

*« Etre civilisé aujourd'hui, c'est vivre plusieurs identités sans nostalgie, sans drame mais (...) avec détachement »
(D. Bounoux)*

L'homme des confins – pour une anthropologie interculturelle
(communication proposée pour le XIIème Congrès INFORCOM)

Par Joanna Nowicki
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
28 novembre 2006

L'anthropologie culturelle continue à susciter les réticences dans l'univers intellectuel français. La méfiance exprimée à son égard a sa source dans la conscience de dérives dont on pressent la gravité. On redoute tout d'abord le risque du **culturalisme à l'américaine**, perçu comme contraire à un certain idéal d'universalisme à la française. Au nom de celui-ci, on ne souhaite pas décrire les personnes en fonction de leur culture de peur de les enfermer dans une réalité fabriquée qui risquerait de ne pas correspondre aux choix profonds de l'intéressé. L'universalisme français a l'ambition contraire : libérer la personne de tout déterminisme (de race, de classe sociale, de lieu de naissance, d'appartenance à une religion) et l'encourager à choisir son identité en fonction de ses préférences, de ses affinités, de ses valeurs. Ce qui est essentiel dans ce modèle qui continue à faire rêver des milliers de Français mais aussi des étrangers qui souhaiteraient l'adopter, c'est la prise en compte de la dimension individuelle de l'identité : on est d'abord soi, tel que l'on a décidé de l'être, compte tenu de l'histoire et des ambitions de chacun, et non pas un représentant de telle ou telle communauté culturelle qui déterminerait en grande partie les choix individuels.

L'enjeu d'une telle prise de position n'est pas seulement théorique : elle a une dimension politique concrète, car derrière ce refus d'attribuer à une personne « une étiquette culturelle précise » se cache la hantise de compromettre l'idéal français d'intégration des étrangers, idéal basé sur l'acte d'adhésion volontaire aux valeurs partagées de la citoyenneté républicaine. L'acte individuel, répétons-le, ce qui veut dire qu'aucune communauté, ni d'accueil, ni d'origine n'a à faire prévaloir son point de vue sur celui de la personne concernée. En France, on intègre une personne ou plutôt une personne décide de s'intégrer parce qu'elle adhère aux valeurs communément partagées. C'est la grande différence avec le modèle américain qui intègre les personnes en tant que membres d'une communauté culturelle spécifique pour laquelle des politiques particulières (notamment éducatives) sont prévues afin de faciliter le passage de la culture d'origine à la culture d'accueil pour aboutir, dans le cas de figure idéal, à une forme de coexistence harmonieuse entre les deux appartenances (ce qui donne des identités doubles exprimées dans le langage courant par les « étiquettes » telles que Afro-Américain, Asio-Américain ou Euro-Américain). Dans la culture politique française il est impensable d'imaginer

un tel mécanisme : les personnes naturalisées françaises deviennent des citoyens français ordinaires et si elles souhaitent évoquer leurs origines, cela relève de leur choix personnel et concerne exclusivement leur vie privée, au même titre que leurs convictions religieuses. L'identité culturelle est en France une affaire privée de chacun.

L'idéal d'intégration à la française, qui se présente souvent comme un barrage fait à la ségrégation, à la ghettoïsation, à l'exclusion, n'avoue pourtant pas sa tentation forte qu'est l'assimilation, ce qui n'a pas échappé à Dominique Schnapper et à Emmanuel Todd qui ont travaillé sur ces problèmes. L'assimilation limitée, il est vrai à l'adhésion aux valeurs citoyennes, ce qui n'est pas la même chose que l'identité culturelle. Le choix français est animé par la conviction qu'en développant l'adhésion forte à la citoyenneté commune on parviendra à créer le lien suffisamment solide pour que la société se structure, tout en évitant une dangereuse confrontation des paradigmes culturels dont chacun est porteur. On ne veut plus de guerres de religions, c'est pourquoi un large consensus existe en France autour de l'idéal de la laïcité, vue comme garant de la neutralité dans la vie publique. Toutefois, comme le remarque Baubérot, certains courants des laïques engagés souhaiteraient une conception plus militante de la laïcité. On veut éviter à tout prix une guerre de cultures qu'un Huntington brandit comme menace future.

Dans ce contexte, décrire une appartenance n'est pas neutre car la frontière est vite franchie entre la description et le déterminisme. Dès lors, le concept de l'identité culturelle devient délicat à manier : au cœur de la réflexion sur l'autodétermination culturelle individuelle, présentée comme souhaitée car libératrice de déterminismes qui pèsent, ce terme est devenu une sorte de tabou que l'on évite scrupuleusement d'utiliser, de peur de sombrer dans un essentialisme culturel, dont on a précisément accusé Huntington. Sans reproduire ici cette polémique, il nous semble intéressant de noter son point de départ qu'est la resurgence des revendications identitaires des régions, des groupes, des communautés, et des personnes, dans un monde où l'on assiste à l'intensification et à la diversification des échanges de toute nature. Face au risque d'uniformisation pressentie comme conséquence inévitable de la mondialisation, on peut penser qu'il est naturel que les êtres et les groupes réagissent par un désir d'affirmation de leur propre spécificité.

Cette explication n'est pas fautive mais elle nous semble trop sommaire. Il importe de creuser davantage le lien entre l'identité et l'altérité, telles qu'elles sont vécues aujourd'hui, pour approfondir cette analyse. Or, c'est précisément là où se trouve le problème car ces deux notions n'ont jamais été aussi problématiques qu'aujourd'hui. Tzvetan Todorov l'a analysé en proposant une typologie des voyageurs (qu'il appelle plutôt « une galerie de portraits » car il ne souhaite pas proposer de système mais rendre compte de l'observation empirique dont les oeuvres citées témoignent) en fonction des attentes avouées ou non de celui qui partait à la découverte de l'autre. Ce qui l'intéresse, c'est moins la représentation que ces écrivains voyageurs se font des autres que le mode choisi de coexistence avec eux. Or, dans le cas de l'Occident, cette coexistence que l'on souhaite aujourd'hui la plus égalitaire et la plus juste possible, au nom des principes démocratiques, a une histoire complexe de conquêtes, de domination, d'exploitation mais aussi d'échanges et de coopération harmonieuse qui est présente dans l'arrière fond de toutes les analyses.

« Le sanglot de l'homme blanc » pousse certains à un discours convenu dans lequel la culpabilité vis-à-vis des cultures dominées occulte toute réflexion sur l'identité et l'altérité et aboutit à une attitude angélique sur l'égalité de principe de toutes les cultures, qui n'autorise aucun jugement de valeur. La différence devient valeur en soi, peu importe sa nature. Ce point de vue, nourri de bonnes intentions d'éviter la hiérarchisation de cultures, qui pourrait aboutir à des phénomènes de

domination et, à terme, d'annihilation de certaines d'entre elles, cache une dérive dangereuse, qui est celle de nier, par son relativisme radical, l'existence de la base commune à tous les humains, de la structure universelle de l'esprit humain, qui autorise l'espoir de communication entre les cultures différentes. Sans pouvoir affirmer l'universalité de la condition humaine qui pousse l'homme de toutes les cultures à rechercher, chacune à sa manière, le beau, le bien et le vrai, on ne peut pas espérer l'existence d'un dialogue interculturel. Dominique Schnapper a tout à fait raison, à cet égard, de promouvoir un relativisme relatif qui permet la communication entre hommes et autorise à porter des jugements moraux. Ce postulat est une solution au malaise post-colonial qui a deux conséquences : il favorise une attitude que l'on pourrait qualifier de « tiers-mondisme militant », qui valorise par principe les cultures anciennement dominées, et, dans le même mouvement, engendre une certaine difficulté à affirmer les valeurs de la culture occidentale, de peur de pratiquer « un néo-colonialisme culturel »

Une autre manière de penser les relations interethniques, qui essaie de sortir du soupçon « d'impérialisme culturel » c'est la problématique de **métissage** développée surtout par les chercheurs spécialisés dans les aires culturelles non européennes. Le dernier ouvrage de Serge Grudzinski en témoigne. Intéressé par la découverte du Nouveau Monde par les Européens, il fait valoir l'influence mutuelle de chacune des cultures en contact (celle des colonisateurs et celle des colonisés) en insistant bien sur l'échange qui se produit dans cette rencontre, malgré l'inégalité de condition des protagonistes. Ce qui l'intéresse, c'est la rencontre des mentalités et pas seulement des corps et des choses (la pensée métisse). C'est une proposition qui n'est pas neutre non plus au plan de ses présupposés idéologiques : elle permet de sortir l'analyse du cadre traditionnel de la relation entre les cultures dominées et dominantes et ouvrir des perspectives de dialogue, en valorisant le contraire de la « pureté dangereuse ». Néanmoins, cette approche humaniste et nourrie de message de tolérance et d'ouverture laisse sur sa faim ceux qui aimeraient comprendre la relation à l'autre dans un contexte autre que la colonisation et le mélange des ethnies différentes. Et même dans ce contexte-là, par exemple dans l'Amérique latine d'aujourd'hui, on a bien le sentiment que le cadre conceptuel habituel ne correspond plus tout à fait aux évolutions récentes, ce qui pousse certains chercheurs à penser qu'il faut travailler sur le passage possible de la nation métisse à la nation plurielle.

Pour résumer les recherches occidentales qui se sont intéressées à la relation à l'autre, elles l'ont fait principalement à travers l'expérience de la découverte du Nouveau Monde (que cela soit dans le cadre des missions religieuses ou de conquêtes économiques et politiques), ou bien par le biais de la réflexion sur la présence des autres sur le territoire national, c'est-à-dire à travers l'histoire de l'émigration. Nous avons évoqué la complexité de cette analyse, compte tenu des implications politiques évidentes qu'elles engendrent, car il y a question d'assimilation, d'intégration, de multiculturalisme, de ségrégation.

Or, ce qu'il faut constater, c'est que le cadre traditionnel d'analyse ne correspond plus tout à fait à la situation d'aujourd'hui, qui offre d'autres types d'expériences. L'Occident a remis en cause la politique de la colonisation, (on est plutôt à la fin du processus de la décolonisation) ; la découverte du Nouveau Monde est faite, jusqu'à faire penser certains que le voyage n'est plus possible, (et qu'il n'y a que le tourisme), ni la rencontre avec une altérité radicale, car on a réduit l'autre à l'autrui. Quant à l'immigration, elle aussi a changé de visage car les pays qui fournissaient la main d'œuvre non qualifiée sont aujourd'hui en mesure d'exporter leur matière grise qualifiée, qui se vend aux mêmes conditions que la matière grise occidentale, ce qui modifie

considérablement les relations entre personnes concernées. Il s'agit là plus souvent du cas de figure que l'on appelle l'expatriation, c'est-à-dire la vie dans un autre pays que celui où l'on est né, et non plus de celui d'émigration économique classique. Ce n'est pas non plus le cas de l'exil, car les personnes concernées peuvent revenir dans leur pays d'origine et ne sont pas condamnées à l'éloignement, ce qui changeant leur perception de ceux parmi lesquels elles sont amenées à vivre.

Compte tenu de tous ces bouleversements, il nous semble que **le moment est venu de repenser l'ensemble des problématiques liées à l'altérité, dans son lien avec l'identité redéfinie elle aussi, et de leur dialogue possible**. Sans négliger la nécessaire prudence dont il faut faire preuve dans ce domaine, nous nous proposons de réfléchir sur une possible **anthropologie interculturelle**, qui trouve sa place assez naturellement dans les avancées des sciences de l'information et de la communication. Celles-ci sont particulièrement bien préparées pour penser l'importance de l'image, du discours et de la représentation, tant culturelle que politique, qui peut aboutir aux stéréotypes. Plusieurs travaux se rapportant à la problématique de la médiation culturelle relèvent de la même préoccupation, (réflexion sur les passeurs culturels, sur la nouvelle muséologie comme une autre manière de mise en scène de l'identité culturelle d'un peuple ou d'une communauté), et les travaux se rapportant à la réception. Ces approches permettent de sortir du concept d'un sujet unifié pour penser l'identité en tant que rapport, communication entre ces différentes facettes..

Sans aller chercher notre corpus d'analyse chez les peuples lointains et exotiques, nous nous proposons de nous concentrer sur le continent européen pour penser d'une autre manière l'interculturel qui lui est propre. En effet, la recomposition récente du celui-ci, avec la disparition des deux blocs qui formait en quelque sorte la grille d'analyse dominante, en dissimulant la complexité bien plus grande des relations réelles entre cultures, repose en d'autres termes la question de la cohabitation culturelle, qui est au coeur du débat démocratique aujourd'hui. Nous allons puiser nos exemples dans l'aire centre européenne, qui a d'abord pris le soin de s'auto-décrire comme telle pour tenter d'engager ensuite un dialogue tant avec l'Europe occidentale qu'avec l'Europe de l'Est. Cette aire politique et culturelle nous semble un terrain d'analyse particulièrement pertinent, car elle est à la lisière de civilisations proches mais différentes, ce qui éveille naturellement un questionnement sur l'identité.

L'exemple polonais est particulièrement intéressant à cet égard. La Pologne, en effet, confrontée depuis des siècles à la nécessité de trouver des solutions acceptables à un paysage social multiconfessionnel, plurilinguistique et pluriculturel, a développé une pensée politique originale sur la tolérance. La « Confédération de Varsovie », qui est en fait la Constitution sur la liberté religieuse votée dans l'Etat fédéral Pologne Lituanie en 1573 en est une illustration concrète. La fierté polonaise d'avoir été un pays sans bûchers à l'époque où les guerres de religions sévissaient sur le continent européen a ses fondements historiques solides et il en reste aujourd'hui une forte conscience de la nécessité de dialogue au-delà des différences.

Les Hongrois, confrontés dans leur histoire à l'existence nationale au sein d'un empire ont forgé un modèle original des relations entre la nationalité et la citoyenneté, qu'ils ont appelé "**le principe de l'autonomie personnelle** ", autrement dit « le principe de personnalité », lequel fait de l'appartenance à une minorité nationale un droit public subjectif et confère à cette dernière la

qualité de sujet de droit. Les textes actuels s'inscrivent dans cette continuité car ils traduisent la volonté du gouvernement hongrois de lier la question des minorités nationales de Hongrie à celle des minorités hongroises à l'étranger. La Constitution hongroise de 1989 affirme le droit de regard de la mère patrie sur ses enfants perdus :

“La République hongroise se considère responsable du sort des Hongrois vivant en dehors de ses frontières et favorise le maintien de leurs relations avec la Hongrie”

Les Tchèques de leur côté, riches d'une autre expérience intéressante qu'était la réforme hussite, font preuve d'une assez grande relativisation de la tradition nationale unique et d'un certain scepticisme face à l'appartenance passionnelle à celle-ci. Antonin Liehm appelle ses compatriotes “protestants tièdes, catholiques tièdes, Tchèques et Autrichiens tièdes, Slaves tièdes ”, sans y voir une tare mais au contraire un signe de détachement, une source précieuse d'apprentissage de démystification permanente, utile pour ne pas être victime de ses propres aveuglements collectifs.

Inspirée de ces exemples d'identité plurielle, assumée et revendiquée comme norme compatible avec le sentiment d'identité nationale et de la citoyenneté, nous proposons d'introduire **le concept de l'homme des confins** comme figure emblématique de la manière de vivre notre appartenance à la culture humaine dans l'Europe d'aujourd'hui. Terme rencontrés dans les travaux concernant la cohabitation culturelle en Europe centrale, qui s'est toujours particulièrement intéressée à ce type d'appartenance multiple, ambivalente et dialogique, car, nous l'avons signalé, ses frontières culturelles, ethniques et politiques n'ont jamais vraiment coïncidé, et qui peut lui être emprunté pour penser l'appartenance à la culture de manière plus générale.

Qui est l'homme des confins ? Contrairement au métis, il n'est pas un mélange de plusieurs composantes culturelles et naturelles qui fait de lui un être qui ne ressemble ni à sa mère ni à son père. Il leur ressemble au contraire à tous les deux et il ajoute à cette donne sa propre identité spécifique qui résulte de son expérience particulière et de ses choix. Il vit, en même temps et de manière active, la rencontre en lui même de plusieurs éléments qu'il est obligé de réconcilier pour en faire un tout relativement cohérent : ceci pour sa propre sécurité mentale.

L'homme de confins n'est pas un exilé car il vit chez lui, en partageant son chez soi avec d'autres, qui ne lui ressemblent pas nécessairement. Il est donc obligé par son destin d'engager un dialogue avec ses voisins compatriotes s'il ne veut pas leur faire la guerre. Mais comme il a autant le droit de se sentir chez lui là où il est, que ce voisin qui ne lui ressemble pas, il n'a pas à priori de raisons particulières de lui faire la guerre. Sauf, s'il se laisse convaincre par un idéologue du contraire.

L'homme des confins n'est pas un assimilé car, même s'il est minoritaire par rapport à la culture majoritaire du pays où il vit, il tient à garder sa singularité et convaincre les représentants de la culture majoritaire qu'ils n'ont pas besoin de le faire appartenir à leur modèle de manière totale et dans tous les domaines de la vie pour obtenir de lui un degré de loyauté nécessaire à la vie commune.

L'homme des confins habite des endroits spécifiques ce qui lui confère une mentalité spécifique. Les confins ne sont pas forcément les territoires situés aux frontières des Etats. Il ne

s'agit pas exactement des cultures transfrontalières. Ce qui caractérise les habitants des confins, souvent, c'est le sentiment d'être éloignés du centre, d'être donc en périphérie, en province. Mais on peut être un provincial tout en vivant au centre et ne pas l'être tout en vivant en périphérie. C'est une question de mentalité plus que celle du lieu de vie. Cela étant dit, même quand on se sent au centre sans être le centre mais plutôt un carrefour, plus souvent une province et parfois la périphérie oubliée on n'a pas la même mentalité que lorsqu'on est l'habitant d'un lieu qui se prend, ou qui est effectivement le centre notamment dans le sens symbolique du terme : lieu où les choses se décident, là où on va pour être au courant de ce qui se passe d'important. On peut en vouloir au destin, on peut accuser le centre de son mépris, on peut aussi y trouver un certain avantage. Ce que font plusieurs intellectuels de l'Europe centrale lorsqu'ils parlent des **villes de confins**, en leur attribuant des vertus appréciables.

L'homme des confins doit savoir vivre dans la multiplicité des systèmes de signes, et être capable de passer d'un système de référence à un autre, prendre l'habitude de déchiffrement permanent, de l'utilisation simultanée de plusieurs codes, ce qui lui permet de découvrir une face inattendue du réel. Les amateurs des littératures centre européennes savent que leur charme réside précisément dans leur dilettantisme volontaire où l'anecdote se mêle à l'histoire, où le comique et le tragique cohabitent dans un même texte, donnant les formes très élaborées du grotesque ou du théâtre de l'absurde, qui expriment à la fois une philosophie de l'existence et une esthétique.

L'homme des confins est souvent polyglotte, par nécessité, et cette richesse linguistique lui ouvre l'oreille et peut-être l'esprit à la diversité mais pose problème aussi, car c'est bien la langue qui est un des signes forts de l'identité culturelle. L'histoire des cultures européennes montre la complexité de la question linguistique. Tout le monde ne partage pas l'idée de Tzvetan Todorov, ce Bulgare francisé qui prône la transculturalité pour sortir du dilemme de l'interculturalité, où il voit le risque du vide. Pour l'auteur de « L'homme dépaysé » c'est l'acculturation à une langue, quelle qu'elle soit, qui est constitutive de l'humanité, pas à une langue particulière. Or, pour la majorité d'intellectuels d'Europe centrale, l'oubli de sa langue maternelle s'apparente à une trahison alors que sa pratique constitue presque un devoir. Comment sortir de cette contradiction entre le plurilinguisme de fait et l'attachement viscéral à la langue nationale que certains peuples appellent maternelle? La question est en effet plus vaste et concerne toute une vision de l'héritage culturel lorsqu'il est vécu comme menacé. Dans un tel contexte, la question linguistique peut en effet y être une source de névrose identitaire, car il ne s'agit pas là d'une simple compétence ou bien d'une commodité dans le fonctionnement social. Parler une langue, devient un test d'appartenance : il suffit de voir l'augmentation du nombre de langues officielles en Europe, et particulièrement en Europe du sud-est, pour se rendre compte que la revendication linguistique est en réalité une revendication de l'identité propre et de la reconnaissance d'une communauté dans sa spécificité. C'est pourquoi, en Europe, les occupants s'attaquaient précisément à ce symbole pour affaiblir le sentiment d'appartenance, en imposant une langue officielle, celle de l'enseignement supérieur et de l'administration et en marginalisant ou en envoyant dans la seule sphère privée l'usage de la langue nationale. En Europe centrale, cet état de choses explique un double phénomène : un attachement affectif qui peut paraître démesuré chez les peuples qui ont subi différentes formes de domination linguistique et, en même temps, l'intérêt porté aux langues dites internationales. D'un côté donc le recentrage sur sa communauté, de l'autre – l'ouverture vers l'extérieur . On observe très clairement une intuition de penser l'identité comme une réalité ouverte chez les intellectuels centre européens : la référence à une culture plus large (notamment européenne) leur permettait de ne pas être ramenés à une spécificité intraduisible, hermétique

complexée, étouffante, périphérique. Mais ils savaient bien que c'est précisément la référence à leur spécificité qui donnait sens à leur combat pour la survie de leur culture menacée de disparition à cause de la logique englobante d'empires qui l'ont souvent choisie pour cible. Ce que certains appellent « la recherche de différences dans la ressemblance ».

L'homme des confins, même s'il est souvent cosmopolite, **n'est pas apatride**. Il est au contraire doublement ou triplement enraciné, au lieu d'être sans attaches, et c'est à partir de cet enracinement multiple qu'il tente d'attendre l'universel. C'est pourquoi, pour le décrire, il faut partir du particulier bien connu pour montrer la dimension universelle de ce particulier, et non pas décréter des universaux d'abord et faire état des particularismes après. Quand on est un Européen du centre on est Européen parce que Polonais, Tchèque ou Hongrois et non pas Européen abstrait d'abord et un Tchèque, un Polonais ou un Hongrois en tant que le cas particulier de l'euroanéité.

Compte tenu d'une telle vision d'appartenance, il n'est pas étonnant que ce soit précisément les élites centre européennes qui aient choisi de réfléchir sur le phénomène des confins. Cette Europe que certains ont appelée Médiane, se sait ni Est ni Ouest, ni colonie ni empire, souvent un Etat-Nation mais de manière discontinue, avec une culture de l'intérieur et une culture à l'extérieur du territoire national (avec le phénomène des diasporas). **L'homme des confins qu'elle a généré, vit un destin particulier qui préfigure à notre avis celui de nombreux autres habitants de la planète, et c'est en quoi il peut faire l'objet d'une réflexion plus large sur l'interculturalité contemporaine.** Dans le cas des Européens du centre, c'est le destin d'un être issu d'une culture forte, consciente d'elle-même et néanmoins violentée, parfois dominée pendant de longues périodes (dépassant l'espace d'une guerre), mais jamais définitivement soumise. Dans le cas plus général, c'est le destin d'un être qui vit le contact avec l'altérité sur un mode autre que assimilation, métissage, ou marginalisation qui provoque le rempli sur soi. **C'est le destin d'un être qui fait l'expérience de vivre pas uniquement parmi les siens, tout en étant chez soi qu'il doit partager avec les autres.**

Une telle situation éveille la curiosité, l'adaptabilité, une très forte conscience de soi et des différences, un sens de l'observation aigu, un goût de confrontation mais en même temps une forme de prudence, car il ne lui échappe pas que la rencontre avec l'altérité est toujours risquée. C'est une figure qui porte en elle toutes les interrogations de ce que certains ont appelé la modernité tardive. Parmi les menaces diverses qui guettent l'homme contemporain on évoque, selon la sensibilité qu'on a : la tyrannie du national, l'éclatement du lien social sous l'effet de l'individualisme grandissant, l'uniformisation des cultures sous la pression de la mondialisation, le communautarisme vu comme contraire à l'idéal de la liberté individuelle, la guerre des cultures, les fondamentalismes religieux, le relativisme excessif, et nous pourrions continuer cette liste. Ce qui ressort des débats actuels, c'est la question de savoir comment concilier l'aspiration au singulier et le lien avec les autres : lien chaud, affectif (traditionnellement apanage du sentiment national) et lien rationnel, plus froid (traditionnellement propre à la citoyenneté). L'anthropologue polonaise, Antonina Kloskowska, décrit ce problème de la manière suivante :

« Le problème de la nation à la fin du XXe siècle pose la question de savoir comment écarter pour les individus et les communautés la menace de la tyrannie nationale, tout en sauvegardant pour eux les valeurs constitutives du sentiment du lien et d'enracinement dans la culture. Cette culture ne doit pas se replier sur elle-même ni limiter à personne les perspectives plus larges. Les restrictions et les répressions résultent toujours de son instrumentalisation pour légitimer un Etat, une classe sociale ou un groupe et elle devient alors une idéologie »

Il nous semble qu'il est légitime aujourd'hui de renverser le cadre habituel d'analyse et de réfléchir non pas sur la place de l'homme dans une société donnée mais à celle de la société dans l'homme et sur la **spécificité du dialogue interculturel moderne**, dialogue où les références ne sont pas communes d'emblée et où, dans une situation idéale, il s'agit de trouver une co-référence. Peu à peu, au lieu d'être « l'homme d'ici » ou « d'ailleurs », nous devenons tous en quelque sorte, « l'homme des confins », à la fois d'ici et d'ailleurs, essayant de forger notre propre appartenance, qui respecte ce qui nous est particulier et qui contribue à l'universel.

© Joanna Nowicki
Université de Marne-la-Vallée
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
28 novembre 2006

RESUME

L'homme des confins – pour une anthropologie interculturelle

L'anthropologie culturelle continue à susciter les réticences dans l'univers intellectuel français. La méfiance exprimée à son égard a sa source dans la conscience de dérives dont on pressent la gravité. On redoute tout d'abord le risque du **culturalisme à l'américaine**, perçu comme contraire à un certain idéal d'universalisme à la française. Au nom de celui-ci, on ne souhaite pas décrire les personnes en fonction de leur culture de peur de les enfermer dans une réalité fabriquée qui risquerait de ne pas correspondre aux choix profonds de l'intéressé. L'universalisme français a l'ambition contraire : libérer la personne de tout déterminisme (de race, de classe sociale, de lieu de naissance, d'appartenance à une religion) et l'encourager à choisir son identité en fonction de ses préférences, de ses affinités, de ses valeurs. L'enjeu n'est pas seulement théorique mais prend une dimension politique concrète : derrière ce refus d'attribuer à une personne « une étiquette culturelle précise » se cache la hantise de compromettre l'idéal français d'intégration de personnes issues de cultures différentes, basé sur l'acte d'adhésion volontaire aux valeurs partagées de la citoyenneté républicaine. Dans ce contexte, décrire une appartenance ne paraît pas neutre car la frontière est vite franchie entre la description et le déterminisme. Dès lors, le concept **de l'identité culturelle** devient délicat à manier : au cœur de la réflexion sur l'autodétermination culturelle individuelle, présentée comme souhaitée car libératrice de déterminismes qui pèsent, ce terme est devenu une sorte de tabou que l'on évite scrupuleusement d'utiliser, de peur de sombrer dans un essentialisme culturel, perçu avec raison comme dangereux - on sait le risque d'instrumentalisation de l'identité qui peut aboutir à une guerre de cultures que l'on veut à tout prix éviter. L'approche de Huntington n'a pas reçu en France un accueil favorable entre autres pour cette raison.

Sans négliger la nécessaire prudence dont il faut faire preuve dans l'approche de l'identité et de l'altérité, nous nous proposons de réfléchir sur une possible **anthropologie interculturelle** qui trouve sa place assez naturellement dans les avancées des sciences de l'information et de la communication. Celles-ci sont particulièrement bien préparées pour penser l'importance de

l'image, du discours et de la représentation, tant culturelle que politique, qui peut aboutir aux stéréotypes ; plusieurs travaux se rapportant à la problématique de la médiation culturelle relèvent de la même préoccupation. « Etre civilisé aujourd'hui, c'est vivre plusieurs identités sans nostalgie, sans drame mais (...) avec détachement » (D. Bougnoux)

Or, la recomposition récente du continent européen repose en d'autres termes la question de la cohabitation culturelle qui est au coeur du débat démocratique. Nous proposons d'introduire **le concept de l'homme des confins** comme figure emblématique de cette nouvelle manière de vivre son appartenance à la culture humaine. D'autres modèles venus de « l'Europe cadette » (Kloczowski) interpellent le modèle dominant en Europe occidentale (version polonaise où la culture et la religion sont difficilement séparables, version hongroise avec la loi de l'autonomie personnelle de Reiner, version tchèque avec une forte relativisation de chacun des éléments constitutifs de l'identité nationale)

D'autre part, les travaux de Demorgon, Cohen Emerique, Winkin, Todorov, Augé, Schnapper contribuent au développement de l'anthropologie culturelle à la française mais chacune de ces approches ne propose qu'un aspect particulier de la problématique en question : Demorgon dresse de grands modèles théoriques des sociétés et de leur interactions, Cohen-Emerique travaille sur l'identité personnelle et le choc culturel, Winkin montre les limites de l'interculturel venu de l'anthropologie américaine et trop souvent instrumentalisé, Todorov analyse de grands courants humanistes dans la culture française et les figures de voyageurs. Augé travaille sur les liens entre l'anthropologie et l'histoire, tandis que Schnapper mène une réflexion de fond sur la sociologie des relations inter- ethniques en rapport avec la citoyenneté moderne.

Puisant dans toutes ces approches et tenant compte de la nouvelle donne européenne, nous envisageons une autre manière de réfléchir sur les relations transculturelles. Partir du particulier, à la manière des ethnologues, pour parvenir à un modèle plus général et ensuite pouvoir risquer des confrontations avec d'autres modèles. Réfléchir non pas sur la place de l'homme dans une société donnée mais à celle de la société dans l'homme et sur la **spécificité du dialogue interculturel moderne**, dialogue où les références ne sont pas communes d'emblée ; (à cet égard les travaux de Francis Jacques sur le dialogue référentiel nous paraissent très féconds). Peu à peu, au lieu d'être « l'homme d'ici » ou « d'ailleurs », nous devenons tous « l'homme des confins », à la fois d'ici et d'ailleurs, essayant de négocier notre propre appartenance qui respecte ce qui nous est particulier et qui contribue à l'universel.