

Les échelles interculturelles du vivre ensemble

Au miroir de la diversité urbaine et de l'expérience migratoire

La dimension interculturelle de la ville ne se confond pas avec le modèle d'une culture partagée, ni avec une dimension idyllique de la « rencontre des cultures » dans un « espace commun ». L'hétérogénéité sociale et culturelle comme trait spécifique du monde urbain se traduit par des tensions permanentes, entre distance et proximité, fusion et indifférence, diversité et intégration... Or c'est précisément à travers ces tensions que s'affirme une capacité des cultures à sortir d'elles-mêmes et que s'élaborent des frontières d'interprétation. C'est à ce titre que la dimension interculturelle des villes s'inscrit dans un rapport original à la civilité où il s'agit toujours de sortir de son propre refuge identitaire pour échanger avec l'inconnu sur un ton qui n'exclut pas l'hostilité. Les cultures urbaines sont ainsi en permanence productrices de nouveaux rituels, de nouveaux langages et de nouvelles expériences qui se heurtent aux convictions supposées communes tout en leur ouvrant de nouveaux horizons.

« L'air de la ville rend libre » soulignait Weber, et c'est pour rendre compte de cette expérience singulière du citoyen que toute une lignée de la sociologie compréhensive incite le chercheur à redécouvrir l'individu non comme représentant d'une culture mais comme se situant à « l'entrecroisement de multiples cercles sociaux » (Simmel) ou au carrefour interculturel de divers mondes. Les études urbaines ont ainsi non seulement exploré la condition du citoyen dans un jeu complexe de rôles et d'appartenances multiples, mais elles ont aussi parfois montré que la diversité du monde pouvait se retrouver sur un même lieu. À travers de multiples

»»»»» « La ville moderne peut faire que les gens se tournent vers l'extérieur, et non vers l'intérieur [...] la ville peut leur offrir l'expérience de l'altérité. Le pouvoir qu'a la ville de réorienter les gens de cette façon réside dans sa diversité. En présence de la différence, les gens ont au moins la possibilité de sortir d'eux-mêmes. »
Richard Sennett, *La ville à vue d'œil*, Paris, Plon, 1992, p. 155.

registres de marquage de l'espace, le contexte urbain apparaît alors comme une superposition de territoires et d'espaces intermédiaires où se négocient de nouvelles identités. Ces modes d'auto proclamation entraînent souvent des conflits mais aussi des formes de compromis ou de partage entre différents types d'usagers, différents groupes. Loin du mythe d'une convivialité interculturelle, ce sont des rythmes d'usages différenciés qui peuvent favoriser une discrimination des rôles et la cohabitation interculturelle : les espaces communs accueillent ainsi une juxtaposition d'univers sociaux partiellement invisibles et perméables les uns aux autres. La ville reste bruisante de mille voix d'une pluralité des références et des manières de vivre, de trouver ses marques, de creuser dans l'espace

Ahmed Boubeker

Maître de conférences

Université Paul-Verlaine, Metz

des coins intimes, des seuils d'évasion. Selon les origines sociales ou ethniques, les appartenances, les générations, différentes géographies coexistent ou s'enchevêtrent : leurs frontières sont mouvantes, de part et d'autre d'un quartier, d'une rue, d'un immeuble.

Les espaces se chevauchent avec les temporalités. Des strates de lieux de mémoires se superposent dans un même espace urbain comme un récit de la diversité des goûts et des formes culturelles au carrefour de l'histoire et de la géographie. Le quadrillage de l'aménagement urbain n'est jamais parvenu à raser les décombres d'histoires enchâssées dans les ruelles, les façades borgnes, ou les cours ombragées. Chaque groupe préserve à sa manière un sanctuaire de la mémoire de ses origines. Il en sort des bribes dans les légendes, des fragments de rites, des odeurs, des mots, des images des intimités perdues, des fragments enfoncés dans les recoins des quartiers.

Cette capacité des groupes à marquer leur territoire pour faire mémoire se traduit par divers niveaux de légitimité en termes de reconnaissance publique. Certes l'histoire atteste de logiques de partage territorial en termes de superposition ou de succession : les territoires des uns et des autres ont pu se succéder, s'entremêler ou même se superposer. La concurrence des mémoires et la lutte pour la reconnaissance soulignent aussi des oppositions entre groupes installés et nouveaux venus, « établis et marginaux » selon les termes de Norbert Elias. Dès lors, toute forme d'investissement territorial servant de point de repère à la mémoire d'un groupe se doit de se déployer, se diversifier, s'étendre pour subsister, investir « les lieux de l'autre » selon la formule de Michel de Certeau, découvrir de nouvelles perspectives comme un sas d'ouverture vers l'extérieur ou à défaut se transformer en nasse : la nasse d'une mémoire illégitime et sans traces reconnues, toujours au bord de la disparition dans la fosse commune de l'histoire. Malgré l'affirmation du maintien de l'identité ancienne comme une mémoire à préserver, la dimension interculturelle des groupes qui parviennent à faire reconnaître leur singularité s'affirme le plus souvent à leur insu.

Ville, transculturalité et hybridation

La ville a longtemps été limitée dans l'imagination anthropologique à une perspective de la cité moderniste censée mettre fin aux cultures traditionnelles et fonder des relations sociales individualisées, utilitaires et impersonnelles. Les sociétés exotiques en revanche seraient restées enferrées dans la tradition des « peuples sans histoire ». Comme le souligne Jean Bazin, tout l'effort de l'anthropologie exotique a été de rendre compte de la diversité de l'espèce humaine : dire des autres lointains et exotiques combien ils sont

autres que nous. Cette anthropologie du lointain a de fait fonctionné comme une sorte de réification des « peuples indigènes », de réduction à une collection de traits culturels anhistoriques. Dans cette perspective, la culture apparaît comme « une mise en œuvre pour soi de l'altérité des autres » précise Bazin, en ajoutant : « On peut au contraire mettre l'accent sur le travail de réduction de l'altérité apparente des comportements humains qu'opère l'explicitation des conditions et des règles des actions dans une situation donnée¹. »

Cette autre perspective met l'accent sur les usages des cultures et des identités et sur un développement de l'expérience qui permet d'échapper à un engluement dans la tradition ou la familiarité du vécu. Elle insiste sur le fait que s'il est une dimension interculturelle fondamentale, c'est bien celle de l'historicité, et que s'agissant même des peuples réputés sans histoire, « la continuité de leurs traditions culturelles reposait justement sur les différentes façons dont elles avaient changé² ». Toute la question est alors de rendre compte d'une forme de communication interculturelle qui passerait par une réduction de l'altérité sans remettre en cause la singularité des expériences propres à chaque groupe.

Tel le migrant, nous sommes des êtres exposés à l'autre dans notre vulnérabilité, notre singularité, et notre situation politique consiste à apprendre à gérer cette exposition. L'immigration est toujours rencontres. Les ritournelles de Deleuze et Guattari nous l'ont appris : on croit toujours recréer ici le monde de là-bas, mais on est ici et le monde est toujours nouveau car on ne cesse de le créer. Et les origines elles-mêmes se meuvent et se redéfinissent avec les frontières. Fredrik Barth nous a, quant à lui, appris que les frontières interethniques, loin d'être des barrières protectrices d'identités préalablement définies de manière close, sont en fait le lieu de construction d'identités nouvelles. Mais il s'agit là de ne pas considérer les frontières en question comme des limites physiques sur une carte, mais plutôt comme des lieux d'ancrages symboliques qui peuvent avoir des traductions territoriales. Des lieux d'interactions à partir desquels se négocient les identités comme des ports d'attache à travers les variations d'une ritournelle des origines.

Si l'immigration est emblématique de l'actualité de notre modernité, c'est que non seulement les cultures occidentales n'ont pas le monopole de l'historicité mais que notre modèle de la ville réfractaire aux héritages communautaires ne tient plus.

Dans un monde voué aux flux de la globalisation, les phénomènes migratoires permettent de comprendre un nouveau mode d'émergence de la localité et de rapports interculturels associés. En ce sens, la migration apparaît comme une dimension constitutive des processus de *glocalisation* révélateurs d'une réinvention du territoire dans une articulation du local et du global. Précisons même que la migration donne une certaine concrétude à cette notion du *glocal* qui a permis de dépasser une vision du territoire confinée à l'horizon du *Heimat*³ ou du sol comme cadre naturel, mais qui se perd aussi en conjectures théoriques dans un monde de réseaux brouillant les frontières et les repères traditionnels.

Certes, comme le souligne Arjun Appadurai, la localité est « une question de relations et de contextes⁴ », mais elle garde néanmoins une dimension spatiale comme en témoignent les cadres de l'expérience migratoire. Les migrations nous révèlent que seul un appui sur des points d'ancrage permet de rendre compte de la construction du local à travers des dynamiques globales. Des liens entre mobilités et sédentarité à travers lesquels les formes d'ancrage local se redéfinissent, permettent d'observer des espaces intermédiaires dans la ville, comme des couloirs de circulation à travers lesquels émergent de nouvelles règles d'usage des espaces publics et une transformation des perceptions du proche et du lointain.

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

L'espace de la reconnaissance

Au-delà du débat entre libéraux et communautariens, c'est la question de la reconnaissance qui apparaît la plus en phase avec le thème de l'interculturalité. Supposant une affectation réciproque, la reconnaissance rend visible et lisible. C'est l'expression d'une perception évaluative dans laquelle la valeur d'autrui est directement donnée à travers le respect (au sens kantien) marquant une certaine réserve ou une distance à contre-courant de toute familiarité. Car il n'y a pas de mutualité vraie sans prise en compte des frontières interindividuelles ou interculturelles. On peut ainsi retrouver traces et manifestations dans la ville d'une diversité des imaginaires sociaux et culturels de la modernité. Chaque société en offrirait une combinaison spécifique avec ses lumières et ses ombres. Reconnaître ainsi une pluralité du monde au sein même de notre société permettrait à chaque culture de lutter contre sa propre réification : les fondations de la société multiculturelle se situeraient aux frontières sémantiques des langages, là où les prétentions à l'universalité laissent place à l'expression de la singularité. La politique de reconnaissance apparaît en ce sens comme une ouverture du champ de l'expérience : ce qui met en rapport en différenciant, ou « l'institution des intervalles qui relie sans intégrer⁵ » définissant l'espace public.

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

1. Jean Bazin, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? », conférence, 2000. Consultable sur le site Internet de l'Université de tous les savoirs.

2. Marshall Sahlins, *Les lumières en anthropologie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1999, p. 20.

3. *Heimat* (mot allemand) : pays natal, patrie, région d'origine, lieu de naissance...

4. Arjun Appadurai, *Après le colonialisme*, Paris, Payot, 2001, p. 248.

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