasart (dir.), *Paroles d'acteurs de la mobilité. De la mobilité géographique à la mobilité intellectuelle*, L'Harmattan, 2009, p. 49.

on devient dépositaire. La marche vers la citoyenneté, qui est celle du rapport positif à soi, s'opère si l'on se sent à la fois projeté hors les murs de la tradition *et* comptable de cette tradition qui mute. Ahmed Boubeker parle de « nomadisme référé⁴ ».

Les deux axiomes qui veulent que le changement soit « amélioration » et que le mélange soit « enrichissement » sont des affirmations fausses quand on les systématise. Claude Lévi-Strauss avait su pointer les limites d'un commerce mondial des cultures où le temps court aboutit à un appauvrissement universel et irréversible, à une uniformisation mortelle. Nous nommons cette posture menaçante *transculturelle* et elle révèle une forme d'impérialisme qui ne dit pas son nom. La boucle de l'accueil authentique des étrangers et du traitement des différences serait-elle alors bouclée ?

4. Ahmed Boubeker, « Ethnicité et individuation. Nostalgie, ruse et authenticité », in Christian Le Bart, Philippe Corcuff et François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui*, PUR, 2010, p. 165-175.

AUTORITÉ : l'avoir ou la faire ?

Les sociétés ont des manières différentes de fonder et de faire vivre la notion d'autorité. Ce qui constitue un peuple, ce n'est pas la vérité – car tous les peuples y prétendent –, c'est la croyance en une vérité, et plus encore en des habitudes, des figures d'autorité et des principes politiques qui font approcher de la vérité.

Du point de vue sociologique, un exemple caractéristique des différences que l'on peut observer d'un bout à l'autre de la planète est celui, développé par le sociologue franco-rwandais Evalde Mutabazi, qui évoque un « modèle circulatoire » africain autour du primat de la *relationalité* sur la *rationalité*. On sait y préserver la force de la « coprésence entre individus » qui fait voir l'étalon de l'individu moderne sous un jour nouveau : tout le monde est *quelqu'un* parce que chacun occupe une place définie dans l'esprit des autres. Il montre comment s'opère la circulation du pouvoir entre groupes ethno-tribaux, avec la croyance en des puissances invisibles, le culte des anciens et la réciprocité sociale dans la fratrie, la valorisation d'une sagesse centrée sur la vie, la solidarité entre nature et espèce humaine. Ne l'ayant pas créée, l'homme est dans l'obligation de respecter les lois de la Nature régissant la Terre, de se soumettre à la volonté des génies protecteurs et de rendre des comptes sur sa gestion de la terre non seulement à sa communauté, mais aussi à ses ancêtres,

particulièrement au « premier occupant ». L'« individu » qui a de l'autorité a pour vocation première d'entretenir et de développer les liens sociaux à l'intérieur (d'abord) et au-delà de sa famille d'origine¹. Son autorité est bornée par les circonstances, notamment celles des temps de guerre. Les personnes s'estiment donc redevables de leurs actions moins à l'égard d'un État ou d'une quelconque administration qu'à l'égard de leurs ancêtres et de leur environnement social.

Autre exemple du refus d'envisager l'autre au règne du même occidental : celui des cultures sans vérités métaphysiques affichées, comme les cultures chinoise ou hindoue, dont les morales reposent sur des coutumes et franchissent le temps ainsi. La pensée confucéenne, par exemple, invite à penser que c'est seulement à travers l'amour porté à ses parents que l'individu pourra aimer toute l'humanité. La personnalité est peu. Nous existons par nos relations avec les anciens qui font autorité dans l'empire de la durée.

En Occident, il nous apparaît naturel que tout être humain en vaille un autre. Tel est le socle de la pensée libérale en politique qui valorise le grand récit de la coupure d'avec les anciens liens communautaires. Nous avons, ancrée en nous, l'idée que l'individu est un absolu. Le bonheur, la liberté de choix ou la lutte contre la souffrance nous apparaissent comme très importants à défendre.

1. Evalde Mutabazi, *L'Entreprise multiculturelle en Afrique. Approche sociologique*, thèse pour le doctorat de sociologie de l'Institut d'études politiques de Paris, 1999.

L'individu vaut davantage que la totalité sociale, qui lui est subordonnée. Si cette conception est bien ancrée dans notre mentalité, elle ne va pourtant pas de soi. Et il est certain qu'elle n'a pas prévalu dans tous les contextes sociaux, ni à toutes les époques de notre propre histoire. Ainsi l'homme médiéval naissait-il débiteur. Pour Emmanuel Kant, plus tard, « l'homme [...] a besoin d'un maître qui brise sa volonté particulière et le force d'obéir à une volonté universellement valable² ». Mais il évoque aussi la « liberté légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun a donné son accord³ ». Alors que, dans nos sociétés individualistes, l'homme vit aujourd'hui avec un capital et un répertoire de droits à faire valoir. Il est l'obligé moins de la société tout entière que de micro-communautés, de petits mondes, de tribus.

Émile Durkheim a su pointer ce passage d'une solidarité mécanique à un autre type de société en Occident. Peu à peu, grâce aux progrès techniques, grâce à la diffusion de la monnaie et de la culture écrite, les liaisons à distance se sont multipliées, ce qui a permis aux hommes d'échapper au regard direct de leurs proches et de diversifier leurs affiliations en s'intégrant dans des ensembles plus vastes relevant de ce qu'il appelle la « solidarité organique⁴ ».

2. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, t. II, 1986, p. 195.

3. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* (1796), in *Œuvres philosophiques*, Gallimard, t. III, 1986, p. 591.

4. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 1897, PUF, 8^e édition, 1967.

Parce que les systèmes, les légendes, les religions qui nous permettaient de construire une morale se sont relativisés, *archipélisés*, nous sommes davantage seuls devant la nécessité de bâtir notre morale. Nos morales occidentales dérivent de moins en moins de nos croyances judéo-chrétiennes comme de l'héritage reçu des Grecs et des Romains. Si la raison a triomphé dans les sociétés modernes, celles-ci n'échappent pas pour autant à l'emprise de mythes et de « grands repères » en référence (Chambre des Lords britannique, Académie française, monarchies belge ou scandinaves, crucifix dans les prétoires italiens...) qui ont la vie dure⁵. Le neuf ne se juxtapose pas au traditionnel, mais archaïque et moderne se *métamorphosent* mutuellement. Dans ce monde, il y a et il y aura toujours de « l'archaïque en jeu⁶ » : plus on cherche à évacuer le symbolique, plus il a tendance à faire retour.

Les Occidentaux seraient de plus en plus nombreux à croire que chaque personne est une île capable de connaître par elle-même son propre bien et de défendre ses droits individuels. Cela admet, bien entendu, des variations entre, par exemple, la conception germanique, « où l'homme est celui qui, au sein d'une communauté, a voix au chapitre dans des décisions collectives auxquelles il est prêt à se soumettre », et la conception britannique « où l'homme libre est plutôt celui pour qui tout engagement

5. Philippe d'Iribarne, *L'Étrangeté française*, Le Seuil, 2006, p. 237-238.

6. Régis Debray, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Gallimard, 2017.

à vie ne peut être que servile⁷». Les Chinois, par exemple, et sans doute les Asiatiques en général, croient que l'homme individuel est d'abord un fils, un frère, un père, un ami. Un être d'abord social et défini en premier lieu par ses relations.

Du point de vue de l'univers professionnel, la question de savoir à qui nous acceptons d'obéir est centrale. D'après quels critères reconnaissons-nous la légitimité d'un pouvoir? Quels sont, dans nos cultures professionnelles respectives, les systèmes hiérarchiques à l'œuvre?

Dans quelle mesure, par exemple, l'autorité est-elle surtout, d'une société à une autre, un « statut » (acquis, pérenne, indiscutable) ou surtout une « fonction » (attribuée, ponctuelle, discutable)? La hiérarchie est-elle vue comme un statut, une position sociale ne pouvant guère être remise en cause, une instance systématique de recours en cas de conflit, ou est-elle plutôt, comme dans le monde anglo-saxon ou en Europe du Nord, centrée sur les tâches à accomplir, impliquant que la fonction hiérarchique peut y être remise en cause?

Cette distinction implique une place bien différente du savoir, de la compétence, de l'expertise technique dans ce qui légitime l'autorité. Évoquant cette question, Philippe d'Iribarne⁸ compare notamment les approches américaine et française. L'approche américaine des organisations

7. Philippe d'Iribarne, *L'Étrangeté française*, op. cit., p. 243.

8. Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Le Seuil, 1989.

(définition précise des objectifs et des responsabilités, évaluation régulière des résultats, existence d'outils de sanctions ou de récompenses de ces résultats) se fonde avant tout sur l'idée d'un échange équitable et libre entre les individus, sur la promotion d'une logique marchande qui permet de toujours rester *fair*, juste et équitable vis-à-vis des membres d'une organisation. De ce fait, la relation hiérarchique d'un supérieur à son subordonné se rapproche avant tout du lien contractuel précis entre le client et son fournisseur: un homme libre se rend serviteur et valet d'un autre en lui vendant son service. Très différente est, selon lui, l'approche française, qui implique des modes de sujétion et d'allégeance bien particuliers dont l'origine se trouve dans ce qu'il appelle une «logique de l'honneur». La France conserve, selon lui, des formes de «noblesses de métier» qui permettent de définir, pour chacun d'eux, une éthique et une technique; et qui vont de pair avec une vision spécifique de l'obéissance à une autorité. D'une part, l'obéissance n'est possible que dans un rapport à plus noble que soi, comme résultat d'un respect, d'une révérence pour celui qui commande, plutôt que comme résultat d'une crainte ou d'un intérêt (le laquais ou le courtisan). D'autre part, l'autorité des supérieurs se trouve limitée par le fait que chacun tend à définir ses propres responsabilités, et à estimer les risques, à partir d'un sens du devoir lié au métier auquel chacun appartient. Le contrôle par des supérieurs est donc, bien souvent, mal supporté. «Contrôler n'est pas s'intéresser, en bon client, à la qualité du produit dont on a passé commande à son fournisseur (signification américaine), ce qui

n'a rien d'offensant. Cela devient une sorte d'ingérence indue dans ce qui ne devrait relever que des rapports entre l'individu et sa conscience.» Le contrôle apparaît comme un manque de confiance face à une personne qui n'est pas jugée à la hauteur de la fonction (de l'« état » ou du métier) qu'elle remplit. « Dans une lecture française, mettre son point de vue dans sa poche sans le défendre jusqu'au bout, ne serait-ce que dans une sorte de “baroud d'honneur” si on est sûr que son avis ne sera pas suivi, est facilement perçu, surtout dans un domaine technique, comme le signe d'un manque singulier de conviction⁹. »

Autre question relative à l'autorité: la « distance hiérarchique » (*power distance*), qui est l'un des cinq indicateurs de différenciation culturelle proposés par Geert Hofstede¹⁰ à partir de son enquête auprès des cadres moyens de la firme IBM en 1974. Cet indicateur cherche à traduire les éléments suivants : dans quelle mesure un individu peut-il influencer le comportement d'un autre, dans quelle mesure peut-il le commander, quels sont les écarts entre l'individu et sa hiérarchie, quels sont ses niveaux de dépendance ou d'autonomie vis-à-vis du pouvoir ?

Dans cette enquête, déjà très ancienne mais qui donne encore à réfléchir, Geert Hofstede mesure cette dépendance par un indice déduit de la réponse à trois questions principales : est-il possible d'exprimer un désaccord avec

9. Philippe d'Iribarne, *L'Étrangeté française*, op. cit.

10. Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede et Michael Minkov, *Cultures et organisations. Nos programmations mentales*, Pearson, 2010.

son chef ? Comment le supérieur est-il perçu ? Comment le supérieur devrait-il se comporter (paternaliste, autocrate, porté sur la consultation, etc.) ? Le *power distance* dit aussi le degré d'acceptation des inégalités de traitement et de pouvoir dans une entreprise : comment les moins puissants s'attendent à ce que le pouvoir soit distribué ? Geert Hofstede s'est surtout intéressé à l'entreprise, mais il peut aider à questionner aussi les différences culturelles de manière plus large, dans les relations parents-enfants, hommes-femmes, gouvernants-gouvernés. Il renvoie à l'arrière historique, aux traditions plus ou moins féodales, aux sources religieuses et spirituelles, etc.

Les pays anglo-saxons et scandinaves sont considérés, dans l'analyse de Geert Hofstede, comme des pays à faible distance hiérarchique et à forte mobilité sociale et professionnelle : les relations hiérarchiques sont beaucoup plus fluides, plus horizontales, etc.

À l'inverse, un grand nombre de pays d'Asie (et singulièrement le Japon), d'Amérique latine, d'Afrique, mais aussi certains pays latins d'Europe se distinguent, selon Geert Hofstede, par un niveau de distance hiérarchique fort. Dans ces contextes, les structures des entreprises et des organisations sont plus rigides, le respect formel de la hiérarchie est plus grand, la mobilité est plus faible, etc.

En matière de distance hiérarchique, une bonne partie des cultures asiatiques placent au cœur de leurs systèmes de pensée l'existence de dynamiques de domination/protection structurant l'ensemble des relations sociales. En Chine, l'influence de la pensée confucéenne se traduit notamment par l'importance d'une série de « binômes »

fonctionnant sur cette relation d'autorité/obéissance (rapport souverain/serviteur et, à sa suite, rapports hiérarchiques du type père/fils, époux/épouse, etc.). La recherche de l'harmonie sociale est ainsi fondée sur le respect de cet ordre établi. « Au lieu de respecter un contrat, l'individu qui obéit se conforme à des règles qui le transcendent¹¹. »

La conception occidentale de l'*individu-substance* (existant par lui-même, par son esprit et mettant « à distance » sa part animale) n'a pas de valeur à vocation universelle, mais est un trait à interroger dans les sociétés occidentales modernes.

11. Bertrand Badie, Guy Hermet, *Politique comparée*, PUF, 1990.

CHRONÉMIE/ RAPPORT AU TEMPS : le maîtriser, s'en faire un allié, ou se laisser porter ?

La chronémie est le rapport au temps de chaque individu, ou de chaque groupe culturel, qui est l'une des sources les plus récurrentes de malentendus dans le travail à l'international ou en milieu multiculturel.

En Norvège, il est habituel de voir des individus attendre dans la rue ou dans une voiture, tout simplement parce que arriver en avance ou en retard est inacceptable. En France, les retards sont bien mieux tolérés. En Angleterre, il est habituel de déjeuner « sur le pouce », parfois même devant son ordinateur. On gagne ainsi du temps pour partir plus tôt dans l'après-midi.

Selon l'anthropologue Edward T. Hall, qui a notamment développé ses thèses dans l'ouvrage *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*¹, il existe deux modèles d'organisation du temps : « polychrone » et « monochrone ».

Dans un système « monochrone », assez courant en Europe du Nord ou en Amérique du Nord, la conception

1. Traduit en français aux éditions du Seuil sous le titre *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, 1983.

culturelle intériorisée du temps est linéaire et séquentielle: on se livre aux différentes tâches en les découpant l'une après l'autre. En Occident, le projet d'une maîtrise du temps par sa mesure précise n'a fait que s'affiner pour devenir la base de notre architecture sociale². Les individus que nous nommerons arbitrairement « monochrones » considèrent quant à eux le temps comme une entité unique et tangible, qu'il est nécessaire d'organiser, de planifier, de ne pas gaspiller (*Time is money...*): éviter autant que possible la dispersion des activités et dresser une barrière stricte entre la sphère professionnelle et la sphère privée. C'est la raison pour laquelle un manque de ponctualité peut être un facteur d'irritation. La vie professionnelle et sociale est dominée par un horaire ou un programme. Cette tendance pousse à l'établissement constant de priorités et privilégie la planification. « On traite d'abord les affaires importantes, en y consacrant la plus grande partie du temps disponible, et en dernier lieu seulement les affaires secondaires que l'on néglige ou abandonne si le temps manque », relève Edward T. Hall. À noter que cela peut être source de malentendus et même d'échec dans des réunions avec des individus qui n'ont pas la même conception de l'organisation du temps et ont plutôt tendance à placer le plus important à la fin des discussions.

Dans les sociétés dites « polychrones », que l'on retrouve par exemple dans l'aire méditerranéenne ou dans le monde

2. Pascal Chabot, *Avoir le temps. Essai de chronosophie*, PUF, 2021.

arabe, on peut mener au contraire de front plusieurs activités et l'on ne cherche pas à séparer systématiquement le professionnel et le privé, ce qui peut correspondre à une sorte de priorité de l'implication purement humaine, plus importante que les plans et les schémas, le relationnel prenant le pas sur les découpages du temps. Il s'agit de cultures où l'imprévisible compte davantage, où des managers et même des hommes politiques peuvent mener plusieurs négociations en même temps et s'occuper simultanément d'affaires familiales, ce qui est souvent surprenant pour des observateurs étrangers, mais qui n'est pas forcément gage d'inefficacité. Ce que nous estimons être de la lenteur ou de la désorganisation est parfois un art de l'action qui peut avoir lui aussi son efficacité.

Dans la logique « polychrone », le temps est rarement perçu comme « perdu ». Les rendez-vous peuvent être souvent négligés ou annulés. Un habitant d'un pays pauvre pourra juger qu'il a grandi dans une société où l'administration peut changer les règles sans préavis, et pour lui, les réunions les plus productives sont celles dont le déroulement est le moins prévisible !

Edward T. Hall observe que ce système met mal à l'aise, par exemple, un Américain, dans la mesure où, écrit-il, « rien n'est solide ou ferme, en particulier les projets que l'on établit pour le futur ; même des projets importants peuvent être modifiés jusqu'à la dernière minute ».

Une autre distinction fréquente est celle qui est opérée entre *temps linéaire* et *temps cyclique*. La conception occidentale du temps social est celle d'un temps « linéaire » qui va d'un point de l'Histoire à un autre, avec une évolution

irréversible, une succession d'événements qui ne peuvent qu'infléchir la société dans un sens ou dans un autre. Elle est largement redevable des origines judéo-chrétiennes de notre civilisation, et plus particulièrement du christianisme: un début (la création du monde décrite dans la Genèse), un jalon central avec un avant et un après – la naissance du Christ –, une fin – le retour glorieux de ce dernier et le Jugement dernier.

À l'inverse, dans bien des cultures non occidentales, encore très marquées les unes par la tradition, les autres par la précarité et souvent par les deux, la conception dominante est celle du « temps cyclique » défini à partir des saisons et des activités qui reviennent régulièrement. En milieu nomade africain, le temps est couramment désigné en référence aux activités pastorales: « Je reviendrai à l'heure de la traite », ou: « On se reverra au retour des veaux », conformément, en quelque sorte, pour reprendre l'expression de l'anthropologue Evans Pritchard³, à l'« horloge du bétail ». On trouve également cette représentation du temps comme cyclique dans de nombreuses sociétés asiatiques marquées par le bouddhisme, le taoïsme et surtout l'hindouisme, au sein duquel se développe l'idée d'une réincarnation.

Dans la continuité du travail d'Edward T. Hall, le psychologue Robert Levine⁴ a analysé l'attitude de différentes

3. Evans Pritchard, *Les Nuer*, trad. fr. 1968, rééd. Gallimard, 1994.

4. Robert Levine, *A Geography of Time, The Temporal Misadventures of a Social Psychologist*, Basic Books, 1997, p. 81.

cultures vis-à-vis du *temps de l'horloge*. Il a constaté que « certaines cultures mesurent le temps par intervalles de cinq minutes », tandis que d'autres ne se servent pratiquement pas d'horloges, mais gèrent leur journée en fonction de ce qu'il désigne comme du « temps événementiel » : avant le déjeuner, après le lever du soleil ou, dans le cas des indigènes du Burundi, « quand les vaches rentrent à l'étable⁵ ».

La distinction entre vision linéaire et vision cyclique (ou spirale, ou naturelle) du temps n'est pas sans influencer la vie sociale et professionnelle dans nos sociétés. Hesna Cailliau pense, par exemple, que la contrepartie de la vision linéaire tournée vers le progrès dans les cultures chrétiennes est la difficulté à accepter les échecs et les crises : « “On n'a qu'une vie”, il ne faut surtout pas la rater, alors qu'en Asie on a l'éternité pour se réaliser. L'impatience, la hâte, le stress sont en Europe la conséquence inéluctable de sa vision du temps [...]. L'idée d'un éternel recommencement permet d'accepter des hauts comme des bas plus facilement⁶. »

Ces différentes distinctions doivent être nuancées. Nul n'est jamais complètement polychrone ou monochrone, cela dépend des cultures générationnelles, institutionnelles ou du métier (un ingénieur ou un chercheur ont davantage tendance à la monochronie qu'un commercial ou un journaliste). Par ailleurs, l'irruption des outils

5. Erin Meyer, *La Carte des différences culturelles*, op. cit., p. 250.

6. Hesna Cailliau, *L'Esprit des religions. Connaître les religions pour mieux comprendre les hommes*, Milan, 2006.

de communication instantanée (smartphone, réseaux sociaux) rend la monochronie plus difficilement tenable. En témoignent ces constants allers-retours entre un temps linéaire et un temps mosaïque du distanciel propre à l'essor des modes de représentation culturels qui « simulent » la réalité physique : la télévision, le cyberspace, la réalité virtuelle, les effets spéciaux, les jeux vidéo, les écrans interactifs.

C'est bien la conception séquentielle et linéaire propre notamment à nos temps de travail qui est percutée de toute part. Le triptyque étude/travail/retraite a de moins en moins cours : on travaille pendant ses études ; on étudie pendant sa vie professionnelle ; et on peut, aussi, continuer à travailler partiellement pendant sa retraite. L'éducation des citoyens et la formation des salariés n'est plus une étape unique de leur vie. Cet enchevêtrement des sphères se renforce quand le temps privé peut être utilisé pour le travail, que les temps de transport le sont aussi si on en profite pour se connecter aux collègues ou à ses mails. Un rapport au temps simultané s'amplifie quand la personne en face de nous, ou son avatar, est systématiquement avec quelqu'un d'autre en même temps et profite d'un écran pour faire coexister plusieurs temps sociaux en un seul espace physique. Ici, la vitesse devient pouvoir, et le rapport au temps un constant arbitrage : en quoi la tâche que je fais me prive-t-elle du bonheur d'en faire d'autres ?

Nul ne s'inscrit jamais non plus complètement dans un temps linéaire ou un temps cyclique. Cela dépend notamment des statuts sociaux. En France même, du fait de la grande misère dans laquelle elles sont plongées,

les personnes les plus précaires ont une conception plus cyclique du temps, moins orientées qu'elles sont vers le futur que les autres.

Le temps, enfin, n'est pas le même selon notre âge et notre état physique ou psychique : le temps n'est pas une valeur absolue. Il n'existe que par sa durée, entre passé retenu et futur anticipé.

CIVILISATION : choc des civilisations ou choc des ignorances ?

La notion de civilisation n'est pas à mille lieues de celle de culture. C'est l'ensemble des caractères communs, patrimoines artistiques, religieux, philosophiques, scientifiques..., acquis au cours de leur histoire par les sociétés humaines dans une aire culturelle donnée. Et qui a trait, ajouterait Montesquieu, aux latitudes, aux creux des vallées et au climat.

La civilisation est plutôt horizontale, et la culture plutôt verticale : la première se projette, s'impose, est désirée, comme l'a été la civilisation atlantique (américaine) après 1945 ; la seconde crée des frontières et se méfie de ses lointains voisins, à l'instar des peuples français et germanique avant la construction européenne. La guerre en Ukraine a bien montré qu'une nation ne se conçoit pas toute seule, à la différence d'un empire (civilisationnel et russe, en l'occurrence) qui vise davantage, dans son histoire, à la solitude. Une nation, c'est un élément dans un système de nations. Son horizon n'est pas l'expansion.

L'usage du mot est moins contestable au pluriel (les civilisations) ou assorti d'un adjectif (la civilisation sumérienne, chinoise, occidentale, africaine, scandinave, égyptienne...) qu'au singulier isolé. Dans « civilisation », il y a *civis*, c'est-à-dire « citoyen ». La civilisation vise à se

distinguer d'un « communisme primitif qui fut (supposément) l'état normal de tous les groupes humains avant l'aurore de la civilisation¹ ».

On a longtemps opposé, en effet, la civilisation grecque et romaine, s'épanouissant dans les cités, aux États, à la barbarie, supposant par là que certaines sociétés, nomades ou paysannes, considérées comme moins évoluées que les nôtres, ne sont pas civilisées. C'est notamment au siècle des Lumières que ce mot – au singulier – a pris une force particulière et non dénuée de manichéisme. Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), évoque ainsi la « distance immense » qui sépare « l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, tels que les Français et les Anglo-Américains [...] de la servitude des nations soumises à des rois, de la barbarie des peuplades africaines, de l'ignorance des sauvages »... Conception qui justifiera par la suite les vagues de colonisation européenne dans le monde entier.

Aujourd'hui, on hésite de plus en plus à opposer civilisation et barbarie, et l'on reconnaît l'existence de civilisations différentes qui ont leurs caractéristiques propres et leurs valeurs, mais qui peuvent s'opposer. En 1993, un politologue américain, Samuel Huntington, développait dans la revue *Foreign Affairs* la fameuse thèse du « choc des civilisations ». Le succès de cet article, repris ensuite

1. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* [1895], Payot, 2020, p. 13.

dans un livre², est significatif. Annonçant l'accentuation du clivage entre huit grandes entités culturelles (confucéenne, japonaise, hindoue, islamique, slavo-orthodoxe, occidentale, latino-américaine et africaine), l'article avançait l'idée que les principaux conflits du *xxi*^e siècle viendraient bien davantage d'affrontements culturels et interculturels que des différends idéologiques, politiques et économiques qui avaient provoqué les guerres du siècle dernier. Et comme, toujours selon Samuel Huntington, les civilisations islamique et confucéenne manifestaient déjà quelques prétentions à l'impérialisme culturel, l'Occident était menacé et devait se protéger. Samuel Huntington, qui n'était connu que d'un petit nombre avant le 11 septembre 2001, est évidemment apparu comme un formidable prophète au lendemain de l'effondrement des *Twin Towers*, avant que la politique de représailles de Georges W. Bush en Afghanistan et en Irak ne montre à quel point le prétendu choc des civilisations était aussi, ou plutôt, selon la formule de l'intellectuel palestinien Edward Saïd, un « choc des ignorances³ ». Ne traiter la différence qu'en termes d'affrontement et jamais en termes d'analyse et de dialogue ne peut conduire qu'à la spirale guerrière.

La notion de civilisation est certainement aussi à rattacher à ce dépit occidental de ne pas avoir converti la terre entière à ses vues. Et l'usage du mot « civilisation » renvoie à une conception cyclique et quelque peu fataliste

2. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, 2000.

3. Titre d'un article paru dans le journal *The Nation* le 4 octobre 2001.

de l'histoire selon laquelle les mêmes causes, le caractère violent de nos pulsions, produiraient les mêmes effets : la discorde éternelle. L'hiver d'une civilisation n'est jamais que le printemps d'une autre. Si le régime des inégalités fait que les Européens profitent, demain ce sera au tour de la Chine... Chacun, à un moment, serait conduit à quitter l'avant-scène⁴.

Sigmund Freud a exploré cette idée selon laquelle le ressort de la civilisation est toujours d'essence conflictuelle, entre la soumission identificatrice au père et le désir sans cesse refoulé d'un parricide qui libère. « Le père est toujours un père mort, le père mort un père mythique⁵. » C'est le meurtre du chef de la horde qui le change en père. L'égalité est ce temps éphémère où chaque individu du groupe incorpore une part équivalente du pouvoir détenu. Mais vient le temps où chaque sujet veut à son tour devenir père et la concorde s'efface pour une relation de haine. Il ne peut exister de corps social sans l'instauration d'un système de refoulement collectif. Telle serait la loi du monde.

René Girard nous aide également sur ce point. Il a su souligner le rôle de la « violence fondatrice » pour expliquer le penchant de l'homme à chercher des boucs émissaires responsables de ses malheurs. Un bouc émissaire est une personne qui paie pour toutes les autres. À l'origine

4. Régis Debray, *Civilisation*, op. cit., p. 37.

5. Eugène Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, 1983, p. 35.

de toute violence, explique-t-il, il y a le « désir mimétique », c'est-à-dire le désir d'imiter ce que l'autre désire, de posséder ce que possède autrui, non que cette chose soit précieuse en soi, ou intéressante, mais le fait même qu'elle soit possédée par un autre la rend irrésistible.

Le bouc émissaire sera éliminé et instinctuellement deviendra victime, jouant le rôle à la fois de pansement et de paratonnerre. Sa mise à l'écart permet donc au groupe humain de réduire ses pulsions violentes.

COMMUNAUTÉ/ COMMUNAUTARISME/ MULTICULTURALISME : les pièges du « chacun chez soi »

En sociologie, on définit la communauté comme un « groupe étendu de personnes unies par des liens de sociabilité assez étroits, une sous-culture commune et le sentiment d'appartenir à un même groupe¹ ». Mais on peut constater que, d'une culture à l'autre, l'acception du terme « communauté » peut largement varier, comme en témoigne sa traduction en langues locales : les traductions sous forme de périphrases comme celles de la langue papoue (tout le monde, les clans, les tribus, toutes les personnes habitant sur un territoire) sont très différentes de celles, plus restrictives, du *cộng đồng* vietnamien (ceux qui ont la même « situation ») ou du malgache *fokolona* (ceux de la même ethnie). Les conceptions de la communauté peuvent aussi être d'ordre avant tout spatial (occupants d'un même territoire, conception courante en Asie), linguistique ou encore liées aux modes de vie (par exemple chez les Touaregs pour qui l'espace est nettement plus

1. Jean-François Dortier (dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Éditions Sciences humaines, 2008.

extensible). Elles peuvent également être d'ordre plus fonctionnel, la communauté étant définie à partir de ce qu'elle permet : la communauté comme lieu de solidarité, lieu de partage du travail, lieu de délimitation du leadership, lieu d'exercice d'une religion, etc.².

Les communautés de référence d'un même individu sont naturellement diverses (la famille, la religion, l'entreprise, la région, etc.), mais elles sont plus ou moins dominantes selon les cultures. On sait que pour bien des Japonais, la référence à la communauté de l'entreprise est centrale ; que dans les pays arabo-musulmans, la référence à la communauté religieuse (l'Oumma, communauté des croyants) est essentielle ; que la référence à la communauté familiale est particulièrement marquée dans les pays latins, etc. Mais il faut se garder de généralisations simplistes et se poser quelques questions. En premier lieu, la référence à telle ou telle communauté est-elle automatique, subie, l'individu est-il sous l'emprise de cette communauté ? Ou cette référence découle-t-elle d'un engagement volontaire dans le collectif ? L'individu se conforme-t-il passivement aux normes de cette communauté ou contribue-t-il à la construire, à la faire évoluer ? En second lieu, les différentes communautés de référence d'un individu se superposent-elles ou, au contraire, se contredisent-elles ? La plus ou moins grande cohérence entre les différentes communautés de référence d'un

2. Observations recueillies au cours d'une rencontre internationale de l'ONG Médecins du monde en 2012. Cf <http://www.mdm-scd.org/archive/2008/08/11/articles.html>

individu a tendance à dire quelque chose de son niveau d'ouverture à la différence et à l'altérité.

« N'oublie pas que mes grands-parents avaient les tiens pour domestiques ! » lance, fort et clair, un technicien à son chef d'équipe, faisant implicitement référence à un renversement possible des statuts ou des hiérarchies sociales dans la longue lignée des relations entre clans afin d'apaiser les tensions. Répandue dans plusieurs pays d'Afrique, la pratique de la « parenté à plaisanterie » constitue un phénomène transrégional ou transnational plus large servant utilement à pacifier les relations entre communautés de larges territoires géographiques.

Pour une personne, la force du sentiment d'être membre d'une communauté et sa propension à définir ses actions en fonction de cette communauté peut s'accompagner d'un réflexe d'opposition et d'exclusion vis-à-vis de la catégorie des non-membres.

On pointe ici le danger du communautarisme. Le communautarisme est à la fois une idéologie et une réalité. L'idéologie soutient que l'individu n'existe pas indépendamment de ses appartenances ethniques et culturelles, communauté homogène et endogène, et en ce sens elle s'oppose à l'universalisme. La réalité est celle de groupes se renfermant sur eux-mêmes et manifestant un repli identitaire, avec une vision figée de la culture : communautarisme religieux, notamment, mais pas seulement du fait de communautés musulmanes ou hindouistes ; communautarisme ethnique lorsque des personnes originaires des mêmes zones culturelles se regroupent naturellement, en particulier dans les villes où elles forment des ghettos identitaires.

Le mot, on le sait peu, a d'abord désigné un mouvement de pensée américain plutôt généreux s'opposant à l'individualisme de la société aux États-Unis et prônant la reconstitution des communautés, l'affirmation des identités, la re-création de liens sociaux au sein de ces communautés.

On mesure là le risque de tout communautarisme. Cela s'exprime souvent sournoisement par un passage d'une différence – un mode de raisonnement différent du nôtre, par exemple (« ils ne pensent pas comme nous ») – à une description de l'infériorité en réalité (« laissons les réfléchir de leur côté »). On croira aussi repérer une différence de *nature*, et à force de chercher à identifier et à séparer des communautés, certaines politiques dites de *gestion de la diversité* peuvent précisément conduire à redéfinir les *différences matérielles* qui existent entre les gens (« j'ai plus que toi, tu as moins que moi, tant pis pour toi ») comme des *différences de culture* (« j'ai la mienne, tu as la tienne, et tout le monde est content »)³.

Évoquant les pièges du communautarisme, on ne peut s'empêcher d'évoquer ceux du multiculturalisme. À la différence du mot « multicultural », qui est le constat de l'existence de multiples cultures sur un territoire donné, le mot « multiculturalisme » est de l'ordre de la doctrine ou de la revendication. Dans des pays comme le Canada ou l'Australie, faire référence au multiculturalisme, c'est

3. Walter Benn Michaels, *La Diversité contre l'égalité*, Raisons d'agir, 2009, p. 46-47.

revendiquer un statut officiel pour la pluralité culturelle sur le territoire national et demander que toutes les communautés culturelles, dont celles des peuples autochtones, soient traitées sur un pied d'égalité. Armand Mattelart et Érik Neveu ne sont d'ailleurs pas tendres avec cette notion qu'ils qualifient de « caoutchouteuse » et qu'ils rangent dans le registre de l'idéologie: ils estiment qu'aux États-Unis le maniement du terme peut pousser au communautarisme; et qu'en France « il réussit paradoxalement à susciter l'animosité des tenants d'une identité culturelle conservatrice en même temps que celle d'intellectuels de gauche attachés à l'universalisme du modèle républicain, au refus d'un "communautarisme" qui serait typique du modèle anglo-saxon⁴ ».

Le sociologue Michel Wieviorka distingue nettement quant à lui deux types de multiculturalisme. En Australie, en Suède ou au Canada, on peut observer un « multiculturalisme intégré »: il associe le culturel et le social et propose des régulations qui, simultanément, actent des différences culturelles et réduisent les inégalités sociales qui frappent les membres des minorités. À l'opposé, et notamment aux États-Unis, on trouve un « multiculturalisme éclaté » qui s'appuierait largement sur l'*affirmative action* (discrimination positive) introduite en 1965 par le président Lyndon Johnson. Depuis cette date, note Michel Wieviorka, « les administrations [...] ont commencé à définir les groupes

4. Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, La Découverte, coll. « Repères », 2003.

raciaux et 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 type d'entreprise⁵».

Très concrètement, le multiculturalisme amène à consentir aux communautés ethniques ce que les Canadiens appellent des « accommodements raisonnables » et que les Britanniques traduisent, par exemple, par l'exemption du port du casque de moto accordée aux citoyens sikhs pour leur permettre de conserver leurs turbans lors de leurs déplacements quels qu'ils soient.

5. Michel Wieviorka, *La Différence*, op. cit.

COMMUNICATION :

invisibles malentendus

Un Italien n'est pas un Français qui parle italien. Chaque culture (géographique, professionnelle, institutionnelle...) a ses codes de communication propres. Nous n'avons pas la même façon de prendre la parole, de nous adresser aux autres, de poser des questions, de répondre, d'interrompre une conversation, de nous excuser, de prendre congé, et l'absence de connaissance ou la non-prise en compte de ces codes peut être la source de nombreux malentendus dans les relations interculturelles, dans de nombreux registres.

Le registre de l'implicite et de l'explicite : quel message notre interlocuteur nous transmet-il éventuellement entre les lignes ? Qu'est qui « va sans dire » ou non dans nos échanges ? Nous devons à Edward T. Hall¹ d'avoir attiré notre attention sur le fait que si nous ne connaissons pas le contexte dans lequel s'inscrit la parole de l'autre, nous ne pouvons saisir qu'une part réduite de son message car les mots ne lui suffisent pas pour exprimer toutes les valeurs, l'expérience historique, les références culturelles que ce message sous-tend. Mais l'impact de ce contexte varie d'une culture à l'autre. Dans les *low-context cultures*

1. Edward T. Hall, *Au-delà de la culture*, Le Seuil, 1979.

(dominantes en Scandinavie, en Suisse, en Amérique du Nord...), l'information réside bien davantage dans l'explicité du message, et les relations professionnelles dépendent peu de la connaissance approfondie de la culture du pays, du statut de l'interlocuteur, etc. Ce qui compte avant tout, c'est le message, le dit, l'écrit, la clarté, la transparence. En revanche, dans les *high-context cultures* (dominantes en Chine, au Japon, en Corée, en Afrique, dans les pays arabes et les pays latins...), l'information réside dans la personne – dans ce qu'elle représente, dans ses références – davantage que dans ce qu'elle dit. Les phrases y sont moins importantes que le contexte de l'échange; on utilise moins l'écrit, et la parole donnée est déterminante.

Le registre de la place respective de l'écrit et de l'oral dans chaque culture, qui n'est pas sans lien avec la distinction entre *high* et *low-context*. S'agissant des *high-context cultures* asiatiques ou africaines, la place de l'oralité et du crédit accordé à la parole est centrale, et l'écrit, parfois, n'y pèse pas lourd comparé à la confiance personnelle et à la parole donnée. Jean-Luc Azra note, par exemple: «[Au Japon] la négociation est basée sur la constitution d'une allégeance, c'est-à-dire d'un engagement mutuel à long terme qui ne passe pas par l'écrit. Les Français considèrent [au contraire] qu'une fois les décisions prises, celles-ci doivent être scellées par l'écrit afin d'éviter les contestations ultérieures².» On sait aussi la force de la tradition orale en Afrique, force

2. <http://handai.ifrance.com/interculturel/prise-decision-azra.htm>

qui explique, en partie, les modes de fonctionnement de nos partenaires africains, notamment dans le souci de prendre le temps qu'il faut et d'accepter la répétition. L'écrit prend en revanche le pas sur l'oral dans la plupart des cultures occidentales comme celles de la France ou des États-Unis : cela tient certes à une tradition littéraire, mais aussi et surtout à une attitude de méfiance *a priori* qui se manifeste lors des négociations. L'écrit, le contrat, est un outil de protection contre les mauvaises surprises à venir. Il fait foi ; quoi qu'il arrive, on ne revient pas dessus. Ainsi est-il toujours important de prendre en compte ces dominantes pour éviter l'équivoque sur le sens d'une parole donnée (acte sacré ou geste de temporisation, de courtoisie, d'esquive ?) ou sur la valeur d'un protocole d'accord écrit et dûment contresigné, pas forcément partout exécutoire.

Le registre du « qui parle à qui » dans un dialogue entre deux personnes. Dans sa réflexion sur ce qu'il appelle la « communication ventriloque³ », François Cooren fait observer que « lorsque nous parlons, de nombreuses autres voix se font aussi entendre ». À qui mon interlocuteur s'adresse-t-il quand il me parle ? À moi, vraiment, ou à la structure (entreprise, administration, association, Église...) à laquelle il m'identifie ? À mon supérieur hiérarchique, à mon clan, à ma famille ? Et lorsque je lui parle, suis-je bien certain de m'adresser à lui personnellement,

3. François Cooren, *Manières de faire parler. Interaction et ventriloquie*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Perspectives anthropologiques », 2013.

ou n'est-il qu'un intermédiaire qui me permet de m'adresser à une entité plus large ?

Le registre de la communication non verbale. On ne parle pas qu'en parlant ! Le langage non verbal est souvent aussi important que le langage proprement dit, sinon plus. Le paralangage (son de la voix, intonations, inflexions, rires, hésitations, usage plus ou moins prolongé du silence...) compte également beaucoup, tout comme la « kinésique » (gestuelle, langage corporel, expressions du visage, etc.). Et l'interprétation de ces éléments non verbaux est délicate. Ainsi des équivoques portant sur le sourire. Dans une situation tragique, un Asiatique esquisse parfois ce que nous appellerions une forme de sourire énigmatique qui peut contenir de la souffrance, à moins qu'il ne soit une manière de voiler ou même d'exprimer un désaccord, d'esquiver un affrontement. En Russie, en revanche, le sourire peut sembler très mal vu dans certains contextes, « souvent interprété comme un aveu de faiblesse de la part de celui qui l'esquisse, ou, pire encore, comme le signe de quelque requête à venir⁴ ». Un autre exemple est celui du regard. Nombreux sont les témoignages d'enseignants français sur le sens donné par certains enfants africains au fait de ne pas regarder le professeur dans les yeux. Ce qui, pour nous, peut paraître comme un signe de dissimulation, de fausseté n'est autre qu'une marque de respect incontournable. À l'inverse, regarder son interlocuteur

4. Marie Jégo, « Surtout, ne pas sourire », in Cécile Boutelet et al., *Le Tour du monde de la politesse*, Denoël, 2012.

droit dans les yeux, sans détourner le regard, peut être perçu comme un signe de franchise en France, mais comme un signe d'insolence, d'agressivité ou de non-respect d'une relation hiérarchique dans d'autres cultures. En Côte d'Ivoire, toucher la terre et montrer le ciel, c'est jurer. « Quand tu salues ton copain, tu termines par un claquement de doigts. Et les trois doigts, du pouce au majeur dépliés, ça désigne l'âme⁵... »

Un texte ancien relate la sagesse d'un chef indien et la force du silence, qui est aussi manière de communiquer. Cette sagesse invite à ne parler qu'en pleine conscience: « Lorsque tu auras suffisamment appris de ton observation, alors tu pourras agir en silence et vraiment. »

En Occident, à l'inverse, nous récompensons les enfants qui parlent beaucoup à l'école. Pendant les fêtes et les soirées entre amis, nous essayons tous de parler, là aussi. Et au travail, nous faisons ce que nous appelons des réunions « dans lesquelles tout le monde interrompt tout le monde, et tous parlent cinq, dix, cent fois ! Et vous appelez ça : “résoudre un problème” », dit le vieil Indien.

« Il existe beaucoup de voix au-delà de la nôtre... », ajoute ce vieux chef.

5. Blandine Le Bourgeois et al., *Le Pari de l'interculturalité*, op. cit., p. 24.

COMPARER/COMPRENDRE : l'impératif du décentrement

Une amie nous racontait un jour un dialogue étonnant entre un universitaire suisse, qu'elle avait accompagné il y a plusieurs années dans sa visite d'un monastère bouddhiste du nord de la Thaïlande, et le religieux qui veillait sur ce monastère. Le professeur croit subtil de demander au moine (en anglais): « Vénérable, que pensez-vous de la vérité. » *The truth...* Le moine réfléchit longuement, se gratte un peu la tête et finit par répondre, dans un anglais approximatif, que cette question est bien intéressante, mais qu'il ne se l'est jamais posée en tant que telle! « Vous me parlez de “la” vérité, et je ne sais que dire. Car dans ma langue, les articles n'existent pas. Si vous me demandez ce que je pense de “vérité”, alors c'est autre chose, et ma vie n'y suffirait peut-être pas: il y a tant à comprendre et à dire de “vérité” que ma tête est bien trop petite pour en saisir et en exprimer toutes les dimensions!» Cette anecdote – qui en dit long d'ailleurs sur l'influence des langues dans les modes de pensée – est propre à calmer tous ceux pour qui il n'existe qu'une vérité, universelle et absolue.

Notre tradition philosophique occidentale appréhende – à grands traits – la vérité de deux manières.

Une plutôt analytique et dichotomique avec la *dianoia* grecque, l'entendement chez Kant et Hegel, l'intelligence selon Bergson... et qui conduit plutôt à « comparer ».

L'autre plus synthétique et unificatrice avec la *noésis* grecque, la raison des dialecticiens, l'intuition bergsonnienne... et qui invite davantage à « comprendre ».

Habituellement, dans le domaine des études culturelles, comparer consiste en une opération de classement entre deux ou plusieurs entités également externes à l'observateur, opération faite dans l'intention de détecter des constantes ou d'identifier des variations. On cherche alors à cerner des traits massifs communs qui se retrouvent sur une même aire géographique, dans un même espace culturel imaginaire.

La méthode comparative voit le « même » dans « l'autre » et l'« occidental » dans le « non-occidental ». Elle traque les différences/ressemblances culturelles : celles-ci n'émergent pas des peuples observés, mais sont représentées par celle ou celui qui les observe et qui cherche idéalement à sortir de la scène comparative pour laisser soi-disant les peuples se comparer eux-mêmes.

Toute une tradition de recherche « culturaliste », ethnographique s'est constituée autour de ces éléments structuraux qui traverseraient les siècles, ces arrière-plans profondément influencés par des logiques de sens historico-nationales. On y développe l'idée de l'existence, pour chaque peuple, d'une sorte d'archétype qui influencerait une conscience collective et divers types de périls à éviter. Le véritable *réel* serait caché. Un Français se sentirait libre quand il tient son rang, fidèle peut-être en cela à l'idéal franciscain de « la grandeur de celui qui sert », alors qu'un Américain le serait davantage quand il applique

un contrat légalement négocié¹. À chaque peuple de préserver sa mesure propre ?

Marie-Louise von Franz remarque que « le mot signifiant “deux” est apparenté, dans certaines langues primitives, à celui de “fendre”, et, dans d’autres, à ceux de “suivre” et d’“accompagner”² ».

Comparer, au sens de fendre, c’est porter son regard sur des valeurs et courir le risque de tout opposer à partir de couples (individualisme-collectivisme, distance hiérarchique forte ou faible...). Faire le choix de typologies de « mondes clos » et d’ontologies déterminées.

Comprendre, au sens d’accompagner, c’est moins porter l’accent sur des valeurs, des filiations que sur des conflits de valeurs et de loyautés composites. Tout simplement parce que nous sommes embarqués dans des sociétés où les cultures de référence sont multiples, des sociétés d’interactions persistantes où il n’y a pas une tradition originelle, mais plutôt *des influences* traditionnelles originelles.

Notre tâche d’interculturalistes, face aux simplifications idéologiques, aux préjugés, à l’ignorance ou à la bigoterie, doit être de mettre en évidence la complexité du monde et de la société. L’équivoque n’est pas une erreur, mais le tissu même des relations humaines. Nos différences

1. Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur*, op. cit.

2. Marie-Louise von Franz, *Nombre et temps*, La Fontaine de Pierre, 1978, cité par Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison contradictoire. Sciences et philosophies modernes: la pensée du complexe*, Albin Michel, 2015.

sont *elles-mêmes* nos relations et nous sentons bien que l'idée de référent culturel ultime d'une société ou d'un peuple est entachée de caducité face aux métamorphoses récentes du monde et aux nouveaux principes de différenciation qui peuvent se contredire entre eux : âges, générations, genres, appartenances ethniques, mobilités... En cas de conflit, quelle est celle de nos composantes identitaires (religieuse, familiale, idéologique...) que nous choisirons de faire primer ?

Comparer revient à expliquer pourquoi les Bororos ne sont pas des Babyloniens. Comprendre revient plutôt à essayer de ressentir l'univers culturel singulier vécu par chacun de ces peuples, de cerner pourquoi on ne peut pas ne pas être bororo quand on l'est, ou ce que c'est que d'être bororo ou babylonien, ou encore à essayer de définir les logiques de communication si Bororos et Babyloniens entraient (virtuellement) en communication pour coopérer³.

Comprendre, c'est donc ne pas accorder à une seule variable culturelle un poids exorbitant dans l'analyse des conduites. C'est soutenir que ce qui doit premièrement être comparé, c'est autant une culture que son histoire. Et renoncer à une interprétation des discours et des comportements des hommes du passé d'après les catégories psychologiques du présent. Surtout quand de plus en plus d'entre nous transgressent les normes du majoritaire

3. Inspiré par Marc Augé, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, n° 103, 1987, p. 7-26.

et font comme s'ils adoptaient les valeurs d'un milieu ou d'un espace social tout en cultivant d'autres dans d'autres champs.

Ce qu'on ne voit pas, on ne sait pas qu'on ne le voit pas. Comprendre, c'est saisir un sens donné et non pas donner un sens. Ne pas croire que l'on sait et savoir que l'on croit. C'est admettre qu'« une culture n'est pas qu'un contexte de sens, ni qu'un code – c'est aussi une compétence, une capacité d'action », comme le confirme Ehrard Friedberg⁴.

La situation interculturelle fait naître des points d'accord temporaires négociés, exige une bonne distance où l'on est sûr de reconnaître l'expression des visages, de percevoir les mimiques, un refus simulé, un accord singé... Comme Edward T. Hall a su nous le montrer, la plausibilité l'emporte toujours ici sur l'exactitude. À l'*appartenance* (comparer) succéderait une posture distanciée et une expérience de la *distance culturelle* (comprendre), une pratique de l'intelligence interculturelle.

L'anthropologue Alban Bensa a écrit que ce que nous pouvons réellement comparer, « ce sont les possibilités qu'ont les acteurs et non pas leurs caractéristiques culturelles⁵ ». Il postule, en poussant le bouchon un peu loin : « On peut devenir japonais, kanak ou allemand, car l'autre s'apprend [...]. Il n'y a pas de différence culturelle, il y a des

4. Ehrard Friedberg, « La culture "nationale" n'est pas tout le social. Réponse à Philippe d'Iribarne », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 1, 2005.

5. Alban Bensa, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, 2010, p. 79.

différences d'histoire qui portent sur le type de ressources que les acteurs mobilisent ici et là-bas.» Une façon *singulière* qu'a chacun des êtres humains de toujours changer.

Combien de fois, dans nos voyages, avons-nous constaté que la supposée *force culturelle* des sociétés traditionnelles ne faisait pas son effet et que les locaux en face de nous attachaient une forte importance à leurs préférences et à leurs intérêts personnels, y compris dans des sociétés réputées collectivistes. Ce qui, du coup, primait sur le groupe d'appartenance et renvoyait à une sorte de calcul « coûts-avantages » que l'on connaît bien aussi en Occident. Cela pourrait conduire à penser que l'individu cesse de croire à une vérité normative dès lors que les objections qu'on lui oppose lui rendent sa défense trop « coûteuse ».

Il faut mettre en question l'idée de la comparaison comme seule méthode anthropologique. Pour nous, toute comparaison et même toute compréhension doit servir à une traduction. Comme le remarque l'universitaire brésilien Eduardo Viveiros de Castro: « L'anthropologie compare pour traduire, non pas pour expliquer, justifier, généraliser, interpréter, contextualiser, dire ce qui va sans dire, et ainsi de suite. Et si traduire est toujours trahir, selon le proverbe italien, une traduction digne de ce nom [...] est celle qui trahit la langue d'arrivée et non pas celle de départ. La bonne traduction est celle qui réussit à faire en sorte que les concepts étrangers déforment et subvertissent le dispositif conceptuel du traducteur, pour que l'intention du dispositif original puisse s'y exprimer

et ainsi transformer la langue d'arrivée. Traduction, trahison, transformation⁶. »

Terminons par cette vieille légende chinoise qui résume de façon saisissante la difficulté que nous avons tous, dans nos comparaisons, à prendre du champ par rapport à notre système de référence. Un poisson demande à un crapaud de lui raconter ce qui se passe à l'air libre. Le crapaud lui explique longuement la vie sur terre et dans les airs, les oiseaux, la farine de riz, les sacs de jute dans lesquels elle est stockée avant d'être juchée sur des charrettes en direction du marché, etc. Le crapaud demande ensuite au poisson de lui répéter ce qu'il a compris de cet univers. Et le poisson de répondre : « Drôles de poissons, dans ton pays ! Si je comprends bien, il y a des *poissons* qui volent, la farine de *poisson* est mise dans des sacs en peau de *poisson* et on les transporte sur des *poissons* montés sur quatre roues. » Voilà une manière imagée de rappeler que, lorsque nous voulons décrire une culture qui n'est pas la nôtre, notre tendance naturelle est d'y opérer des tris, de la disséquer selon nos propres critères et de la décrire suivant nos propres mots, nos propres références. Réflexe certes souvent inconscient, et pourtant grave de conséquences dès lors que lire le monde suivant nos propres critères, nos propres méthodes, nos propres habitudes

6. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, 2009. « Comme le disait Roy Wagner, à propos de ses relations initiales avec les Daribi de Nouvelle-Guinée, "leur façon de ne pas me comprendre n'était pas la même que celle que j'avais de ne pas les comprendre" – peut-être la meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée » (p. 58).

peut nous amener, même involontairement, à chercher à le conformer, ce monde, à nos critères, nos méthodes, nos habitudes. Concrètement, cela nous amène aujourd'hui à parler de l'islam selon nos critères chrétiens, de la pauvreté en Afrique suivant nos propres notions – monétaires – de la richesse, de la vie politique en Asie suivant nos propres tropismes démocratiques, etc. : poissons ailés, sacs en peau de poisson, poissons montés sur des roues...

CORPS/SANTÉ : stupeurs et tremblements

Le rapport au corps, à la pudeur, l'acceptation ou le refus de gestes tactiles sont une source de constants malentendus, voire de conflits, entre personnes de cultures différentes. Un exemple frappant est celui de la scène cocasse au cours de laquelle Barack Obama, en visite en Birmanie en 2012, enthousiasmé par la rencontre qu'il vient de faire, enlace et embrasse Aung San Suu Kyi qui paraît manifestement très gênée. Dans un pays où l'on se salue à distance en se contentant de joindre les mains, le *hug* américain est considéré comme inconvenant. La distance convenable entre personnes varie ainsi fortement selon les sociétés.

Il en est de même pour ce qui est considéré ici comme impudique et peut être tenu pour pudique ailleurs. En Corée du Sud, par exemple, pays dans lequel les jupes des jeunes filles sont souvent extrêmement courtes et tout à fait admises, montrer ses épaules ou son décolleté est généralement proscrit. En pays Afar (Éthiopie), à l'inverse, les femmes vivent torse nu, mais il serait impensable qu'à partir de la ceinture les robes ne soient pas très longues, etc. Il y aurait donc toute une géographie à construire de ce qui est considéré comme décent ici, indécent là.

De même encore, se moucher, flatuler, roter sont autant d'attitudes et de libertés corporelles qui peuvent sembler naturelles aux uns, très gênantes à d'autres : le faire

en public ou s'isoler pour le faire sont des pratiques différentes d'une société à l'autre.

Au-delà de ces aspects anecdotiques – sans l'être –, la question de la maîtrise ou non de son propre corps est un point qui divise profondément les sociétés entre elles et à l'intérieur même de ces sociétés. Notre corps nous appartient-il ?

La tradition intervient fortement dans le débat sur cette question, avec le caractère plus ou moins marqué de la domination masculine – qui réserve, par exemple, en l'emprisonnant dans une burka, le corps de la femme à la contemplation et à l'usage exclusif d'un seul homme – et avec les interprétations (souvent contradictoires) des messages religieux. Ainsi des batailles acharnées autour de l'avortement aux États-Unis, ou des positions des différents niveaux de l'Église catholique sur le « droit » ou non aux relations sexuelles pour les couples de même sexe.

Dans quelle mesure la santé, la maladie, la souffrance et la mort, réalités à première vue universelles, sont-elles aussi, par ailleurs, des phénomènes « culturels » et « sociaux ». Nombre d'anthropologues et de sociologues ont depuis longtemps mis en évidence le caractère social de la maladie. De fait, les différentes façons de percevoir la souffrance et la maladie, leurs causes et leurs symptômes, vont largement déterminer le type de soins et de traitement vers lesquels se tourner.

Si le phénomène de la douleur paraît à première vue universel, son « visage » même, entre extériorisation bruyante et retenue, ne l'est pas. La douleur est certes un phénomène intime, mais, comme le note David Le Breton, « elle est aussi

imprégnée de social, de culturel, de relationnel, elle est le fruit d'une éducation. Elle n'échappe pas au lien social¹ ».

La mort est, elle aussi, une donnée omniprésente dans l'étude des comportements sociaux. Il est des traits que l'on retrouve dans la plupart des cultures : les hommes redoutent la mort et beaucoup veulent croire à un au-delà qui, selon les époques, les pays ou les religions, prend des noms divers : l'Hadès ou les champs Élysées de la mythologie grecque, l'Omeyocan des Aztèques, le paradis et l'enfer des chrétiens ou des musulmans, le *Whalhall* de la tradition nordique, la « vie autrement » des bouddhistes, les réincarnations hindouistes, le « village sous la terre² » des animistes africains... Dans la plupart des cultures, l'importance donnée aux rites funéraires est là, selon Lamine Ndiaye, pour nous rappeler l'« omniprésence malencontreuse de l'idée de mort dans nos consciences individuelles et collectives » et la nécessité d'un système de régulation sociale permettant de rendre « vivable » l'idée de la mort³.

Les méthodes et les savoirs médicaux de l'Occident (modèle biomédical) se sont progressivement répandus sur l'ensemble de la planète, mais ils rencontrent dans beaucoup de régions des pratiques et des corpus différents qui ont leur vitalité et leur enracinement culturels : médecine chinoise traditionnelle, médecine ayurvédique indienne, pratiques traditionnelles en Afrique (plantes médicinales,

1. David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, 1995.

2. L'expression est de Louis-Vincent Thomas.

3. Lamine Ndiaye, « Mort et altérité », *Éthiopiennes*, n° 74, 2005.

savoirs divinatoires et rituels médicaux), multiplicité de pratiques qui ne s'excluent pas forcément les unes et les autres, mais se trouvent associées dans bien des régions du globe: on sait l'importance dans nos propres pays de la médecine traditionnelle chinoise, notamment de l'acupuncture, en complément de la médecine occidentale; on sait aussi que le recours aux médecines « alternatives » ou aux rebouteux n'est pas chez nous une exception. Dans beaucoup de pays, le patient circule de plus en plus souvent, et à son initiative, entre des pratiques thérapeutiques assez étrangères les unes aux autres. Gérard Salem note, par exemple, dans le cas du Sénégal, que « les malades demandent à la médecine des “Blancs” de soigner les symptômes de la maladie et à la médecine traditionnelle d'identifier les causes ultimes du mal et de mettre en œuvre les moyens pour le combattre⁴ ». Ainsi le langage des tradithérapeutes s'adapte-t-il à un fréquent « bricolage » entre savoirs biomédicaux et savoirs populaires. Ce que l'on constate dans de nombreux pays (à l'instar des pratiques religieuses) est donc une manière de « syncrétisme médical » qui se refuse à s'enfermer dans l'une ou l'autre des catégories thérapeutiques : le savoir biomédical ne saurait calmer la colère des esprits du monde invisible, mais il rend aussi bien des services que l'expérience a constatés. En Occident, nous avons tendance à méconnaître l'exploration des champs énergétiques du vivant comme,

4. Gérard Salem *La Santé dans la ville. Géographie d'un petit espace dense: Pikine (Sénégal)*, Karthala, 1998.

par exemple, le rayonnement d'un corps selon l'état de santé de la personne⁵.

Les équipes soignantes qui interviennent dans les pays du Sud ont donc toujours à élucider la question des « itinéraires thérapeutiques » de leurs patients. Elles observent que, dans un grand nombre de cas, ceux-ci ne viennent en consultation à la clinique ou au dispensaire qu'en dernier recours, après avoir épuisé toutes les possibilités des médecines traditionnelles (le guérisseur, le féticheur, le tradipraticien, qui ne laissent parfois que peu de ressources aux familles pour payer les soins de la médecine moderne et les médicaments). La réalité est souvent un va-et-vient entre les deux types de médecine, dans une sorte de processus d'essais-erreurs.

À noter que, dans beaucoup de sociétés, les individus sont largement assujettis, en matière de santé, aux décisions de leur entourage (chef de famille ou de village). Ici ou là, une femme ne se présente jamais chez le médecin sans son mari, le mari sans sa femme, les parents sans l'un de leurs enfants, les enfants sans leur père et leur mère. Le personnel soignant occidental, souvent formé à se concentrer sur le caractère individuel de la maladie, des comportements de santé et de la situation économique du patient, ne se rend pas toujours compte de l'importance et de la complexité du système de lien social dans ce domaine.

5. Victoria Pellé Reimers, *Tous intuitifs ! L'intuition, l'âme de la performance*, Mardaga, 2020, p. 92.

COSMOGONIES/ RAPPORT AVEC LA NATURE : domination ou symbiose ?

Du grec *cosmo* (monde) et *gon* (engendrer), les cosmogonies sont des récits mythologiques qui décrivent l'origine et la création du monde. Ainsi du mythe d'Héliopolis dans l'Antiquité égyptienne (le soleil se donnant naissance à lui-même en sortant du néant), de la Genèse dans la Bible, de l'Épopée de Gilgamesh en Mésopotamie, du mythe de Pangu en Chine (séparation du yin et du yang, devenant le ciel et la terre), des cosmogonies hindoues selon lesquelles l'univers est cycliquement créé, détruit puis recréé, de la cosmogonie bambara qui accrédite l'idée d'une création par la force de la parole d'un être suprême, etc.

Pour le monothéiste, ce monde n'est qu'un séjour. Pour le cosmothéiste, il est une demeure. Ce qui fait la force des cosmothéismes ou des polythéismes, c'est qu'ils sont comme « naturels et évidents », patiemment transmis; les monothéismes ou les religions secondaires ne sont pas précisément « naturels ». Ils font appel aux notions de révélation, de foi, de sagesse intérieure et, à ce titre, ils sont des constructions et exigent toujours d'être réaffirmés, entretenus par des efforts constants.

Propres à chaque culture, ces visions du monde, qui peuvent se compter par centaines et peut-être par milliers, ne font pas que nourrir les traditions. Elles influencent

durablement les représentations mentales de chaque peuple et servent de base à leurs modes de pensée.

L'historien burkinabè Joseph Ki-Zerbo avait coutume d'observer qu'à Bénarès, au bord du Gange, « on ne regarde pas le fleuve de la même manière qu'à partir d'un laboratoire de physique théorique ». Il rappelait ainsi que la vision de la nature, et des rapports des hommes avec elle, varie non seulement d'une région du monde à l'autre, mais aussi d'un univers socioprofessionnel à l'autre. Ki-Zerbo établissait par ailleurs – tout en avertissant que les sociétés changent et s'interpénètrent et que, dès lors, les dichotomies ont leurs limites – une distinction entre deux grandes attitudes des hommes à l'égard de leur milieu naturel : « La première consiste à appréhender, à saisir, par la main ou l'outil, à prendre et comprendre la nature comme un objet utilitaire ou agréable ordonné à l'homme comme un moyen par rapport à une fin. L'horrible "monde " est ce dont on se plaint pour se rehausser soi-même. La seconde approche, elle, répudie la sécession à l'égard de la nature dont on se considère comme un associé, voire une partie intégrante en tant que microcosme en symbiose dans un macrocosme. L'être humain apparaît alors comme un sujet parmi une multitude d'autres sujets dont il doit négocier, par des procédures appropriées (religieuses, éthiques, symboliques, etc.), la cohabitation et l'alliance¹. »

1. Joseph Ki-Zerbo, Marie-Josée Beaud-Gambier, *Compagnons du Soleil. Anthologie des grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Unesco/La Découverte/Fondation pour le progrès de l'Homme, 1992.

On retrouve ici une distinction entre, d'une part, les sociétés « de domination », principalement judéo-chrétiennes et occidentales, où l'homme se considère, ainsi que disait Descartes, comme « maître et possesseur » de la nature, avec « un droit de tirage » illimité sur les éléments naturels, et, d'autre part, les sociétés dites « de symbiose » dans lesquelles l'homme se considère comme partie intégrante, dépendante, redevable du cosmos. C'est le cas notamment des sociétés andines, qui vouent un culte fort à la Terre-Mère (Pachamama). C'est le cas des visions confucéenne et taoïste, qui considèrent que l'homme est en symbiose et en dépendance mutuelle avec ces réalités vivantes que sont la montagne, la forêt, la rivière, les mers, qui s'imposent à lui et lui enseignent le temps, la mort, l'infranchissable. C'est le cas des sociétés africaines où l'idée d'un monde anthropocentrique et totalement visible n'a aucun sens. Dans de nombreuses représentations symboliques en Afrique, note Jean-Bernard Ouedraogo, « les relations avec la nature concernent aussi les relations sociales entre les individus, dans lesquelles sont inclus les ancêtres disparus et les esprits qui peuplent les forêts et les bois sacrés. Le monde n'est pas seulement peuplé de choses sensibles, les esprits bruissent dans la nature et communiquent en harmonie avec les hommes. [...] Il n'y a donc pas de rupture entre nature et société mais tout un réseau de correspondances² ».

2. In Nadia Tazi (dir), *Keywords: Nature*, Other Press, 2005, synthèse en français de Martine Laffon.

Cette distinction domination/symbiose dans le monde est évidemment de moins en moins pertinente du fait de l'interpénétration progressive des cultures, et surtout en raison de la montée actuelle des préoccupations environnementales. Peu d'acteurs occidentaux osent encore aujourd'hui mettre en avant l'idée d'un « droit de tirage » sur les ressources naturelles. Longtemps accusé, par excès d'anthropocentrisme, de porter la responsabilité de l'accaparement et de la destruction de la planète, le christianisme lui-même a proposé, avec l'encyclique *Laudato si'* du pape François (2015), un plaidoyer pour une « écologie intégrale » non négligeable. Ainsi, sans accorder à l'eau ou à la terre une valeur sacrée comme dans les sociétés traditionnelles, on admet désormais que ces ressources doivent être respectées et protégées, et que leur valeur ne se résume pas à leur estimation marchande.

Sous l'influence des populations autochtones, les dispositifs constitutionnels et législatifs de plusieurs états du monde évoluent eux-mêmes dans le sens d'une reconnaissance des droits et des devoirs mutuels de l'homme et des éléments naturels. Dès 2008, les droits de la nature étaient inscrits dans la Constitution équatorienne, suivant le concept traditionnel du « bien vivre » ; en 2010, une loi sur les droits de la Terre-Mère (Pachamama) était votée en Bolivie ; en 2017, le fleuve Whanganui révéral par les Maoris était reconnu par le Parlement néo-zélandais comme une entité vivante dotée d'une personnalité juridique, « avec tous les droits et les devoirs attenants » (les intérêts du cours d'eau pouvaient être défendus dans les procédures judiciaires par un avocat représentant la tribu

et un autre le gouvernement); la même année, en Inde, le Gange et la rivière Yamuna étaient eux aussi dotés d'une personnalité juridique, acquérant le statut de personne morale avec les droits et les devoirs correspondants, les citoyens pouvant désormais saisir la justice au nom de ces lieux sacrés... Et il est à prévoir que cette tendance s'élargira à bien d'autres pays dans l'avenir. En France, il a été proposé, il y a quelques années, la création d'un « parlement de Loire » qui ferait de la Loire le premier fleuve en Europe à être représenté démocratiquement. Lancée par le pôle arts et urbanisme de Tours, cette initiative a été notamment rejointe par la Région Centre-Val de Loire et la Mission Val de Loire. Des scientifiques, des philosophes comme Bruno Latour, des juristes, des bateliers et des pêcheurs ont ainsi conjointement réfléchi à la création de cette institution qui défendrait notamment la Loire contre les pollueurs. Elle n'a pas encore eu de concrétisation.

CRÉOLISATION : le refus de la racine unique

Nous vivons une époque complexe, voire confuse, parce que les ruptures et les continuités dont elle se tisse ne se laissent pas englober sous un vocable unique. Le mot « créolisation » est une tentative de réponse à cela. Terme apparu dans les années 1880, utilisé par l'historien barbadien Edward Kamau Brathwaite, il doit son succès aux écrits de Stuart Hall ainsi qu'au travail poétique et philosophique d'Édouard Glissant. Les notions de *créolisation* et de *mondialité* contestent le cortège marchand de la globalisation et son horizon moral du *mélange*, avec ces fausses vérités de *degrés* de civilisation qu'il faudrait sans cesse gravir vers une humanité enfin supérieure.

La créolisation se veut le refus de la racine unique. Ce ne sont jamais *deux* cultures qui se rencontrent ou se confrontent, mais toujours plusieurs, répondant à des circonstances neuves de la vie. La créolisation se distingue de la *créolité* en ce qu'elle définit un processus et non une identité.

« Nous vivons toujours davantage dans un énorme collage. Le monde en chacun de ses lieux ressemble davantage à un bazar koweïtien qu'à un club de gentlemen anglais », soulignait Clifford Geertz dans *The Uses of Diversity*. La créolisation conteste ce temps linéaire et cet ordonnancement social vertical qui ont été maîtres en Occident. Une époque où le fil conducteur aura été la

transmission continue de l'ascendant vers le descendant, le pouvoir légitimé par la naissance, qu'elle soit celle du sol ou celle du sang. Tout Athénien se pensait comme fils d'Érichthonios et « né de la terre », et tout Romain comme descendant de Remus et de Romulus. « Aussi la terre martiniquaise n'appartient-elle, selon Édouard Glissant, ni aux descendants africains déportés, ni aux Békés, ni aux Hindous, ni aux Mulâtres. Les Caraïbes offrent plutôt une carte des possibles, une disposition qui permet d'éviter la structure hiérarchique du système-racine¹. »

S'affirme ici une conception de la culture qui réfute toute notion de culture première ou de récit fondateur dont dériveraient des cultures en variation. La créolisation célèbre l'inédit car on ne peut pas ici diriger le moment d'avant pour atteindre le moment d'après.

La créolisation pousse à appréhender des cultures à « identité-racine » qui sauraient se réclamer à l'avenir d'autre chose que d'une origine unique (atavique... avec un mythe fondateur, une genèse et une légitimité sur un sol). Des cultures qui seraient capables de se penser selon autre chose que le principe de la logique traditionnelle, celle de l'*identité* (au sens de l'identique). Des cultures qui interdiraient à une communauté de proclamer son droit d'habiter une terre, laquelle devient ainsi territoire. Comme un drapeau que l'on pose sur la Lune. Comme cette tendance lancinante à se projeter sur d'autres territoires en voulant

1. Édouard Glissant et François Noudelmann, *L'Entretien du monde*, Presses universitaires de Vincennes, 2018, p. 214.

s'en faire possesseurs. Comme cette obsession d'asseoir, le cas échéant par la violence, une filiation paternaliste du monde.

« Quand on a élu en soi l'idée de créolisation, on ne commence pas à "être", on se met soudain à "exister", à exister à la manière totale d'un vent qui souffle, et qui mêle terre, mer, arbre, ciel, senteurs, et toutes qualités... », écrit Patrick Chamoiseau². L'identité est donc un « exister », un « étant » qui, par relations, est toujours *en commencement*. « La créolisation n'est pas une fusion, elle requiert que chaque composante persiste, même alors qu'elle change déjà », écrit encore Édouard Glissant en 1997³.

Entre ce qui est et ce qui devient, nos grilles d'analyse habituelles ne fonctionnent plus pour expliquer ce que nous vivons. Peut-être parce qu'elles mésestiment ce processus d'émergence du sens et les apports d'une méthode qui expliquerait un « phénomène par sa genèse, c'est-à-dire qui compare[rait] entre eux les états successifs d'un phénomène en vue de saisir comment un tout complexe s'organise à partir de ses éléments⁴ ». On ne peut décomposer chaque culture particulière en éléments premiers, puisque sa limite est non définie. Les commencements fluent de partout, comme l'exprime Édouard Glissant.

2. Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Gallimard, 1997, p. 204.

3. Édouard Glissant, *Traité du tout-monde*, Gallimard, 1997, p. 210.

4. Louis-Marie Morfaux (dir.), *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Armand Colin, 1980.

Ainsi préférons-nous parler de créolisation plutôt que d'hybridation ou de métissage. En cela, nous voulons échapper à la logique d'abord binaire de l'hybride (mi-cela et mi-cela) pour ouvrir à une perspective tierce et enchevêtrée. La notion d'hybridation est trompeuse car « tout mélange suppose l'existence de substances supposées “pures” qui, existant indépendamment, séparément, viennent ensuite se combiner. L'idée de pureté hante donc la notion de culture, et il vaut mieux en être conscient si l'on veut résister à un certain nombre de dérives⁵ ».

Hybridation et métissage – métaphores biologiques – sont la conjonction de trois éléments : la différence, le mélange et la mobilité du corps. Hybridation et métissage renvoient aussi au vocabulaire de la chimie et de la physique des matériaux : composé, mélange, fusion, soudure, amalgame, plasticité. Notre réalité sociale est à comprendre autrement.

Il semblait rare, voire impossible, autrefois en Europe, de posséder deux résidences légales, de respecter deux sortes d'interdits alimentaires et même d'avoir deux religions... selon les lieux et les contextes⁶. Il est de moins en moins rare d'avoir deux langues maternelles et des parents et grands-parents venant des quatre coins du monde.

La multiplicité a toujours composé les continents et leur transformation. Et, bien entendu, les pays comme la France. On n'arrête pas un processus – et non un état –

5. Bernard Lahire, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, 1998.

6. Hervé Le Bras, *Malaise dans l'identité*, Actes Sud, 2017.

de créolisation. « [La France] a été traversée dès l'aube par des Celtes, des Latins, des Germains. Ce n'est pas au départ véritablement et à proprement parler une terre d'élection. Il n'y a pas d'origine à la France. Le pays a toujours été un archipel. "Un agrégat de peuples désunis", selon la formule de Mirabeau⁷. »

La créolisation ne constitue pas un idéal politique. Et elle n'est pas forcément condition heureuse. C'est aussi et surtout dans la violence des confrontations, dans les chocs économiques et coloniaux que s'est exercé dans l'histoire un tel mouvement. Elle n'a pas non plus de dimension morale affichée. Nous en décelons deux, en creux, cependant : d'abord, considérer le *lieu* non comme un territoire mais comme une terre qu'on partage ; ensuite, dire que l'homme est la mesure de toute chose ne signifie nullement que l'homme est le centre (ou au centre) du monde.

7. Stéphane Rozès et Arnaud Benedetti, *Chaos. Essai sur les imaginaires des peuples*, Le Cerf, 2022, p. 104.

CULTURALISME/ ALIBI CULTUREL : quand la culture a bon dos

Une analyse des caractéristiques culturelles observables à l'échelle d'une aire géographique est toujours utile. Elle consiste à explorer des repères culturels qui s'enracinent dans l'histoire, à partir desquels les acteurs locaux, en un territoire, interprètent la situation qui leur est faite et forment une « grande conception » de la vie en société qui régit les principaux aspects de l'existence¹.

Plus trouble est le culturalisme, qui est le biais consistant à considérer que le facteur « culture » a un poids écrasant par rapport aux autres déterminants de la vie en société. Tout s'expliquerait par la culture, élément détaché et à analyser à part. Pour ses partisans, le monde serait divisé en aires culturelles formant des systèmes relativement clos au sein desquels se forgerait la personnalité des individus. Les comportements des individus seraient liés avant tout au facteur culturel de leur aire propre, bien davantage qu'à des facteurs économiques et sociaux. Cette façon de voir les choses minimise l'impact des conditions de vie matérielle des individus (plus ou moins grande

1. Voir Philippe d'Iribarne *et al.*, *Cultures et management international. Un nouveau paradigme*, Eyrolles, 2022.

précarité) et de leur histoire personnelle (traumatismes récents ou anciens, mobilité forcée, etc.). Et aussi l'impact des dimensions générationnelles, des effets de position dans l'espace social ou encore des situations de handicap visible ou invisible...

C'est d'abord l'opinion la plus commune qui semble donner raison au culturalisme et le renforcerait sans souci de vérité. On s'arrêterait, en effet, à la première caractéristique visible. Olivier Roy en donne un bon exemple avec *Le Guide à destination des immigrés* publié par le gouvernement de la Flandre en Belgique pour pousser les immigrés à adopter le mode de vie des Flamands, défini en une série de phrases courtes : « Les Flamands aiment le calme. Après 10 heures du soir, on ne peut plus faire de bruit [...]. Une famille flamande traditionnelle se compose d'un papa, d'une maman et d'enfants [...]. Les Flamands mangent du poulet, du poisson, du bœuf et du porc. Certains Flamands choisissent d'être végétariens [...]. Les Flamands mangent aussi des fruits et des légumes, des pommes de terre, des pâtes et du riz. »

Nous affirmons, au contraire, que nous ne rencontrons pas « des cultures », mais des personnes qui ont intériorisé des représentations culturelles et des façons d'agir. Rien n'est déterminé à l'avance. Une des erreurs culturalistes est de postuler que l'esprit « culturel » préexiste à ses contenus et n'a pas besoin de l'expérience du sensible pour se constituer.

La diversité culturelle est souvent une excuse commode qui consiste à trouver dans le passé l'explication de toute chose. On sait que les individus sont portés à attribuer

des événements (par exemple, un accident ou un incendie) davantage à des causes intentionnelles qu'à des causes non intentionnelles. Et nous sommes *a fortiori* enclins à le faire vis-à-vis de toutes sortes d'abstractions que nous manipulons pour décrire les phénomènes collectifs : la foule, la société, les démocraties, le peuple, les marchés...

Beaucoup de gens voient de l'inconciliable partout et font jouer la fatalité et l'alibi interculturel pour éviter de régler les problèmes. Si l'on suit la pensée de l'anthropologue Arjun Appadurai², le culturalisme n'est autre que la « mobilisation consciente des différences culturelles au service de politiques nationales ou transnationales, [...] presque toujours associées à un combat pour une plus grande reconnaissance des États-nations existants ».

Qu'un conflit survienne entre deux individus ou deux groupes, et l'on entend fréquemment cette formule expéditive et fataliste : « On est dans l'interculturel. » Certes, l'interculturalité est omniprésente dans les relations entre les différents milieux socioprofessionnels et sociaux, ou dans des cadres de vie et de travail très multiculturels (l'école, l'entreprise, le domaine sanitaire et social...). Mais au-delà d'être profondément culturaliste, ce « On est dans l'interculturel » ne se réfère souvent qu'aux relations entre les traditions géoculturelles et ignore la réalité striée d'une société mondiale où des sous-cultures transnationales sont omniprésentes. Du local au mondial, une partie

2. Arjun Appadurai, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

de la société est organisée en « tuyaux d'orgue », en filières dans lesquelles des hauts fonctionnaires de Washington, de Delhi, de Rabat, de Madrid, élevés sur les mêmes bancs des mêmes écoles de management public, porteurs des mêmes références, peuvent agir comme des clones, tout en étant dans l'ignorance la plus totale de la situation des franges les plus populaires de leur propre pays. Ainsi, l'idée toute faite qu'un Vietnamien et un Français ont forcément plus de difficultés à se comprendre que deux Français entre eux est souvent contredite par la réalité des situations socioprofessionnelles en présence. Il y a peut-être moins de différence culturelle entre un neuropsychiatre italien et un neuropsychiatre thaïlandais qu'entre un chercheur italien et un agent technico-commercial italien ou qu'entre un haut fonctionnaire berlinois et un ouvrier agricole de Basse-Saxe. Nul n'appartient pour autant à un univers unique; s'ils font partie de la même élite, de la même communauté scientifique et ont les mêmes réflexes professionnels, nos deux neuropsychiatres ont par ailleurs vraisemblablement un rapport très différent à la famille, à la religion, au temps privé.

Le danger « essentialiste » de l'alibi culturel est bien décrit par Gérald Bronner : « Lorsqu'un individu est confronté à une première narration d'un phénomène, il demeure une impression favorable dans son esprit quand bien même il lui a été démontré qu'elle était fausse³. »

3. Gérald Bronner, *Les Origines. Pourquoi devient-on qui l'on est ?*, Autrement, 2023, p.162.

Ne raisonner qu'en termes culturels, c'est réduire le réel, volontairement, et organiser l'ensemble quasi infini de stimuli que nous recevons du monde en catégories, c'est traiter de manière analogue des éléments non identiques. Prenons l'exemple de la partition de l'espace en noms de couleur. Blandine Brill et Henri Lehalle soulignent que l'œil est capable de distinguer 7 500 000 couleurs différentes (Optical Society of America, 1953)⁴. La langue anglaise possède environ 4 000 termes désignant la couleur, mais seulement 8 termes sont employés. Penser de manière dynamique en termes culturels revient à ajouter les « couleurs composites » (union d'ensembles flous) qui correspondent aux données de cultures n'ayant qu'un seul terme pour bleu et vert, par exemple, et les « couleurs dérivées » (intersection d'ensembles flous) telles que l'orange, le rose, etc. Ainsi, nous multiplions le champ des possibles et des explorations.

Explorer et non confirmer. Telle est la voie souhaitable. Aussi insaisissables que l'universel, la culture ou l'identité ne cessent de fuir quand on veut s'en approcher. L'approche culturelle est toujours une pensée *en retard* et une façon de totaliser le *réel*, c'est-à-dire tout ce qui se trouve changeant et en perpétuel état de dispersion/réagencement.

4. Blandine Brill et Henri Lehalle, *Le Développement psychologique est-il universel? Approches interculturelles*, PUF, 1988, p. 82.

CULTURE : équivoques et manipulations

« La culture, c'est le contexte dans lequel les choses se passent », écrivent sobrement Charles Hampden-Turner et Fons Trompenaars¹. Tout petit humain parle avant de savoir comment on doit parler. Il n'y a pas chez l'homme d'appartenance immédiate à l'humanité, mais toujours une appartenance médiante – une appartenance par le biais de la culture.

Selon l'Unesco, la culture peut être considérée comme l'« ensemble des traits distinctifs, spirituels, matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social », qui soudent en quelque sorte cette société ou ce groupe. Définition très large, assurément, qui englobe, toujours selon l'Unesco, « les arts, les lettres et les sciences, les modes de vie, les lois, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances² ».

Mais tous ne considèrent pas la culture dans une dimension aussi vaste et, de fait, le terme recouvre chez les uns et les autres des réalités souvent très différentes. Pour certains, la culture est un héritage, une sorte de « paquet » transmis par nos ascendants, où se fourrent

1. Charles Hampden-Turner et Fons Trompenaars, *L'Entreprise multiculturelle*, 3^e éd. augmentée. Maxima, 2008, p. 30.

2. Conférence mondiale sur les politiques culturelles organisée par l'Unesco, Mexico, 1982.

pêle-mêle la tradition religieuse, la littérature, l'art, le patrimoine historique, linguistique, etc. On parle ainsi de personnes « cultivées », de gens d'une « grande culture ».

Pour d'autres, culture et civilisation se recourent largement comme cristallisation d'une même recherche de spiritualité pour conjurer la mort, d'une même volonté de transcendance venant du plus profond de la terre. À l'origine du mot « culture » figurerait une amputation opérée par Cicéron il y a deux mille ans. Comme l'écrit Gilles Verbunt : « Avant lui existait le mot "agriculture". Cicéron coupe le mot en deux et parle de *cultura animi*, mettant l'esprit, l'âme à la place des champs³. » Bien plus tard, André Malraux définira la culture comme « l'héritage de la noblesse du monde, [...] la connaissance de ce qui fait de l'homme autre chose qu'un accident de l'univers⁴ ».

Pour d'autres encore, la culture est formée par les modes de vie et de pensée, les habitudes acquises, les pratiques sociales... « Culturel » signifie ici que l'homme est agi par d'autres que lui. C'est, selon Edward T. Hall, un ensemble de règles *tacites* de comportements, le mot important dans cette définition étant bien l'adjectif « tacite ». Il évoque le contenu implicite de la culture et cet habitus cher à Pierre Bourdieu (voir article correspondant dans cet abécédaire) qui continue d'imprégner durablement nos comportements tout au long de notre vie même si nous n'en avons pas conscience. Ce « savoir social incorporé »,

3. Gilles Verbunt, *La Société interculturelle. Vivre la diversité humaine*, Le Seuil, 2001,

4. André Malraux, *Les Voix du silence*, Gallimard, 1951.

ainsi que le désigne Norbert Elias⁵, avec ces dispositions acquises, apparemment naturelles, nous colle durablement à la peau et forme l'une des principales adhérences culturelles qui nous constituent. La culture peut ainsi se définir, de manière simple, comme l'élément appris du comportement humain. Ce serait une sorte d'*acquis* qui reste à l'individu quand il a tout oublié!

Enfin, certains caractérisent la culture comme le résultat d'une appartenance stricte à un groupe, à une ethnie, à un pays ou un territoire. La culture assure l'existence du « groupe comme groupe ». Nous nous méfions beaucoup de ce type de définition, car à ne retenir que celle-là, on peut verser rapidement dans le communautarisme du « chacun chez soi » et dans une vision frileuse, figée de la culture.

Le sociologue Ehrhard Friedberg⁶ dénonce une « habitude mentale un peu paresseuse qui consiste à toujours chercher l'explication des comportements des individus dans ce qu'il y a de plus immédiatement visible et connaissable ». La sagesse interculturelle invite donc à ne pas croire à la possibilité d'une empreinte de cire fondant sur des individus, que l'on baptiserait « culture ». La culture n'est pas le fondement intemporel des comportements et des actions parce qu'elle est toujours négociation partagée, souvent silencieuse, souvent inconsciente, avec

5. « Termes clés de la sociologie de Norbert Elias », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 106, n° 2, 2010.

6. Ehrhard Friedberg, « La culture "nationale" n'est pas tout le social. Réponse à Philippe d'Iribarne », *art. cité*.

d'autres individus. La culture se tient en vie *en mutant*. L'humain réalise sa nature par la culture. Le propre du culturel est de foisonner, d'évoluer et de se transformer. On n'insistera sans doute jamais assez sur le fait qu'une culture est en perpétuelle évolution et que c'est cette évolution qui l'empêche de mourir. Jamais assez non plus sur le fait qu'elle est le résultat d'une construction collective s'étalant sur plusieurs siècles.

La culture est le champ de bien des instrumentalisations. Tour à tour, elle peut être *muséifiée*, avec ses gardiens du temple; *emmurée* lorsqu'elle sert le communautarisme (conception figée de la culture); *pastichée* lorsque, au motif d'améliorer les interactions avec l'autre, on se croit obligé d'adopter tout de son langage, de sa manière de vivre et de travailler, comme si l'on avait quoi que ce soit à attendre de l'abdication de sa propre culture; *imposée* lorsque la culture d'entreprise, ou institutionnelle, se veut applicable partout; *politisée* lorsqu'elle est instrumentalisée par les détenteurs du pouvoir; *surestimée* lorsqu'elle est mise sur un piédestal ou lorsqu'on lui attribue l'explication de tous les phénomènes sociaux (il s'agit alors d'une attitude simpliste, dite «culturaliste», qui ignore que les prétendus chocs culturels sont souvent bien davantage des chocs de rapport de force et le fruit d'injustices sociales). La culture est souvent fallacieusement convoquée lorsque, dans un conflit interpersonnel par exemple, on se contente d'expliquer les divergences par l'alibi de la différence d'âge, de l'origine géographique ou religieuse. Elle peut être convoquée aussi, prise en otage, lorsqu'il s'agit de justifier le maintien d'une tradition qui va à l'encontre de tous les

plaidoyers pour le respect des vivants, comme la corrida, qualifiée de pratique « culturelle », qui n'en constitue pas moins une dérogation brutale aux innombrables efforts faits par les hommes pour éviter, chaque fois que c'est possible, une souffrance animale.

Olivier Roy distingue « culture anthropologique » et « culture-corpus » pour ne pas confondre simple catalogue de goûts et de couleurs et savoir légitimé que la société considère comme rare et au-dessus du commun des mortels⁷. Bien maîtriser cette « culture-corpus » offrira aux jeunes pousses un « passage à l'état civilisé », leur permettra de se distinguer socialement avec cette finalité d'être considérés comme des « êtres cultivés ». Tout discours de savoir est un discours de pouvoir. Une habitude est toujours fondée sur une croyance : un système, une idéologie n'existent que si l'on croit en eux. La « culture-corpus » est donc un ensemble de productions davantage valorisées dans une société : récits oraux, textes, œuvres – alors qualifiées d'artistiques –, musique, voire certaines formes de pratiques ritualisées. Cette « culture-corpus » offre un idéal moral pour tous : c'est l'idéal de la *paideia* grecque, de la *Bildung* allemande, de l'« honnête homme » du xvii^e siècle français, de l'*adab* du monde musulman, etc.⁸.

Il y a des règles d'entrée dans cette « culture-corpus » (avec l'éternel conflit entre « anciens » et « modernes ») ;

7. Olivier Roy, *L'Aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*, Le Seuil, 2022, p. 72 et 85.

8. *Ibid.*, p. 71.

il y a des procédures de validation et de légitimation (diplômes, concours, manuels), des lieux de transmission, de constitution, de conservation du corpus (universités, musées, théâtres, bibliothèques); un corps de professionnels (mandarins, ulémas, brahmanes, clercs, professeurs, conservateurs) qui sont en charge de définir un « idéal » par-delà toutes les formes esthétiques possibles. L'opéra, par exemple, n'a pas toujours existé; il est né à un moment précis de l'histoire de l'Occident, à la frontière incertaine de la Renaissance finissante et du premier baroque.

Nous accordons, dans ces pages, une importance particulière à la manière dont la culture s'exprime dans l'action, c'est-à-dire à la manière dont les personnes sont prises dans un *flux expérientiel*, avec des forces sociales qui les dépassent, échappent à leur contrôle et face auxquelles elles tentent d'extraire des éléments de sens culturels pour les réordonner dans un cadre plus large.

DÉSACCORD/CONFLIT : l'affronter ou le contourner ?

Le désaccord entre deux individus est une situation courante et inévitable dans la plupart des sociétés, mais il n'est pas toujours exprimé de la même façon d'une culture à l'autre, notamment en public : il peut même être tu, soigneusement caché dans l'expression des visages, pudiquement ou stratégiquement dissimulé. C'est le cas, en particulier, dans de nombreuses régions d'Asie, d'Afrique ou dans des pays arabes. Beaucoup de Chinois s'abstiennent de montrer ouvertement leur désaccord, soit pour éviter de faire perdre la face à leur interlocuteur, soit parce que la solution d'un conflit d'opinions et d'objectifs ne leur paraît pas résider dans un affrontement qui risque de ruiner un climat de confiance toujours désiré. Pour certains Japonais, le souci de préserver l'harmonie du dialogue les pousse à traduire leur désaccord par des mouvements subtils du regard, des silences et un langage du corps spécifique.

Le sens d'un « oui » et la fréquence de l'usage du « non » sont d'autres facteurs de différenciation culturelle, laquelle peut générer de nombreux malentendus. Dans bien des cultures, notamment en Asie ou dans certains pays d'Afrique, le « oui » peut ne vouloir dire qu'une chose : « J'ai compris ce que vous vouliez me dire, je vais y réfléchir », « Je vous écoute », éventuellement : « Je ne veux pas vous contrarier, mais je sais déjà que je ne suis pas d'accord. » Ou encore (signe de cultures orientées vers le

collectif): «Je vous ai entendu, mais je suis seul, et avant de vous répondre, je dois consulter mes collègues, ma famille, ma communauté.» Ainsi le «oui» peut-il relever de la simple courtoisie ou d'une stratégie de temporisation, d'évitement.

Dire «non» n'est pas courant partout. Certaines langues, comme le chinois ou l'amharique (Éthiopie), n'ont pratiquement pas de mot pour «non». On répond toujours négativement à une question en réutilisant le verbe de la question à la forme négative. Et l'on évite souvent de contredire pour éviter de faire perdre la face à l'autre.

Cette question de la face est essentielle dans les cultures asiatiques, mais elle est présente aussi dans la plupart des cultures de nature collective, comme au Moyen-Orient. Ce qui est en jeu, c'est l'honneur, la prévention de la honte, la réputation morale, le qu'en-dira-t-on, le prestige social, la possibilité de vivre et de travailler ensemble dans de bonnes conditions. Le Japon avait jadis pour nom «Wa», qui signifie «harmonie sociale» et porte en lui l'idée d'«une certaine humilité, une certaine sensibilité qui permet de mieux vivre ensemble; une communauté de mentalités¹». Ce que révèle dans toutes ces cultures la crainte de perdre la face, c'est la force de l'attachement à la communauté ou à la collectivité d'appartenance.

Beaucoup de Français ont au contraire une culture de l'affrontement, considéré comme une forme de courage:

1. <http://www.kichigai.com/Wa.htm>

dire les choses telles qu'on les sent, ne pas cacher ses griefs, jouer la transparence et la franchise, provoquer s'il le faut, ne rien laisser passer, éviter surtout de « refouler les conflits ». Le conflit est considéré comme toujours utile, toujours créateur. Comme le note Philippe d'Iribarne² : « [Entre Français], l'expression véhémement des opinions et des critiques fait partie d'une manière normale de manifester les différences de points de vue. Elle relève d'une sorte de rituel d'affrontement destiné à départager celui qui a raison et celui qui a tort. Il n'est pas choquant d'élever la voix ou d'affirmer que le point de vue de celui avec qui on est en désaccord ne mérite pas la moindre considération. » Mais dès lors que l'on se trouve en présence d'interlocuteurs de certains autres pays, ajoute-t-il, « pareilles manières de faire sont de nature à transformer en adversaires irréductibles ceux que l'on a ainsi traités ».

Une certaine culture « de l'honneur » valorise le fait de défendre vigoureusement ses choix, parfois en provoquant en duel son adversaire ; elle répugne à recourir à la loi et à des tierces personnes pour régler ses différends. « Au Togo, le jour de l'enterrement de mon cousin, on a mis des machettes dans son cercueil, on l'a préparé pour la vengeance. Et celui qui l'a tué, il est mort récemment. Si tu meurs jeune, on cherche pourquoi tu es mort. On t'enterre pour que tu puisses te venger³. »

2. In Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir), *Gestion en contexte interculturel*, op. cit.

3. Blandine Le Bourgeois et al., *Le Pari de l'interculturalité*, op. cit., p. 44.

Une culture « de la dignité », elle, pousse à ne pas s'offenser pour des vétilles et à régler ses désaccords par le truchement de la justice, et dans les seuls cas où ils le méritent.

À l'opposé, une culture « de la victimisation » encourage la capacité à s'offenser, à régler ses conflits à travers les interventions directes de tiers ou de groupes de pression⁴. On voit bien le danger qu'il y a à ériger un membre d'une supposée « communauté » en représentant de ladite communauté, alors qu'il n'en est que le porte-parole auto-proclamé, non élu par ses supposés pairs.

Dans bien des cultures, l'attitude face au conflit est plutôt celle du non-affrontement. Plusieurs siècles avant l'ère chrétienne et à la suite de Lao-tseu, le Chinois Sun Zi recommande dans son *Art de la guerre* « de ne jamais affronter directement un adversaire et, pour que la victoire soit durable, de toujours laisser une porte de sortie ». À propos de cette vision chinoise du conflit, Hesna Cailliau⁵ note : « Le stratège chinois cherchera à éviter l'affrontement direct par tous les moyens : soit en contournant l'obstacle, soit par l'attente de moments plus favorables, soit par la ruse et l'usage de stratagèmes. La ruse n'a rien d'immoral aux yeux des Chinois, au contraire, elle fait partie des critères de l'intelligence avec la prévision de l'avenir, la souplesse d'adaptation et l'humilité. »

4. Bradley Campbell et Jason Manning, *The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*, Palgrave Macmillan, 2018, p. 106.

5. Hesna Cailliau, *L'Esprit des religions*, op. cit.

Éviter l'affrontement est un principe que l'on trouve dans bien d'autres sociétés qui mettent en avant l'importance d'un environnement de travail harmonieux où la qualité des relations humaines prime. Ainsi de la société mexicaine où beaucoup tiennent un environnement conflictuel, ou de concurrence entre les collègues, pour contre-productif; et de la société libanaise où, dans les relations professionnelles du moins, le refus d'aller au conflit peut amener à des discours conciliants à l'extrême qui mettent mal à l'aise beaucoup d'interlocuteurs occidentaux.

Le conflit et la gestion des désaccords sont des domaines dans lesquels les différences sont loin de n'être que géoculturelles. Elles peuvent être importantes au sein même de notre environnement immédiat entre cultures professionnelles et sectorielles. Le comparatif entre les entreprises et le monde des associations et des ONG en France en est un exemple. Si dans les entreprises du secteur privé le conflit n'est pas considéré comme honteux (mais doit être résolu le plus vite possible), dans le secteur non marchand il n'est pas vécu, exprimé, géré de la même manière. Dans l'univers des associations caritatives ou militantes, des Églises, des fondations, le personnel salarié, les volontaires, les bénévoles, les administrateurs sont souvent des personnes qui revendiquent un esprit altruiste, une pureté d'intention qui rend le conflit hors sujet ou même tabou. Il apparaît alors, lorsqu'il survient, comme une faute, un échec, on essaie de le minimiser ou de le cacher le plus longtemps possible et il reste rampant, non déclaré, mais en fait tout aussi aigu que partout ailleurs, et lorsque sa mise au grand jour devient inévitable, alors ses effets peuvent être violents.

DISCRIMINATIONS :

en finir avec l'emporte-pièce

En critiquant les jeunes paresseux, les vieux incapables de s'adapter, les femmes, les étrangers à sa profession... les individus discriminent pour évaluer positivement l'estime sociale de leur propre groupe d'appartenance et perpétuer un ordre social qu'ils jugent stable et légitime. Ce mouvement humain semble sans fin.

Au sens le plus strict, une discrimination consiste à traiter défavorablement une personne ou un groupe d'individus en situation comparable pour des raisons qui sont prohibées par la loi.

En droit français, dans les textes, les seules ruptures avec les principes de l'universalisme (une seule et même manière d'appliquer la loi pour toutes et tous) sont la parité, autrement dit l'obligation d'une représentation politique égale entre hommes et femmes par quotas, et certains dispositifs d'aide ou de redistribution en matière sociale liés à la politique de la Ville ou à l'éducation, du type zones franches pour certains quartiers en difficulté ou zones d'éducation prioritaire. Voilà tout¹.

Une discrimination abîme celle ou celui qui la vit. Les victimes hésitent à porter plainte, ne voulant pas attirer

1. Voir Renaud Dély, *Anatomie d'une trahison. op. cit.*, p. 93.

défavorablement sur elles, par exemple, l'attention d'un futur employeur.

Mais il est souvent peu aisé de démêler ce qui relève de la discrimination entre des individus du fait de certaines de leurs caractéristiques et ce qui relève des inégalités entre leurs milieux sociaux d'origine. Par exemple, si les étrangers sont plus souvent au chômage que les Français, cela tient d'une part à une discrimination à l'embauche, mais aussi à une inégalité de niveau de qualification qu'il faut tout autant combattre.

Ce n'est pas la même chose d'être discriminé pour sa couleur de peau ou parce qu'on refuse d'enlever son voile. Retirer son voile sur son lieu de travail, c'est un acte qu'on peut modifier.

Qui sont les auteurs et qui est la victime de la discrimination ? Il est des situations où personne ne peut livrer une réponse marquée du sceau de l'évidence. Certaines politiques invitent pourtant souvent à aller au plus pressé, à renvoyer aux seules « origines » ou « identités » pour sanctionner les fautifs, avant d'analyser les causes.

Comment prouver, sans études fiables, qu'une personne d'origine immigrée ne bénéficiera pas des mêmes augmentations de salaire que ses collègues effectuant le même travail ? Comment prouver que telle personne sera systématiquement écartée des promotions au titre de ses seules appartenances plus ou moins visibles ? Comment montrer, et sur quels critères se fonder, que son supérieur hiérarchique et son DRH n'ont pas agi correctement dans l'intégration ou l'évaluation d'un nouvel entrant, alors qu'ils peuvent, connaissant mieux l'histoire

de l'entreprise, ne pas vouloir brusquer les choses, les objectifs de travail des équipes ainsi que le contexte dans lequel le salarié devait les réaliser ?

On mesure là tout l'intérêt des sciences humaines et sociales pour parer le risque de séparer analyse des processus et examen des indicateurs. Le profond et l'apparent. Parce que « la différence provient plus souvent du regard du "normal" que du comportement du différent », comme le souligne Norbert Alter, l'analyse sociologique et l'action politique sérieuses invitent à rappeler que ce n'est pas la même chose de parler, par exemple, de l'égalité hommes-femmes, des personnes handicapées ou du racisme. La discrimination n'est pas « une chose » mais *plusieurs*, et appelle donc différentes façons de les classer et de les combattre.

Toutes les formes de discrimination ne se ressemblent pas et n'admettent pas le même traitement du social qui consiste fréquemment à couper en deux (citoyens/immigrés et descendants d'immigrés, indigènes/colonisateurs...). L'important, en ce sens, nous paraît moins de chercher à savoir, par exemple, quelles sont les origines des personnes ou quelles sont leurs appartenances ethno-raciales réelles ou supposées que de repérer les marqueurs d'ethno-racialisation qui leur sont affectés et la manière dont malheureusement, ces marqueurs créent une présomption d'incompétence ou d'indignité, qui fait stigmatisation, chez les employeurs, les policiers, les logeurs, les collègues, les voisins...

Bien souvent, quand on ne sait pas comprendre le sens exact d'une discrimination ou, pire, quand on use du mot *diversité*, notion floue, abstraite et inutile, il s'agit moins de

comprendre les différences culturelles, leurs sources, que simplement de les « enregistrer », comme on collectionne machinalement les insectes ou les timbres-poste.

Tout nous porte à croire sincèrement qu'il y a possibilité, en France, d'identifier des dynamiques discriminatoires sans renforcer le recours à des statistiques de la diversité produites par des partenaires ou des officines ne présentant aucune garantie solide de scientificité. Nous pensons ici, par exemple, à des directeurs des ressources humaines sommés de produire des chiffres sur les groupes composant leur corps social (sur une base d'orientation sexuelle, d'identité sexuelle ou de supposées « origines raciales »). Compter les salariés selon leurs origines permettrait de mettre en lumière le manque de diversité au sein des entreprises. La généralisation des statistiques, manipulée par des apprentis sorciers, serait dangereuse si elle arrivait à simplifier la diversité des origines en faisant droit à la notion d'appartenance raciale. Il nous faut recruter une personne avec un parcours et des qualités, et non un membre d'une minorité à privilégier pour répondre à des quotas.

Un *quota* est atteint et l'on se dédouane ensuite de vouloir comprendre le sens des conduites culturelles qui occasionnent, ou pas, un retour des discriminations. On ne va pas à la racine du mal.

Nous refusons cette tendance grandissante qu'ont les gens de tout régime « diversitaire » à commencer leurs questions ou leurs commentaires par un « en tant que... » puis à enchaîner, c'est le cas de le dire, sur un hymne bêlant soit « au vivre ensemble », soit à la défense des « origines », et même parfois des deux !

Dans toute société, le risque d'une concurrence vicieuse tend à s'attiser quand chacun s'affilie, sous la contrainte d'un système qui classe, recense..., à un collectif identifié et enfermant.

En France, on est d'abord soi, citoyen, tel que l'on a décidé de l'être, compte tenu de son histoire et de ses ambitions, et non un représentant de telle ou telle communauté culturelle qui déterminerait en grande partie les choix individuels. Méfions-nous de la notion de «représentation équitable» des différents groupes qui composent la population du pays. Un risque majeur tiendrait à passer plus de temps à prouver qu'un groupe ou un territoire fait l'objet de discrimination qu'à agir ensemble pour lutter contre.

Notre société n'a rien à gagner à ce que nos concitoyens soient placés en compétition au nom de la représentation de groupes cibles avec quotas (que ces groupes se définissent comme communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance). L'essentiel nous semble être de reconnaître les propriétés intrinsèques de chaque individu dans la pluralité de ses cultures (et non d'une culture) sans faire du respect statistique formel des différences un horizon indépassable.

Grand est donc le risque de favoriser en France des politiques de discrimination positive (fondées sur des quotas liés aux origines). Leurs effets sont peu connus, alors que la force des politiques d'action positive jusqu'ici menées en France tient à la possible reconnaissance d'une identité syncrétique (permise par la citoyenneté) et non à la simple énumération de catégories juxtaposées dans une désignation générique en surplomb et polarisante comme «race»

ou « ethnicité ». Grand est le risque de distinguer différents types de Français, ceux de « souche », ceux qui courent le risque de se voir déchés de leur nationalité, ceux qui constitueraient une catégorie héréditaire d'immigrants pour toujours, sortes d'« étrangers de l'intérieur² ». Et si on parle de « Français de souche », note Édouard Glissant, les Antillais sont français depuis trois siècles, avant les Niçois ou les Savoyards³.

Un autre risque est bien d'entrer volontairement, au nom de motifs que l'on croit justes, dans une société « de la consolation ». Nous pouvons désapprouver, voire condamner, certaines pratiques culturelles des autres cultures (comme la subordination des femmes ou la criminalisation des homosexuels) sans pour autant dévaluer l'ensemble de ces cultures, et nous pouvons en souligner les aspects positifs.

Quand l'on se sent étranger, répudié, ignoré... quand ses propres représentations ne sont pas possibles dans l'espace public, il convient de comprendre pourquoi et comment prennent force, dans cet espace, des identités latentes soudainement vécues et revendiquées comme moyen de lutte. Mais grand est le danger d'intérioriser un statut de victime, de faire l'apprentissage de rôles qui lui sont associés et de couronner une « société de la diversité » qui ne serait que « société de concurrence victimaire »

2. Étienne Balibar, « Uprisings in the banlieues », *Lignes*, vol. 21, n° 3, 2006, cité par Robert Castel, *La Discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*, Le Seuil, 2007, p. 94.

3. Édouard Glissant et François Noudelmann, *L'Entretien du monde*, *op. cit.*, p. 123.

(le mécanisme amène à devenir comme obligé, au nom de la revendication de la dignité ou de la fierté, de se soumettre à une identité stigmatisée pour revendiquer en réalité plus de droits que le groupe voisin). En cela, la reconnaissance de groupes sociaux ou de groupes culturels n'est pas une théorie de la justice suffisante. Walter Benn Michaels écrit à juste titre que « si nous parvenons à nous convaincre que les pauvres ne sont pas des personnes qui manquent de ressources mais des individus qui manquent de respect, alors c'est notre attitude à l'égard des pauvres, et non leur pauvreté, qui devient le problème à résoudre⁴ ». Quant à Elena Filippova, elle souligne que « la vitrine d'une "diversité", représentée par la fine couche d'une élite "ethnique", masque le sort de milliers de citoyens "de base" qui n'aspirent pas à l'entrée aux grandes écoles, mais à l'emploi stable, au salaire correct et au logement décent⁵ ».

Agir en intercultureliste consiste, selon nous, à refuser que chacun combatte exclusivement pour la reconnaissance de sa propre culture au lieu de lutter pour un intérêt général à coconstruire.

Dans une nation civique, et non ethnique, la culture est l'élément par lequel l'étranger peut s'intégrer. La culture

4. Walter Benn Michaels, *La Diversité contre l'égalité*, op. cit., p. 15.

5. Elena Filippova, « Les recensements comme instrument politique (un bref aperçu des exemples étrangers) », in Élisabeth Badinter et al., *Le Retour de la race. Contre les « statistiques ethniques »*, L'Aube, 2009, p. 87.

n'est pas l'élément qui exclut l'étranger. Le « nous » n'est pas un « moi » élargi présentant un « caractère de totalité⁶ ».

Nous pensons essentiel d'accepter les autres autant pour ce qu'ils sont que pour ce qu'ils veulent devenir, notamment sur le plan culturel. De chercher chez eux une part d'inattendu que nous sommes prêts à accepter et même à faire nôtre. De refuser le passage d'une différence (ce mode de raisonnement différent du nôtre, ce « ils ne pensent pas comme nous ») à l'affirmation hâtive d'une infériorité (« laissons-les réfléchir de leur côté »). Car les bonnes raisons de l'autre peuvent aussi devenir nôtres.

6. Selon l'expression de Pierre Guenancia.

DIVERSITÉ : la grande équivoque

La diversité, caractère de ce qui est pluriel, ne peut se confondre avec l'égalité, qui est un processus volontaire consistant à faire des égaux. La diversité est un état de fait de nos conditions humaines, depuis le premier jour de nos existences jusqu'au trépas. Instituer la diversité comme valeur nous paraît donc trouble. Et tout particulièrement dans le contexte historique et politique français.

Il est étrange de vouloir situer la supposée valeur de diversité au-delà des valeurs fondatrices que l'on pourrait nommer comme ultimes. Ultimes car antagonistes. Comme celles, en équilibre fragile, de notre devise républicaine. En effet, comment donner raison à la liberté contre l'égalité sans la fraternité? Cela est impossible. Nulle valeur supérieure pour donner raison contre l'un des trois termes en débat.

Notre devise républicaine ne consacre pas l'un de ses termes en valeur absolue. Elle induit un équilibre à trouver entre des polarités. Nous y voyons une voie féconde.

Si l'on privilégie excessivement l'un des principes de la polarité au détriment de l'autre, voire si l'on croit abusivement pouvoir résoudre une antinomie en gommant l'un des principes pour courir au triomphe de l'autre, alors s'annonce la diversité. Reine des valeurs, réponse à tout et en tous lieux, la diversité permet de définir le Bien à elle seule. Elle dessine une société « vertueuse » où tout

pourrait – en réalité – être rapport de force déséquilibré entre adversaires en concurrence.

La diversité est une notion « flottante » qui s'impose comme une vérité d'évidence. La diversité a su conquérir par simplification lexicale un statut qui rend impossible l'expression d'idées contraires.

Des désignations telles que « responsables de la diversité » ou « candidat.e.s issu.e.s de la diversité » ont pénétré de nombreuses enceintes professionnelles. Passage obligé des discours, la notion de diversité consacre une privatisation des enjeux de justice sociale et d'un gouvernement par les standards de la gestion. La notion de diversité remplace celle pourtant utile de discrimination. La loi de toutes et tous risque de s'effacer au profit des déclarations d'intention de quelques-uns.

Nul ne se méfie de la supposée vertu et de la volonté d'avoir une société bien « ordonnée » autour de différences que l'on compartimente. La justice, qui est d'abord respect de la loi et lutte contre les discriminations, se porte bien non quand elle a atteint l'absolu de la vertu, décision morale qui organise la « chasse à l'autre », mais quand elle a atteint un équilibre qui s'inscrit dans une situation qui admet plusieurs possibles. L'interculturel – que nous ne confondons nullement avec la diversité – est d'abord clarification de ces voies d'action possibles. Toujours en contexte !

Les politiques dites « de gestion de la diversité », notamment en entreprise et défendues par des chartes et non par la loi, ne sont pas sans rappeler l'esprit des dérives de certains modèles sociétaux anglo-saxons trop souvent

adorés. Modèles dans lesquels l'individu, le citoyen, le salarié tire d'abord son identité de la communauté dans laquelle il a été socialisé. N'oublions pas que 95 % des spectateurs américains n'ont jamais vu de leur vie un film non américain!

Si elle répond au désir d'autonomie des individus, l'égalité des chances prônée par la diversité s'accommode souvent de l'existence et même du développement des inégalités. L'accès d'un petit nombre à la réussite n'a pas forcément de répercussions sur le plus grand nombre. Méfions-nous des supposés effets positifs des théories du « ruissellement »! Les politiques de gestion de la diversité contribueraient à ce que certaines personnes échappent à un traitement injuste sans abolir les inégalités de fond des positions économiques, sociales et symboliques (hiérarchies salariales, hiérarchies d'autorité, accès aux postes les plus intéressants...) auxquelles on ne veut pas, on ne veut plus ou on ne peut plus toucher. On préférera alors la promotion médiatique, ponctuelle, arbitraire de personnalités censées « incarner » cette diversité si recherchée.

La diversité est une thématique unifiante et trompeuse qui, trop utilisée, arrive à tout focaliser sur quelques groupes, les minorités dites « visibles », alors qu'un des problèmes les plus urgents de notre société est de donner des moyens supplémentaires à des territoires ou à des institutions (zones franches, par exemple) où évoluent des personnes discriminées. Rendues « invisibles ». C'est plus la misère, nos inégales conditions de naissance, le délabrement de certains de nos quartiers d'enfance... qui sont à

combattre, que la seule appartenance ethnique ou communautaire ou la couleur de peau que l'on revendique qui sont à porter en étendards pour dénoncer traîtres et boucs émissaires et faire un vaste appel aux « identités ».

La logique d'assignation des politiques de gestion de la diversité amène à un rétrécissement. Ainsi, de plus en plus de doctorants et de doctorantes non seulement travaillent sur leur groupe, mais considèrent que seule leur appartenance à ce groupe les rend légitimes pour entreprendre cette recherche. Comment ne pas y voir un danger ? Il n'est évidemment pas nécessaire d'être « noir » ou « métisse » pour engager le combat de la lutte contre le racisme.

Une perspective interculturelle authentique aurait beaucoup à perdre à justifier un ordre injuste du monde sous couvert de simples mesures d'affichage, de diversité, si chacun s'attache à dire d'abord qui il est pour avoir des droits. L'interculturel interroge les privilèges dont les puissants, les fortunés jouissent dans leur propre vie. Et ces personnes qui bénéficient des structures de pouvoir existantes ne les ont pas forcément « méritées ». Avec la gestion dite « de la diversité », on rend compte plutôt que l'on agit, on coche des cases en se dédouanant des actions réelles qui combattraient les injustices foncières.

« Aucune polyphonie de la réconciliation – pour consolante qu'elle soit – ne remplacera donc jamais l'éthique de la transformation¹ », et la défense d'intérêts catégoriels

1. Yves Clot, in Mathieu Detchessahar (dir.), *L'Entreprise délibérée. Refonder le management par le dialogue*, Nouvelle Cité, 2019, p. 8.

ne doit pas être l'horizon du progressisme. Un jour l'un, un jour l'autre... Il est donc urgent de réinventer une pensée politique capable de s'adresser au peuple tout entier et qui ne se borne pas à s'opposer à un système de discrimination fondé sur l'appartenance ethno-raciale.

DOUTE : questionner nos évidences

Nous ne comprenons pas toujours à quel point nos évidences peuvent nous aveugler lorsque nous sommes au contact de personnes d'un univers différent du nôtre. Dans notre vie quotidienne, tout ce qui, de la part des autres, bouscule nos habitudes et nos certitudes génère souvent des réactions agressives. Lorsqu'un voisin, un collègue, un groupe d'une culture différente de la nôtre se comporte d'une manière qui nous surprend ou nous choque, il est fréquent que notre réaction spontanée soit de monter dans les tours, impulsivement : il est mal élevé, il ne sait pas vivre, il n'a rien compris à ce que je lui ai dit ! Une sorte d'arrogance naturelle nous pousse à penser que l'autre est dans son tort. Dans ce type de situations, une attitude légèrement dubitative peut se révéler salutaire : est-il bien certain que l'autre n'ait pas ses raisons que notre raison ignore ? Les philosophes stoïciens grecs, trois siècles avant Jésus-Christ, avaient développé le concept très évocateur de la « suspension de jugement » (*ἐποχή-epokhḗ*) : lorsque nous nous trouvons en présence d'un individu ou d'un groupe différents de nous, autant éviter de nous précipiter pour le juger, que ce soit en bien ou en mal, là n'est pas le problème. Mieux vaut commencer par prendre le temps d'observer et, si possible, de comprendre ce qui, dans son histoire personnelle, sa culture,

sa religion, ses conditions de vie, peut expliquer (on évitera de dire « justifier ») son comportement.

Il s'agit là d'une démarche de prise de recul, d'une sorte de pas de côté par rapport à nos évidences, d'un décentrement par lequel nous faisons crédit à l'autre d'être *potentiellement* intelligible, d'avoir une logique propre liée à ses conditions de vie, à son origine sociale ou géographique, à sa religion, à son parcours de vie, aux traumatismes éventuels qui ont été les siens ou le sont encore. Chacun a une logique, même si elle est à mille lieues de la nôtre : « Je peux penser que l'autre n'a pas raison, disait une anthropologue, mais je ne peux pas ignorer qu'il a ses raisons. » Un petit pas de côté supplémentaire nous apprendrait parfois, d'ailleurs, que si nous cherchons à décrypter l'autre, nous sommes peut-être nous-mêmes, à ses yeux, « indécryptables », incompréhensibles dans nos façons de parler, de nous tenir, d'organiser notre pensée... !

Un autre aspect de la démarche du doute constructif est le questionnement. Lorsque l'on change de pays fréquemment ou que l'on vit dans une ambiance cosmopolite, il est illusoire – et prétentieux – de penser pouvoir *connaître* la culture de l'autre. En revanche, il est nécessaire, dans ces situations, de se poser une série de questions sur les contextes dans lesquels vivent nos interlocuteurs, sur la spécificité de leurs pratiques et de leurs manières de fonctionner, sur les représentations qu'ils ont chacun de notions trop vite supposées communes – le temps, l'argent, l'autorité, la nature... Nos évidences ne sont pas forcément celles de l'autre, nos références, nos conditionnements initiaux et notre éducation encore moins. Il s'agit bien

ici d'avoir l'humilité de mettre en doute le fait que nos propres représentations seraient aussi celles de l'autre, de se demander si un mot est réellement traduit une fois qu'il est traduit, et de tenter de déceler, à travers ces écarts d'appréciation, les sources possibles d'incompréhension d'ordre culturel. Humilité également de recourir aux éclairages que peuvent nous donner, sur les raisons de l'échec de tel dialogue, de tel projet, de telle négociation, des personnes qui, par leur histoire personnelle (mariage mixte, années passées dans le pays...), connaissent très bien notre culture et celle du pays dans lequel nous sommes immergés. Un de nos étudiants brésiliens observait avec justesse qu'« il n'y a pas de mur culturel que l'humilité ne permette de franchir » : si nous n'avons pas l'humilité de douter de l'étendue de notre savoir et de nos évidences, si nous n'avons pas l'humilité de nous faire expliquer ce que nous n'avons pas compris des sources culturelles des éventuels malentendus auxquels nous nous sommes heurtés, alors en effet la rencontre interculturelle est difficile.

Notons que la notion même d'humilité, si importante dans cette rencontre, ne va pas de soi partout. Le monde antique gréco-romain dénigrait l'humilité, assimilée à l'humiliation. Comme peut-être beaucoup de nos concitoyens aujourd'hui, les stoïciens y voyaient un manque de courage et de dignité, tandis que l'on peut au contraire y voir un élément indispensable au dialogue.

Ainsi la sensibilisation à l'interculturel est-elle, fondamentalement, une sensibilisation au doute, voire une *formation* au doute et à l'humilité.

Une telle formation ne donne pas de recettes. Elle ne prépare pas à agir face à des Japonais ou à des Espagnols avec des outils « clés en main ». Elle éveille, étonne, questionne, aide à se connaître. Elle invite à écouter « entre les lignes » ou à écouter « ce que dit l'air » et à moins parler pour faire attention aussi à ce qui n'est pas dit¹. Elle rappelle qu'il n'y a de vérités que relatives à des lieux et à des époques donnés. Qu'il ne peut y avoir de moralisation universelle.

Une telle formation – que nous nommons interculturelle – consiste à honorer les contraires et les idées qui s'entrechoquent. À « retourner » son âme. Elle prépare à l'imprévu des rencontres d'abord en s'interrogeant, en se répondant et en mettant en cause les réponses qui nous viennent.

Un esprit libre ne se résigne pas à l'arrêt. Il n'oublie jamais que le contraire d'une erreur, c'est d'abord la même erreur en sens contraire. Être humain, c'est être insatisfait du sens trouvé et heureux de pouvoir distancier son regard le plus longtemps possible.

1. Erin Meyer, *La Carte des différences culturelles*, op. cit., p. 31.

ÉCART/DIFFÉRENCE : le danger des classifications

Exister, pour une personne humaine, c'est d'abord refuser ce qu'on n'est pas. Et toute catégorie mentale a, immanquablement, besoin de son contraire ou opposé (ce qu'elle n'est pas) pour acquérir sens et signifiante¹. La définition de la culture comme « ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs », telle que la proposait Claude Lévi-Strauss, attire utilement l'attention sur une notion, l'*écart*, mésestimée dans les études interculturelles, trop souvent concentrées sur les différences, pensées comme l'observation des seuls malentendus liés à de prétendus « chocs » de cultures nationales.

En appeler à la notion d'écart culturel, c'est d'abord appréhender le monde qui nous entoure comme composé d'une infinité de différences et faire le constat, comme le fait aussi Philippe Descola, qu'« aucun des êtres, des choses, des situations, des états, des qualités, des processus qui s'offrent à notre curiosité n'est absolument semblable aux autres² ». La notion d'écart culturel consacre, en premier lieu, cette insondable pluralité qui fait notre condition

1. Fred Dervin (dir.), *Le Concept de culture. Comprendre et maîtriser ses détournements et manipulations*, L'Harmattan, 2013, p. 352-354.

2. Philippe Descola, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Quæ, 2011.

humaine. La différence marque une distinction et l'écart ouvre une distance. La différence en appelle à un *état*, et l'écart à un *processus*. La différence est un lieu, la mesure de ce qui sépare, et l'écart est l'exploration d'un « entre ». La différence pointe une *succession*, et l'écart un *enchaînement*.

La différence illustre une obsession classificatoire autour de « valeurs », de drapeaux, de cartes aux tracés nets. La langue grecque illustre ce jeu de prédicats qui produisent des différenciations comme le sensible se couple à son opposé, l'intelligible. Ainsi au terme de « différence culturelle » peut-on préférer, à l'instar de François Jullien, celui d'écart. L'écart, observe ce dernier, « met en tension ce qu'il a séparé ». Le philosophe remarque qu'avec la différence « on est dans la distinction, la séparation, le rangement, la classification, la typologie ; dans la différence, la distinction une fois faite, chacun des deux termes oublie l'autre ; chacun s'en retourne de son côté ». Avec la notion d'écart, on est au contraire dans la distance, le *dé-rangement*, le maintien en tension, toujours fécond puisque « l'écart, par la distance ouverte entre l'un et l'autre, fait apparaître un entre, et que cet "entre" est actif³ ». « Mettre en tension, c'est à quoi l'écart doit d'opérer⁴. »

Ce que livre l'écart, c'est qu'il peut y avoir des différences au sein d'une même cohérence. Chaque terme laisse un *reste* qui est utilisé pour le terme suivant et modifie

3. François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, L'Herne, 2016.

4. François Jullien, « L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité », Fondation Maison des sciences de l'homme, *Working Papers Series*, n° 3, février 2012.

subtilement le cours du processus. Il n'est pas anodin de se souvenir que François Jullien, en plus d'être helléniste, est un sinologue reconnu, évidemment sensible à l'« entre » qui opère entre ces deux pôles qu'il serait erroné de concevoir comme antagonistes : le yin et le yang. Il est une source de liaison, une continuité faite d'écarts : ce que l'être vivant retient du passé et ce qu'il attend du futur orientent son présent.

Les travaux axés sur la différence donnent l'impression que l'on poursuit l'analyse de ce qui *devrait être* dans une société du fait de sa culture. On peut alors parler non seulement d'écarts, mais aussi de dissonances ou d'oscillations plutôt que de différences.

La notion d'écart permet d'éviter de se situer sommairement d'un côté ou de l'autre des typologies simplistes habituellement utilisées dans les études interculturelles (cultures monochrones *ou* polychrones, temps linéaire *ou* cyclique, cultures de domination *ou* de symbiose, d'accumulation *ou* de redistribution, de communication explicite *ou* implicite...). De fait, nous nous situons toujours quelque part entre les deux, même s'il y a des dominantes, mais rien n'est jamais noir ou blanc. Et tout inclure, c'est ne rien inclure. C'est favoriser l'indifférenciation. Toute chose utile requiert des limites afin d'exister. L'existence du différent, sa juste reconnaissance, est la condition des similitudes.

On ne peut pour autant évacuer l'existence de vraies différences culturelles, et l'on peut observer au passage que le rapport à la différence elle-même varie d'une culture à l'autre. Les Français ont à l'égard de la différence une préoccupation parfois angoissée, parfois curieuse, parfois enthousiaste : il faudrait *tout* connaître, tout comprendre de l'autre différent (de *tout* l'autre) et de sa culture. Pour certains de nos concitoyens, l'interrogation sur la différence n'est ni plus ni moins qu'une question d'éthique. Le rapport de beaucoup de Chinois à la différence est tout autre : il s'agit de s'enrichir de ce que l'extérieur peut apporter sans s'encombrer de connaissances inutiles. Plusieurs proverbes chinois illustrent cette conception : « Absorberez l'essentiel et rejetez les scories », « Débarrassez-vous de la mauvaise herbe et conservez la fleur du poireau : éliminez l'impur et retenez le pur », ou encore : « Apprenez les points forts des autres et comblez l'écart »...

Entre êtres humains, se mettre en relation engendre des « magnétismes » que l'on ne peut réduire à la synthèse de deux entités substantielles, à quelque chose de commun en amont ou à un ordre transcendant. Cela ressemble davantage à un *milieu* de devenir ou d'écart, où l'hétérogénéité elle-même est une condition des relations. Recourir à la notion d'écart revient à accepter l'idée qu'aucune identité culturelle n'existe en soi, comme une essence. Est *culturel* quelque chose qui arrive à l'être et non qui vient de l'être. On ne peut ranger les identités culturelles comme des collections de papillons que l'on épingle. L'identité culturelle n'est pas une permanence, un englobant, une « uni-norme », un uniforme... mais une

capacité de variation⁵. En *multiplicité*. En état de variation continue.

Admettre cette multiplicité, c'est aller au-delà des apparences, des identités de papier, du premier regard, de la confirmation fiévreuse des stéréotypes... C'est, comme l'écrit François Jullien, « commencer par *désassimiler*, verbe éthique et logique à la fois. C'est-à-dire sortir de la tendance primaire, précipitée, à tout réduire à du semblable et de l'homogène pour mieux l'intégrer⁶ ».

La notion d'écart culturel invite à concevoir l'être comme être *en relation*. Et à faire un travail constant d'intégration des imaginaires des autres langues dans ma langue. « On ne sauvera pas une langue en laissant périr les autres⁷. » Changer en échangeant sans se perdre ni se dénaturer, aimait à dire Édouard Glissant. C'est l'étranger et une certaine « permanence d'étrangeté » qui le permet.

5. Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant, op. cit.*, p. 91.

6. François Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, 2018, p. 12.

7. Édouard Glissant et François Noudelmann, *L'Entretien du monde, op. cit.*, p. 25.

ÉCHELLES D'OBSERVATION : d'où l'on regarde, ce que l'on regarde

Les Chinois ont longtemps eu tendance à écrire une adresse postale qui suit cet ordre : « province, ville, arrondissement, rue et numéro. Les Occidentaux suivent exactement l'ordre inverse : ils partent du numéro de la maison et remontent progressivement jusqu'à la ville et à l'État¹ ». De leur côté, les Japonais ont pris l'habitude de donner des noms aux intersections plutôt qu'aux rues qui s'y croisent, et chaque carrefour, lieu bien « réel » pour les habitants, est ainsi doté d'une identité en propre. Les nœuds du réseau ainsi constitué des rues, des avenues et des passages permettent de se situer rapidement, alors qu'ils sont largement oubliés dans notre représentation occidentale de l'organisation des villes.

Dans quel sens regarder le monde et appréhender l'exacte nature des faits culturels ?

La notion d'échelles d'observation permet de résoudre une partie des difficultés d'enchevêtrement des niveaux d'analyse. On sait que l'imprégnation de l'individu par une culture nationale résulte d'une socialisation précoce,

1. Erin Meyer, *La Carte des différences culturelles*, op. cit., p. 126.

familiale notamment, alors que d'autres influences culturelles (professionnelles, associatives, culturelles...) résultent aussi de socialisations plus tardives en particulier lors de l'entrée dans la vie active. Dominique Desjeux constate que « ce qui est observé à l'échelle macro-sociale et qui permet de repérer les régularités d'une culture disparaît à l'échelle micro-sociale où les diversités culturelles et comportementales dominant. Les deux sont vrais en même temps et c'est cela qui est troublant, voire difficile à accepter, mais qui pourtant permet de mieux comprendre la portée et les limites de chaque approche culturelle² ». Les sciences physiques nous enseignent que l'on ne peut pas saisir d'un seul trait la position et le mouvement d'une particule. Voilà bien une vérité cachée de la recherche interculturelle. La dynamique des particules nous met sur la piste du refus d'une pensée culturaliste trop organisatrice du réel. Nous préférons, à cette logique simpliste de la reconnaissance des groupes par des traits culturels aisément repérables, des perspectives de recherches plus fines pour rendre compte de la complexité des phénomènes sociaux dont il faut bien comprendre qu'ils sont difficiles à formaliser avec des outils purement typologiques ou catégoriels.

Beaucoup de nos « tamis culturels » utilisés pour saisir le réel paraissent aujourd'hui bien larges. Comme

2. Dominique Desjeux, « Les échelles d'observation de la culture », *Communication et organisation*, n° 22, « Interculturel et communication dans les organisations », université Michel-de-Montaigne Bordeaux 3, 2002, p. 88.

cette injonction d'une consultante, lors d'une session de formation, qui invite à regarder la position du Brésil du point de vue du « rapport au pouvoir » ou celle de l'Allemagne du point de vue de la gestion du temps. Ou encore ce commentaire d'une enseignante qui souligne le « goût des Israéliens pour les organigrammes plats et un style de management égalitariste ». Très vite, ici, la question consistera à se demander ce qui relève du culturel et ce qui n'en relève pas³. Et à nous extraire d'une sorte de fascination – en absolu – pour le niveau de la culture nationale dans l'analyse.

Rappelons d'abord qu'en toute situation humaine s'interpénètrent des « composantes génétiques, cérébrales, mentales, subjectives, culturelles, sociales⁴ ». Auxquelles nous ajouterons les habitudes familiales ou régionales comme celle de boire ou non de la chicorée le matin et tout simplement le goût personnel de quelqu'un qui se distingue de sa fratrie par ce choix de boisson. Si une personne arrivée récemment refuse de regarder un accueillant en face quand il lui parle, n'arrive pas à le tutoyer ou ne veut pas lui serrer la main, la question du rapport aux anciens (en « hiérarchie »), du genre ou des interdits religieux peut aussi entrer en jeu. Celle du groupe d'appartenance ou d'influence également : comment vais-je être regardé(e) par mes pairs si je fais cela ? Autant de cadres de référence qui montrent le caractère bien hasardeux de la séparation

3. Blandine Le Bourgeois et al., *Le Pari de l'interculturalité*, op. cit., p. 72.

4. Fred Dervin, *Impostures interculturelles*, L'Harmattan, 2012, p. 91-92.

entre différences culturelles (renvoyant à un ordre collectif en surplomb) et différences individuelles. Autant de situations observées qui illustrent surtout la force des contextes où s'opèrent les contacts dits « culturels ».

Toute action se produit dans un champ de forces qui l'influencent. Ce qu'est une femme change lorsque ce terme rencontre ceux de « race », de « classe », de « sexualité »... Les interactions entre les différentes cultures dont l'individu est porteur doivent être envisagées en échelles mobiles et dynamiques.

Un exemple : « Si le patron s'adresse à l'un de ses subordonnés, il peut être très direct. Mais si le subordonné s'adresse à son patron, il a intérêt à y mettre les formes⁵. » Déjà, sous l'Ancien Régime, en France, traiter autrui en semblable à l'église n'impliquait pas que l'on fasse de même dans le monde. Un individu n'adopte pas une attitude conforme à sa culture en toute situation.

Un autre exemple : « Les Américains passent, aux yeux du monde entier ou presque, pour un peuple direct, et pourtant ils sont moins directs que la plupart des Européens quand il s'agit d'exprimer une critique », note Erin Meyer. Et quand l'on dit « direct », est-ce être ou apparaître franc, bienveillant, transparent, sans détour, diplomate, insensible ? Implicite dans la communication et « direct » dans la formulation des critiques. Sanctionner

5. Erin Meyer, *La Carte des différences culturelles*, op. cit.

fortement l'échec ou inviter tout de suite à l'essai-erreur en expérimentant ?

Erin Meyer parle de « relativité culturelle » pour prendre en compte ces effets d'échelles entre blocs nationaux supposés. « En Espagne, la confiance est relationnelle. Or, cette réponse est subtilement mais essentiellement fausse. La bonne réponse, c'est que si vous venez de France, du Royaume-Uni, de Suède, des États-Unis ou de toute autre culture qui se situe à gauche de l'Espagne, c'est la relation qui vous paraîtra le fondement de la confiance pour les Espagnols, alors que si vous venez d'Inde, d'Arabie saoudite, d'Angola ou de Chine, ce sera l'action, là encore, relativement à votre propre culture. » Les caractéristiques d'une culture nationale ne sont pas absolues, mais modulées selon les positionnements relatifs que nous en avons. Cette modulation renvoie aux manières dont les représentants des diverses « cultures » se perçoivent mutuellement, et notamment au commun des références partagées et des connaissances implicites entre émetteurs et récepteurs. Dans les études comparatives, « la position d'un pays compte moins, dans l'absolu, que sa position relative par rapport aux autres », rappelle Erin Meyer⁶ en pointant aussi ces individus « passeurs » ou « médiateurs » culturels entre des contextes culturels « miscibles ».

Multiplions les angles d'analyse. L'étude locale des cultures des filiales n'est pas suffisante pour comprendre,

6. *Ibid.*

par exemple, en détail les ressorts humains d'une entreprise mondialisée. Celle-ci doit prendre en compte les logiques de flux, d'enchevêtrement des identités culturelles de ses équipes. Que fait-on quand l'exception, celle des managers expatriés, ne confirme pas la règle culturelle supposée de leurs comportements (à partir de leur appartenance nationale) et qui devrait, en toute logique, expliquer ou permettre de prédire leurs attitudes au travail? Comment réagit-on quand ces managers sont binationaux? Quand leurs quatre enfants sont nés dans quatre pays différents? Quand leurs propres parents vivent et ont exercé dans plus de huit nations? Là se croisent cultures nourricières, au pluriel, culture(s) du pays d'accueil et culture(s) d'entreprise. Les mots forts pour comprendre les différents niveaux de l'échelle sont *bricolage*, *créolisation*, *stratégies identitaires*...

ETHNOCENTRISME : paradoxes d'une tendance universelle

Toutes les nations, observait Paul Valéry, ont des raisons présentes, ou passées, ou futures de se croire incomparables. La propension plus ou moins consciente à privilégier le groupe humain auquel on appartient et à en faire le seul modèle de référence, la difficulté à sortir de soi relève de l'ethnocentrisme, (ou « culturocentrisme »). Le philosophe Tzvetan Todorov définit cette notion de manière très large comme « ce qui consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle [nous appartenons] en valeurs universelles¹ ». Ce n'est pas forcément de la stratégie, de la domination consciente; c'est pire. C'est la conviction profonde, indéradicable, qu'il n'y a pas de meilleure façon de penser que la nôtre.

L'Occident est certainement l'aire civilisationnelle qui a poussé le plus loin l'idée que le monde était imparfait, injuste et que, dès lors, il devait être corrigé. L'ethnocentrisme « à l'occidentale », avec sa dérive colonialiste, convertit toute différence en infériorité sur une échelle de valeurs dont on occupe soi-même le sommet, avec une division de l'humanité en entités closes.

1. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Le Seuil, 1989.

Aujourd'hui, cette critique de l'ethnocentrisme se fait, notamment, sous bannière *décoloniale*. Un courant pour lequel la domination occidentale qui perdure est indissociable du capitalisme qui tend à devenir mondial à partir de 1492. Et l'indépendance politique des XIX^e et XX^e siècles n'a pas mis fin à la domination économique et symbolique qu'exercent les ex-métropoles : la « colonialité du pouvoir », du savoir et de l'être continue de se reproduire chaque jour dans les structures matérielles et idéelles du système monde capitaliste.

La logique même de l'économie capitaliste (les conditions nécessaires à sa reproduction) implique l'inégalité. Le système capitaliste, que l'on associe aujourd'hui à la production industrielle et au travail salarié, implique surtout une division internationale du travail telle que les différentes régions du monde produisent dans l'objectif de faire du profit dans le cadre d'un marché mondial.

Ce système entretient une relation particulièrement violente avec le monde non européen. Cette origine violente de l'hégémonie européenne sur le monde a fait dire à Enrique Dussel que la genèse de la subjectivité moderne ne réside pas dans l'*ego cogito* (« je pense ») cartésien (l'individu dépassionné, capable de se séparer et de séparer ses croyances subjectives des objets du monde et de leurs propriétés, et qui par leur intermédiaire peut exercer un contrôle efficace sur la réalité), mais dans l'*ego conquiro* (« je conquiers »), soit l'individu rapace qui s'approprie avec violence ce qu'il revendique arbitrairement comme sien, né dans les flammes de la reconquête ibérique et

porté à son paroxysme sanglant pendant la conquête des Amériques.

Contrairement à ce que l'on pense souvent, l'ethnocentrisme n'est pas le monopole des Occidentaux ; il procède de racines historiques, symboliques et philosophiques très profondes et très diverses, et du simple fait que chacun d'entre nous, chacune de nos sociétés voit le monde à partir de son propre prisme. Un signe de cela, et ce n'est pas qu'anecdotique, se trouve dans la dénomination même de certaines villes du monde : Cuzco, capitale de l'Empire inca, signifie « nombril » ; la Mexico précolombienne (Tenochtitlan) se considérait aussi comme le centre du monde, de même que, jadis, la Rome antique, ou Pékin, capitale de l'« empire du Milieu ». Les Égyptiens continuent à dire que Le Caire est « la mère du monde » (Doum al-Dounia). Pensons aussi à La Mecque (selon la religion musulmane, Dieu aurait implanté la matière de la Kaaba au centre du chaos puis organisé tout autour le reste du monde) ; à Delphes, après que Zeus eut lâché deux aigles aux deux extrémités de la terre et que ces aigles s'y soient rencontrés (les savants grecs démontrèrent ensuite que la pierre marquant l'endroit de la rencontre était bien le centre du disque plat de l'univers) ; à Séville qui, au xvi^e siècle, régnait sur un empire sur lequel « le soleil ne se couchait jamais », tout comme Londres au xix^e siècle ; à Babylone qui renfermait la tour de Babel ; à la Bagdad des califes ; à la Byzance impériale, à toutes ces villes qui, à un moment donné de l'Histoire, se sont pensées non au centre d'un empire parmi d'autres,

mais au centre de « l'Empire ». Dans presque tous les cas, remarque le géographe Jérôme Monnet, leur complexité interne « en faisait un monde en soi, reflet et matrice à la fois du monde extérieur² ».

Un autre indice de la logique de la vision autocentrée du monde : la diversité de l'aspect des planisphères. Spontanément, nous voyons l'Europe au centre des cartes du monde ; les Américains et les Chinois procèdent de toute évidence différemment et se placent eux aussi au centre. En Australie, on trouve couramment des planisphères cul par-dessus tête, plaçant l'Australie en première ligne, non pas comme un pays « du Sud », mais, de manière provocatrice, en haut de la carte. Et pourtant, la contribution de chaque peuple au progrès de la culture et au progrès humain est digne d'estime.

2. Jérôme Monnet, conférence à l'Université de tous les savoirs, CNAM, 12 avril 2000.

ÉTRANGER/IMMIGRATION : pourquoi tant de haine ?

La présence d'étrangers, d'exilés, d'immigrés dans notre pays fait apparaître chez beaucoup de nos compatriotes plusieurs types de phobie du contact culturel.

Un premier type est lié aux conséquences des évolutions technologiques, à ce « technomorphisme » par lequel l'homme devient de plus en plus dépendant d'une série de télécommandes et de boutons¹. Force est alors de dénoncer un rabougrissement des imaginaires d'émancipation pour beaucoup de nos semblables qui concentrent, de plus en plus, leur attention sur des mondes virtuels. Et de souligner, même si l'on ne peut nier l'existence de réseaux d'entraide et d'initiatives locales pour créer du lien (comme, par exemple, les fêtes de quartier), que le projet de vie de la plupart de nos contemporains est étrangement d'avoir le moins de rapport possible avec son contexte le plus immédiat (l'ancrage physique en un territoire, la présence d'étrangers, un voisinage, des familiers). Tendance bien actuelle à se replier chez soi, à se déployer à la façon d'un radar qui reçoit les émissions du monde entier, les deux mains pianotant sur le clavier, la télécommande, le smartphone²... Ces technologies auraient tendance à

1. Alain de Benoist, *Contre l'esprit du temps. Explications*, La Nouvelle Librairie, 2022, p. 247.

2. Pascal Bruckner, *Le Sacre des pantoufles. Du renoncement au monde*, Grasset, 2022, p. 81.

rendre univoques et linéaires toutes les formes de communication et de relation entre humains.

Un deuxième type de phobie du contact culturel touche à des raisons idéologiques. Le chacun chez soi est érigé au rang d'impératif utile pour celui que nous nommons « prophète du malheur » et qui pratique la mixophobie. Pour lui, les « différences culturelles » sont réputées inconciliables entre groupes humains. Les civilisations sont non miscibles. Les autres sont menaçants, les gens préfèrent instinctivement se séparer et il faut donc bâtir des clôtures. Pour le « prophète du malheur », la notion de culture serait un décalque de la race. Les religions adverses seraient sans frontières et s'affirmeraient universelles, menaçantes, tandis qu'il faudrait garder la chrétienté en France, l'utiliser pour mieux se recroqueviller et vérifier que chez l'étranger, l'exilé, le migrant, « sous l'humus de surface, il y ait le fonds chrétien³ ».

S'affirme l'idée, pour le « prophète du malheur », d'un ennemi assimilé au mal qu'il est licite et même fortement recommandé de faire disparaître. Le « prophète du malheur » a l'habitude de « couper les citoyens en deux classes » : en France, « celle des immigrés devenus français et celle des non-immigrés, Français de naissance⁴ ». Le « prophète du malheur », c'est celui qui dit – tout bas – que l'immigré n'est pas « assimilable » et lui reproche – tout haut – de ne pas vouloir s'intégrer. Pour lui, un antagonisme ancestral,

3. Gérard Noiriel, *Le Venin dans la plume*, op. cit., p. 118.

4. Hervé Le Bras, *Malaise dans l'identité*, op. cit., 2017.

foncier, rendrait l'intégration culturelle impossible et la décadence de notre pays se traduirait toujours, en quelque sorte, sous des formes identiques. Il est impossible d'envisager un rapport autre que symétrique avec l'autre, autre que conflictuel: « Au départ, l'ennemi se présente sous un jour aimable, puis il révèle sa véritable nature belliqueuse⁵. » Il n'y a pas d'histoire, sinon celle d'une lente décadence.

Dans l'esprit de beaucoup de Français, la présence d'étrangers est liée à la question religieuse, avec toute la cohorte de questions qui sont avancées: l'islam est-il compatible avec la culture européenne? Les musulmans forment-ils une communauté soudée visant à imposer leurs mœurs aux pays qui accueillent? Y a-t-il vraiment une différence de nature entre ceux de l'islam politique qui pratiquent la violence et nos concitoyens qui vivent leurs croyances en observant le ramadan et les fêtes comme le font des non-croyants de culture chrétienne avec Noël et Pâques? En fait, un groupe homogène de Français n'est pas en train d'être remplacé par un groupe homogène d'immigrés, propagateurs de destruction, qui n'auraient pour obsession, comme l'estime de manière outrancière Michel Onfray, que « la domination des hommes sur les femmes, des pères sur leurs filles, des frères sur leurs sœurs, la soumission aux diktats religieux, le refus du rationalisme⁶ »... Islam et musulmans font partie de l'Europe et des Européens.

5. Gérard Noiriel, *Le Venin dans la plume*, op. cit., 2019.

6. Michel Onfray, *Puissance et décadence*, Robert Laffont, 2022, p. 146.

Condamner le radicalisme politique est nécessaire, mais finir par n'évoquer les musulmans que sous cette sombre lumière des idéologies en noir ou blanc est dangereux. Cela perpétue une ligne de naturalisation de la différence entre nous et les autres et empêche de penser les transformations. Un pays se défait en rejetant les étrangers de bonne foi qui peuvent certes avoir d'autres croyances et pratiques culturelles, mais aussi le sens des sacrifices en partage et d'un destin à construire en commun.

Le défi migratoire devant nous est d'abord celui de la lutte contre la « privatisation de l'individu », contre le désintérêt croissant pour la chose publique, contre une fragmentation du corps social avec des pratiques, des croyances et des coutumes de plus en plus variées. Ce défi appelle un effort d'éducation laïque et interculturelle plus important encore qu'hier.

Si l'instruction généralisée est toujours le plus sûr garant du progrès social, nous devons réinventer des lieux de mixité sociale où l'on se forge des souvenirs en commun.

Un espace civilisationnel ne tient pas par ses interdits. Il se fortifie quand il permet à tous de participer à une entreprise collective au cours de laquelle chacun puisse éprouver sa capacité d'initiative et ressentir que les motivations de l'être humain ne sont pas nécessairement le souci de soi dans l'indifférence aux autres. C'est d'abord le fait de travailler, cuisiner, jouer... ensemble qui fait tomber les barrières culturelles, la rancune et les haines que l'on croyait tenaces.

Les attitudes face à l'étranger gagneraient à prendre bien davantage en compte la complexité (et la richesse) de la réalité, à cultiver la nuance, et à cultiver le débat comme la pensée de survol. Vivre la rencontre interculturelle, c'est admettre que l'existence sociale se vit dans la controverse pour éviter à une opposition quelconque d'évoluer tout de suite vers un conflit. De nous enfermer dans une rhétorique de la ligne de front.

FAMILLE : vaste famille de familles !

Un puissant facteur de différenciation des cultures est la place que revêt la famille dans la vie sociale, indicateur fort de la nature plus ou moins collective d'une société.

Une première différence est celle de la taille de la famille : famille nucléaire réduite aux parents et aux enfants *versus* famille élargie aux grands-parents, oncles, tantes, cousins, etc. Les pays occidentaux ont, de fait, tendance à se retrouver davantage sur un modèle de famille nucléaire, contrairement notamment au modèle familial africain ou asiatique. Phénomène repérable par le nombre et l'importance des établissements d'accueil des personnes âgées et invalides dans nos sociétés.

Deuxième différence : le poids plus ou moins central de la famille dans les comportements économiques et sociaux des uns et des autres. Poids qui constitue un témoin fort des cultures davantage orientées vers le collectif. Ainsi, par exemple, de la société mexicaine où « la famille d'une personne est prioritaire sur son travail ou sur n'importe quel autre aspect de la vie. [...] Un reproche souvent adressé aux employés mexicains est qu'ils sont peu mobiles, car ils préfèrent rester auprès de leur famille. [...] Il n'est pas rare qu'un Mexicain refuse un emploi plus rémunérateur

pour ne pas s'éloigner de sa famille¹ ». Témoignages que l'on peut retrouver ailleurs, en Chine, en Asie du Sud-Est, au Maghreb par exemple.

Troisième différence: le poids de l'autorité familiale sur les comportements individuels, révélateur plus largement de la dépendance de l'individu aux normes définies par son groupe d'appartenance.

En Chine, par exemple, la conception traditionnelle de la famille et du rôle du père, « chef de famille », demeure très prégnante. Dans ce pays, le système familial et de parenté est un mode de repérage social. « Véritable trame invisible pour l'étranger, les réseaux familiaux et sociaux fonctionnent sur le principe d'une cohésion forte. Système patrilinéaire dont la figure marquante est le *pater familias*, la communauté familiale chinoise s'enracine dans une appartenance à la lignée paternelle, l'adoption des ancêtres du mari (pour l'épouse) et l'installation dans la maison familiale paternelle². »

Si l'on change de focale, Emmanuel Todd distingue plusieurs types de structures familiales et de transmission héréditaire: la famille nucléaire absolue (libérale et indifférente à l'égalité), la famille nucléaire égalitaire (libérale et égalitaire), la famille souche (autoritaire et inégalitaire) et la famille communautaire (autoritaire et égalitaire).

1. Luis Cisneros et Émilie Génin, « Voyage au cœur de la dualité », in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir), *Gestion en contexte interculturel*, op. cit.

2. Bernard Fernandez et Zhen LiHua, « Culture et gestion en Chine », in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir), *Gestion en contexte interculturel*, op. cit.

Le mot « famille » renvoie en France à la famille nucléaire, alors qu'un Africain peut penser à une famille élargie, et un Asiatique à une famille composée de trois générations. Cela ouvre la perspective des personnes insérées dans une multitude de réseaux qui leur imposent des obligations et les aident. L'idée d'une assurance-vie gagée sur la génération suivante, inhérente aux sociétés traditionnelles et aux principes d'assistance mutuelle.

« Dans les familles africaines, les aînés ont des responsabilités par rapport aux cadets, et les frères par rapport aux sœurs. Les cousins et les cousines peuvent avoir les mêmes prérogatives que les frères et les sœurs. Les oncles sont parfois l'égal du père, les tantes peuvent fonctionner comme des mères. Les oncles maternels ne sont pas confondus avec les oncles paternels... Toute infraction aux devoirs prescrits peut mener à l'exclusion de la communauté³. »

Particulièrement dans les rapports familiaux, le monde d'hier paraissait plus *lisible*. Dans beaucoup de sociétés, autrefois, Elle et Lui représentaient deux anatomies, mais aussi deux langages, deux mondes, deux destins. À chacun son école, celle des filles ou des garçons, son éducation et son vêtement⁴. Alors que les cultures asiatiques ont plutôt enraciné les différences sociales dans

3. Gilles Verbunt, « Le dialogue interculturel, éléments de réflexion », *Hommes & migrations*, n° 1290, décembre 2011.

4. Catherine Ternynck, *L'Homme de sable. Pourquoi l'individualisme nous rend malades*, Le Seuil, 2011.

les récits originels qui orientent la pensée et les actes d'un peuple, les cultures occidentales ont enraciné davantage, dans leurs récits collectifs, la différence sexuelle au cœur de l'altérité⁵. La différence sexuelle y a été longtemps vue comme un phénomène naturel, responsable de l'émergence de toutes les autres différences (ethniques, raciales, de classes...). Les affirmations duelles de « mari » et de « femme », de « père » et de « mère » ont été longtemps préférées aux termes asexués ou indifférenciés (notamment « parents »). C'est que le mariage de personnes de sexe différent forgeait les relations familiales, le bien-être de l'enfant dépendant moins du nombre de personnes qui l'aimaient et s'occupaient de lui, que de l'interaction qu'il avait avec des membres de sexe différent.

En Occident, les systèmes familiaux ont été reconfigurés en profondeur sous l'effet de l'immigration, mais aussi et surtout de l'irrépressible autonomisation des individus, qui, après avoir assuré le triomphe de la famille nucléaire sur les familles souche et communautaire, a induit la multiplication des divorces (et des familles recomposées), ainsi que l'explosion du nombre de familles monoparentales⁶. Autour d'un phénomène de « démariage » qui se généralise, se conjuguent l'évolution du coût de l'habitat dans les grandes villes qui rend impossible la traditionnelle coexistence des générations dans un même lieu, la puissance du mariage d'amour, qui privilégie l'intensité sur la durée, et,

5. Chantal Delsol, *La Haine du monde. Totalitarisme et postmodernité*, Le Cerf, 2016.

6. Jérôme Fourquet et Jean-Laurent Cassely, *La France sous nos yeux*, Le Seuil, 2021, p. 375.

diront certains, la remise en cause du patriarcat et d'une certaine forme d'« héroïsme viril qui a choisi d'avoir une vie glorieuse mais brève, plutôt qu'une vie confortable, mais quelconque⁷ ».

Entre ruptures et recompositions, la famille apprend à s'organiser autour d'une parenté variable. Pour Alain Eraly, le reflux de la transcendance du collectif n'implique en soi aucune crise du lien social, et il donne cet exemple: « Privée de la force de l'institution du mariage, la relation amoureuse est souvent vécue plus intensément dans la mesure où les partenaires ont davantage conscience de la fragilité des liens qu'ils ont tissés⁸. » Les échanges ne s'inscrivent plus dans la même verticalité, mais ne disparaissent pas⁹. Le « pour toujours... », celui du sentiment à défaut de la durée, se transforme en « tant que l'on s'aime... »

Jean-Claude Michéa¹⁰ pointe la difficulté de transmission générationnelle quand les technologies occupent le centre de la vie sociale et dénonce un nouveau type d'individu « avatarisé » et artificiellement maintenu en enfance. De fait, la civilisation « digitalo-libérale » serait la première, dans l'histoire de l'humanité, qui tende par

7. Alain de Benoist et Nicolas Gauthier, *Survivre à la désinformation*, La Nouvelle Librairie, 2021, p. 348.

8. Alain Eraly, *Une démocratie sans autorité ?*, Eres, 2019.

9. Jean-François Chanlat, *Sciences sociales, management et sociétés. Plaidoyer pour une anthropologie élargie*, Presses de l'université Laval, 2022.

10. Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée*, Climats, 2011.

principe à priver le sujet individuel de nombre d'appuis symboliques collectifs nécessaires à son humanisation (pensons aux contraintes qui pourtant habilitaient... du service national aux rites de passage paysans ou ouvriers) et qui rende ainsi de plus en plus problématique cette séparation indispensable d'avec la sphère familiale. Une balance s'opère entre une enfance impossible à quitter et un temps de la maturité impossible à assumer. Ni dedans ni totalement dehors. Éternellement frontaliers¹¹...

11. Catherine Ternynck, *L'Homme de sable*, *op. cit.*, 2011.

FRATERNITÉ/HOSPITALITÉ : une tradition à réveiller

« Fraternité » est un mot qui, depuis les attentats de 2015 en France, a été remis en selle dans l'espace public. Cela s'est produit après une longue période de désaffection, voire de dédain, malgré son omniprésence sur les frontons de nos édifices publics comme troisième terme de la devise républicaine. C'est que, dans une perspective laïque, la fraternité n'a rien d'obligatoire : si « Liberté » et « Égalité » sont des valeurs que la République peut encadrer et réguler, la « Fraternité », elle, échappe à la loi, sinon à la loi non écrite de l'empathie et de la solidarité ! Son origine n'est d'ailleurs pas à rechercher dans la philosophie des Lumières, mais plutôt dans une inspiration chrétienne : « C'est sous l'influence d'un fort mouvement socialiste chrétien, fait observer le dominicain Paul Blanquart, qu'en 1848 le mot fraternité fut inscrit dans la devise républicaine avec la même valeur constitutionnelle que ceux de liberté et d'égalité. Ce ne fut pas un apport des Lumières qui lui préféreraient d'autres vocables tels que bienfaisance, bienveillance ou solidarité et, en registre intellectuel, tolérance. Si la liberté est affaire de droit,

l'égalité aussi [...], la fraternité est quant à elle esprit, souffle, spiritualité¹.»

La fraternité ne s'obtient pas au forceps. On ne la crée pas en l'imposant. Régis Debray parle du « travail de fraternité² » comme démarche aboutissant à une alternative à la règle de la compétition, au chacun pour soi et à la vanité de la recherche individuelle du pouvoir. Pour saint François d'Assise et les franciscains à sa suite, très attachés à cette notion, la fraternité suppose trois conditions : le refus de la domination ; le refus de la mise en catégories ; l'empathie, qui n'est pas forcément de la sympathie – tout le monde ne nous est pas sympathique et nous ne sommes pas sympathiques à tout le monde – ni même forcément de l'altruisme ou de la compassion. C'est plutôt une attitude profonde de compréhension, d'intelligence de l'autre ; une inclination à tenter de se mettre dans la peau de l'autre, à chercher à comprendre ses sentiments et ses émotions.

La fraternité ne va pas de soi. Nulle part. Ainsi que l'observe un religieux togolais : « Cela ne va pas de soi chez nous de se faire l'égal de tous, sans montrer sa supériorité, son ancienneté, sa qualité d'aîné, etc., et exiger le respect des plus jeunes. [...] La société africaine est par nature centrée sur la dimension verticale de la relation humaine, c'est-à-dire celle de la domination hiérarchique. À n'importe quel

1. Intervention à la rencontre « Au souffle de la fraternité », centre pastoral Saint-Merry, 3 juin 2017.

2. Régis Debray, *Le Moment fraternité*, Gallimard 2009.

âge de la vie, où que l'on se trouve, on est toujours dominé par quelqu'un au-dessus de soi: le père, le chef de famille, le grand frère, le patron, le chef de village, le curé, le chef de l'État, etc., et l'argument d'autorité est toujours incontestable! C'est sans doute pour se libérer un peu de cette emprise tentaculaire de la hiérarchie à tous les niveaux que l'Africain aspire si fort à la dimension horizontale de la relation, où il peut exprimer l'égalité, la fraternité³. »

Au mot « fraternité » peut être associé celui d'« hospitalité », valeur particulièrement menacée par l'hostilité croissante exprimée par beaucoup trop de nos concitoyens face à l'arrivée sur notre territoire de personnes touchées par la persécution politique, la grande pauvreté ou le dérèglement climatique. L'expression même de « vague » migratoire ne désigne-t-elle pas elle-même, comme pour les vagues épidémiques, quelque chose que l'on voudrait éviter à tout prix? Va-t-on accueillir, rencontrer l'autre différent, affronter les fractures identitaires de notre société pour tenter de les réduire? Ou bien esquiver, ignorer ces fractures, se protéger, se calfeutrer (et n'en être pas forcément plus heureux)? Voilà qui place chacun de nous devant un choix fondamental.

Et met en route beaucoup de citoyens désirant soutenir et se montrer solidaires des personnes qui trouvent mal leur place dans la société: associations actives dans les camps de réfugiés du nord de la France, hébergement

3. Benoît-Michel Amoussou, « Mentalité africaine et esprit franciscain », *Évangile aujourd'hui*, n° 135, août 1987.

familial d'exilés, villages d'accueil des demandeurs d'asile, etc. Le point commun de ces initiatives, très diverses, est de permettre, grâce à un dialogue à hauteur d'yeux, la découverte ou la redécouverte de l'humanité profonde de ces personnes. Comme tout un chacun, les exilés, les migrants, les réfugiés vivent, aiment, souffrent, rient, aspirent à la dignité, échangent, ont quelque chose à dire, à nous dire. Comme tout un chacun, ils(elles) ont leurs préjugés sur la culture de l'autre, leurs représentations propres du temps, de l'espace, du statut social, de la norme, du bien et du mal, du beau et du laid...

L'hospitalité compte parmi les valeurs et les pratiques les plus anciennes de l'humanité. Véritable rite sacré dans la Grèce antique, quoique restreint par les conditions à remplir pour être « digne d'hospitalité » ; réserve analogue au Moyen Âge où des « rites de passage », d'ordre notamment religieux, étaient imposés à ceux qui voulaient être intégrés dans la société dite « d'accueil ». Commandement présent par ailleurs comme un devoir dans la plupart des religions. Les textes fondateurs des trois religions du Livre insistent constamment sur l'ouverture et l'accueil des étrangers. L'Ancien Testament ne cesse de rappeler au peuple juif son passé de déracinement (« Tu ne molesteras pas l'étranger ni ne l'opprimeras, car vous avez été vous-mêmes étrangers au pays d'Égypte⁴ »). Dans le Nouveau testament, les étrangers ont une place

4. Exode, 22, 21.

priviligée – la Samaritaine du puits, le bon Samaritain, la Cananéenne, etc. – et de l'accueil de l'étranger dépend le salut du croyant (« J'étais étranger et vous ne m'avez pas accueilli⁵ »). Le Coran n'est pas en reste : il prône le devoir d'hospitalité à l'égard des étrangers comme un héritage d'Abraham, qui accueillit royalement chez lui des hôtes étrangers dont il ignorait qu'ils étaient des envoyés divins, et comme signe véritable de l'amour de Dieu.

Moins centrales dans les spiritualités asiatiques, l'hospitalité et la sollicitude à l'égard de l'étranger sont également présentes, notamment dans la sagesse bouddhiste – « Autour du feu, il n'y a plus ni hôte, ni invité » – et dans l'hindouisme : « Tu fais des prières à ton Dieu, quand un homme frappe à ta porte, si tu l'ignores, ta prière est une impiété [...]. Tu fermes ta maison à l'hôte inattendu et tu offres un repas rituel à ton Dieu ! Si tu distingues entre l'hôte et ton Dieu, ta liturgie : du crachat⁶. »

En Afrique enfin, l'hospitalité peut aussi trouver sa source dans le sentiment religieux. Dans les cultures bantoues, par exemple, l'étranger est considéré comme un envoyé. « Son message, écrit Thierry Verhelst, pourrait venir de l'au-delà et apporter une information nouvelle et importante. C'est pourquoi il sera accueilli avec un mélange de curiosité, de vénération, et de crainte⁷. »

5. Matthieu, 25, 43.

6. Toukârâm, *Psaumes du pèlerin*, Gallimard, 1956.

7. Thierry Verhelst, *Des racines pour l'avenir. Cultures et spiritualités dans un monde en feu*, L'Harmattan, 2008.

GENRE :

lieu de toutes les discriminations ?

L'introduction en France du concept de « genre », traduction imparfaite du *gender* anglais, porte en elle une manière nouvelle de traiter les questions de différenciation sexuelle. Il ouvre à l'étude du rôle et de la place respective des hommes et des femmes dans les sociétés, de leurs statuts, de leurs espaces, de l'acceptation ou de la répression d'orientations sexuelles minoritaires. L'approche en termes de « genre » plutôt que de « sexe » déplace le débat sur les rapports homme/femme du domaine biologique vers le domaine sociétal, postulant que les rôles sexuels sont avant tout le reflet de représentations culturelles. Le « genre » peut alors se définir comme un « sexe social », culturellement construit.

Les détracteurs de cette vision brandissent à son encontre l'argument culturel. Passablement provocatrice, l'universitaire chinoise Li Xiao-jiang estime ainsi que « cette volonté [occidentale] de maîtrise des phénomènes naturels a sans doute trouvé expression dans la tentative de réduire ce qui fait qu'une femme est femme à une simple question de convention sociale et culturelle¹ ». Une professeure de sociologie indienne estime : « Derrière

1. Li Xiao-jiang, in *Masculin-Féminin*, « Les mots du Monde », La Découverte, 2004.

les conceptions [occidentales] de l'identité et de l'inégalité sexuelles, on trouve la notion d'individu, elle-même indisociable d'une idéologie des droits, de la liberté et de l'égalité. Bien que cette notion ait été adoptée par l'État indien moderne, les conceptions de la "personne" s'avèrent différentes, puisque l'identité est davantage perçue en fonction de la place que chacun occupe au sein d'un groupe². »

Bien qu'il finisse par se réduire progressivement, le déséquilibre de la situation des femmes vis-à-vis des hommes est observable dans la plupart des pays. Le pouvoir politique et économique reste très majoritairement masculin : en 2021, on comptait seulement dans le monde 9 femmes sur 152 chefs d'État élus et 13 femmes sur 193 chefs de gouvernement³. À la même date, seuls 5 % des directeurs généraux d'entreprise dans le monde étaient des femmes⁴. Selon les pays, les salaires des femmes représentent 70 % à 90 % de ceux des hommes ; les taux d'analphabétisme sont beaucoup plus importants chez les femmes que chez les hommes, et dans de nombreux pays du Sud, la résistance à scolariser les filles demeure considérable, surtout en Afrique occidentale et centrale (moins de 60 % des filles en âge d'aller à l'école sont scolarisées).

S'agissant des violences physiques, sexuelles ou psychologiques sur les femmes, la récente libération de la parole dans les pays occidentaux, par le mouvement #MeToo

2. In *ibid.*

3. Source : Union interparlementaire (UIP), l'organisation mondiale des Parlements nationaux.

4. Selon une étude réalisée par le cabinet Heidrick & Struggles.

et bien d'autres initiatives, féministes ou non, montre bien que ce phénomène est loin d'être le monopole de pays habituellement montrés du doigt comme ceux du monde arabo-musulman, de l'Afrique ou de l'Asie du Sud. La différence est simplement que les justifications par la tradition ou la religion y sont moins invoquées, la domination masculine s'y imposant d'elle-même.

Cela étant dit, la tendance dominante des représentations culturelles de la femme reste marquée, dans de nombreux pays, y compris dans le nôtre, par des représentations religieuses et traditionnelles qui la placent au second plan dans la hiérarchie humaine.

Même s'il évolue fortement sur ce point, le monde chrétien demeure, consciemment ou non, imprégné par des textes fondateurs faisant de la femme, selon l'expression d'Ariane Buisset⁵, un « corps second » ; la femme est présentée dans la Genèse comme une « aide », tirée du corps de l'homme (la « côte »), créée à cause de l'homme et pour l'homme, tentatrice, responsable du péché originel. Même si les Églises protestantes ont pour la plupart admis les femmes dans le rôle de pasteur, et même si l'Église anglicane compte des femmes parmi ses évêques, cette empreinte perdure dans l'Église catholique qui continue, par exemple, de refuser l'idée de l'ordination de femmes.

Ariane Buisset attribue la même adhérence à ce que suggère le texte de la Genèse, mais le grand rabbin Ernest

5. *Autrice des Religions face aux femmes* (Accarias, 2008) et de *La Réconciliation. Essai sur l'unité cachée des religions* (Adyar, 1996).

Guggenheim⁶ le conteste largement lorsqu'il estime que, « fondamentalement, il n'existe aucune infériorité de la femme. On peut même démontrer, de toutes sortes de manières, que son rôle est au contraire primordial. [...] La Torah a été donnée d'abord aux femmes : pour marquer précisément l'importance de leur rôle ».

Dans plusieurs pays du monde arabo-musulman, où la norme coranique prime sur toutes les autres, les femmes n'ont le droit de travailler que si leur conjoint ou leur tuteur les y autorise. Raja Ben Slama remarque : « Réel ou symbolique, l'enterrement guette toujours les femmes soupçonnées de "séduction-sédition" (*fitna*). Entendons : ce qui détourne de Dieu et qui rend l'homme imperméable à ses signes. C'est ce qui, en même temps, apparence la femme au démon, lequel d'ailleurs s'appelle *fattan* et "égare les hommes et les berne de désirs". Il s'agit donc de "dresser un écran qui interdit et sépare, significations auxquelles renvoie le terme *hijab* : voile"⁷. »

Les discours d'exclusion des femmes (ou des minorités sexuelles) s'appuient donc (trop) souvent sur des arguments religieux, même dans des pays où le régime de la séparation des Églises et de l'État est supposé être la règle. De fait, la religion est bien souvent un socle sur lequel se légitime l'inégalité de genre : c'est ce qui se passe, par exemple, au Sénégal, avec un Code de la famille directement inspiré du droit musulman.

6. <http://judaisme.sdv.fr/histoire/rabbins/gugenh/gugenh2.htm>

7. In *Masculin-Féminin*, op. cit., 2004.

La confusion est toutefois fréquente entre l'influence des religions et celle des traditions, lesquelles peuvent n'avoir qu'un rapport lointain avec la religion. Beaucoup contestent que le refus d'une femme musulmane de se faire examiner par un gynécologue homme, de fréquenter les piscines mixtes, ou l'obligation de l'autorisation d'un tuteur mâle pour le mariage soient dictés par le Coran. Et pourtant, la stigmatisation croissante de l'islam dans notre pays est souvent liée à la dénonciation de ces réactions et de ces pratiques.

Dans quelle mesure, par ailleurs, les rôles sociaux respectifs de l'homme et de la femme se confondent-ils ou sont-ils au contraire très cloisonnés et caractérisés ? Parmi ces différents critères de différenciation culturelle, Geert Hofstede distingue l'existence de sociétés davantage « masculines » (rôles sexués clairement distincts/identifiés, hommes sûrs d'eux et concentrées sur la réussite matérielle) ou davantage « féminines » (rôles sexués et affectifs davantage confondus, préoccupation de la qualité de vie)⁸. Ce qui nous intéresse dans la démarche de l'équipe de Geert Hofstede, ce sont moins les valeurs – discutables – attribués aux pôles masculin et féminin que la distinction entre des sociétés séparant ou non clairement les rôles. L'un des constats principaux de ces études est que cette distinction n'a rien à voir avec le degré de développement économique du pays : d'un côté, parmi les sociétés distinguant

8. Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede et Michael Minkov, *Cultures et organisations*, *op. cit.*

faiblement les rôles, on retrouve certains pays d'Europe du Nord, mais aussi certains pays latins (Costa Rica, Chili, Portugal, etc.) ou d'Europe de l'Est; de l'autre, parmi les sociétés distinguant plus fortement les rôles, figurent un grand nombre de pays anglo-saxons (Grande-Bretagne, États-Unis, etc.), le Japon, la Chine, l'Afrique du Sud, etc.

Autre aspect des questions de genre : l'attitude à l'égard des personnes homosexuelles ou transgenres et la perspective d'une orientation sexuelle « non hétéronormée » (pour nommer les nombreuses déclinaisons du sigle LGBTQIA+). On sait que les pratiques homosexuelles sont passibles de peine de mort dans une demi-douzaine de pays (Arabie Saoudite, Iran, Mauritanie, Nigeria, Brunei et Yémen ainsi que dans le nord du Nigeria). Elles sont punies d'emprisonnement dans une soixantaine d'autres pays.

Si de nombreux États ont beaucoup progressé au cours des dernières années dans la voie de la reconnaissance d'une plus grande égalité de genre en instituant des dispositifs d'union légale (le mariage entre personnes de même sexe est permis dans 36 pays en 2024), il a fallu attendre 1990 pour que l'Organisation mondiale de la santé supprime l'homosexualité de la liste des maladies mentales de sa classification internationale des maladies, et 2024 pour que les députés français établissent le principe d'une réparation financière pour les personnes condamnées pour homosexualité entre 1942 et 1982!

Les discriminations des minorités sexuelles sont encore largement justifiées par des fondements culturels et religieux. Beaucoup de porte-paroles des différentes religions refusent à l'homosexualité le caractère de forme « normale »

de la vie du couple et de la sexualité. Ils puisent leurs arguments dans une tradition, parlent de « fondements de la société » et s'appuient, notamment dans le cas des trois religions du Livre, sur les textes bibliques ou le Coran, avec certains passages qui, sortis de leur contexte, condamnent avec vigueur la pratique de l'homosexualité : l'« abomination » évoquée dans le livre du Lévitique ou le récit de Sodome et Gomorrhe dans la Genèse, par exemple. Quant à la loi islamique, elle est, elle aussi, souvent invoquée pour proscrire cette pratique.

Les religions et les spiritualités orientales, surtout le shintoïsme, sont moins formelles sur ce point, mais gardent leurs distances : dans le bouddhisme, le précepte de la maîtrise des sens incite à ne pas rechercher le plaisir pour le plaisir et donc, comme dans les conceptions les plus traditionnelles du catholicisme, à n'envisager la relation sexuelle qu'en vue de la procréation ; dans l'hindouïsme, le plaisir charnel n'est réputé acceptable que dans la mesure où il est hétérosexuel et consommé dans le cadre du mariage. On ne peut s'empêcher d'ailleurs de mettre cette position en regard de celle des plus intégristes des catholiques français qui ajoutent à cela l'impératif de la dimension de procréation dans l'acte sexuel.

HABITUS : où l'on risque d'oublier ce que l'on est

Concept fort ancien (Aristote), l'habitus a surtout été popularisé par le sociologue Pierre Bourdieu qui le définit comme un « ensemble de dispositions durables et transposables, génératrices de pratiques et de représentations¹ ». À la différence du trait de personnalité, l'habitus s'ancre dans le social. C'est, très simplement, du « social fait corps ». On peut alors entendre l'habitus comme l'inscription, dans les comportements d'un individu, de son histoire personnelle, comme la somme des manières conditionnées de penser et d'agir qu'il a acquises lors de sa socialisation – le milieu social dans lequel il a été élevé, son éducation, la culture de ses parents... –, principalement au cours des premières années de sa vie. Qu'il le veuille ou non, qu'il soit resté ou non dans la classe sociale de sa famille, dans sa ligne politique, religieuse, culturelle, son habitus, générateur de réflexes conscients ou inconscients, est susceptible de l'accompagner tout au long de son existence, de le faire agir comme il le fait et avec une certaine régularité. L'habitus dote les gens d'un *sens pratique*. C'est-à-dire du sens de ce qui est à faire dans

1. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, 1980, p. 80.

une situation donnée. Et aussi de croire que le jeu social présente une importance telle qu'il faille le jouer.

Le déterminisme – étrange et implacable loi du monde qui amène à tout admettre comme évident – prend insidieusement appui, nous dit Pierre Bourdieu, sur des « manières durables de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser ». Cet apprentissage se fait inconsciemment, par des jeux, des exercices, des moyens mnémotechniques, ainsi que par imitation. « En apprenant le monde des objets, en apprenant à nous déplacer dans le monde des objets, nous acquérons les structures sous-jacentes qui l'ont façonné² » et des règles collectivement orchestrées sans être pourtant le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre.

Pour Pierre Bourdieu, le propre de l'habitus est de faire oublier les conditions de sa naissance : nous faisons corps avec ces dispositions qui sont comme une seconde nature, des routines d'action, et nous permettent d'agir « sans y penser ». Nous avons même l'impression d'avoir choisi de jouer le jeu de la société qui s'ouvre à nous. Des choix de nos parents aux nôtres, nous vivons nos goûts et nos préférences comme étant « naturels », comme « allant de soi », et non comme le résultat de conditions d'existence culturellement situées. Sans le savoir ou sans le vouloir, nous tendons même par nos actions à reproduire l'échiquier social et préférons admettre la légitimité d'un

2. François Héran, « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 3, 1987.

ordre dominant qui nous fait envisager, par exemple, comme « évidentes » des logiques de concurrences ou de hiérarchies présentées dès le jardin d'enfants.

Un individu croit que telle valeur est importante parce qu'il a été socialisé à le croire. Ceux qui réussissent seraient les plus méritants, usant du pouvoir de transformer caractéristiques sociales et patrimoine hérité en essence naturelle pour que, dans l'assentiment des dominés, nécessité fasse vertu !

On ne saurait pour autant voir en l'*habitus* une « destinée », un conditionnement fatal et définitif, sans variation possible que de croître ou de diminuer, et encore moins une manière de se retrouver « classé » dans des groupes où les représentations, les modes de vie, de pensée seraient parfaitement homogènes. Chacun d'entre nous peut se trouver porteur de plusieurs *habitus*, dus au fait que sa socialisation elle-même a été diversifiée. C'est le cas, par exemple, d'individus dont les parents eux-mêmes sont, ou ont été, issus de milieux religieux et sociaux différents et qui ressentiront, plus que d'autres, que, selon la classe d'appartenance, un même acte ou un même objet sera perçu comme vil, noble, prétentieux ou distingué. Sera l'objet de variations en rapport avec des « cultures de contact ».

L'*habitus* est capable de s'étendre au-delà du champ social où il a pris forme et origine. Une jeune femme renoncera à entreprendre une carrière artistique parce que des *habitus* pré-réflexifs lui font envisager l'art comme réservé aux seules classes bourgeoises et que l'utilisation

régulière d'un carnet d'adresses la rebute. Elle ne croit qu'aux concours et au mérite!

Dévoiler l'arbitraire de la domination, l'inertie des manières d'être, dénoncer un fait discriminatoire routinier, ancré et finalement jamais vraiment questionné participe de la responsabilité d'interculturalistes qui sont convaincus de deux choses : que le passé n'opère pas comme un *impératif catégorique* à chaque moment d'une existence et que ce passé ne doit pas nécessairement opérer comme tel tout simplement parce que l'on a toujours fait comme cela!

HANDICAP : des perceptions différentes d'une condition humaine

« Nous n'avons eu à ce jour, estime Eva Feder Kittay, qu'une compréhension limitée de la vie des personnes handicapées [...]. Nous faisons l'hypothèse erronée que, parce que nous avons tous une certaine faculté, nous saurions ce que serait la vie sans cette faculté¹. » Plusieurs de nos étudiants sourds (mais dotés d'implants cochléaires leur permettant d'entendre ce que leurs interlocuteurs disent dans un micro) ou fils et filles de parents sourds nous ont ainsi souvent parlé de l'existence d'une « culture sourde », riche de valeurs et de débrouillardise, que ceux qui ne la vivent pas peuvent difficilement comprendre. Un de nos très proches collègues aveugle – ni les uns ni les autres ne parlent, comme si les mots étaient offensants, de « malentendants » ou de « malvoyants » –, qui fait un extraordinaire travail de formation dans le domaine interculturel, ne cesse de communiquer par mail, de jouer ou de créer de la musique, sans que nous-mêmes soyons « voyants » au point de comprendre ce qui se vit dans sa situation.

1. Cité par Yves Pillant, « Une phénoménologie de la rencontre », *Ergologia*, n° 20, décembre 2018.

Admiratifs simplement. Entre nous et ces personnes sourdes et aveugles se joue une relation hautement interculturelle.

Les représentations culturelles et sociales du handicap et des déficiences physiques ou mentales sont loin, par ailleurs, d'être les mêmes dans toutes les sociétés. Ainsi que le souligne Charles Gardou² : « Notre perception du handicap est d'abord une construction culturelle, qui dépend du contexte (historique et social) et aussi d'un certain ordre mental. Le souci de normaliser, de pathologiser et de médicaliser, propre à l'Occident n'est pas universel. [...] Le terme même de handicap est une construction occidentale que l'on ne retrouve pas partout. » En effet, et même si ce n'a pas toujours été le cas, nous avons progressivement forgé en Europe une vision du handicap que l'on pourrait qualifier de rationnelle, lui attribuant une origine exclusivement clinique qui exclut toute forme d'explication surnaturelle du phénomène.

On sait en revanche qu'en Afrique, par exemple, il en va autrement. Le chercheur Idrissa Diop a particulièrement observé le cas du Sénégal, où la dimension spirituelle et invisible occupe une place importante dans la manière d'appréhender le handicap. Les déficiences physiques ou mentales sont attribuées « aux diables, aux mauvais esprits, aux génies considérés comme des invisibles et qui sont parmi nous³ ». Elles peuvent être

2. Charles Gardou (dir.), *Le Handicap au risque des cultures. Variations anthropologiques*, Érès, 2010.

3. <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2012-2-page-19.htm>

liées « à l'existence d'un esprit maléfique dans le foyer, au mauvais œil "càtt" ou à la mauvaise langue "lamigne bu ày" [ou encore] à un mauvais sort jeté [à la mère d'un enfant handicapé] par les ennemies ou la coépouse ». Elles peuvent être d'ordre divin aussi, dues à l'« épreuve imposée par Dieu à quelqu'un pour mesurer le degré de sa foi, comme on a l'habitude de dire au Sénégal: "mbiruyalla" ou "lu yallatudë" (ce que Dieu a décidé), et qui se dit souvent quand on n'a pas d'explication à quelque chose qui se produit⁴ ». Elles peuvent également être attribuées à des comportements sociaux réprouvés, à des « fautes inavouées » qui sont supposées incomber généralement à la femme (manquement à des rituels, infidélité ou désobéissance au mari...): « L'expression wolof "ligeeyndey, añ doom", comprenez "la mère suffisamment bonne met au monde un enfant qui va réussir dans la vie", s'applique à ce niveau. La femme est directement assimilée à sa progéniture dont la bonne santé et les comportements dépendraient de sa propre attitude. »

Nous avons pu observer nous-mêmes en Guinée que, dans certains cas, au contraire, notamment celui des albinos, les personnes handicapées pouvaient être considérées comme porteuses de pouvoirs surnaturels, détentrices de vérités inaccessibles, et à ce titre à la fois redoutées et respectées. Au Sénégal, certaines personnes en situation de handicap sont vues comme des interfaces

4. *Ibid.*

entre le monde visible et le monde invisible, entre l'humain et le divin. Dans plusieurs régions de Madagascar, explique l'anthropologue Magali Bouchon, les « sorciers » sont des personnes qui le deviennent à leur insu, à la suite d'une maladie provoquée par l'arrivée d'un ancêtre dans leur esprit. Les Inuits, quant à eux, réservent la vocation chamanique aux personnes atteintes d'une infirmité physique, supposées avoir des facultés supérieures aux autres.

Ainsi, en Afrique, comme le souligne encore Idrissa Diop, « le handicap ou la maladie seraient le résultat d'un dysfonctionnement des relations entre le social et le religieux, entre le visible et l'invisible, autrement dit entre les humains et les forces spirituelles qui les régissent⁵ ».

Les représentations culturelles de la différence-handicap en Chine rappellent en partie celles de l'Afrique, mais comportent aussi bien des éléments particuliers. Isabelle Guinamard et François Lupu ont notamment montré que « les malformations congénitales [y] sont souvent perçues comme une défaillance ou une faute des parents ou de l'ancêtre [...]. Jetées dans l'ombre, c'est seulement en 2008 avec les Jeux paralympiques et la victoire chinoise que le pays a osé mettre en lumière des personnes handicapées ». La « face », ajoutent-ils, si importante dans ce pays comme « mécanisme fondateur et structurant des relations humaines et sociales, et la réalisation sociale (réputation, mise en scène) sont essentielles. Pour une famille,

5. *Ibid.*

le handicap pose le problème de l'avenir des parents et du projet marital de la personne handicapée. Avec l'enfant unique, sorte d'«enfant-roi», règne le système de la dette, d'où la course effrénée dans une concurrence acharnée dès la petite enfance. Un enfant handicapé, ne pouvant répondre aux critères de base qui structurent la famille, est dramatique⁶».

François Laplantine dresse un panorama très éclairant des représentations culturelles des causes du handicap (étiologie) et montre l'extraordinaire diversité des représentations culturelles de cette différence-handicap : « Dans un modèle ontologique [issu du modèle biomédical], le handicap est une réalité isolable, une entité étrangère, pathogène, qu'il est possible de repérer. [...]. Dans un modèle fonctionnel ou relationnel, on n'occulte pas la lésion organique mais ce sont les retentissements fonctionnels qui nous intéressent. On parle alors de déséquilibre. Dans le modèle exogène, le handicap est perçu comme une malédiction dont il faut chercher le coupable, le responsable : les mères, les parents, un châtement divin, les ancêtres, les esprits, etc. Dans le modèle endogène, c'est l'inverse : le handicap se place du côté de la personne, on parle de dispositions, d'hérédité, de patrimoine génétique. Les représentations dans ce modèle sont la punition, héritée du christianisme. Dans le modèle additif, le handicap est un élément qui pénètre le corps ou l'esprit de manière

6. In chap. 8 de l'ouvrage de Charles Gardou (dir.), *Le Handicap au risque des cultures*, *op. cit.*

indésirable, c'est un excédent, une charge difficile à porter. Dans le modèle soustractif, le handicap est quelque chose qui a été soustrait ou qui s'est échappé de la personne et renvoie à l'incapacité ou la privation à compenser, le déficit ou la déficience à réparer, la carence. Là, ce sont les notions d'absence, de suppression, de perte qui dominent. Dans les représentations correspondant au modèle maléfique, le handicap est regardé comme un mal absolu, une anormalité, et, en même temps, une déviance sociale. Objet d'humiliation, de honte, il devient synonyme de stigmatisation, d'exclusion, de mort. À l'opposé, dans le modèle bénéfique, on confère au handicap une signification positive. Il remplit une fonction d'équilibration sociale. Il constitue une expérience féconde de connaissance, de dépassement de soi. Entre universalisme et diversité culturelle, ces ontologies témoignent des expressions possibles⁷. »

Yves Pillant, quant à lui, dénonce la création, au fil de l'histoire, de l'« individu-catégorie » : « les “gueux” et les “mendiants” du Grand Siècle, les “vagabonds” et les “fous” de l'ère industrielle, les “handicapés” du xx^e siècle. » « L'activité gnoséologique [...] de rangement [...] met de l'ordre pour clarifier ce qui se pense mais, dans un même temps, se transpose dans l'espace sociétal en cadastrant la société. L'individu y devient individu-catégorie : “femme”, “personne de couleur”, “homosexuel”, “clandestin”, “handicapé”, “délinquant”, “vulnérable”, etc. ; le voici expulsé

7. François Laplantine, *Anthropologie de la maladie*, Payot, 1993.

de son unicité. D'autre part, les qualités d'aspects et de comportements permettant de classer les personnes "ont tendance à devenir quantitatives": "la corpulence devient l'obésité, définie par l'indice de masse corporelle", le handicap devient un taux administratif d'incapacité, la personne âgée est classée selon un "groupe iso-resources" [...] qui évalue la perte d'autonomie, etc. Tout se passe comme s'il y avait une connaissance objective de l'autre. Remarquons aussi que la catégorisation agit le défectif; c'est à partir de ce qui ne va pas qu'une classification sociale opère⁸.»

On notera que l'accolement désormais systématique des mots « olympiques » et « paralympiques » pour les JO de Paris en 2024 est le signe d'une évolution positive des représentations du handicap dans l'opinion française à partir des performances sportives dont ceux que l'on ne nomme plus les « handicapés », mais les « personnes en situation de handicap », sont capables. La difficulté des organisateurs, qui en peu de temps ont vendu toutes les places de la partie olympique des JO mais qui peinent à placer celles des paralympiques, montre bien cependant que tout n'est pas gagné dans ce domaine.

8. Yves Pillant, *Une politique de la vulnérabilité est-elle "pensable" ?* thèse de philosophie, AMU, Aix-Marseille Université, 2018.

HUMOUR : celui des uns contre celui des autres

L'humour est souvent une donnée profondément culturelle, dont l'impact sur nos conversations ou nos négociations n'est pas à sous-estimer. C'est un mode de communication en soi, qui influence de façon non négligeable la tournure des conversations ou des négociations. L'humour supporte mal d'être expliqué. Si l'on prévient que l'on plaisante, mieux vaut se préparer à se taire. Dans certains cas, il peut constituer un outil pour convaincre, désamorcer des situations difficiles ou s'ajuster à la psychologie de l'interlocuteur. Mais cet outil est à manier avec précaution. Comme le note Alain Cazade¹ : « Essayer de comprendre de quoi et pourquoi l'autre rit de quelque chose qu'on saisit mal est peut-être un des meilleurs moyens d'approcher les différences interculturelles. L'humour peut agir comme une loupe, grossissant toutes les imperfections de conception, d'expression, de maladresses diverses d'un locuteur qui s'essaye à pénétrer de telles finesses et à "faire de l'humour" en langue étrangère. L'humour est quelque chose de fragile ; il réside souvent dans ce télescopage étrange entre le subtil et

1. Alain Cazade, « L'interculturel est-il soluble dans l'humour ? », *Les Cahiers de l'APLIUT*, vol. 28, n° 2, 2009. <http://apliut.revues.org/1067#tocfrom1n6>

l'osé, entre le normé et le décalé, entre le convenu et l'inattendu... »

Ainsi, si le registre de l'humour peut faciliter la compréhension interculturelle (celui qui rit apprend plus facilement), s'il est parfois fédérateur, aide à briser la glace et autorise une complicité entre deux personnes que tout oppose, il peut aussi être facteur de blocage de la communication. On ne plaisante pas de la même façon d'une culture à l'autre ; par exemple, l'humour parfois cynique ou d'autodérision des Français ne passe pas toujours bien chez nos voisins européens, tandis que nous comprenons mal parfois pourquoi les Anglo-Saxons tiennent systématiquement à commencer leurs discours en public par une petite blague. On ne rit pas des mêmes choses d'une culture à l'autre, il y a des sujets dont on ne rit pas parce qu'ils tiennent à une certaine conception culturelle de l'intimité, des sphères personnelles, de la pudeur, ou parce qu'ils renvoient à un passé collectif douloureux. Les thèmes sur lesquels on peut rire ou ne pas rire peuvent donc être diamétralement opposés d'un univers à l'autre. Et, surtout, notre humour recourt à des nuances de langue et à des allusions à un contexte culturel précis qui peuvent échapper à ceux dont la langue maternelle n'est pas la nôtre.

Quand on sait que dans un même immeuble, dans une même famille, l'humour des uns n'est pas celui des autres, on mesure les pièges de la prise de parole dans des réunions ou dans des cours réunissant des personnes d'origine culturelle, géographique ou professionnelle différente. On est souvent tenté de lancer de temps en temps des plaisanteries pour détendre l'atmosphère. C'est facile,

démagogique, parfois cathartique. Mais on constate souvent après coup qu'une partie de l'auditoire a été laissée en plan, notamment les étrangers qui n'ont pourtant aucune difficulté avec le français mais dont ce n'est pas la langue maternelle : telle phrase que nous trouvons humoristique ne veut simplement rien dire pour eux. L'humour peut alors se révéler excluant, et blessant sans que nous en ayons conscience. On ne maniera donc jamais l'humour avec assez de précaution quand on n'est pas dans son milieu culturel immédiat.

Mention peut enfin être faite d'une forme d'humour destinée à désamorcer les conflits dans certains pays d'Afrique, la « parenté à plaisanterie » qui relie plusieurs familles ou ethnies et les autorise à se moquer ou à s'insulter mutuellement, à se traiter par exemple d'ivrognes ou d'arnaqueurs sans que personne se vexe. Nombre de situations sont ainsi débloquées, qui se concluent par un magistral éclat de rire. On dit même que des conflits frontaliers auraient été évités entre le Burkina Faso et le Mali grâce au recours à ces parentés à plaisanterie.

Dans un article², le géographe Hervé Théry constate que s'il existe des blagues presque universelles – lorsqu'elles pointent la stupidité, l'arrogance, la paresse ou l'avarice des êtres humains –, la plupart d'entre elles sont malgré tout très spécifiques à une culture donnée. Le sociologue anglais Christie Davis observe : « La grande majorité de

2. Hervé Théry, « Géographie mondiale des blagues », *Mappemonde*, n° 134, 2022.

l'humour est l'opposé de l'universel. L'humour de chaque pays est si étroitement lié à son bagage social et culturel que des chercheurs tentent de trouver dans la naissance et la diffusion de types spécifiques de blagues l'ADN culturel de diverses sociétés³. »

Car l'humour a le plus souvent des explications factuelles : selon Romain Seignovert, par exemple, « les fameuses “blagues belges” racontées en France pourraient avoir pour origine l'arrivée dans les usines du Nord de travailleurs belges qui auraient été critiqués pour être des “briseurs de grève”⁴ ». Christie Davies a également avancé une explication de la propagation des blagues de blondes stupides, depuis leur origine aux États-Unis au milieu du xx^e siècle jusqu'en Croatie, en France, en Allemagne, en Hongrie, en Pologne et au Brésil : elles seraient apparues lorsque les femmes ont changé de rôle en entrant dans des professions hautement qualifiées.

3. Christie Davies, *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*, Bloomington University, 1990.

4. Romain Seignovert, *De qui se moque-t-on ?*, L'Opportun, 2016.

IDENTITÉS ET CULTURES :

la trappe de l'identitaire

Par identité, nous pointons avec Claude Lévi-Strauss¹ « une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle ». De manière différente, Amin Maalouf estime que l'identité est « ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne² ».

Il existe bien deux manières de penser une situation multiculturelle. Comme deux tempéraments. Un premier aime à scruter les origines des partenaires en présence, leurs déterminations. « D'où venons-nous et pourquoi sommes-nous ce que nous sommes ? » Une trajectoire est posée à partir d'origines premières, de racines du passé qui sont sources d'explication. Le social est déjà là. On regardera cela à partir de la culture. Un second, tout aussi utile, anticipe les effets et imagine l'avant et l'après-rencontre. Quels forces et flux vont nous conduire à devenir autre chose que ce que nous devons logiquement devenir ? Une trajectoire est déviée à partir de forces contingentes et inattendues qu'il faut identifier et comprendre. Le social se fait. On scrutera alors à partir de l'identité.

1. Claude Lévi-Strauss, *L'Identité*, Grasset, 1977, p. 33.

2. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Grasset, 1998, p. 16.

L'individu « culturel » est chargé de son histoire, tandis que le sujet « identitaire » est fait de son expérience.

Nous pourrions préférer parler d'*identification* (la façon dont les personnes sont perçues) que d'identité (la façon dont elles se définissent). Mais cela conduirait à méconnaître l'identité aussi comme « épreuve angoissée de liberté » : être à la fois palestinien et juif et même davantage, comme le réclame Edward Saïd dans une conférence : « Je pense que l'identité est le fruit d'une volonté. Qu'est-ce qui nous empêche, dans cette identité volontaire, de rassembler plusieurs identités ? Moi, je le fais. Être arabe, libanais, palestinien, juif, c'est possible. Quand j'étais jeune, c'était mon monde. On voyageait sans frontières entre l'Égypte, la Palestine, le Liban. Il y avait avec moi à l'école des Italiens, des Juifs espagnols ou égyptiens, des Arméniens. C'était naturel. Je suis de toutes mes forces opposé à cette idée de séparation, d'homogénéité nationale. Pourquoi ne pas ouvrir nos esprits aux autres ? Voilà un vrai projet³. »

Pour comprendre ce cheminement, identitaire et culturel, nous pouvons, tout d'abord, distinguer la personne que l'on ressent en soi, que « l'on est », avec ses émotions sourdes, ses sentiments exaltés, ses blessures et la figure du moi social qui est lui rattachée. Si le moi profond est irruption changeante, le moi social apparaît plus figé et

3. « Le mythe du Choc des civilisations », conférence prononcée par Edward W. Saïd à l'université de Columbia en 1997.

plus construit⁴. Il n'y a d'ailleurs pas de jeu social qui ne soit pas un peu une pose, un emprunt à d'autres autour de soi et nous sommes tous un peu jongleurs de nos apparences comme de nos choix d'identifications. La personne humaine n'est pas un être qui se détermine et se pencher sur soi n'a pas grand intérêt si le plus court chemin de soi à soi passe nécessairement par autrui (c'est-à-dire l'autre et les autres). Il n'est pas de nature première de l'homme car celui-ci est fait, se définit et se construit en termes de rapports, d'individu affecté par d'autres individus. Tous nos acquis culturels existent au niveau du croisement des subjectivités. Un lieu invisible de liens qui constitue à jamais notre réel.

Identités (propres à l'historicité et à l'émancipation) et cultures (propres à la nature et à l'enracinement) sont intimement liées comme les deux côtés d'un rectangle dont on calculerait la surface réelle. Chaque côté dépend de l'autre. Illustrons cela. Comment discuter, par exemple, du développement psychomoteur d'un nourrisson sans se référer aux interactions sociales précoces, et donc aux modalités culturelles de l'échange social vécu en famille et dans quelques autres instances de socialisation ? Comment analyser le sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle chez un enfant, les étapes de son développement cognitif sans tenir compte des pratiques d'éducation, de l'histoire, des lois et des liens avec d'autres enfants ?

4. Charles Pépin, *La Rencontre. Une philosophie*, Allary Éditions, 2021, p. 22.

Ce serait également une erreur que de ne jamais prendre en compte, dans la compréhension des cultures, la question de l'identité, et plus encore de l'intersubjectivité, qui est aussi pour beaucoup « une promesse qui nous lie », comme l'écrivait Paul Ricœur. Les engagements moraux, les contextes culturels et familiaux bornent les choix, mais confèrent aussi, « quand l'interprétation de soi devient estime de soi⁵ », des formes de reconnaissance que nous pourrions nommer « dimension commune » qui nous constitue, c'est-à-dire « intersubjectivité ».

Si l'on transforme le mot « identité » en un adjectif, « identitaire », alors on s'aventure sur des terrains dangereux, surtout en cette période où l'extrême droite, dont l'influence xénophobe est croissante, brandit le spectre d'un supposé « grand remplacement » que la France serait sur le point de connaître, submergée par une marée d'étrangers, qui plus est musulmans pour la plupart, lesquels viendraient à bout de notre identité culturelle. Les groupes dits « identitaires », de plus en plus nombreux, jouent sur la peur de voir disparaître, de voir écorcher « notre » identité française : les Gaulois n'existeront plus, notre pureté identitaire sera souillée.

5. Paul Ricœur, cité par Norbert Alter, dans *La force de la différence. Itinéraires de patrons atypiques*, PUF, 2012, p. 249.

Le mot même de «Gaulois» fait toujours un peu sourire. Il y a longtemps que les Celtes, puis les Gallo-Romains, puis les peuples germaniques et d'Europe Centrale ont fait voler en éclats cette identité-là, ouvrant la voie à un monde de mobilités et de métissages. L'identité française n'est pas un objet de musée, mais le résultat d'une longue construction collective dans laquelle les apports extérieurs ont été essentiels. Que serait notre identité culturelle si, en matière de littérature, nous nous en étions tenus à Victor Hugo et à Rimbaud et si des auteurs d'origine étrangère comme Julien Green, Andrée Chedid, Jorge Luis Borges, Alain Mabanckou, Milan Kundera, François Cheng..., tous établis en France à un moment donné et ayant opté pour écrire en français, n'étaient pas venus rejoindre les rangs de nos grands écrivains? Que serait notre univers artistique sans ces autres «immigrés» que furent en leur temps Brancuși, Fujita, Chagall, Mondrian, Picasso, Modigliani? La musique française sans Offenbach, Aznavour, Joseph Kosma ou Vladimir Cosma? Notre capital scientifique sans une Marie Curie, un Georges Charpak ou un Hubert Reeves? Où mettrions-nous nos cocoricos sportifs sans ces athlètes d'origine africaine, brésilienne ou maghrébine qui font la gloire de nos équipes de football? Et que serait la France sans ces soldats venus d'ailleurs, tirailleurs sénégalais, légionnaires et autres renforts militaires engagés pour défendre, avec notre patrie, notre identité? Que seraient nos villes sans ces bâtisseurs italiens, portugais, maghrébins venus accomplir ici les travaux que les Français dits «de souche» répugnaient à accomplir?

Une autre peur fréquemment exprimée touche à la « pureté » de la langue française. Un auteur français – d'origine roumaine –, Pierre Aroneanu, s'est amusé il y a une trentaine d'années à composer un conte⁶ dans lequel il avait surligné les mots d'origine étrangère d'une couleur différente selon le pays ou la région d'où ils émanaient. Le résultat : un arc-en-ciel à chaque page ! Où l'on apprend par exemple que les mots *chiffre*, *algèbre*, *alchimie*, *écarlate*, *carafe*, *carmin*, *alcool* ou *arsenal* viennent de la langue arabe, les mots *tabou* ou *casaque* de la langue turque, que *nénuphar* vient du persan, et que nous sommes redevables aux langues amérindiennes de ces *maïs*, *patates*, *tabacs*, *tomates*, *cacahuètes*, *cobayes* ou *toboggans* qui font partie de notre vie quotidienne ! Pureté, vous avez dit pureté ? Dans *Les Mots voyageurs*⁷, Marie Treps mène une enquête beaucoup plus approfondie encore et dénombre dans notre langue près de 2 000 mots en provenance du monde entier. « Ces mots venus d'ailleurs sont précieux, écrit-elle. Ils ont enrichi le français et contribuent de jour en jour à son renouvellement. Mais surtout, ils ont ouvert notre imaginaire à la différence. [...] Ils nous rappellent sans cesse qu'ailleurs existe, que l'autre existe. »

6. Pierre Aroneanu, *L'Amiral des mots*, Alternatives, 1988.

7. Marie Treps, *Les Mots voyageurs. Petite histoire du français venu d'ailleurs*, Le Seuil, 2003.

INCERTITUDE/RISQUE :

comment vivre aujourd'hui avec l'incertain

Les travaux de Geert Hofstede, considéré comme un « pape » de l'interculturel, ont souvent été très mal utilisés¹ et on leur reproche, même si son auteur a fortement actualisé depuis son travail², de se fonder sur une enquête très ancienne, menée en 1974 auprès de salariés de la firme multinationale IBM. Pourtant, cette étude nous donne encore beaucoup à réfléchir sur les indicateurs de différenciation culturelle. Parmi eux, l'indice de contrôle de l'incertitude (ou d'évitement de l'incertitude – *uncertainty avoidance*). Trois questions avaient été posées aux personnes ciblées : le stress ressenti dans le quotidien du travail ; ensuite, le besoin de règles dans la vie professionnelle ; enfin, le désir d'une situation professionnelle stable et à long terme. Les réponses faisaient apparaître une différenciation entre des « anxieux » et des « sereins » à l'égard de l'univers du travail.

Les anxieux, parmi lesquels on trouvait à l'époque, selon Geert Hofstede, des sujets européens (grecs, portugais,

1. Notamment parce que beaucoup de formateurs en interculturel ont paresseusement repris des classifications par pays datant d'un demi-siècle auparavant.

2. Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede et Michael Minkov, *Cultures et organisations*, *op. cit.*

belges, français...), latino-américains, arabes, africains et quelques Asiatiques (Japonais, Coréens du Sud, Taïwanais...), sont des sujets plutôt émotifs, coutumiers de la peur et aspirant à ce qui est stable et prévisible. Supposés « résistants au changement », la plupart d'entre eux ont besoin de règles et d'instructions précises comme de garde-fous qui les mettent à l'abri de l'inattendu. Peu aventureux, ils répugneraient à changer d'employeur et préféreraient les grandes organisations. Toujours selon cette étude, les « sereins » d'Europe du Nord, d'Amérique du Nord ou d'Asie du Sud, au contraire, accepteraient mieux l'inconnu, pratiqueraient le pragmatisme et la souplesse, feraient confiance à l'avenir. De manière significative, le mot « crise » en chinois se traduit par « danger et opportunité »...

Gilles Verbunt note, quant à lui : « Les comportements ne s'inspirent pas seulement des prescriptions culturelles. L'immigré qui doit renouveler ses papiers bientôt, ou celui qui est en attente d'un regroupement familial ou qui a besoin d'un soutien pour nourrir sa famille, adapte son comportement pour survivre dans cette situation et obtenir ce dont il a besoin, sans se référer nécessairement à ses normes culturelles³. »

Lorsque l'on parle de prendre des risques, la question est aussi de savoir *qui* ces risques peuvent affecter. En matière de coopération internationale pour le développement, le droit à l'erreur est plus souvent du côté des coopérants

3. Gilles Verbunt, « Le dialogue interculturel, éléments de réflexion », *art. cité*.

ou des volontaires que des populations censées bénéficier de leur travail. Beaucoup de coopérants, par exemple des agronomes, considèrent non sans raison que leur métier est d'aider à l'innovation : dans les techniques de culture, dans les adaptations techniques, dans les produits utilisés, dans les modes de gestion etc. Le problème est qu'ils travaillent avec des paysans dont l'équilibre de survie est extrêmement fragile, et que toute erreur de prévision, tout effet inattendu d'une innovation peut rompre brutalement cet équilibre, amenant pour eux la ruine tandis que le coopérant est libre de rejoindre son foyer avant même d'avoir pu mesurer les conséquences de son activité. « Dans un monde précaire, pour les hommes dépourvus de marge d'action, ceux qui se trompent disparaissent [...] ; l'erreur est synonyme de mort », écrit Clair Michalon⁴, qui ajoute que, de manière significative, un même mot désigne, dans la langue aymara (Pérou), l'initiative, le choix, le risque et le danger !

La crainte de l'incertitude est également à mettre en perspective avec les héritages politiques des uns et des autres. En Russie, même si l'introduction de l'économie de marché a suscité dans le pays un esprit entrepreneurial, beaucoup de Russes, conditionnés par la période soviétique, continuent à chercher une protection dans l'organisation qui les emploie. « Le Russe, écrit Valéry Krylov, préfère en général être un salarié, même mal payé, que de créer

4. Clair Michalon, *Différences culturelles. Mode d'emploi*, Sépia, 2001.

sa propre entreprise. La situation d'un entrepreneur est perçue comme instable. La concurrence directe en interne est alors vécue comme la chute d'un dernier mur contre l'incertitude. Ainsi, les anciennes pratiques, comme le fait de citer en exemple les performances des meilleurs dans le but de les valoriser, incitent toujours les travailleurs à s'améliorer, mais à condition qu'elles ne fassent pas de reproches aux autres membres du personnel⁵. »

Notons que le début des années 2020 – les Années folles un siècle après, mais d'une folie bien différente – nous amène à revisiter nos classiques et à ne plus accorder trop de crédit aux vieilles typologies (inter)culturalistes. Avec la pandémie du Covid-19, la guerre en Ukraine, la brusque et très claire visibilité du changement climatique, le monde vient de basculer à nouveau dans l'incertain, la question est donc moins de savoir si, les uns et les autres, nous sommes disposés à prendre des risques et à affronter l'incertain que de savoir comment vivre, désormais, avec cette réalité majeure qui nous est désormais imposée : précisément le risque et l'incertain.

Au reste, toute vie est aventure incertaine. L'incertitude, c'est-à-dire l'absence d'information objective sur un environnement donné, existe toujours et rien ne nous angoisse plus au monde que cette idée. L'incertitude se rapporte à l'acteur dans cet environnement, non à l'environnement lui-même, et en dit long sur nos limites de jugement.

5. Valéry Krylov, in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir.), *Gestion en contexte interculturel*, op. cit.

Michel Serres constate que nous vivons de moins en moins dans les nécessités du monde naturel et de plus en plus dans celles de nos modalités techniques pour chercher à continuer à vaincre famines, douleurs et morts. Nous voulons maîtriser de plus en plus l'incertitude. En tant qu'êtres humains, d'abord, nous cherchons à repousser sans cesse la « limite de ce qui ne dépend pas de nous » : en médecine, mais aussi dans l'organisation du travail, en matière de sexualité, de mobilités, de météorologie... Depuis plusieurs siècles, nous voulons vivre demain dans les conditions que nous aurons produites aujourd'hui, et cela en maîtrisant les forces de la nature. Les conséquences de nos actes deviennent nos conditions mêmes de survie.

Les vertus morales nous aidaient, hier, à résister aux flots de souffrance et à notre petitesse. Aujourd'hui, elles devraient nous prémunir, nous, nations les plus riches, contre notre surpuissance et nos errements, quand nous pourrions demain choisir le sexe de nos enfants, continuer de déséquilibrer le climat ou diffuser des virus. Le danger « habite notre liberté » et a trait à notre volonté constante de maîtrise « qui échappe à notre maîtrise⁶ ».

6. Michel Serres et Bruno Latour, *Éclaircissements*, Le Pommier, 1992.

INDIVIDUEL/COLLECTIF : cultures du « je », cultures du « nous »

Une des lignes de clivage les plus nettes entre les sociétés du monde concerne le caractère individuel ou collectif des représentations et des comportements : quel est le degré d'autonomie et de solidarité d'un individu par rapport au groupe, quel est son degré d'attachement aux valeurs communautaires, quelle est sa capacité et sa volonté de raisonner à partir d'une perspective individuelle ?

L'orientation *individuelle*, vue comme propension à raisonner de manière autonome et à se penser, en tant qu'individu, au cœur des stratégies des organisations est celle qui domine notamment en France et au sein des populations anglo-saxonnes et européennes du Nord (États-Unis, Grande-Bretagne, Australie, Pays-Bas...). Dans la culture française, le « je » se construit d'abord dans la distance qui nous sépare de l'autre. Comme l'a souligné Emmanuel Levinas¹, c'est en considérant ce qui nous rend différent de l'autre que nous faisons l'expérience de notre propre identité.

1. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, PUF, 2004.

L'individualisme a ses biais et ses excès. Qu'est-ce, par exemple, que vivre pour l'individu occidental dans la période contemporaine? C'est en grande partie «décider de sa vie». Chercher à s'autodéterminer. Autrefois, au village, sans grande mobilité géographique ou professionnelle, nous avions des témoins de la totalité de notre vie. Aujourd'hui, nous ne voulons pas connaître nos relations «dans toutes leurs facettes», comme l'exprime Hartmut Rosa. Nous séparons la personne que l'on est et le rôle social que l'on tient. «Dans un contexte scientifique, l'échange d'arguments l'emporte. De même, sur un court de tennis, nous ne sommes que des joueurs de tennis. Se rencontrer en tant qu'êtres humains prend beaucoup de temps².»

L'orientation *collective*, quant à elle, vue comme une propension à en référer au groupe pour toutes les décisions de la vie sociale et à se penser comme élément indissociable d'un ensemble dont on dépend étroitement, dominerait dans les pays latino-américains, les pays africains et les cultures asiatiques (Chine, Singapour, Inde...). Dans nombre de ces cultures, le «je» a si peu de sens qu'un individu peut, dans certaines situations, avoir du mal à parler en son nom propre sans référence à son groupe d'origine. Dans la langue arabe, le mot «je» existe, mais le prononcer peut avoir, pour certains, quelque chose d'inconvenant. Dans la tradition hindoue, note Martine Laffon³,

2. Nathanaël Wallenhorst et Hartmut Rosa, *Accélérons la résonance !*, Le Pommier, 2022, p. 26.

3. Dans une note interne d'analyse de la collection « Les mots du monde » de La Découverte.

« l'individu n'est pas le centre de l'univers, mais il a une place assignée dans l'ordre cosmique comme tout ce qui existe. À la question "qui êtes-vous ?" la réponse d'un individu ne peut dès lors qu'être collective. Et c'est avant tout en termes collectifs que l'individu doit en Inde négocier son identité du fait du très grand nombre de groupes existants et de la hiérarchie qui s'est établie entre eux ».

Geert Hofstede parle, quant à lui, d'« individualisme » et de « collectivisme ». Il explique : « L'individualisme se rapporte aux sociétés dans lesquelles les liens entre les individus sont lâches, dans lesquelles tout individu est censé s'occuper de lui-même et de sa famille proche. On pourra y trouver le libre choix du conjoint, l'attribution d'une chambre à chaque membre de la famille, le développement de la lecture silencieuse, la tenue d'une comptabilité, la contestation des arguments d'autorité au nom des faits et de la raison, l'usage de moyens de communication permettant de se désenclaver de l'environnement immédiat, une hiérarchie plutôt fondée sur la compétence que sur la caste ou le statut, une organisation des pouvoirs offrant des possibilités de recours, toutes ces pratiques permettent effectivement à ceux qui en bénéficient d'accéder à une plus grande autonomie⁴. »

Au contraire, le collectivisme se rapporte aux sociétés dans lesquelles chaque individu est, dès sa naissance, intégré dans un endogroupe fort et cohésif qui, tout au

4. Cité dans François Flahault, *Le Sentiment d'exister*, Descartes & Cie, 2013, p. 534.

long de sa vie, le protège en échange d'une loyauté sans faille⁵. Dans certains pays, comme la Libye, c'est la famille – parents, oncles et tantes – qui va décider du choix de mes études, de mon conjoint ou autre orientation de vie importante⁶. Au début du mariage, en Iran, on décide ensemble, avec les familles élargies, combien coûterait un divorce.

Geert Hofstede avait en son temps⁷ défini un « indice d'individualisme » : les employés les plus portés sur l'individuel (dans les filiales des pays anglo-saxons ou d'Europe du Nord) souhaitaient avoir du temps pour eux, une forte marge de liberté dans leur travail, des défis individuels à relever. Les employés les plus portés sur le collectif (dans les filiales africaines, asiatiques ou latino-américaines) insistaient quant à eux sur la reconnaissance de leurs talents par l'organisation dans laquelle ils travaillaient.

Le rapport à l'individuel/collectif influe directement sur la façon de constituer un groupe et de penser le processus de prise de décision vis-à-vis de ce groupe. La question du nombre de personnes nécessaires pour représenter un groupe se pose, par exemple. S'opposent en effet la vision anglo-saxonne du représentant unique comme modèle d'efficacité et des modes de représentation plus collectifs existant notamment en Asie (Singapour, Japon, etc.), où l'on considère que représenter seul son organisation

5. Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede et Michael Minkov, *Cultures et organisations*, op. cit.

6. Blandine Le Bourgeois et al., *Le Pari de l'interculturalité*, op. cit.

7. Dans l'étude de 1974 évoquée plus haut dans l'article « Incertitude/risque ».

peut affaiblir la crédibilité même du représentant. Au-delà du nombre même de représentants, les orientations plus collectives mettront aussi souvent en avant l'importance d'une logique de représentation tournante et la nécessité d'une diversité de représentants en fonction de leurs compétences et des contextes de dialogue.

Se pose également la question du *niveau d'autonomie du représentant vis-à-vis du groupe qu'il représente* : en cas de demande imprévue, dans quelle mesure est-il nécessaire de retourner vers le groupe pour le consulter ? L'exemple japonais en offre une illustration avec le concept du *nemawashi*, terme quasiment intraduisible qui désigne un processus informel de gestion progressive et collective d'un changement important, en lien avec toutes les personnes concernées et dans le but d'obtenir leur adhésion.

Dans la sphère publique, l'orientation vers l'individuel ou vers le collectif des différentes sociétés n'est pas sans conséquence sur les processus de prise de décisions publiques et sur les modes de gouvernance de chaque pays. En Afrique, par exemple, la citoyenneté individuelle et la voix individuelle et autonome du citoyen comme fondement de la prise de décision publique peuvent avoir peu de sens dans une région où le groupe, la communauté villageoise et l'ethnie figurent parmi les fondements majeurs de la société, comme le signale l'ancien ministre malien Ousmane Sy⁸. Selon lui, s'il demeure un outil

8. Ousmane Sy, *Reconstruire l'Afrique. Vers une nouvelle gouvernance fondée sur les dynamiques locales*, ECLM, 2009.

indispensable de la construction démocratique, le vote, avec son corollaire « un homme, une voix », reste avant tout centré sur l'individu et peut de ce fait rencontrer des difficultés face à la tradition africaine du consensus et son orientation forte vers le collectif.

Comme bien des distinctions opérées par les interculturalistes, cette opposition mérite d'être nuancée, non seulement parce que les sociétés évoluent et se rencontentent, mais aussi parce que tout dépend des conditions de vie, des métiers, des générations.

LAÏCITÉ : une valeur française intraduisible ?

Le mot « laïcité » est loin d'exister dans toutes les langues. Dans plusieurs d'entre elles, il est improprement traduit comme s'il s'agissait de « sécularisme », ce que précisément la laïcité n'est pas : *secularism* en anglais, *Säkularismus* en allemand, *Szekularizmus* en hongrois... Ces erreurs de traduction ne font que traduire la confusion fréquente entre *laïcité* (simple cadre juridique permettant à chacun de croire ou de ne pas croire, interdisant qu'une religion domine les autres et garantissant la liberté du culte¹) et *sécularisation*, qui, dans la langue française, suppose la disparition du religieux de l'espace public. Dans certains pays anglo-saxons, on commence à utiliser le vocable *laicity*, sans que ce mot recouvre grand-chose de la réalité locale.

Jocelyn Maclure et Charles Taylor² définissent la laïcité comme le respect par l'État de la liberté de conscience et de l'égalité morale des citoyens, toutes deux permises par la séparation des Églises et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des différentes religions. Si l'on s'en tient à cette définition, les États-Unis seraient un pays laïque, puisque le premier amendement du *Bill of Rights* de 1789 dispose que « le Congrès ne pourra faire aucune loi

1. Voir à ce sujet Jean Baubérot, *La Laïcité falsifiée*, La Découverte, 2012.

2. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, 2010.

concernant l'établissement d'une religion (clause d'établissement) ou interdisant son libre exercice (clause de libre exercice)». Pourtant, les présidents des États-Unis prêtent serment sur la Bible et la référence à Dieu imprègne beaucoup de leurs discours, sans compter la mention *In God We Trust* sur les billets de banque. On se trouve alors, selon l'expression de Pierre-Antoine Bernheim, dans une forme de « laïcité fondée sur la Bible ». On est donc bien loin ici de la conception française de la laïcité.

On parle souvent d'une « laïcité à la française ». Mais peut-être peut-on en dénombrer (ou en déplorer) plusieurs. Oubliant, en effet, que les lois instaurant la laïcité en France ne constituent guère plus qu'un cadre juridique affirmant la liberté de culte religieux ou de libre-pensée pour éviter qu'une seule religion ne prenne le pas sur les autres, les « laïcards » les plus durs ont toujours brandi la valeur laïcité (pourtant par nature respectueuse du fait religieux) comme une valeur « anti-religions ». Intolérants à toute forme d'expression religieuse, ils tiennent pour inadmissible, en particulier, que l'on parle de religion à l'école. De ce point de vue, on ne peut pourtant qu'être d'accord avec François Hollande qui, en 2015, alors qu'il était encore président, déclarait : « Les religions n'ont pas leur place dans l'école. Ce qui n'empêche pas qu'il y ait un enseignement laïque des religions. » La laïcité est, par nature, respectueuse du fait religieux et, à ce titre, ne peut pas ne pas tenir compte de ce fait-là. Or, de plus en plus, le religieux est interprété d'une manière souvent très erronée. Si le radicalisme musulman fait de plus en plus de ravages chez les jeunes, c'est précisément parce

que ces jeunes connaissent très mal leur religion, tout comme l'intégrisme catholique semble ignorer tout ce que les Évangiles ne cessent de rappeler sur le primat de l'esprit sur la lettre.

Une interprétation trop restrictive de la laïcité, trop « enragée », dirions-nous même, nous paraît liée au fait que, dans notre société, on a beaucoup de mal à distinguer l'essentiel de l'accessoire. Ici comme ailleurs, il s'agit de savoir où nous souhaitons vraiment positionner notre curseur de l'acceptable. Donnons-en cet exemple : « Alors que le judaïsme et l'islam sont des religions minoritaires importantes, les fêtes chrétiennes gardent l'exclusivité de la reconnaissance publique (jours fériés, mention aux calendriers, dans les agendas...). La conception française de la laïcité commanderait de reconnaître comme *jour national* (férié ou chômé) un jour comptant comme fête religieuse importante pour les religions minoritaires (Aïd, Kippour)³. » L'ex-candidate écologiste à l'élection présidentielle de 2012, Eva Joly, avait proposé cela en son temps. Elle a reçu une volée de bois vert généralisée !

La laïcité, en France, ne cesse de provoquer des réactions épidermiques telles que celles qu'a suscitées en 2016 l'« affaire du burkini » (vite, un arrêté municipal !), qui n'a fait qu'exacerber les injonctions républicaines ou au contraire les revendications identitaires, ou celles, plus récentes, qu'a engendrées en février 2021 la question

3. Yazid Sabeg et Laurence Méhaignerie, *Les Oubliés de l'égalité des chances*, Institut Montaigne, rapport, 2004, p. 22.

de l'« islamo-gauchisme » (qualifiant pour Pierre-André Taguieff, l'inventeur du terme, le passage d'un tiers-mondisme d'extrême gauche à la défense du wokisme). Contre cette thèse suivant laquelle l'islam politique ne serait que l'expression d'une révolte légitime de nouvelles formes de prolétariat (urbain notamment), les tenants d'une laïcité « pure et dure » (expression qui, au fond, n'a aucun sens, il y a la laïcité, et c'est tout) se sont dressés avec une vigueur non dénuée d'agressivité. Nous nous retrouvons ici dans un schéma binaire qui paraît n'accepter aucune position intermédiaire. Or la critique d'une religion n'est pas la haine de ses pratiquants. La liberté de conscience est un acquis de la Révolution. On est libre de changer de religion, du moins en régime démocratique.

La laïcité est ce principe qui garantit la modulation de l'identité selon les contextes. Un principe qui refuse qu'une personne affiche son appartenance à un collectif restreint, sa « communauté », pour n'avoir nul compte à rendre à la nation, voire au genre humain. Un principe qui appelle à la mise entre parenthèses de ce qui nous différencie au profit de ce qui nous unit.

LANGUE : un facteur structurant de nos modes de pensée

Les langues sont des facteurs structurants des modes de pensée et de précieuses clés dans la compréhension des cultures.

Notre langue – nous parlons ici surtout de la langue maternelle – façonne nos manières de raisonner, d'être et d'agir *autant qu'elle les reflète*. Dans tous les pays, les enfants héritent, par la langue que leur transmettent leurs parents, d'une grille de lecture du monde, des formes, des visages, de la nature propres à leur culture. La langue maternelle est ainsi le creuset de la formation de la pensée et des comportements.

L'influence culturelle de la langue s'opère dès la naissance, et même avant... Il y a une intériorisation des langues entendues *in utero* et cette intériorisation fonde d'ores et déjà un certain rapport au monde (ici, sonore, langagier). Wilfried Lignier écrit ainsi: «Les nouveau-nés allemands ont un pleur d'amplitude et de fréquence élevées au début, qui diminuent ensuite (*falling contour*); c'est l'inverse pour les nouveau-nés français, dont le pleur est montant (*rising contour*), c'est-à-dire qu'il commence avec une fréquence et une amplitude basses, qui augmentent jusqu'à un pic situé à la fin. Ces différences pour ainsi dire immédiates sont sociales, elles tiennent à la langue à laquelle ont été exposés les enfants *in utero*, c'est-à-dire aux

voix des locuteurs allemands ou français avec lesquels les fœtus interagissent¹. »

On retrouve, à propos de la langue, le vieux débat entre universalistes et relativistes présent plus généralement dans le domaine culturel. Certains « universalistes de la langue », comme Noam Chomsky, assurent qu'il existe des structures profondes du langage, antérieures à toute culture, des lois universelles, que l'on peut confirmer, par exemple, par la présence dans toutes les langues de phrases affirmatives, négatives ou interrogatives. Ils s'attachent donc à la recherche des universaux de langues et de pensée, et non à l'identification des différences. Il existerait une sorte de grammaire universellement répandue, inconsciente, génétiquement déterminée par les structures neuroniques. Ainsi, l'homogénéité de la structure des langues serait liée à l'homogénéité biologique du genre humain.

À l'opposé, on trouve les tenants d'un certain relativisme linguistique, qui insistent sur le fait que chaque langue a sa manière propre de découper la réalité et que toute comparaison des langues, toute tentative pour leur trouver un fond commun est vaine. Pour Edward Sapir, « le langage est un guide de la réalité sociale² » et l'univers mental de chaque peuple s'exprime dans sa langue, laquelle influence à son tour sa vision du monde, sa manière de

1. Wilfried Lignier, *La société est en nous. Comment le monde social engendre des individus*, Le Seuil, 2023, p. 30.

2. Edward Sapir, *Linguistique*, Minuit, 1968.

raisonner et de travailler. « Le langage, écrivait Edward T. Hall est beaucoup plus qu'un simple moyen d'expression de la pensée; il constitue en fait un élément majeur dans la *formation* de la pensée. Aucune croyance, aucun système philosophique ne saurait dès lors être envisagé sans référence à la langue³. »

On minimise souvent la richesse et la complexité des langues, ce qu'elles révèlent de nos cultures et en quoi celles-ci leur sont redevables. Une langue, en effet, n'est pas une simple juxtaposition de mots indépendants les uns des autres. C'est une subtile combinatoire comprenant de très nombreux déterminants : un système verbal recourant ou non aux conjugaisons, avec, ou non, des formes passées ou futures ; un système pronominal privilégiant ou non le possessif, l'usage du « je » et du « nous » ; un système d'attribution de nombre (singulier, pluriel, duel...) et de genre grammatical (masculin, féminin, neutre...) ; un système morphologique qui s'applique à la composition même des mots ; une sémantique (ce que les mots veulent dire) ; une syntaxe qui commande la manière dont les mots se structurent et s'organisent les uns par rapport aux autres, avec notamment des différences dans l'ordre d'entrée en scène du sujet, du verbe, et de l'objet ; enfin, une écriture et un système phonétique.

Parmi les nombreux signes de l'influence de la langue sur nos cultures figure l'existence d'une conjugaison.

3. Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, Le Seuil, 1971.

Habitué aux trois instances du temps, passé/présent/futur (signe, selon Edward T. Hall, que l'on considère pouvoir maîtriser le temps), et privilégiant la chronologie, nous sommes souvent surpris d'apprendre qu'en chinois ou en indonésien les verbes sont invariables, ne se conjuguant ni au passé ni au futur, les temps étant marqués par l'adjonction, avant ou après le verbe, de particules ou d'auxiliaires. La langue arabe a quant à elle un temps passé, mais elle réunit dans une forme commune (avec des auxiliaires) l'inaccompli, le présent et le futur. Beaucoup de langues ouest-africaines n'ont pas, en tant que telles, le concept du passé.

Autre exemple : dans quelle mesure, dans chaque langue, les mots sont-ils autonomes ou ne prennent-ils leur sens qu'au contact des autres ? Ce dernier cas est celui de la langue chinoise qui, selon les termes de Joël Bellassen, « repose sur des unités de sens entourées d'un halo de flou, qui ne se met au net qu'en présence d'une autre unité de sens, d'un autre caractère ». Le chinois est une langue plus inductive que la plupart des autres, partant d'images concrètes pour arriver peu à peu à des sens plus généraux.

On peut aussi mentionner la place que la langue maternelle donne à soi et aux autres. L'existence et la place du sujet dans la phrase révèlent la plus ou moins grande importance accordée à l'individu. Certaines langues (correspondant à des cultures plutôt portées vers l'individualisme) usent et abusent du sujet, tandis que d'autres ne l'utilisent même pas : un Anglais dira ou écrira : *I brought my book with me*, mais pour un Japonais « livre apporté » suffira...

La langue signale par ailleurs la place de l'individu dans la stratification sociale: il existe dans certains pays une manière de conjuguer les verbes en fonction de la position sociale de l'interlocuteur, ou même un véritable langage à part destiné aux personnes âgées – le « keigo » au Japon, le « jondaemal » en Corée...

Stimulé par la croissance des mobilités internationales, l'apprentissage des langues est plus facile et plus courant aujourd'hui qu'il ne l'était jadis. « Prenons, par exemple, les problèmes que connaissaient les immigrants auparavant, comme les Italiens aux États-Unis: il fallait une, deux, trois générations avant qu'ils apprennent la langue du pays nouveau, selon une espèce de lenteur fondamentale à se laisser pénétrer par la culture autre... Aujourd'hui ce n'est plus vrai!⁴ »

4. Édouard Glissant et François Noudelmann, *L'Entretien du monde*, op. cit., p. 195.

NÉGOCIATION SOCIOCULTURELLE : toujours dialoguer

Certaines organisations de solidarité internationale utilisent de plus en plus aujourd'hui l'expression « négociation socioculturelle », notamment dans le domaine de la santé. Il est rare en effet que ces institutions travaillent dans des conditions faciles. En Afghanistan comme en Afrique ou dans les Andes, elles sont souvent très mal vues, considérées comme porteuses de pratiques qui portent atteinte aux valeurs culturelles et sociales des populations auprès desquelles elles interviennent. Mal vues lorsqu'elles préconisent le planning familial, l'espace des naissances, la diffusion de préservatifs, mal vues lorsqu'elles travaillent auprès de groupes asservis à la prostitution ou à la drogue dure (accusées alors d'encourager ces situations), encore plus mal vues lorsqu'elles procèdent à l'ensevelissement des morts lors des crises de choléra sans les rendre à leurs familles, etc. Les agents de santé locaux, qui font partie des équipes soignantes pluriculturelles, sont souvent pris entre deux feux : marqués par leur sensibilité religieuse et leur culture familiale, ils peuvent opposer une inertie aux politiques pour la mise en œuvre desquelles ils sont rémunérés ; à l'inverse, s'ils jouent le jeu de l'équipe, ils peuvent être perçus comme traîtres aux valeurs de leur propre société. On voit bien

alors que, pour les ONG et les institutions sanitaires, la négociation est à opérer non seulement dans les populations, mais aussi au sein des équipes d'intervention.

Les missions de Médecins du monde mettent alors en place des démarches de négociation socioculturelle, processus permettant à chaque acteur de rentrer en interaction avec les autres afin de s'adapter à leur milieu et de tenir compte de leurs contraintes : comment, sans abdiquer ses propres valeurs et sans mettre l'autre sur un piédestal, trouver des terrains d'entente ? Ce type de négociation suppose à la fois la prise en compte de la culture de l'autre et le respect d'une éthique de comportement dans le respect de la dignité de soi-même et d'autrui. Voici deux exemples de cette démarche.

La question des méthodes de lutte contre le VIH et les maladies sexuellement transmissibles dans les milieux de la prostitution et des usagers de drogues est, on le sait, très controversée aujourd'hui. L'approche dite « de réduction des risques » de Médecins du monde consiste à préférer la responsabilisation et l'échange de savoirs (savoir traditionnels/savoirs « scientifiques ») à l'imposition de normes de prévention souvent très mal adaptées aux publics concernés. Les résistances à cette démarche sont innombrables : les équipes soignantes sont vite accusées d'encourager la prostitution, les actes sexuels chez les mineurs, la prise de drogue. La négociation consiste alors à jouer sur les alliances possibles avec certains leaders religieux lorsqu'ils acceptent d'assouplir leurs exigences morales, les ONG locales, les autorités publiques, etc. Elle passe aussi,

et surtout, par la médiation d'anciens bénéficiaires des projets de réduction des risques (les « éducateurs pairs »).

Un second exemple est celui de la lutte contre les mutilations génitales féminines. Au grave problème de droits humains que représente l'ablation des organes génitaux d'une femme s'ajoute un problème purement sanitaire : l'ablation est parfois effectuée, dans les pays les plus pauvres, avec des outils rouillés et réutilisés pour plusieurs personnes. Ces pratiques sont souvent très fortement ancrées localement, du fait de la fonction rituelle de l'excision et de la croyance selon laquelle une fille non excisée, stigmatisée comme potentiellement infidèle, ne trouvera jamais de mari. Connaître toutes ces données culturelles, comprendre le positionnement des différents acteurs par rapport aux pratiques d'excision est un préalable essentiel à la négociation avec les autorités médicales et villageoises, les associations locales, les leaders religieux et les accoucheuses traditionnelles. Le rôle de ces dernières est particulièrement important. Rarement scolarisées, peu conscientes des risques pour la santé que les excisions entraînent, elles peuvent se rendre compte, avec un minimum de conscientisation par les équipes soignantes, des séquelles des excisions au moment de l'accouchement et interrompre la pratique. Elles peuvent également être formées à l'emploi d'outils stériles, non rouillés – ce qui diminue considérablement le nombre de morts, mais entraîne, ce que l'on peut comprendre, une vive critique des ONG internationales accusées d'avaliser cette coutume –, ou se voir, dans certains cas, suggérer le remplacement de l'ablation complète

par une perforation symbolique préservant le côté rituel. Une autre difficulté est liée au fait que, pour les accoucheuses traditionnelles, la pratique des excisions est aussi une source majeure de revenus et de prestige social. La simple persuasion alors ne suffit pas, et la négociation suppose de leur proposer un contrat par lequel elles s'engagent à interrompre leur activité en échange d'une intégration au sein de projets de développement en cours, sources de revenus alternatifs (terres, semences...). Notons une difficulté supplémentaire lorsqu'elles rejoignent les équipes d'une ONG : elles sont, pour certaines d'entre elles, coupées de leurs familles et de leurs communautés qui les accusent de trahir leurs valeurs et leurs traditions.

Ce dernier exemple n'en est pas moins illustratif d'une démarche progressive et respectueuse des logiques de chacun : ne pas partir du déni, proposer le dialogue même s'il paraît impossible ou trop difficile, parer au plus pressé et ne pas évacuer l'aspect rituel. Certains témoignages font ainsi état de cas dans lesquels l'acte physique a été supprimé grâce au maintien de l'ensemble de l'entourage rituel et festif de l'excision, où chacun, chef de village, famille, anciens, garde un rôle.

PROXÉMIE/ RAPPORT À L'ESPACE : des registres de l'intimité

La proxémie est une notion, proposée par le sociologue américain Edward T. Hall, qui vise à analyser l'« usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit culturel spécifique¹ ». Selon lui, les structures proxémiques aboutissent à la fois à « consolider le groupe » et à « l'isoler des autres en renforçant simultanément l'identité à l'intérieur du groupe, d'une part, et en rendant plus difficile la communication entre les groupes, d'autre part ».

Edward T. Hall distingue deux grandes dimensions de l'espace. En premier lieu, les espaces à « organisation fixe et semi-fixe » que l'homme construit autour de lui : le territoire, l'habitat, l'urbanisme, l'aménagement spatial, ainsi que les arrangements internes, l'espace que nous aménageons en accentuant ou en diminuant le cloisonnement entre les personnes. On pense à la mobilité des cloisons au Japon qui permettent de rester dans le même espace alors que les activités changent (repas, sommeil, conversation). En second lieu, les espaces « informels » qui sont les « distances que nous observons dans nos contacts avec

1. Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, Le Seuil, 1971.

autrui » : qu'elles soient intimes, personnelles, sociales ou publiques, elles sont souvent inconscientes.

La plupart des individus créent des « bulles » entre eux et les autres pour protéger leur intimité. On entre ici dans le domaine du psychologique, de ce qui les met à l'aise ou mal à l'aise, en termes de distance, dans le contact avec leurs interlocuteurs. Le sociologue Gilles Verbunt estime ainsi : « Chaque personne, pour chaque situation de sa vie, se protège de l'intrusion des autres par l'existence imaginaire d'une bulle autour de son corps. L'entrée d'un autre dans cette bulle est ressentie par elle comme un acte agressif. Elle juge l'autre comme envahissant, encombrant, et s'efforce, en reculant, de rétablir la bonne distance avec son interlocuteur². »

Edward T. Hall a par ailleurs défini quatre catégories de distance³.

D'abord, la distance intime, celle de l'odeur et du toucher, qu'il évalue (sans doute de manière un peu trop stricte) entre 0 et 40 centimètres. Et il observe de fortes différences culturelles de perception de ce type de proximité. Les Américains sont incommodés par une trop grande proximité dans les transports en commun ou les ascenseurs bondés, tandis que dans le monde arabe on ne s'en offusque pas. Hall rappelle au passage que la notion d'entassement (*crowding*), péjorative en Europe ou aux États-Unis,

2. Gilles Verbunt, *La Société interculturelle*, op. cit.

3. Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, op. cit.

ne pose pas de problèmes dans beaucoup d'autres pays, notamment au Japon.

Vient ensuite la distance « personnelle », qui correspond à une bulle protectrice minimale et permet un dialogue fluide entre les individus. Cette distance dépend des zones culturelles ; il est malvenu, dans les interactions professionnelles, de s'approcher à moins de 50 centimètres d'un Finlandais ; ailleurs, la bulle peut atteindre plus d'un mètre. Ici ou là, la distance est par ailleurs liée à une gestuelle. En Thaïlande « faire le *wai*, le salut paumes jointes à hauteur de visage, est un geste respectueux, mais il permet aussi d'éviter le contact physique dans une société à la fois pudibonde et tolérante⁴ ».

La distance sociale (jusqu'à un peu plus de 2 mètres) est celle à travers laquelle chacun, dans une relation professionnelle, se sent en sécurité et peut communiquer tout en maîtrisant ses émotions. Ici encore, cette distance diffère selon les cultures.

La distance publique, enfin, dépasse le cercle où l'individu est directement concerné. Dans son mode proche (au-dessous de 7,50 mètres selon Hall), elle lui permet de fuir si nécessaire et l'oblige à élever la voix. Dans son mode lointain (au-delà de 7,50 mètres), elle correspond à la distance que maintiennent autour d'eux les responsables politiques ou les personnages publics.

4. Bruno Philip, in Cécile Boutelet et al., *Le Tour du monde de la politesse*, op. cit.

RACISME : personne ne doit être coupable d'être né

Édouard Glissant, en 1960, écrivait qu'on ne prend pas au sérieux un nègre qui pense. En est-il autrement aujourd'hui ?

Le mot « race » est à utiliser avec mesure. Il fait partie des mots dont le sens change. Comme tous les mots. Prenons l'exemple de Georges Pompidou qui écrivait : « Mon père et ma mère appartenaient profondément à la race française, dure au travail, économe, croyant au mérite, aux vertus de l'esprit, aux qualités du cœur. Je n'ai pas eu une enfance gâtée. Mais, si loin que je remonte, je n'ai reçu que des leçons de droiture, d'honnêteté et de travail. Il en reste toujours quelque chose¹. »

Albert Memmi définit « le racisme comme la valorisation, généralisée et définitive, de différences réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège² ». Quant à Michel Wieviorka, il distingue, d'une part, un racisme construit sur un discours affirmant les inégalités biologiques (postulat de l'existence de races humaines et du fait que certaines d'entre elles seraient intrinsèquement supérieures à d'autres) et, d'autre part,

1. Archives départementales du Cantal, Aurillac.

2. Albert Memmi, *Le Racisme*, Gallimard, 1982, p. 98-99.

des formes plus latentes de racisme telles que le racisme culturel, appelé souvent « néo-racisme » ou « ethno-différencialisme ». Ce type de racisme met en avant la nécessité de ne pas mélanger les cultures, de protéger leur cloisonnement.

Le sociologue Didier Fassin ne nie pas que les êtres humains présentent des différences, mais selon lui, « l'idée de race n'est d'aucune utilité pour catégoriser ces différences » et la notion de race n'est utile que « pour rendre compte d'expériences vécues, d'injustices sociopolitiques et du racisme³ ». En d'autres termes, la science a beau avoir prouvé qu'il n'y avait pas de différence biologique fondamentale entre les différents groupes humains, les catégorisations raciales et les valeurs (bénéficiaires ou négatives) qui leur sont attribuées n'ont pas disparu. Il n'est pas besoin d'idéologie raciste pour nourrir un *racisme systémique* et la couleur de peau est loin de constituer le seul marqueur de racialisation.

Le psychologue Claude Steele a montré que, lorsque des sujets noirs américains doivent indiquer leur appartenance raciale supposée avant un examen, leur performance est plus faible que s'ils indiquent celle-ci après. Être placé dans une catégorie influence la perception de soi et les performances qui en découlent. Quand un individu fréquemment victime d'une discrimination fondée

3. Didier Fassin, « Nommer. Interpréter. Le sens commun de la question sociale », in Didier Fassin et Éric Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ?*, La Découverte, 2006, p. 137.

sur un stéréotype doit passer un test susceptible de confirmer ce stéréotype, il peut ressentir une menace qui nuit à sa performance⁴. Par ailleurs, certaines politiques de préférence raciale peuvent éroder la réputation des minorités et ne pas parvenir à résoudre les problèmes de ségrégation urbaine, sociale ou professionnelle. Des enquêtes menées aux États-Unis ont établi que les Noirs, par exemple, incorporent des stéréotypes négatifs associant les Noirs américains à la violence et à des résultats scolaires médiocres. Pour certains chercheurs, les politiques de préférence raciale auraient même contribué à faire naître deux « nations noires » séparées d'un bout à l'autre de la pyramide sociale.

Être raciste, c'est croire que le jugement d'une personne repose sur son appartenance à une communauté, à un groupe plutôt que sur ses qualités propres, uniques et différentes des autres personnes. Être raciste revient toujours à attribuer une nature inaltérable et similaire à tous les membres d'un groupe au moyen d'un petit nombre de traits, d'opinions et d'attitudes. Être raciste, c'est enfermer quelqu'un dans un filet et le laisser dedans en sacrifiant la permanence des traits souvent négatifs qui lui sont associés.

Seul un Français sur six réfute catégoriquement l'existence de la notion de race. Pour 14 % des Français, il y a des races humaines plus douées que d'autres, et pour

4. Laurent Blivet, *Ni quotas, ni indifférence. L'entreprise et l'égalité positive*, Institut Montaigne, étude, 2004, p. 26.

68 % des Français, toutes les races humaines se valent⁵. 40 % des garçons noirs ou arabes affirment avoir subi, au moins une fois, une discrimination à l'embauche liée à leur nom ou à leur couleur de peau. Une candidate d'origine maghrébine, disposant pourtant d'un meilleur CV (major de promotion, expérience d'encadrement...), reçoit trois fois moins de convocations à un entretien pour un poste de commercial que les candidats « de référence », d'âge équivalent, « blancs de peau ».

Le dominant est celui qui parvient à imposer les normes de sa propre perception, à être perçu comme il se perçoit. Les dominés sont sans cesse invités à prendre sur eux-mêmes le point de vue des autres, à porter sur eux-mêmes un regard et un jugement d'étrangers. Ils sont toujours exposés à devenir *étrangers à eux-mêmes*. Cela peut se traduire par le retrait au travail ou par d'autres formes d'exil intérieur qui affectent la personnalité et les capacités d'adaptation dans la culture d'accueil. Ainsi en est-il, par exemple, de diplômés étrangers ou issus de classes sociales défavorisées, qui subissent une double pénalité : habiter à la « mauvaise adresse » et avoir des caractéristiques physiques ou des noms qui renvoient à des origines culturelles ethniques ou nationales *a priori* mal perçues par des recruteurs dont les habitudes de cooptation sont la norme.

5. Commission nationale consultative des droits de l'homme, *La Lutte contre le racisme et la xénophobie*, rapport d'activité, La Documentation française, 2021.

Une démarche dite « décoloniale » envisage le racisme non pas comme seulement individuel (autour de différenciations irrationnelles et arbitraires) et répréhensible moralement, mais comme un système dont l'État est l'un des principaux actionnaires et bénéficiaires. Pour elle, centrer l'antiracisme autour de la seule question morale en se focalisant uniquement « sur le racisme interpersonnel et sur les sentiments haine/amour revient à occulter volontairement une dimension structurelle, étatique » et donc éminemment politique du fait raciste⁶ : « Si certains sont désavantagés par les processus de racialisation négative, d'autres en tirent des avantages nets, directs ou indirects... C'est ce que l'on appelle les privilèges⁷. »

L'approche décoloniale postule ainsi que lors de la conquête des Amériques, le racisme ne précède pas le capitalisme, mais en devient un mécanisme central. La « colonialité » est un « processus actif, continu et structurel, et non pas les restes d'un passé lointain » : il se fonde sur l'exploitation de l'accès à la terre (colonialisme de peuplement et d'expropriation), le contrôle de la force de travail autochtone ou immigrée (colonialisme d'exploitation), la destruction de la matrilinearité ancestrale, l'introduction de l'hétéropatriarcat, la politique de dégradation des femmes autochtones et le contrôle des formes de

6. Sihame Assbague et Fania Noël, « Camp d'été décolonial : qui a peur de la non-mixité et de l'antiracisme politique ? », Ritimo, 23 août 2023.

7. *Ibid.*

subjectivité sous bannière eurocentriste⁸. L'approche décoloniale promeut « la disparition de l'État usurpateur, ainsi que la récupération de l'autonomie féminine et de l'autorité politique des femmes autochtones⁹ ».

8. Brenny Mendoza, "Decolonial Theories in Comparison", *Journal of World Philosophies*, vol. 5, n° 1, 2020, p. 43-60.

9. *Ibid.*

RELIGION : des cultures du sacré aux cultures sécularisées

La définition la plus générale que l'on puisse donner du mot « religion » est celle d'un système d'attachement à des éléments sacrés et de foi en une ou plusieurs divinités (les religions chrétiennes, l'islam, le judaïsme, l'hindouisme, l'animisme, etc.). Le mot est surtout occidental, issu des verbes latins *relegere* (recueillir) et *religare* (relier), et en Occident, le terme peut à la fois désigner un recueil de formules et de pratiques religieuses et le lien entre l'homme et la divinité. Mais dans d'autres langues, la vision est différente: *dîn* en arabe, qui se rapproche de la notion de « civilisation », *dharma* dans plusieurs langues indiennes (la loi, ou l'ordre naturel des choses). En chinois, le mot « religion » se compose de deux caractères: *zōng* qui, dans l'idéogramme « sous un toit », figure les trois manifestations célestes (le ciel, la lune et les étoiles) et *jiao* qui signifie l'enseignement. Le mot « religion » est par ailleurs absent de certaines langues, notamment les langues bantoues.

La « spiritualité », quant à elle, peut toucher au religieux, mais désigner aussi une posture de différenciation du corps et de l'esprit ou une simple recherche de sens.

On a ainsi pu parler de « spiritualité sans Dieu¹ ». S'agissant des « spiritualités orientales » (hindouisme, bouddhisme, taoïsme, confucianisme...), les Occidentaux ne savent d'ailleurs jamais trop comment les définir (philosophies ? sagesses ? religions ?) tant elles échappent à nos propres schémas culturels. Sans doute le message du Bouddha, de Confucius ou de Lao-tseu est-il moins religieux que laïque, proposant une éthique de vie, une manière de considérer les relations entre les êtres humains et entre l'homme et le cosmos.

Il convient de distinguer, d'autre part, la religion de la croyance, mot qui peut désigner une croyance religieuse, mais pas uniquement, et qui est souvent prononcé avec distance, condescendance ou scepticisme : superstition, crédulité, pensée magique, sorts... Talal Asad remarque qu'une particularité de la définition occidentale de la religion est le fait de percevoir les traditions religieuses comme des croyances personnelles plutôt que comme des traditions discursives, des manières de vivre, d'agir, d'éprouver son corps, aussi dans la douleur ou dans des moments d'ascèse².

« L'homme est le seul animal qui distingue l'eau plate de l'eau bénite », soulignait malicieusement Leslie White. Chaque religion rassemble des personnes très diverses

1. André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006

2. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.

dont les niveaux de pratique et de connaissance théologique sont très hétérogènes. Dès lors, rien n'est plus abusif que d'assimiler une religion à ses courants fondamentalistes. Ainsi que le souligne Dounia Bouzar: « Ce sont les individus qui déterminent la compréhension de leur religion à partir de ce qu'ils sont et de ce qu'ils vivent [...]. On ne rencontre jamais des cultures ou des religions, mais toujours des individus qui s'approprient des éléments de culture et de religion qui sont eux-mêmes en perpétuelle mutation et interaction³. »

On distingue généralement deux grandes familles de cultures. D'une part, les « cultures sécularisées », au sein desquelles tous les phénomènes de la vie sont supposés avoir une cause logique, explicable, et où ne sont pas mêlés foi et vie publique, spiritualité et comportement professionnel. Même celui qui éprouve un sentiment religieux ne se perçoit pas forcément redevable de son être à une source qui n'est pas lui. Il porte en lui la source de son épanouissement⁴. C'est le cas le plus général dans notre pays.

D'autre part, on trouve les « cultures du sacré », plus présentes dans le monde asiatique, africain ou andin, où l'on recherche spontanément une explication d'ordre spirituel aux phénomènes du monde en considérant toujours l'univers dans une double dimension, visible et invisible.

3. Dounia Bouzar, « Stop au double discours sur la laïcité! », *Témoignage chrétien*, novembre 2011.

4. François Flahault, *Le Sentiment d'exister*, op. cit., p. 128.

Cette distinction a bien entendu ses limites, surtout si l'on se risque à observer les pays dans leur ensemble. Les États-Unis sont inclassables de ce point de vue ; quant à la Chine, traditionnellement considérée comme une culture du sacré, elle évolue aujourd'hui très rapidement. Le changement des pratiques religieuses dans le monde fait d'ailleurs l'objet d'analyses contradictoires. Depuis plusieurs décennies, on voit se multiplier les thèses sur la « sécularisation du monde » selon lesquelles on assisterait à la fois au déclin des pratiques et des croyances religieuses et à la relégation de la religion dans la sphère privée. À l'inverse, Gilles Kepel n'hésite pas à donner pour titre à un de ses livres « La revanche de Dieu⁵ », et avec lui on peut évoquer tout à la fois le réveil de l'islam, le développement de l'évangélisme protestant en Amérique latine et en Afrique, la multiplication des sectes et des religions afro-brésiliennes, etc.

D'une société à l'autre et d'un individu à l'autre, les religions ont un impact très différent sur la vie quotidienne : récurrence des références religieuses dans le langage courant (en Tunisie ou en Égypte, par exemple, on ne dit pas : « Retrouvons-nous après 17 heures », mais : « Retrouvons-nous après la quatrième prière ou après la prière de l'Asr... ») ; fréquence ou non des jours fériés religieux ; logiciels rappelant des messages religieux (« Très régulièrement, toute la journée, dit un cadre marocain, je reçois

5. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, 1991.

sur mon PC des extraits du Coran. Cela ne me distrait pas. Cela me stimule... »); dates des exercices comptables dans les entreprises indiennes déterminées par les fêtes hindouistes; recours officiel ou officieux à des astrologues en Asie du Sud pour connaître la date la plus propice pour la signature d'un contrat ou pour effectuer un achat important, etc.

La place et l'influence des autorités religieuses est un autre indicateur de la prégnance des religions dans les sociétés. Elles n'apparaissent pas toujours de manière très claire pour l'observateur extérieur, notamment lorsqu'il est habitué à situer le phénomène religieux dans le cadre d'institutions visibles et organisées, comme c'est le cas dans l'Église catholique. L'islam, l'hindouisme, le bouddhisme ont plutôt une structure très décentralisée, où la vie religieuse est principalement organisée autour d'une mosquée, d'un temple ou d'un monastère. L'influence des leaders religieux n'en est pas moins importante, mais que ce soit en Seine-Saint-Denis, en Asie ou au Proche-Orient, elle est parfois difficile à repérer.

Aujourd'hui, les institutions économiques, administratives ou sociales sont amenées à tenir compte de multiples données, en France comme à l'étranger: interdits alimentaires, signes extérieurs d'appartenance religieuse, revendications de temps et de lieux réservés à la prière, observation stricte de périodes d'abstinence (ramadan, sabbat), refus de se serrer la main entre hommes et femmes, refus des familles de voir des personnes de certaines religions s'occuper de personnes âgées dans les

maisons de retraite, demande de jours de congé supplémentaires pour observation de rites religieux, etc.

Cela étant, ce que nous prenons implicitement comme une contrainte (tenir compte du « fait religieux ») est considéré ailleurs de manière très différente. Dans le cas du Mexique, N. Grepe fait observer que, au sein de l'entreprise, « la religion est perçue comme une qualité positive des personnes qui la pratiquent. Les entrepreneurs ont l'habitude de faire bénir leurs entreprises le jour de l'inauguration. Les jours de fêtes religieuses, beaucoup d'entre elles font célébrer une messe pour leurs salariés et leurs familles⁶ ». Ainsi est-il souvent difficile, dans certains pays, de distinguer ce qui, dans la vie de l'entreprise, relève du profane ou du religieux. Dans son étude de la société SGS Thomson au Maroc, Philippe d'Iribarne a constaté la coexistence des deux registres. Pour lui, le succès de cette firme « s'explique par l'irruption dans la vie de l'entreprise de références morales qui, tout en étant usuelles dans le domaine traditionnellement concerné par la religion, sont normalement étrangères à cette vie⁷ ». Une symbiose entre le profane et le sacré qui aurait permis à l'entreprise, selon lui, de mobiliser des « ressources de la culture marocaine habituellement inexploitées dans le contexte de l'entreprise ».

6. N. Grepe, *Cultura Gerencial: México-Estados Unidos*, Grupo Editorial Iberoamérica, Mexico, D. F., 1990.

7. Philippe d'Iribarne et al., *Cultures et mondialisation. Gérer par-delà les frontières*, Le Seuil, 1998.

RHIZOME : entrelacs et interdépendances

On peut penser les cultures par rapport à une idée que l'on cherche à fixer, comme dans la tradition occidentale. En référence à ce qui est ou n'est pas.

Mais on peut aussi concevoir autrement les cultures, comme un flux incessant. Comment ce flux s'est-il constitué et comment deviendra-t-il autre chose ? Penser les cultures et la diversité du monde revient ici à saisir le nom de passages « d'un quelque chose à quelque chose, d'un autre à un autre – qui va du configuré au configuré, jamais de l'informe à la forme¹ ». La culture est un processus apparemment identique et pourtant changeant comme le sont le cours d'un fleuve ou le corail au fond des mers. Un « système-radicelle² ». Penser les cultures et la diversité du monde ne revient pas ici à connaître (à l'avance) ce que les hommes renferment dans les profondeurs de leurs trajectoires et qui va forcément s'exprimer, se réaliser. Les flux sont imprévisibles.

Aux métaphores présentant la culture sous forme d'arbre ou d'iceberg, en dessous desquels on découvre

1. Cornélius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, EHESS, 2016.

2. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980.

plusieurs niveaux culturels sous-jacents (comportements visibles, attitudes, normes, valeurs plus enfouies...), on peut ajouter celle du rhizome.

Eduardo Viveiros de Castro en donne un bel exemple avec les relations entre les mythes amérindiens qui forment, selon lui, une « gigantesque toile sans centre ni origine, un méga-agencement collectif et immémorial » où le sémiotique, le matériel et le social s'unissent en un *rhizome* : « Le mythe d'un peuple transforme le rituel d'un deuxième peuple et la technique d'un troisième peuple ; l'organisation sociale des uns est la peinture corporelle des autres³. »

Faire sa place aux rhizomes de l'histoire peut consister, par exemple, à revisiter nos croyances les plus fermes. Enrique Dussel écrit ceci : « Le mythe de l'ancêtre grec et de la Grèce antique comme berceau de l'Occident s'effondre lorsque l'on sait que les Grecs avaient conscience de leur immense dette culturelle envers les civilisations "orientales", comme la Phénicie, la Mésopotamie, la Perse et l'Égypte, et qu'ils estimaient appartenir à une sphère méditerranéenne où la distinction moderne entre "Occident" et "Orient" n'avait pas lieu d'être⁴. » Affirmer cela, c'est aussi souligner que le monde islamique, qui a joué un rôle prépondérant dans la diffusion de la culture

3. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, 2009, p. 177-178.

4. Enrique Dussel, « Europa, modernidad y eurocentrismo », in Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 39-51.

hellène chez les peuples européens, est tout autant l'héritier de la Grèce que ne l'est l'Occident chrétien. Il convient aussi pour Enrique Dussel de rappeler les « origines asiatiques du christianisme » et de « souligner que la christianisation de l'Europe est un phénomène relativement tardif dans la diffusion de cette religion⁵ ».

Parce qu'un rhizome est étranger à toute idée d'axe génétique, de prédestination, de structure profonde établie sur une culture collective ou sur un moi transcendantal. Il envoie ses racines un peu partout. À la différence de l'arbre cartésien, à racine métaphysique, fondement de toutes les sciences, qui n'est à l'aise qu'avec l'idée de hiérarchie, de l'« Un » supérieur ou central, le rhizome n'admet pas de début ni de fin. Il est figure d'*écarts*. Il s'agit, comme l'écrit Afef Benessaïeh⁶, de « ne plus voir les cultures comme des sphères ou des îlots inéluctablement isolés les uns des autres, mais plutôt comme des flux hautement dynamiques s'interpénétrant continuellement ».

La notion de rhizome invite à l'« addition » et même à la « multiplication ». Les mondialisations en cours, nous dit Nadine Cattani, « conduisent à une imbrication croissante des positions de centralité et des situations périphériques,

5. *Ibid.*

6. Afef Benessaïeh, « Après Bouchard-Taylor: multiculturalisme, interculturalisme et transculturalisme au Québec », in Patrick Imbert et Brigitte Fontille (dir.), *Trans, multi, interculturalité, trans, multi, interdisciplinarité*, Presses de l'université Laval, 2012.

brouillant les notions du dedans et du dehors, du dominant et du dépendant⁷ ».

Ainsi nos temps contemporains consacrent-ils le capitalisme à la fois comme moteur et comme perte de toute référence centrale aux grands récits unitaires et fondateurs (comme le communisme); ils font que l'on peut difficilement envisager, selon nous, la notion de culture autrement que comme *relationnelle*.

Ce beau texte de Julia Kristeva témoigne de la vie en rhizome : « Ne pas parler sa langue maternelle. Habiter des sonorités, des logiques coupées de la mémoire nocturne du corps, du sommeil aigre-doux de l'enfance. Porter en soi comme un caveau secret, ou comme un enfant handicapé – chéri et inutile –, ce langage d'autrefois qui se fane sans jamais vous quitter⁸ . »

François Laplantine a raison d'envisager la culture sous la lumière du conflit d'interprétation, comme la transformation de ce qui naît du *désaccord* avec des identités instituées. À l'instar des techniques de réparation en or de céramiques brisées (*kintsukuroi* [金繕い]) au Japon, la casse, la brisure ne signifie pas fin ou mise au rebut, mais renouveau, cycle qui s'ouvre... Identité *agrandie* et enrichie, aux cicatrices apparentes pourtant.

Le rhizome est une image mobile qui donne à concevoir les relations entre éléments hétérogènes, chacun se

7. Nadine Cattan, « Des sociétés et des territoires mobiles », *Territoires 2040*, DATAR, La Documentation française, 2010, p. 74.

8. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988, p. 27.

dotant d'une plus-value dans la rencontre d'un différent et se déportant vers d'autres circuits sans être lié à une origine racine.

La figure du rhizome éclaire ces états de brisure et cette compréhension des ambivalences identitaires de l'étranger. Elle invite à penser les trajectoires de beaucoup de nos contemporains en termes de *combinatoire*, de ramification des causes, d'affects sédimentés et propres à chacun, certes, mais toujours reliés.

Pour ceux aussi que Chantal Jaquet appelle des « transclasses » (personnes qui vivent un transit entre deux classes sociales), la haine, la colère ou la honte se combinent aux affects joyeux et ouvrent la porte à des rencontres amicales ou amoureuses qui vont jouer le rôle d'un « contrepoids social⁹ ». Ces « transfuges » ont un groupe d'appartenance en vue. Pour eux, les choses naissent souvent d'un désir de mettre fin à une souffrance alors que tout nous invite à rester à « notre place ». Face à cette capacité de faire pivoter son destin, Chantal Jaquet parle moins de « génie », d'une disposition innée que d'une ingénierie, d'une « complexion », assemblage de déterminations qui interagissent, « entrelacement compliqué des fils qui constituent le tissu d'une existence et la rattachent à celle des autres ».

Vouloir expliquer les trajectoires de vie de personnes mobiles par la correspondance de deux blocs de « valeurs » – entre un pays et un autre – est toujours envisageable,

9. Chantal Jaquet, *Les Transclasses, ou la non-reproduction*, PUF, 2014, p. 66.

mais appauvrit l'explication du phénomène. Ce qu'il y a à saisir ici est non la répétition mais l'articulation par un *sujet d'un contenu culturel et d'une expression culturelle*¹⁰.

La notion de rhizome pointe ce principe d'interdépendance entre tous les êtres vivants de la planète qui fait que ce qui affecte les uns a forcément une conséquence sur les autres. La responsabilité et la liberté de tous sont conditionnées par la contrainte volontaire des actes délibérés de chacun. La notion de rhizome souligne ces trames fondamentales qui nous relient socialement et affectivement les uns aux autres, ainsi qu'à l'environnement : « Les bouleversements climatiques, l'érosion de la biodiversité, la multiplication des organismes transgéniques, l'épuisement des énergies fossiles, la pollution des milieux fragiles et des mégapoles, la disparition accélérée des forêts de la zone intertropicale, tout cela est devenu un sujet de débat public à l'échelle de la planète et alimente au quotidien les inquiétudes de nombre de ses habitants¹¹. »

Se tolérer, tenir compte des autres de loin se révèle un jour insuffisant et l'être humain comprend que les problèmes qui se posent à lui ne peuvent pas être considérés comme séparés et connectés, mais doivent être traités comme un sujet unique. Il développe alors une vision *holistique* du monde et agit dans ce cadre.

10. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 627.

11. Pascal Chabot, *Avoir le temps*, *op. cit.*, p. 87.

STATUT SOCIAL : acquis ou conquête ?

Beaucoup de ceux qui ont fait l'expérience de l'arrivée dans un pays étranger n'ont pu manquer de s'étonner des premières questions qui leur étaient posées par leurs hôtes : dans certains cas, elles se rapportaient à leur statut matrimonial, dans d'autres, à leur religion ou à leur métier, à leurs diplômes, dans d'autres cas encore, à leur niveau de revenus... Ces questions, souvent révélatrices de la culture de celui qui les pose, montrent ce à quoi il attache le plus d'importance et son besoin d'imaginer la place qu'aurait l'arrivant dans la hiérarchie sociale du pays d'accueil. D'une société à l'autre, d'un milieu à l'autre, l'importance attachée au statut social n'est pas la même, le sens de l'honneur et de la honte est différent. Les critères qui déterminent le statut social ou le prestige des uns peuvent ne pas signifier grand-chose pour les autres et ils sont très divers, liés, par exemple, à la situation professionnelle, aux savoirs reconnus, à des pouvoirs magiques, à des qualités artistiques, à l'âge, à l'hérédité, à un patrimoine, etc.

Dans son *Homo hierarchicus*¹, Louis Dumont oppose la vision d'un monde « holiste » caractéristique des sociétés

1. Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, 1966.

hiérarchisées, dans lesquelles l'individu est absorbé dans le groupe, et la vision d'un monde égalitaire et individualiste commune aux sociétés occidentales notamment. Ainsi le mot « Égalité » de notre devise républicaine est-il souvent un motif de perplexité dans d'autres cultures, notamment dans les cultures asiatiques. En Chine, l'égalité est souvent considérée comme un concept importé, ignoré dans une tradition qui a toujours été construite sur la base de règles hiérarchiques. Dans la culture confucéenne de ce pays, selon Bernard Fernandez et Zhen LiHua², « la relation à autrui prend la forme d'une hiérarchie qui impose une inégalité de fait au profit d'un ordre social supérieur pour le bien de tous ». Jean-François Billeter précise : « [Dans le confucianisme] ce n'est pas la personne individuelle qui constitue la réalité humaine première, mais l'association hiérarchisée de deux personnes – l'association d'un souverain et de son ministre, d'un père et d'un fils, d'un frère aîné et d'un frère cadet, d'un époux et d'une épouse. Ces binômes étaient les données premières. L'humain était hiérarchique dans sa définition même. L'égalité n'était pas pensable. C'est cette inégalité généralisée qui a fait de la monarchie, en Chine, non un régime parmi d'autres, mais le seul régime possible³. » En Inde, mais aussi dans d'autres pays du sous-continent ou en Afrique subsaharienne, il existe un système de stratification sociale lié à

2. Bernard Fernandez et Zhen LiHua, « Culture et gestion en Chine », in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir.), *Gestion en contexte interculturel...*, op. cit.

3. Jean-François Billeter, *Chine trois fois muette*, Allia, 2000.

la fois à l'origine familiale et à l'activité professionnelle, au sein duquel les individus ne peuvent que difficilement évoluer : c'est le système des castes, lequel opère une séparation de la société en groupes endogames auxquels chacun appartient par transmission héréditaire et qui obéissent à une hiérarchie très précise allant des « brahmanes » aux « intouchables ». Ce système a été aboli dans la Constitution indienne de 1950, mais la structuration hiérarchique des castes demeure largement prégnante dans la vie sociale et professionnelle, y compris sur les lieux de travail.

Un autre facteur de différenciation culturelle est la manière de « déterminer » le statut de chacun : notre statut est-il lié à une conquête ou à une rente ? À un mérite ou à un héritage ? Fons Trompenaars propose une distinction entre « statut acquis », que l'on pourrait dire plutôt conquis, et « statut attribué » (hérité). Le premier type est celui, par exemple, des *achieving societies* d'Amérique du Nord, dans lesquelles on privilégie ce que l'individu a pu construire et réaliser (son cursus, ses récompenses, ses réalisations, ses compétences...). Le second type est celui des sociétés dans lesquelles le statut social est déterminé par l'éducation, l'origine sociale, la classe ou l'âge. C'est le cas notamment de la Chine, de l'Inde et de certaines sociétés européennes.

Beaucoup d'Anglo-Saxons sont souvent très surpris de voir l'importance que revêtent les diplômes pour les Français. Il leur paraît également étrange qu'il existe des postes de direction qui seraient avant tout acquis par la réussite à certains concours universitaires assurant

directement un statut supérieur au détriment de ceux qui, même expérimentés, n'ont pas les mêmes diplômes. Dans leurs pays, les candidats à l'embauche sont surtout évalués sur la base de la dernière insertion professionnelle qu'ils ont eue, le diplôme ne représentant que la capacité d'un étudiant à apprendre, pas à faire. Les Allemands s'étonnent aussi de l'importance donnée par les Français à ce statut de cadre qui n'existe pas en tant que tel outre-Rhin. Le parcours d'un ingénieur allemand y est souvent comparé à celui d'un alpiniste qui ne parvient à sa position qu'après avoir occupé pendant un certain temps des postes d'ouvrier qualifié au cours d'une formation en alternance puis d'une période professionnelle de participation au travail technique de l'entreprise⁴.

4. Christoph Barmeyer et Éric Davoine, « Culture et gestion en Allemagne : la machine bien huilée », in Eduardo Davel, Jean-Pierre Dupuis et Jean-François Chanlat (dir.), *Gestion en contexte interculturel*, *op. cit.*

STÉRÉOTYPES : décoller les étiquettes

Beaucoup d'entre nous ont des idées toutes faites sur les comportements et les manières de penser dans le pays ou la culture de l'autre, idées répétées et reçues sans aucune réflexion ni examen critique : ce sont les stéréotypes, clichés, préjugés (*prejudice* en anglais !), étiquettes que nous collons trop facilement aux individus ou aux groupes d'une culture différente et qui aboutissent souvent à la stigmatiser : les Allemands seraient rigides et disciplinés, les Italiens baratineurs, les Polonais et les Russes portés sur la boisson, les Africains nonchalants, autant d'étiquettes simplistes et fausses, peu propices à la rencontre interculturelle.

Lorsqu'ils invitent les managers expatriés à « décoller les étiquettes », l'anthropologue Pierre Forthomme et la psychologue Irina Andryushchenko estiment que « prendre acte que notre interlocuteur vient d'un environnement culturel différent, ce n'est pas lui coller une étiquette, mais accepter que nous ne partageons pas les mêmes évidences. C'est prendre la peine d'explicitier les principes à partir desquels nous fonctionnons, afin d'éviter

les incompréhensions et procès d'intention, vite rationalisés en mettant en avant les différences culturelles¹ ».

Généralement, le stéréotype n'est pas volontaire. Il vient souvent d'une expérience sensible limitée à trop peu d'observations : on connaît la vieille histoire de l'Anglais qui, débarquant à Calais, voit une femme rousse sur le quai et suppose que toutes les Françaises sont rousses ; ou la légende chinoise de l'aveugle qui touche par hasard la trompe d'un éléphant et en déduit que l'éléphant est un grand serpent, tandis qu'à un mètre de là un autre aveugle touche la patte de l'animal et en déduit que tous les éléphants sont des troncs d'arbre. Il peut venir aussi d'informations attrapées au vol dans les médias et « gobées » sans discernement.

Partiaux et arbitraires qu'ils sont par nature, souvent inexacts, parfois blessants, les stéréotypes ne sauraient *a priori* inspirer une quelconque sympathie. Cependant, ils peuvent se révéler être un moyen comme un autre pour faire le premier pas et engager la communication avec un interlocuteur étranger. Une culture sans stéréotypes est en effet une culture à laquelle on ne peut rien associer, autrement dit une culture inconnue. Dans un ouvrage étonnant, *Comprendre les cultures globales. Voyages métaphoriques dans 28 espaces nationaux ou régionaux*²,

1. Pierre Forthomme et Irina Andryushchenko, « Pour en finir avec les stéréotypes sur la Russie », *La Tribune*, 14 mai 2007.

2. Martin J. Gannon, *Understanding Global Cultures: Metaphorical Journeys Through 28 Nations, Clusters of Nations and Continents*, Sage Publications, Londres, 2003.

un universitaire américain, Martin Gannon proposait il y a quelques années une approche originale pour tenter de comprendre une culture : celle de la « métaphore culturelle », image à laquelle on associe souvent un pays ou une région : la danse de Shiva en Inde, la samba au Brésil, la symphonie allemande, le vin français, le football américain, la Grande Muraille en Chine, le taxi-brousse en Afrique subsaharienne... À partir de ces métaphores, Martin Gannon entreprend, de manière très convaincante, de dérouler la singularité de la culture concernée : dans le cas, par exemple, du vin en France, on retrouve le goût des Français non seulement pour les plaisirs du palais, mais aussi pour les typologies, les classifications, le luxe, etc.

On peut appréhender les stéréotypes et, plus largement, les « erreurs de jugement » ou les « biais » comme des moments « normaux » du processus de compréhension des cultures, qui correspondent néanmoins peu souvent à ce que l'on constate réellement. Les stéréotypes peuvent donc nous rassurer lorsque nous rencontrons une personne car nous croyons savoir quelque chose sur elle.

Autre utilité des stéréotypes : ils peuvent servir à obtenir une faveur si on sait les manipuler.

Le stéréotype est souvent très utile aussi par les réfutations qu'il génère. Ainsi, Georges Courade³, pour raconter la réalité africaine d'aujourd'hui, déconstruit une série de représentations simples du type « le tribalisme

3. George Courade, *L'Afrique des idées reçues*, Belin, 2016.

explique tous les conflits », « l'Afrique n'est pas prête pour la démocratie », « les Africains sont tous polygames », « les Africaines sont soumises », etc.

Le jeu autour des stéréotypes montre qu'aucun individu n'est en prise avec le « tout » de la culture de l'Autre. Que l'enseignement de la culture à partir d'une énumération des faits culturels n'est pas suffisant. Et qu'il convient de s'intéresser plus qu'on ne le fait aux processus d'engendrement des faits culturels qui surgissent dans l'interaction pour déconstruire nos idées reçues.

STRATÉGIES IDENTITAIRES : les jeux multiples du « je »

Alfred Schütz reconnaissait que, « pour l'étranger, le modèle culturel du nouveau groupe n'est pas un refuge, mais un pays aventureux, non quelque chose d'entendu, mais un sujet d'investigation à questionner¹ ».

Le protagoniste du film *Soul Man*, de Steve Miner (1986), étudiant blanc qui se déguise en Noir afin d'obtenir une bourse, nous interroge. Qu'est-ce qui fait une identité culturelle? Le droit du sang, le droit du sol, le sentiment d'identité, le regard des autres, l'entretien scrupuleux de manières de faire, de penser ou de croire?

La notion de stratégies identitaires invite à poser l'identité culturelle comme champ de possibilités de jeux dans les interactions sociales. Cette notion vient percuter l'idée de culture comme conditionnement normatif unique à partir de la « page blanche » que serait l'être humain à sa naissance. Quand il faut faire des choix de vie, d'un pays à l'autre, d'un quartier à l'autre, d'une famille à l'autre, la notion de stratégies identitaires explore quel rôle sera mobilisé face à la force de coutumes, quelle solidarité prendra le pas sur l'autre... Elle aide à poser cette question de la « multiplicité énonciative du je » d'une personne qui

1. Alfred Schütz, *L'Étranger*, suivi de *L'Homme qui rentre au pays* [1944-1945], Allia, 2003, p. 3.

change ainsi d'espace social et d'habitudes culturelles². Nous pouvons donc trouver dans une même culture de grands *hiatus* dans les attitudes de différents individus qui se segmentent toujours en rapport avec leurs intérêts.

Nos schémas culturels évoluent. Quand on franchit une frontière sociale ou géographique, Tzvetan Todorov³ parle de double mouvement d'éloignement (qui trace une frontière psychique): le premier est le sentiment de décalage, quand on vit en terre étrangère, entre soi et sa société pour conséquemment sentir l'attrait des autres; le second consiste à effectuer un mouvement de retour vers soi, que celui-ci soit physique ou mental. C'est cette distance à soi qui dispose certains expatriés ou « transclasses » à changer leurs cadres de référence ou à chercher à revisiter leurs systèmes de valeurs nourriciers. Pour eux, les mots de l'enfance deviennent progressivement langue étrangère. Le bricoleur, tout d'un coup, va chercher une pièce de son matériau en dehors d'un cadre créateur en principe convenu.

Dans le second rapprochement de Tzvetan Todorov, le sujet devient en mesure d'étudier les deux sociétés: la société d'origine et la société étrangère. Le sentiment de double compréhension le rend en quelque sorte doublement étranger. Le nécessaire va-et-vient entre soi et l'autre permet de saisir l'altérité tout en préservant les bases sécurisantes d'un pôle identitaire ontologique.

2. Nicolas Pepin, *Identités fragmentées. Éléments pour une grammaire de l'identité*, Peter Lang, 2007, p. 117.

3. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*

Tzvetan Todorov fait mention d'un état qui ne correspond donc pas à la « déculturation », ni même à l'acculturation, mais plutôt à ce qu'on pourrait appeler la « transculturation », l'acquisition d'un nouveau code sans que l'ancien soit perdu pour autant. Je vis désormais dans un espace singulier, à la fois dedans et dehors : étranger « chez moi » (à Sofia), chez moi « à l'étranger » (à Paris)⁴. Nous touchons ici au cœur d'une réflexion qui vise à « redéfinir radicalement le concept de culture, qui ne pourrait plus être pensé dans un cadre unifiant, homogénéisant, ou délimité, mais qui doit plutôt être entrevu dans une perspective relationnelle rendant mieux compte du haut degré de perméabilité et de complexité interne des cultures contemporaines⁵ ».

Ici, le rapport à l'action est premier et l'irrédentisme des cultures d'origine est relativisé. Le passé est « ouvert » différemment selon les enjeux de la situation présente et la réactivation d'une partie des expériences passées incorporées⁶. La notion de stratégies identitaires considère la culture comme une possible ressource d'action afin de conquérir une reconnaissance en situation. Elle célèbre un pouvoir d'agir humain. Quand une personne renforce son accent pour gagner en légitimité dans une conversation,

4. Tzvetan Todorov, *L'Homme dépaycé*, Le Seuil, 1996, p. 23.

5. Afef Benessaïeh, « Après Bouchard-Taylor : multiculturalisme, interculturalisme et transculturalisme au Québec », in Patrick Imbert et Brigitte Fontille, *Trans, multi, interculturalité, trans, multi, interdisciplinarité*, op. cit., p. 81-98.

6. Bernard Lahire, *L'Homme pluriel*, op. cit., p. 60.

quand elle arbore un bijou, un badge ou une pièce de vêtement pour être davantage reconnue et se faire accepter plus vite par le groupe d'accueil, nous pouvons voir l'existence d'un jeu – pour une part conscient – autour de traits culturels significatifs. Cette *ethnicité* ne se confond pas avec l'appartenance, mais se construit dans l'interaction avec d'autres groupes comme un *répertoire* qui permet d'opérer des choix.

On peut donc « acquérir » des « compétences culturelles » en endossant des rôles ou des discours très différents et potentiellement contradictoires. Il y a bien plusieurs « moi » en « moi ». Être soi-même, c'est être plusieurs. Admettons-le comme Jean-Jacques Rousseau, qui a lui-même écrit : « Je crois avoir déjà remarqué qu'il y a des temps où je suis si peu semblable à moi-même qu'on me prendrait pour un autre homme de caractère tout opposé⁷. » Nathalie Heinich évoque cet évêque français du Moyen Âge qui « reconnaissait être marié, mais qui affirmait être, en tant qu'évêque, parfaitement en règle avec son vœu de célibat, car c'était en tant que baron qu'il était marié⁸ ».

Hervé Le Bras donne aussi un intéressant exemple de superposition d'appartenances culturelles hétérogènes. « Si un touriste suisse rencontre à l'étranger d'autres touristes suisses, il se sent soudain en famille. Il croit alors partager une qualité en commun avec tous les Suisses,

7. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, t. I, liv. III, p. 152-153, cité par Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, 2013, p. 485.

8. Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité*, *op. cit.*, p. 60.

une qualité qu'il nomme l'identité suisse. Mais, supposons qu'un patron suisse de Zurich tombe sur des cantonniers du Valais en se rendant à Genève pour rencontrer des patrons anglais. Le sentiment d'appartenance commune risque de naître au contact des Anglais qui appartiennent à son milieu plus qu'à celui des ouvriers valaisans. En déduira-t-on qu'il existe une identité de patron ? Et qu'elle est plus forte que l'identité suisse⁹ ? » Tout le sens de nos recherches interculturelles est ainsi de souligner que l'individu ne se fonde pas dans une unique catégorie, mais vit de l'expérience subjective et équivoque de ses multiples appartenances sociales.

L'identité, par ailleurs, est-elle ce que chacun peut déclarer de lui-même ? Certainement pas. Ce serait admettre que l'on peut avoir une identité en étant seul, alors que ce qui la caractérise est sa nature dialogique. « Notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres », reconnaissait Marcel Proust¹⁰.

Le concept de stratégies identitaires souligne les actions par lesquelles « chacun tente de faire coïncider, par la présentation de soi, la désignation par autrui à laquelle il s'expose du simple fait de vivre en société et sa propre perception de ce qu'il est et de ce qu'il voudrait être¹¹ ».

Changer de coiffure, changer de nom de famille ou de prénom, se faire blanchir la peau : des efforts de délimitation

9. Hervé Le Bras, *Malaise dans l'identité*, op. cit., 2017.

10. Cité par Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité*, op. cit., p. 73.

11. *Ibid.*, p. 96.

de soi, de rabaissement de soi (yeux baissés, tenue discrète...), des efforts de mise en cohérence de soi, des efforts d'agrandissement de soi sont autant de techniques de réparation identitaire plus ou moins efficaces, mais rarement identifiées comme telles. Tout être humain est aussi un « producteur » de signes culturels et les identités visées par la manipulation de ces signes fluctuent selon les interlocuteurs et les rapports d'échange. Cette fluctuation a d'ailleurs des fonctions bien précises : s'adapter, séduire, donner une certaine image de soi (qui ne correspond pas toujours à une « réalité »), se distancier, montrer ses ressemblances à un individu ou à un groupe, favoriser une connivence, etc.¹².

Ainsi, « se sentir », « se dire » ou « être dit » (par exemple « français », « écrivain », « juif », « homosexuel ») ne relèvent pas des mêmes opérations, ne font pas appel aux mêmes ressources. Nathalie Heinich explore ce moment « identitaire » ternaire : « désignation (par autrui), présentation (pour autrui), autoperception (de soi à soi) ; en distinguant ces trois "moments" de l'identité, l'on est à même de saisir toute la subtilité des jeux identitaires par lesquels le sujet peut manipuler par la présentation de soi sa désignation par autrui, mais peut voir aussi son autoperception affectée par cette désignation, l'amenant peut-être à modifier encore sa présentation, etc.¹³ ».

12. Fred Dervin, *Impostures interculturelles*, op. cit., p. 84-85.

13. Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité*, op. cit., p. 68.

Ces trois moments n'en sont pas moins également indispensables au sentiment d'identité, tandis que leur éventuelle discordance est source de tensions, de souffrances, de conflits plus ou moins intériorisés qui illustrent bien, par contraste, à quel point la cohérence identitaire est un élément fondamental de la compétence à la vie sociale et, au-delà, du bonheur d'exister.

On ne choisit pas sa culture. On hérite de ses profondeurs et on cherche à la modeler. Tout être humain est une création toujours recommencée, jamais définitive. De traits d'écume en traits d'écume. Les phénomènes culturels sont d'une telle complexité qu'il semble peu probable que des lois portant sur la culture ou l'identité puissent être trouvées.

TOLÉRANCE : accepter ou reconnaître ?

Être tolérant revient à admettre que la pensée est un mouvement, une cavalcade. Et que la conviction est, le plus souvent, une pensée à l'arrêt. La conviction est utile pour agir. Mais pour bien agir, il faut savoir « trianguler », c'est-à-dire faire le point en acceptant de ne pas réduire nos mouvements à un alignement et à la nécessité d'une seule direction. « Un dialogue de qualité n'est pas le consensus factice du juste milieu, obtenu entre des points de vue déjà "faits"¹. »

Être tolérant, c'est élaborer de l'intelligible et cela consiste à entrevoir une posture du « vu sous cet angle-là » et puis aussi « sous cet angle-là » et encore « sous cet angle-là »... et à savoir stopper le mouvement. Le relativisme considère qu'il est impossible d'ordonner les valeurs morales en utilisant des critères de classement, que nos biais cognitifs empêcheront toujours l'homme de porter des jugements objectifs et que tout énoncé reste relatif à celui qui l'énonce (tout comme ce que nous percevons dépend de notre mode de perception).

Ce n'est pas entièrement faux, mais un relativisme intégral est insoutenable. Le goût du pluralisme peut justifier

1. Yves Clot, in Mathieu Detchessahar (dir.), *L'Entreprise délibérée. Refonder le management par le dialogue*, op. cit., p. 7.

un certain relativisme, mais à condition de ne pas créer les conditions d'une mise en équivalence généralisée, d'une « suspension » éternelle du jugement. Le sens de l'équité nécessite de savoir décider.

Tout ne se vaut pas. Il y a bien une nécessité de surplomb pour intégrer les différences dans une société. « Une culture qui se renonce ou se dénonce ne peut pas intégrer », confirme Régis Debray². Aucune inégalité ne peut se combattre sans référence à cette entité éminemment abstraite qu'est la valeur d'égalité et sans référence à cette autre entité tout aussi abstraite qu'est la condition de citoyen³. Abstraite, car cette condition doit s'appuyer sur une majorité de valeurs partagées et pratiquées que Kant appelait un état pacifique de législation. Elle pousse les humains à chercher protection et reconnaissance non auprès des plus proches (solidarité mécanique), mais aussi dans des collectifs organisés qui ont pour devoir de faire la part belle à l'arbitrage de tiers et de corps intermédiaires.

« On reconnaît l'homme libre à ce qu'il est attaqué simultanément ou successivement par les partis opposés », écrivait Henri de Montherlant. La fréquentation de l'intelligence de l'autre, surtout s'il n'est pas d'accord avec nous, nous insémine. « Je n'avais pas les idées de mes amis ni les amis de mes idées », souligne Régis Debray⁴. Mieux vaut ne pas pousser les choses aux extrêmes pour être entendu.

2. Alain de Benoist et Nicolas Gauthier, *Survivre à la désinformation*, op. cit., p. 26.

3. Nathalie Heinich, *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?*, Albin Michel, 2023, p. 53.

4. Régis Debray, *Les Masques. Une éducation amoureuse*, Gallimard, 1987, p. 131.

La tolérance, dit-on, aide à « supporter » la différence. La tolérance est un début d'ouverture, incontestablement. Certes, mais « tolérer » l'autre ne sous-entend-il pas, par définition, qu'on désapprouve ce qu'il est ou une partie de ce qu'il est ? Il y a, dans la tolérance, une sorte de paternalisme qui fait que l'on regarde l'autre en se forçant à la bienveillance, mais qu'on le regarde de haut. Et un jour, on peut cesser de tolérer. « Les limites de la tolérance, estime le sociologue Michel Wieviorka, c'est qu'elle n'est pas la *reconnaissance*. Si je vous dis : "Je vous tolère", je veux dire que je suis ouvert, que je ne suis pas une brute, mais que, néanmoins, vous n'êtes pas dans la ligne normale des choses. Être toléré est être considéré comme appartenant à une catégorie qui mérite plus ou moins la stigmatisation. La limite de la tolérance, c'est qu'elle ne met pas tout le monde sur un pied d'égalité⁵. »

À la notion de tolérance nous préférons ainsi le mot « respect », et surtout celui de « reconnaissance » : que je sois d'accord ou non avec la manière dont l'autre se conduit, je dois faire un effort pour le reconnaître dans son altérité pleine et entière, pour prendre en compte sa différence mais aussi sa dignité propre, et pour rechercher ce que nous avons de commun pour vivre et travailler ensemble.

5. <https://www.revue-quartmonde.org/736>

TRADITION : folklore ou nouvelles modernités ?

La tradition peut être qualifiée comme un ensemble d'attitudes et de conduites qui « se réfèrent à un passé pour guider une action présente, grâce à la prise de conscience d'un principe d'identité reliant les générations¹ ». Elle ne saurait être confondue avec la notion, certes proche, de *coutume* (façon d'agir établie par l'usage), qui est surtout utilisée par les juristes, pour qui elle est définie comme un « usage juridique oral, consacré par le temps et accepté par la population d'un territoire déterminé² ».

On opère souvent la distinction entre sociétés *traditionnelles* (rurales, hiérarchiques, collectives, orientées vers le passé, sacrées) et sociétés *modernes* (industrielles, égalitaires, individuelles, orientées vers le futur, sécularisées). Mais définir la tradition par simple opposition à la modernité amène en effet bien souvent à se référer à une modernité « occidentale », comme le rappelle le sociologue Jean-Pierre Olivier de Sardan lorsqu'il dénonce « cette habitude occidentale de penser que tout ce qui ne correspond pas à la modernité occidentale relève de la “traditionnalité” ». « Il y a, ajoute-t-il, une modernité africaine spécifique.

1. Définition de l'historien Michel Meslin.

2. Pierre Clément.Timbal, André Castaldo et Yves Mausen, *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux*, Dalloz, 2004.

Les cultes de possession d'aujourd'hui sont différents des cultes anciens, les génies ne sont pas les mêmes. L'islam a changé, les tradipraticiens ne soignent pas du tout comme dans le passé. Il faut arrêter de renvoyer ce qui est différent de l'Occident à de la tradition figée dans le passé³. »

La tradition elle-même, d'ailleurs, est en permanence réinventée. Des pratiques artistiques, religieuses, culinaires sont couramment tenues pour « traditionnelles » par opposition à d'autres, alors qu'un examen approfondi montrerait que leur ancienneté ou leur pureté sont de l'ordre de l'illusion. Les traditions ne sont pas figées, et les pratiques du présent contiennent bien des germes de futures traditions. On attribue à Chateaubriand la célèbre formule : « La tradition, c'est une innovation qui a réussi. »

Malgré la mondialisation progressive des méthodes de gestion dans les entreprises, les administrations et les organisations du tiers-secteur, les adhésions aux traditions et aux rites sont loin de devoir être rangées au magasin des antiquités ou du folklore. Elles sont également à prendre très au sérieux dans les relations partenariales internationales. Par exemple, beaucoup de ceux qui ont l'occasion de travailler avec des Indiens disent être frappés par la prégnance des valeurs et des traditions issues des multiples influences qui ont émaillé l'histoire du sous-continent : l'hindouisme, l'islam (dynastie moghole),

3. Intervention au colloque « Entre tradition et modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique ? » organisé à Bamako en 2007 par l'Institut de recherche et débat sur la gouvernance.

les mouvements migratoires, la colonisation... La plupart des films de Bollywood en donnent un exemple saisissant, soit qu'ils exaltent les valeurs traditionnelles indiennes, soit qu'ils en dénoncent les impasses en vue de les bousculer : la famille en premier lieu, sacralisée, patriarcale, multigénérationnelle, fondée sur l'autorité du père, qui choisit les conjoints de ses enfants, la fidélité et la soumission de la mère ; l'honneur ; l'horreur de l'adultère ; le système des castes (omniprésent, mais presque toujours dénoncé)...

De fait, le poids de la tradition, sensible dans la vie sociale comme dans la vie professionnelle, est très différent d'une culture à l'autre. Dans l'esprit de bien des Africains de l'Ouest, par exemple, coexistent aujourd'hui plusieurs références, tout aussi prégnantes les unes que les autres : les références aux valeurs animistes de l'époque qui a précédé la pénétration de l'islam, la référence souvent très forte à l'islam, la référence à la période coloniale et postcoloniale, enfin, avec tous les acquis et les tics de la modernité et de la mondialisation. L'univers d'un habitant de Bamako ou de Mopti aujourd'hui, c'est tout à la fois le marabout, la mosquée, le village d'origine, le lignage, les paperasses de l'administration, Coca-Cola et le téléphone portable. Entrez dans un *slum* de Bombay, vous passerez par la cahute d'Internet avant d'accéder aux batteries de casseroles et aux divinités de cuivre sous les planches et les toiles. Une partie de la Chine a sans doute basculé dans la modernité, mais dans les méthodes d'approche de la réalité et de la nature, dans la cuisine, dans la manière de parler de la famille ou dans l'ordre

de priorité des éléments d'un discours ou d'une conversation, les Chinois paraissent encore très attachés à leur tradition.

Qu'est-ce, au fond, que la tradition ? Une vieille histoire ou un outil explicatif des comportements d'aujourd'hui ? Partout dans le monde, chez nous comme ailleurs, mais certes davantage dans les cultures non occidentales, la référence à un passé fondateur flotte dans le présent même lorsqu'elle n'est pas explicitée et se rattache plutôt à un inconscient collectif. Et elle ne se résume pas à un simple conservatisme, à un réflexe d'imitation inerte du passé. Comme l'explique Ysé Tardan Masquelier⁴ : « Si le passé joue un si grand rôle, c'est que l'homme actuel y déchiffre mieux que dans son présent les éléments fondateurs et permanents de toute une vie. Le passé n'est pas important parce qu'il est passé, mais parce qu'on y repère un éternel présent, une loi pour toutes les époques, un "dharma" cosmique. »

4. Ysé Tardan-Masquelier (dir.), *Les Spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*, colloque tenu à la Sorbonne, Centurion, 1994.

TRADUCTION : affronter l'intraduisible

L'acte de traduire est l'objet de différentes représentations d'une culture à l'autre. Dans beaucoup de nos langues occidentales, l'idée de traduire désigne, à l'origine, le fait de faire passer d'un lieu à un autre : *traducere* en latin puis traduire en français, *translate* en anglais, *übersetzen* (trans-poser) en allemand... La traduction, pour nous, est donc, comme le dit David Bellos¹, « le transfert du sens d'une langue dans une autre ». Mais au sein de la culture chinoise, note-t-il, « jamais personne n'a songé à expliquer "traduction" en termes de "transport du sens d'une langue dans une autre" », mais plutôt en termes d'échange : échanger, c'est-à-dire prendre ce qu'on a en échange de ce que l'on n'a pas...

Quant à la langue japonaise, elle nous offre une extraordinaire variété lexicale pour le mot « traduction », comprenant des mots différents selon qu'il s'agit d'une première traduction, d'une retraduction, d'une traduction de traduction, d'une mauvaise traduction, d'une traduction mot à mot, d'une « traduction pour le sens » ou encore de ces *chōyaku* (« traductions meilleures que le texte original »)... Le finnois et le tok pisin (langue de Papouasie-

1. David Bellos, *Le Poisson et le bananier. Une histoire fabuleuse de la traduction*, Flammarion, 2012.

Nouvelle-Guinée) proposent avec « tourner » une conception de la traduction qui rejoint l'antique manière dont les Sumériens qualifiaient le traducteur: le « tourneur de langage »...

Les conceptions du rôle de la traduction (et du traducteur) varient largement d'une culture à l'autre. Pour les Anglo-Saxons et les Européens du Nord, le traducteur doit rendre compte sans prendre part et sans rien déformer de ce qui est dit dans la langue qu'il traduit, dans une éthique de parfaite neutralité. Dans d'autres cultures, il peut se ranger d'un côté ou de l'autre, refuser de traduire quelque chose qui va déplaire à l'interlocuteur ou révéler ce qu'il n'a pas à savoir.

On constate alors une véritable dépendance à l'égard des traducteurs et des interprètes. Avoir recours à leurs services expose, quelle que soit leur compétence, à de possibles biais dans l'échange, pour des raisons très diverses: différence de statut, au moins dans le tiers-monde, entre l'interprète et les « interprétés », le premier étant souvent mieux rémunéré que les seconds; défiance des seconds, également par rapport au premier qui est l'un des leurs et à qui l'on n'a pas forcément envie de tout raconter; perplexité à l'égard d'un interprète qui contracte notre propos (traduction bâclée? tabou?) ou au contraire le développe à l'infini (qui parle, lui ou moi?), dont nous avons l'impression qu'il ne nous traduit qu'une partie de ce que disent nos interlocuteurs (censure? besoin de ne me dire que ce qu'il pense que nous voulons entendre?). Fons Trompenaars note, par exemple: « [Au Japon] un traducteur mettra souvent une minute ou davantage pour

traduire une phrase d'anglais de quinze secondes. Il y aura souvent un long aparté entre le traducteur et l'équipe qui l'utilise sur ce qu'ont dit précisément les autres. Le traducteur, du côté japonais, est l'interprète non seulement de la langue, mais aussi des attitudes, de ce que l'on veut dire et du contexte. Il a pour rôle d'aider sa propre équipe et peut-être même de la protéger contre les négociateurs de l'Ouest. Le traducteur se tient tout à fait du côté de son équipe de négociateurs². »

Par ailleurs, nous avons tous fait l'expérience de mots intraduisibles, ou difficilement traduisibles, dans les langues que nous connaissons, alors qu'il s'agit pourtant de mots relativement simples du langage courant : comment traduire *empowerment* en français, comment traduire « solidaire » en anglais ? Comment traduit-on « exotique » dans des pays que nous jugeons nous-mêmes « exotiques »... ? Dans ce domaine, notons par exemple que les états de tristesse, de mélancolie ou d'ennui et toutes leurs nuances semblent parmi les mots les plus spécifiques à chaque langue et, de ce fait, les plus intraduisibles. C'est le cas de la fameuse *saudade* des Brésiliens (mélancolie, spleen, etc.), de la *litost* des Tchèques (tourmente, remords, deuil, etc.), de la *toska* des Russes (mélancolie, angoisse, lassitude, etc.) ou encore, quoique dans un registre différent, du *sisu* des Finlandais (dureté, dépit et détermination).

2. Charles Hampden-Turner et Fons Trompenaars, *L'Entreprise multiculturelle*, op. cit.

Deux attitudes peuvent être adoptées face à ce problème: renoncer à la traduction du mot et le laisser dans sa langue originale dans le texte ou dans le langage (pratique très courante dans certaines langues africaines, le lingala par exemple); ou alors admettre que les mots ne peuvent être traduits sans interprétation et sans une bonne connaissance du contexte qui les a peu à peu façonnés. Il s'agit de réunir «toute une constellation de significations, historiques et contextuelles, que le traducteur expérimenté va mobiliser et négocier³».

3. Entretien de François Ost réalisé par Nicole Bary, « La traduction et le multilinguisme », *Études*, n° 417, décembre 2012.

TRANSCULTUREL : passer sans rencontrer

À tout moment, on compte au moins un million d'êtres humains qui circulent dans le ciel à bord d'un avion. On a enregistré pas moins de 100 000 vols par jour en 2023... Nous pouvons traverser en avion la moitié de la planète, mais c'est souvent pour y retrouver ce que nous avons quitté. L'humain *mondialisé*, que nous nommons, ici, « transculturel », change d'adresse. Il réside seulement. Il n'habite pas. Il ne s'enracine pas en s'identifiant à un lieu. Il vénère les technosciences. Il survole. Il s'enivre de la démesure de l'illimitation. Il s'accommode très bien d'une nature désenchantée où les dieux ont disparu.

Le mot « transculturel » figure le vide d'un monde où il n'y a pas d'attaches, mais seulement des individus à la surface de la planète qui doivent pouvoir librement s'installer où ils veulent en fonction de leurs intérêts les plus directs. « Transculturel » représente aussi le piège d'un monde de mobilités permanentes où, chez certains, on ne dévisage pas, on ne rencontre pas. Où l'on passe simplement.

« Transculturel » est encore le symbole d'un monde où la figure du « consommateur-acheteur » s'affirme comme élément anthropologique majeur. Où le type d'être que le système valorise est celui de l'individu qui gagne et jouit le plus possible, où « l'on ne gagne pas parce que l'on vaut,

mais l'on vaut parce que l'on gagne¹ ». Face à cela, l'interculturel revient, selon nous, à se demander comment recréer une communauté de destin et une transcendance dans l'immanence moderne de la carte de crédit. « Le problème de notre société, écrit Christopher Lasch, n'est pas seulement que les riches ont trop d'argent, mais que leur argent les isole, beaucoup plus que par le passé, de la vie commune². » Le risque est grand que ceux qui sont au sommet tirent l'échelle après eux, rendant inopérante la trop fameuse « théorie du ruissellement ».

« Transculturel » représente donc un idéal d'égoïsme au nom de l'ouverture des frontières, de mobilité constante pour le compte de quelques-uns. Les sociétés n'y sont que des agrégats d'individus autonomes. Le parti de demain y est bien souvent le monde du non-commun et de la banalisation du banal. Et même de la dévastation de l'humain sous l'effet d'un *turbo-capitalisme* qui a très bien compris que, pour s'enrichir sans avoir de comptes à rendre, il fallait corrompre, délocaliser et avoir le droit pour soi et avec soi.

Penser l'interculturel, en revanche, c'est penser autrement qu'en termes d'accumulation sans fin, de surplus qui est employé à se reproduire. D'un système rapace qui est sa propre fin. C'est affirmer le primat du « juste » sur le « bien » et de l'équilibration des droits et des devoirs.

1. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe*, 4, Le Seuil, 1996.

2. Christopher Lasch, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Flammarion, 1996.

Faire le monde à partir d'un principe qui ne soit pas séparateur (l'intérêt). Refaire du lien social autrement qu'en prédateur. Protéger celui-là de celui-ci.

L'interculturel permet de retrouver la perspective du commun héritée de l'Antiquité. Une destination vouée à durer et à engendrer des fruits pour les générations futures. La bonne société ne donne pas seulement des moyens d'existence, mais confère du *sens*, c'est-à-dire des raisons de vivre. Des mentalités acquises à autre chose qu'à l'individu. Il ne suffit pas que les individus suivent leur intérêt pour parvenir à l'harmonie. Il faut recréer du lien social à partir d'autre chose que l'individu. Recréer du lien social à partir de la rencontre et non de la simple association contractuelle.

Les femmes et les hommes des époques préindustrielles pouvaient certainement moins « jouer » de leur culture. Ils l'endossaient. Ils l'acceptaient. Le sens était donné *en amont* des situations par les structures sociales, les mouvements collectifs, les traditions, les institutions selon des critères « mis en boîte », hiérarchisés et clairement codés. Pendant des siècles, avant la révolution des transports plus rapides, le voisinage immédiat formait, du berceau à la tombe, la société et fondait la « totalité » de la cohabitation humaine. Ce qui permettait de dire qu'une loi était juste relevait de grands récits qui électrisaient les masses : la transcendance de la foi, l'émancipation du citoyen, la réalisation de l'Esprit, la société vers un avenir sans classes... Nous nous situons dans un univers collectif, celui, en France, de l'école comme creuset de

l'intégration, de Marianne, du conscrit de la République, de la garde noire des petits instituteurs... Il existait des communs diviseurs qui rassemblaient, des passions qui opposaient mais avaient des repères identiques dans les débats publics: le colonialisme et son refus en 1960; le totalitarisme et sa critique en 1970; le clivage Est-Ouest et son ébranlement dans les années 1980.

Cet âge du face-à-face et du code univoque est, pour beaucoup de nos contemporains, révolu. Les situations s'amplifient au quotidien de personnes ou de groupes en présence qui ne partagent pas les mêmes univers de sens, les mêmes registres de significations et les mêmes formes d'expression de ces registres. Dès lors, la rencontre interculturelle, passage de représentations premières, brutes, instinctuelles à des représentations passées par la distanciation du regard et la prise de conscience, devient horizon périlleux mais nécessaire.

La perspective transculturelle est celle de ce passage de l'Histoire où l'homme est créateur des valeurs et non pas, ou plus, un être qui cherche le bien. Autrefois, le bien était révélé par le Parti communiste, l'Église catholique, la conscription, la République et son histoire, tous ces piliers de la communauté imaginaire qui fonde un pays, une nation. Quand l'homme des générations précédentes s'estimait achevé lorsqu'il accédait à la vie adulte, la personne humaine d'aujourd'hui, plus rapidement émancipée, se tient en constante fabrique d'identité dans une société libre et « paradoxale »: « Moins les normes sont obligatoires, plus l'activité principale des gens est d'en

produire de nouvelles, jusqu'à l'obsession de la normalité³. » Mais que signifie le fait de juger si l'on ne dispose plus d'aucun universel préétabli pour subsumer les opinions particulières ? Cela revient à percer un processus d'échanges entre subjectivités. Ce processus est interculturel trop rarement, et dans le meilleur des cas. Il est transculturel quand notre condition contemporaine est marquée par la dispersion et le fait que chacun cherche à endosser successivement plusieurs identités multiples sans les ordonner en un tout cohérent venant limiter les égoïsmes. « Il n'est plus de durée, de continuité ni de causalité reconnaissable dans cet univers de relations et de contacts multipliés », exprimait déjà Paul Valéry⁴. « L'enfer c'est soi-même quand soi-même pense tout le temps », résume Jean Claude Kaufmann⁵.

Écoutons le philosophe Alain et ses *Propos sur le bonheur* : « Quand on voit les choses en courant, elles se ressemblent beaucoup. Un torrent c'est toujours un torrent. Ainsi celui qui parcourt le monde à toute vitesse n'est guère plus riche de souvenirs à la fin qu'au commencement. [...] Pour mon goût, voyager c'est faire à la fois un mètre ou deux, s'arrêter et regarder de nouveau un nouvel

3. Jean-Claude Kaufmann, « La force structurante d'une illusion : l'individu », in Christian Le Bart, Philippe Corcuff et François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui*, colloque de Cerisy, PUR, 2010, p. 247-254.

4. Paul Valéry, *La Crise de L'esprit, Le Bilan de l'Intelligence, Regards sur le monde actuel*, FV Éditions, 2019, p. 68.

5. Jean-Claude Kaufmann, « La force structurante d'une illusion : l'individu », in Christian Le Bart, Philippe Corcuff et François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui*, op. cit.

aspect des mêmes choses. Souvent, aller s'asseoir un peu à droite ou à gauche, cela change tout, et bien mieux que si je fais cent kilomètres.»

En pensant « interculturel », nous refusons la fausse promesse d'une humanité pour toujours réconciliée. Et nous avons la conviction qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais d'homme nouveau, car les métamorphoses culturelles sont périodiques et incessantes. « Partout où un *nous* s'installe sur cette terre, on trouvera à la fois une frontière et des cérémonies, une ligne de démarcation et des objets de superstition, une identité en aval et une sacralité en amont. C'est un invariant. Qui ne se délimite pas ne se transcendera pas. Pas d'ici-bas tant soit peu consistant sans, pour boucler l'affaire, un au-delà ou un par-delà. Le principe unificateur d'un ensemble ne peut qu'être extérieur à cet ensemble, et qui ne fait pas avec part en morceaux⁶. » La communication et la concorde ne sont pas données, mais doivent être fondées métaphysiquement par un édifice conceptuel toujours fragile pour justifier le collectif.

Agir en interculturaliste revient à croire en une action collective capable de rompre les injustices et d'inverser le cours des choses.

6. Régis Debray, *L'Exil à domicile*, Gallimard, 2022, p. 49.

UNIVERSALISME/RELATIVISME/ VALEURS : l'universel, l'uniforme et le commun

L'universalisme est une doctrine affirmant l'existence d'un système universel – vérité unique régissant les relations entre les humains – façonné par la raison humaine. Notre commune appartenance à l'humanité supposerait une sorte d'éthique universelle valable pour tous indépendamment des cultures, des religions ou de la nationalité.

Si l'Occident est loin d'avoir le monopole de l'ethnocentrisme, il est chargé d'une tradition universaliste militante qui est à la fois religieuse (porter l'Évangile aux nations) et rationaliste, avec le siècle des Lumières, la Révolution française, la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le XVIII^e siècle européen s'est libéré du droit divin en y substituant la raison et la connaissance, et pour les philosophes des Lumières, l'homme étant un être de raison et la nature humaine étant universelle, la raison elle-même est universelle. Beaucoup d'universalistes d'hier et d'aujourd'hui ont ainsi la conviction qu'il existe des valeurs absolues, valables pour tous car inhérentes à la nature humaine, indiscutables, et estiment naturel de les imposer là où on les refuse « encore ». Parce que la Déclaration universelle des droits de l'homme doit être acceptée par tous les États qui souhaitent devenir membres de l'organisation des Nations unies et que, de

fait, la très grande majorité des pays du monde en sont membres, le pas est facile à franchir, qui permet d'y voir la preuve irréfutable du caractère universel des valeurs qui y sont inscrites.

François Jullien¹ propose une distinction utile entre l'universel, l'uniforme et le commun. L'universel procède de cette idée, logique selon les uns, « credo » selon les autres, de visions du monde et de la société valables quels que soient les pays. L'uniforme, lui, relève beaucoup de la mondialisation, avec l'uniformité des modes de vie, des marchandises et des discours. Le commun, enfin (pas le semblable!), est ce que nous partageons avec nos proches, avec les gens de notre pays, avec l'humanité. Et la recherche du commun dans nos relations humaines est une condition essentielle pour un « vivre ensemble » harmonieux.

À l'opposé de l'universalisme se situe le relativisme culturel, notion avancée par certains anthropologues qui estiment que les différences entre les cultures sont irréductibles. Ils affirment que les cultures forment des entités séparées, dont les limites sont clairement identifiables, impossibles à comparer, « incommensurables » entre elles. La thèse du choc des civilisations de Samuel Huntington va clairement dans ce sens, qui divise le monde en huit aires culturelles clairement distinctes dont certaines menacent les autres.

1. François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

Mais le relativisme culturel est entendu également comme la position suivant laquelle « toutes les cultures se valent », position qui interdit le jugement et la hiérarchisation des cultures, et que l'on assimile souvent à tort à la tolérance. En matière religieuse, et du côté du christianisme, le relativisme, qui contredit la vocation universelle de l'Église, est vivement critiqué par tous ceux qui ne pensent pas que toutes les religions se valent et qui tiennent leur Église pour supérieure à toutes les autres.

La notion du « transculturel » – prise dans un sens différent de l'humain globalisé de l'entrée précédente – permet de considérer autrement l'opposition apparente entre universalisme et relativisme. Le transculturel, pour Jacques Demorgon², désigne « soit des caractéristiques communes qui traverseraient plusieurs cultures, soit des caractéristiques communes qui ne relèvent pas des systèmes culturels eux-mêmes ». Ce qui est intéressant dans ce concept, c'est la question qu'il pose par l'usage du conditionnel : y a-t-il des universaux culturels ? Et si ces universaux existent, d'où viennent-ils ? De la biologie, des apports des grandes traditions spirituelles ? Peut-on adopter le meilleur d'une civilisation et rejeter le reste ? Peut-on se moderniser sans nécessairement s'occidentaliser ?

Ces questions amènent à celle des valeurs. Qu'est-ce qu'une valeur, quel est le rapport entre valeur et croyance ? Les valeurs seraient-elles, comme le suggère

2. Jacques Demorgon et Edmond Marc Lipianski, *Guide de l'interculturel en formation*, Retz, 1999.

Agustí Nicolau-Coll³, « ces racines mythiques sur lesquelles, souvent très inconsciemment, chaque culture fonde sa manière de concevoir la réalité » ? Ou sont-elles des constructions, des prétextes, des étendards, des outils de domination, ce « bien » et ce « mal » de l'après 11 Septembre qui a justifié tant de conflits armés ? Il serait tout aussi simpliste de balayer le problème d'un revers de manche – « toutes les populations du monde partagent les mêmes valeurs de base » – que d'affirmer qu'il n'existe aucune valeur universelle, de penser que l'universel lui-même n'a aucun sens. La thèse des valeurs communes paraît en revanche potentiellement perverse lorsqu'elle relève de l'ethnocentrisme et qu'elle est mise au service de la diffusion et de l'imposition de ses propres valeurs ou de sa propre hiérarchie de valeurs.

Perverse également l'utilisation abusive du mot « valeur », et notamment « valeurs traditionnelles », lorsqu'elle vise à justifier des législations et des attitudes contraires au respect des droits humains. Ainsi de ces « valeurs » qui sont brandies pour s'opposer au respect des personnes LGBT, susciter l'homophobie et légitimer les peines de prison ou même de mort prononcées à l'encontre de ces personnes.

Depuis quelques années, particulièrement depuis les attentats de 2015, le mot « valeur », comme celui de

3. Agustí Nicolau-Coll, *Propositions pour une diversité culturelle et interculturelle à l'époque de la globalisation*. https://infotek.awele.net/d/f/2001/2001_FRE.pdf?public=ENGGt=.pdf

« fraternité », revient à la surface, et lorsque l'on parle des « valeurs de la République », on se situe dans un champ politique différent. Mais même dans ce cas, le terme demeure vague et normatif. Une valeur est souvent liée à une certitude, notamment à celle que mes valeurs sont supérieures aux valeurs des autres. Rémi Brague se demande « ce qui donne leur valeur aux valeurs⁴. » « [Nos] valeurs, dit-il, sont transcendantes au même titre que les tables de la Loi de Moïse, mais leur transcendance est renversée. Elles ne proviennent plus d'en haut [...] mais d'en bas. [...] Nous en sommes les agents. [...] La mentalité occidentale actuelle est fortement influencée par cette vision [...]. D'où l'idée que certaines valeurs sont "nos" valeurs [...] En particulier, les "valeurs européennes" pourraient se résumer à ce qui assure la pérennité des valeurs du mode de vie européen. »

Notons également que l'obsession des valeurs peut éloigner du réel. Etty Hillesum l'avait noté en son temps, en écrivant qu'il faut « garder le contact avec le monde réel, le monde actuel, tâcher d'y définir sa place; on n'a pas le droit de vivre avec les seules valeurs éternelles⁵ ».

L'universalisme n'a pas été – n'est pas – exempt de critiques. Depuis le tournant du ^{xxi}^e siècle, les principes et les valeurs de l'Occident, regroupés et réunis autour des droits de l'homme, sont mis en cause par plusieurs nations: la Russie, la Chine et un certain nombre de pays

4. Rémi Brague, *Des vérités devenues folles*, Salvator, 2019.

5. Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, suivi de *Lettres de Westerbork*: journal 1941-1943, Le Seuil, 1995.

musulmans⁶. On parlera de mouvement de « désoccidentalisation » et l'on y verra la remise en cause de toute légitimité universaliste autour des principes des droits de l'homme et des libertés civiles.

Cette contestation du caractère universel des principes que nous avons la prétention d'apporter au monde n'est pas récente. En France, par exemple, un courant « antimoderne » avec Joseph de Maistre ou Louis de Bonald proposait une autre anthropologie, une autre façon de penser la responsabilité, les droits, le collectif, les devoirs. Pour les adversaires du « modernisme », en réalité un « particulier » qui se dit « universel », il s'agit de combattre le pacifisme, la féminisation des mœurs, la séparation des pouvoirs, la liberté de toute la presse, les élections et le régime des partis. Et, en premier, le libéralisme qui empêche les grands desseins historiques. Aucune valeur ne saurait prétendre produire des bénéfices pour tous les peuples.

On trouve chez Claude Lévi-Strauss une réflexion puissante sur l'universalisme. Devant les « pieuses paroles » de certains fonctionnaires d'institutions internationales, il s'interroge sur ce que signifie prétendre « concilier la fidélité à soi et l'ouverture aux autres » et prôner en même temps « l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures », puisque, dit-il, ces ambitions sont antinomiques⁷? Faut-il exprimer, comme lui, le souci d'un certain cloisonnement des cultures au

6. Chantal Delsol, *Le Crépuscule de l'universel*, Le Cerf, 2020.

7. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 16.

motif que la richesse de l'humanité réside dans la multiplicité de ses modes d'existence? Alors la mutuelle *hostilité* des cultures serait non seulement normale, mais nécessaire. Elle constituerait le « prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent et trouvent dans leurs propres fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement⁸ ». Face aux méfaits de la mondialisation, si une collaboration trop durable entre des hommes différents risque à terme de les appauvrir sans les contenter, ce qu'il conviendrait de conserver dans l'histoire, ce n'est pas la ressemblance mais la diversité des cultures. « La véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'*écart* différentiel qu'elles offrent entre elles. [...] Il n'y a pas, il ne peut y avoir une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité⁹. »

8. *Ibid.*, p. 17.

9. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Folio, rééd. 1987, p. 77.

WOKISME : simple mode ou devoir de vigilance ?

Le phénomène woke (dérivé argotique du terme *awake* qui signifie « éveillé¹ ») est issu des campus universitaires américains comme des mouvements *décoloniaux* latins et caribéens. Il était quasi inconnu il y a dix ans. Il s'apparente à un devoir de vigilance envers ceux qui sont victimes de discriminations. Le mouvement Black Lives Matter s'en réclame en 2013. Les meurtres de Michael Brown et de George Floyd accélèrent le processus à une échelle mondiale. Le mot « wokisme » entre dans le Larousse en 2023.

Pour les « wokistes », la *décolonisation* ne serait en rien achevée et notre société-monde resterait fondée sur une hiérarchisation des « races », des « classes » et des « genres » qui serait d'abord le fruit d'un capitalisme rapace et mondialisé. On doit dénoncer le caractère indissociable du capitalisme, du racisme, de la modernité et de la colonialité. La conquête (coloniale) « n'est pas un événement, elle est une structure », écrit Anibal Quijano.

1. « En 1860, un mouvement anti-esclavagiste naît dans les villes du nord des États-Unis. Baptisé "Wide Awake" ("pleinement réveillés"), ce mouvement affiche son soutien à Abraham Lincoln en allant chanter "Réveillez-vous !", armé d'instruments de musique, sous les fenêtres des hommes politiques » (Nadia Geerts, *Le Wokisme*, Les études du Centre Jean Gol, 2023).

Au cœur de la démarche wokiste, il y a la volonté de révéler des systèmes d'oppression qui infériorisent les minorités de nos sociétés. Il y a le désir de compréhension de la souffrance des identités méprisées. Il y a aussi la ferme mise en garde contre tout contenu présumé « offensant » envers les « opprimés ». Un exemple français est donné avec cette enseignante de Sciences Po accusée de discrimination de la part d'étudiants pour avoir refusé d'employer les termes *leader* et *follower* dans le cadre de son cours de danse, leur préférant ceux d'« homme » et de « femme ».

Le mouvement wokiste est fort disparate et un peu « fourre-tout » : études de corpulence, théories critiques de la race ou encore philosophies *queer* qui renvoient à « tout ce qui est en désaccord avec le normal, le légitime, le dominant² ».

Ce souci wokiste de faire apparaître des lois symboliques cachées du social – comme on a pu le faire pour les structures de la parenté ou la prohibition de l'inceste – n'est évidemment pas nouveau. Et ce que nous croyons être notre liberté est comme surdéterminé par un ensemble de conditions préétablies qui en infléchissent le cours, bien souvent contre notre gré ou simplement à notre insu.

L'intention wokiste est relation critique à sa propre conscience. Qui peut s'y opposer ? Les injonctions à apprendre, à changer de regard, à s'indigner sont saluées

2. Pierre Valentin, *Comprendre la révolution woke*, Gallimard, 2023, p. 47.

quand elles sont celles, par exemple, de Stéphane Hessel dont l'opus *Indignez-vous!* a été apprécié par des millions de lecteurs. Le terme « éveillé » n'est donc pas intrinsèquement vicié et lutter contre le « cela va de soi » ou l'« ordre établi » est une chose essentielle qui ne mérite pas d'instruire automatiquement un procès en « wokisme » à ses auteurs.

Le wokisme n'est pas une idéologie globale de l'histoire de l'humanité comme a pu l'être, par exemple, le marxisme, mais davantage une série de contestations qui montrent les sociétés occidentales et leurs vies politiques comme régies par des hiérarchies de domination développées par la gent masculine. Je est un homme. Et cette société exclut femmes, enfants, indigènes, malades, handicapés, fous... pour faire la part belle à l'ordonnancement hiérarchique et pyramidal. Il n'y aurait de hiérarchies que féodales et leurs effets comme leurs sottises subordinations sont à abolir.

L'histoire aurait ainsi été écrite par les dominants (les DWEM, ou *Dead White European Males*, c'est-à-dire les hommes européens blancs et morts)³. Il est donc bon de la réécrire. Le risque, dès lors, de voir le passé en fonction des idéologies du présent n'est pas éloigné. Et même d'appliquer systématiquement à des productions du passé les critères d'évaluation du temps présent.

3. Christopher Lasch, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, op. cit.

La *cancel culture*⁴, produit de sortie du wokisme, est une reconstitution du passé qui consiste à effacer les « mauvais » moments non pas de la mémoire, mais de la commémoration. Et l'on retrouve sans doute ici la tendance « présentiste » d'une certaine culture contemporaine : on vit dans un éternel présent et à tout moment ce présent peut être modifié par une reprise de l'Histoire pour, comme dans *Terminator*, revenir dans le passé pour changer le présent⁵.

C'est parce que nous serions proches d'un âge touché par la « perfection » que ce qui est passé ne mérite pas de figurer dans l'histoire parce que les valeurs que l'on y développait sont obscures et immorales aujourd'hui. Étrangement, tout ce qui est passé se fige irrémédiablement dans un statut d'infériorité.

Une conception dévoyée du wokisme en appelle alors à la « repentance » et à la demande systématique de « réparations ». Et au ressentiment social comme principe contemporain d'une certaine lutte contre l'oppression. Au besoin en désarmant par la honte, c'est-à-dire le bannissement du groupe. La personne est invitée à se repentir. La honte, ce peut être aussi celle d'une culpabilité héréditaire, collective dont on ne peut pas sortir par ses

4. Pour Nadia Geerts, la *cancel culture*, ou « culture de l'effacement, du bannissement ou de l'annulation s'apparente à une dénonciation publique ou appel au boycott, en particulier sur les réseaux sociaux, de personnes sur la simple base de propos, actes ou idées jugées moralement répréhensibles, et dans le but d'en ostraciser les auteurs ».

5. Olivier Roy, *L'Aplatissement du monde*, *op. cit.*, p. 120.

actes, mais uniquement par une conversion identitaire à venir. Il est « blanc » et « fils de »... Il ne peut donc pas nous comprendre et partager dignement, librement nos luttes. « Il n'existe plus de prolétaires ni de classes sociales, mais seulement des "dominés" et des "discriminés" en raison d'une origine ethnique – des "racisés" donc, selon l'idiome apparu au sein d'une gauche radicale qui pourtant, au milieu des années 2000, réclamait encore la suppression du mot "race" dans la Constitution », déplore Nathalie Heinich⁶.

La dénonciation wokiste de l'*appropriation culturelle* prend aussi partout de l'ampleur. Elle critique les emprunts faits par une culture prétendument dominante d'éléments de culture provenant d'une minorité, ce qui invisibiliserait, voire exploiterait, cette dernière. La chanteuse Madonna ne doit pas adopter un « look berbère » pendant ses concerts, ni un Blanc se faire tatouer un motif tribal sur les bras.

Cette dénonciation repose d'abord sur un jugement moral: le dominant ignorerait la souffrance des dominés, leur volerait le produit d'un labeur et même d'une exploitation. Cette théorie de l'appropriation culturelle a beau concerner le pillage des cultures dominées par des agents, conscients ou inconscients, de la culture dominante, elle renvoie chacun à la culture qui est supposée être la sienne. Elle nie donc de fait l'universalité de la notion de culture⁷.

6. Nathalie Heinich, *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?*, op. cit., p. 40-41.

7. Olivier Roy, *L'Aplatissement du monde*, op. cit., 2022, p. 117.

Avec elle, un langage inquisitorial des droits envahit tout l'espace. Et que penser d'un idéal politique qui écrase l'horizon du temps et veut « tout » tout de suite ? Non pas découvrir du nouveau, mais débusquer et confirmer ce que l'on savait ! Les revendications politiques du wokisme excluent la possibilité d'un futur dans lequel l'identité se dissoudrait ou se transformerait. Nul ne pourrait s'extraire de son passé. Cela revient aussi à penser que l'on n'est pas légitime pour parler de quelque chose si on ne l'a pas vécu soi-même. Étrange raisonnement qui fissure, par exemple, les fondements de la démocratie représentative. Car les personnes qui vont nous représenter ne le font pas sur la base du fait qu'elles ont vécu la même chose que nous. Pouvons-nous encore écouter les discours d'experts, de scientifiques qui *connaissent* un sujet même s'ils ne l'ont pas vécu ? Devons-nous exiger le respect de notre opinion non en vertu de son contenu, de sa rationalité ou par les motifs dont nous la soutenons, mais parce qu'elle est notre opinion ?

Pire, nous aurions, nous les dominants occidentaux, un péché originel à expier indéfiniment, celui du « privilège blanc » (avantages invisibles mais systématiques dont bénéficieraient les personnes dites « blanches » uniquement parce qu'elles sont « blanches »), sans jamais pouvoir échapper à notre culpabilité. La dérive wokiste consiste à dresser un procès d'intention permanent fait non pas à chacun d'entre nous, mais à notre société mondialisée qui serait structurellement *discriminante*, indépendamment des intentions ou des opinions des individus qui la composent.

La grille de lecture du wokisme est celle de l'appartenance communautaire, comme l'illustrent étrangement, sur les campus américains, les espaces de non-mixité destinés aux étudiantes, aux étudiants noirs de sexe masculin, aux étudiants latinos, etc.

Assigner quelqu'un sur un critère communautaire et se demander d'abord en quoi nous sommes semblables pour nous opposer aux autres (sur des critères de genre, d'origine, de « race »...) semble un sombre réflexe wokiste. Il y a peu, le progressisme était le plus souvent un universalisme, non une coalition d'intérêts particuliers.

Un quintuple risque, en fait, se fait jour avec l'extension du wokisme. Celui d'enfermer l'autre dans les attributs de son identité. Celui de nier la capacité des individus à réécrire le sens de leurs propres actions et de les emprisonner dans des murs de significations auxquels il se pourrait qu'ils aient cherché justement à échapper. Celui ensuite d'intérioriser son statut de victime et l'apprentissage de rôles qui lui sont associés. Celui d'entrer dans une société de luttes catégorielles sans fin où celle ou celui qui en appellent à la fin des races ne cessent, en réalité, d'en appeler à elles. Celui de renforcer une *société de la consolation* alors que la reconnaissance se fonde toujours sur un espace de discussion argumentative où l'on cherche à privilégier ce qui rassemble. « Désormais penser, dit-on, c'est "panser". Renonçant à toute construction d'une idéalité, on se rabat sur la "bienveillance" et l'empathie; on vend

l'insouciance et le “soyez zen” comme petite morale à bon marché (...), note François Jullien⁸.

Une certaine facette du wokisme invite à l'extrême : « Puisqu'il existe des discriminations fondées sur le sexe, la différence des sexes en serait la cause, donc il faut la nier, voire la supprimer, pour éradiquer le sexisme. » Le genre lui-même ne serait rien d'autre qu'une « performance sociale réitérée » et nullement le résultat d'une « réalité préexistante ». Le genre n'est pas une donnée de la nature, mais une construction sociale. « Il en va de même avec la race : il faudrait à la fois éliminer cette notion en la dénaturalisant (au nom du “socialement construit”) et ne cesser de la ramener sur le devant de la scène en y assignant tout un chacun (“racialisation”, “racisé”, “privilège racial”)⁹. »

« Les griefs – de sexe, genre, race, nature, colonialisme – deviennent des moteurs de l'Histoire. L'utopie du monde à rebâtir est remplacée par l'impératif du moindre mal : ne pas abîmer la planète, ne pas offenser/stigmatiser un groupe, s'indigner, regretter, toujours regretter », écrit François-Bernard Huyghe¹⁰. Le wokisme appauvrit l'histoire qu'un peuple se raconte à lui-même et rogne la perspective d'un destin en commun. Car loin d'inviter à suspendre les affiliations dans le cadre civique comme le

8. François Jullien, *Raviver de l'esprit en ce monde*, L'Observatoire, 2023.

9. Nathalie Heinich, *Le wokisme serait-il un totalitarisme ?*, op. cit., p. 83 et 85.

10. François-Bernard Huyghe, « Crime de penser : le woke, c'est le culte du surmoi », *Marianne*, 20 avril 2021.

fait la tradition républicaine, le wokisme encourage la dispersion du sujet en « positions de subjectivité » plurielles sans qu'une synthèse politique en surplomb soit possible. Le wokisme en vient à détruire l'idéal « d'un esprit se promouvant en esprit. D'un peuple sujet de son soulèvement¹¹ ». Pour nous, les politiques (véritables) d'émancipation se distinguent du wokisme en ceci qu'elles ont pour catégorie philosophique centrale non la liberté, une collection de droits pour des communautés distinctes, mais l'égalité et la fraternité. L'avenir ne peut se constituer uniquement d'interdits et d'une obsession du signalement de vertu comme celui, par exemple, de la dénonciation d'un bilan carbone douteux.

Une politique interculturelle ne cible donc pas des groupes, ne mobilise pas des émotions comme arguments, ou des opinions qui ne souffrent aucune justification parce qu'elles sont celles de mon collectif d'appartenance. Une politique interculturelle admet la reconnaissance de normes extérieures qui permettent de trancher la contradiction. Elle définit d'abord un projet collectif porteur et encourage des statuts ouverts, contingents et temporaires que l'individu a la faculté de combiner ou entre lesquels il peut plus ou moins circuler. Nous les nommerons ses *adhérences* culturelles. Avec la dérive wokiste, aucune construction sereine de l'identité individuelle et citoyenne n'est possible quand des groupes s'opposent à d'autres groupes

11. François Jullien, *Raviver de l'esprit en ce monde*, op. cit., p. 93.

à travers des processus de relance identitaire entérinant le passage progressif d'une société de classes à une société de victimes. Le fait que la notion de culpabilité pour des crimes du passé soit appliquée à la nation entière et non à la classe politique d'une époque donnée favorise-t-il les choses ? Le « culturel » et les identités culturelles seraient-ils la scène choisie par les courants wokistes d'un des derniers combats collectifs si l'on ne peut plus « changer la vie » ?

La laïcité et, à travers elle, la paix sociale d'une société ne peuvent se construire, ni se fortifier, sur l'inégalité et la frustration d'une partie des individus qui la compose.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
<hr/>	
ACCULTURATION : soi dans l'autre, l'autre en soi	13
ADHÉRENCES CULTURELLES : ni déterminisme culturel, ni amnésie	16
ÂGE/INTERGÉNÉRATIONNEL : une donnée à prendre en compte mais à ne pas surestimer	21
ALIMENTATION : des représentations et des comportements guère universels	26
ARCHIPEL : une bienfaitante pluralité	32
ASSIMILATION/SÉPARATION/INTÉGRATION : accueillir sans dévorer	36
AUTORITÉ : l'avoir ou la faire ?	42
CHRONÉMIE/RAPPORT AU TEMPS : le maîtriser, s'en faire un allié, ou se laisser porter ?	51
CIVILISATION : choc des civilisations ou choc des ignorances ?	58
COMMUNAUTÉ/COMMUNAUTARISME/MULTICULTURALISME : les pièges du « chacun chez soi »	63
COMMUNICATION : invisibles malentendus	69
COMPARER/COMPRENDRE : l'impératif du décentrement	74
CORPS/SANTÉ : stupeurs et tremblements	82
COSMOGONIES/RAPPORT AVEC LA NATURE : domination ou symbiose ?	87
CRÉOLISATION : le refus de la racine unique	92
CULTURALISME/ALIBI CULTUREL : quand la culture a bon dos	97
CULTURE : équivoques et manipulations	102
DÉSACCORD/CONFLIT : l'affronter ou le contourner ?	108

DISCRIMINATIONS : en finir avec l'emporte-pièce	113
DIVERSITÉ : la grande équivoque	121
DOUTE : questionner nos évidences	126
ÉCART/DIFFÉRENCE : le danger des classifications	130
ÉCHELLES D'OBSERVATION : d'où l'on regarde, ce que l'on regarde	135
ETHNOCENTRISME : paradoxes d'une tendance universelle	141
ÉTRANGER/IMMIGRATION : pourquoi tant de haine ?	145
FAMILLE : vaste famille de familles !	150
FRATERNITÉ/HOSPITALITÉ : une tradition à réveiller	156
GENRE : lieu de toutes les discriminations ?	161
HABITUS : où l'on risque d'oublier ce que l'on est	168
HANDICAP : des perceptions différentes d'une condition humaine	172
HUMOUR : celui des uns contre celui des autres	179
IDENTITÉS ET CULTURES : la trappe de l'identitaire	183
INCERTITUDE/RISQUE : comment vivre aujourd'hui avec l'incertain	189
INDIVIDUEL/COLLECTIF : cultures du « je », cultures du « nous »	194
LAÏCITÉ : une valeur française intraduisible	200
LANGUE : un facteur structurant de nos modes de pensée	204
NÉGOCIATION SOCIOCULTURELLE : toujours dialoguer	209
PROXÉMIE/RAPPORT À L'ESPACE : des registres de l'intimité	213
RACISME : personne ne doit être coupable d'être né	216
RELIGION : des cultures du sacré aux cultures sécularisées	222
RHIZOME : entrelacs et interdépendances	228
STATUT SOCIAL : acquis ou conquête ?	234
STÉRÉOTYPES : décoller les étiquettes	238
STRATÉGIES IDENTITAIRES : les jeux multiples du « je »	242
TOLÉRANCE : accepter ou reconnaître ?	249
TRADITION : folklore ou nouvelles modernités ?	252
TRADUCTION : affronter l'intraduisible	256

TRANSCULTUREL : passer sans rencontrer	260
UNIVERSALISME/RELATIVISME/VALEURS : l'universel, l'uniforme et le commun	266
WOKISME : simple mode ou devoir de vigilance ?	273





