

Le métissage culturel

Il est étonnant de voir comment les préfixes utilisés devant l'adjectif « culturel » désignent ou non une évolution des approches et des modes de gestion politique des phénomènes culturels dans le contexte actuel de la globalisation. « Inter », « multi », « trans »... ne désignent sans doute pas les mêmes manières d'interpréter de tels phénomènes, et surtout les modalités de leur interférence. Les analyses sociologiques ou anthropologiques, souvent prises dans des logiques de gestion politique et sociale des phénomènes culturels, mettent rarement en évidence les enjeux de cette distinction. Par exemple, le passage de « la diversité culturelle » à « l'interculturalisme » correspond-il à une évolution de la réflexion sur les croisements des phénomènes culturels? Face à une tendance à occulter toute la puissance de la diversité en la subordonnant aux impératifs d'une intégration sélective, il semble important de restaurer une distance critique, entre la réflexion anthropologique ou sociologique et les discours médiatiques, politiques qui donnent un cadre à l'organisation et à la gestion du « multiculturalisme ».

La transculturation au Brésil

La notion de « dynamisme » comprise dans les processus de *transculturation* a été particulièrement étudiée par un spécialiste des littératures latino-américaines, Angel Rama. Il fallait, d'après lui, dépasser d'abord un état de vulnérabilité culturelle, dans lequel on accepte toutes les modalités culturelles dominantes, en refusant les pratiques identifiées à la culture dominée.

>>>>> Figure imaginaire de l'Indien

Dans la littérature brésilienne, l'Indien joue souvent le rôle chevaleresque qui correspond au héros romantique dans la littérature européenne. En tant que personnage, il n'arrive pas à être à la hauteur du genre de héros conçu dans le contexte de la littérature qui lui sert de modèle, et il ne peut pas non plus garder des éléments propres à sa culture et à son mode de vie. Pour cette construction de l'imaginaire autour des Indiens, deux éléments ont joué. D'un côté, il y a la méconnaissance de leurs cultures, malgré le fait que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les langues indigènes étaient encore dominantes, même dans les contextes urbains, alors que la langue portugaise était minoritaire. De l'autre, il y a des espaces vides laissés par cette méconnaissance qui sont investis par le mythe du bon sauvage, et comblés par le désir d'identification avec la culture hégémonique. Avant de parvenir au niveau de la synthèse culturelle que représente la *transculturation*, il fallait que soit dépassé l'état de « rigidité culturelle » dans lequel s'enferme l'imaginaire quand il reconstitue et identifie ce qui est le « propre » d'une culture d'origine par opposition à ce qui ne l'est plus.

Henri-Pierre Jeudy

Sociologue, CNRS UMR 8177

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain / LAIOS

Maria Claudia Galera

Anthropologue, professeure de littérature comparée, université de Marilla, Brésil

La culture brésilienne a trouvé dans l'idée d'anthropophagie une forme de dépassement des états de rigidité et de vulnérabilité, mais qui garde une logique fondée sur quelques principes d'hégémonie et selon laquelle elle occupe encore une position subalterne – ce qui apparaît dans toute vision de la « brésilianité » exprimée dans le langage.

On pourrait prendre comme exemple la question de la langue parlée au Brésil. Malgré les spécificités apportées à la langue portugaise par les Brésiliens, ceux-ci gardent toujours le nom de « langue portugaise » alors qu'en français, il est possible de dire « langue brésilienne ». Le choix qui a été fait avec la constitution de la République brésilienne, par les dictionnaires de la langue et par la conscience des Brésiliens qui appellent eux-mêmes leur langue « langue portugaise » n'est pas casuel. Il porte en lui le désir d'affirmation des liens avec les cultures européennes, alors que la désignation possible en français de « langue brésilienne » semble attirer l'attention plutôt sur ce qui s'éloigne et se différencie de la racine européenne.

Le concept de *transculturation* désigne comment les métissages culturels entraînent une relative plasticité des interférences, rendue visible et lisible, tant par la circulation des signes culturels dans l'espace urbain, que par les pratiques des langues dans les échanges sociaux. La *transculturation* peut être d'abord abordée comme un phénomène d'interférence entre les langues, dans les grandes agglomérations où les citadins de différentes cultures ne cessent de se rencontrer ou de s'éviter dans l'espace public. Les accents, les mots employés, et même les gestes montrent quotidiennement que les usages des langues se font selon des modalités d'échange qui alternent des attitudes hospitalières ou hostiles. Bien des immigrés, tout en adoptant des signes de la culture du pays dans lequel ils vivent, gardent aussi des signes de leur propre culture jusqu'au point où ces signes finissent par se mélanger et par en créer d'autres. Des anthropologues (Roger Bastide) avaient étudié le syncrétisme culturel dans la culture brésilienne en montrant bien que celui-ci venait du rapport à la culture occidentale dans l'histoire du colonialisme. Aujourd'hui, on peut se demander si la perspective n'a pas tendance à s'inverser : les nouvelles formes de la *transculturation*, ne se fondant plus sur des rapports de domination, s'exercent soit comme une amplification des effets de l'hybridité des signes culturels soit comme une négation radicale du « mélange culturel » – laquelle conduit au renouveau actuel du communautarisme.

au défi de la mondialisation

Anthropophagie et xénophobie culturelles

Dans les échanges culturels, l'hospitalité est une forme de pénétration culturelle, elle est *anthropophagique* ou au contraire *xénophobe*. C'est par peur de la contamination culturelle que les Japonais expriment leur xénophobie derrière l'apparence de leur accueil fait aux étrangers. La culture des autres constitue un danger de souillure parce qu'elle peut s'insinuer dans les rituels de comportement, parce qu'elle menace l'organisation des échanges symboliques dans la vie quotidienne. L'hospitalité n'est alors qu'un moyen de conjurer pareils risques de contamination, elle contient, à de telles fins, toute une hostilité qui, seule, demeure une garantie de préservation de l'intégrité culturelle. En ce sens, la xénophobie est l'antidote de l'anthropophagie comme menace de destruction des composants culturels d'un ordre symbolique. Les Japonais captent les signes de la culture occidentale pour les utiliser à des fins culturelles dans la concurrence internationale, mais cette captation reste purement spéculaire. Elle s'accomplit comme un jeu perpétuel de « renvoi en miroir ». Au Japon, les villages européens qui sont reconstitués en témoignage des patrimoines culturels occidentaux, servent de signes d'ouverture à la culture des autres. Cette pétrification patrimoniale permet de conjurer les risques d'interpénétration culturelle. L'identité nipponne n'a pas besoin d'être légitimée, elle affiche sa souveraineté en déployant les armes nécessaires à la circonscription symbolique de ce qui pourrait la mettre en péril. En ce sens, l'essor technologique ne perturbe jamais l'intégrité et l'identité nipponnes, il est au-delà de toute symbolique culturelle. Le design japonais en est un bel exemple : il intègre toutes les qualités les plus remarquables de la technique, et même les signes esthétiques de la culture occidentale, mais les designers savent lui donner une identité singulière nipponne. Réceptacle de tout ce qui se fait dans le monde, le design japonais crée indéfiniment sa propre culture de l'objet et fabrique ainsi son image de marque internationale.

L'hospitalité dans les échanges culturels

Selon une tendance philosophique marquée par l'existentialisme, « l'autre se rencontre et ne se constitue pas¹ ». L'altérité est pensée comme une différence absolue qui implique une conscience permanente de la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre. La tendance opposée qui consiste à penser que « l'autre se constitue en moi » (Husserl) laisse supposer que nous avons besoin de l'autre pour devenir nous-mêmes. Quand Husserl dit que « l'autre est une modification intentionnelle de mon moi », il est possible de comprendre que « l'autre donne sens, parce qu'il a, d'abord, pris pour moi le sens de l'autre² ». Et René Schérer, dans son livre *Zeus hospitalier*, reprend l'analyse de Tzvetan Todorov pour expliquer comment les Aztèques, ignorant l'altérité radicale, puisqu'ils vivaient dans un monde clos, ont traité les Espagnols comme des dieux pour tenter ensuite de les rendre malades, de les ensorceler, de les massacrer. Cette étrangeté radicale que représentaient les conquérants espagnols a provoqué à la fois l'adulation et l'anthropophagie. Pour René Schérer, l'hospitalité ne peut se comprendre qu'au risque de la

catastrophe, c'est en ce sens qu'elle exprime comment la violence de l'étrangeté est un attendu de la constitution du moi, un présupposé organique et mental qui habite notre corps. L'hospitalité est « une ouverture aux mondes constitués ». Elle n'est pas un accident de la condition de l'homme, elle est en puissance dans la « constitution du moi ». « Pour qu'il y ait rencontre d'un vis-à-vis, réciprocité, échange, il est nécessaire que, d'une certaine manière, soit formé, relativement à l'autre, un *a priori* de rencontre, une forme d'accueil, une structure d'hospitalité "en moi"³. » On est d'abord porté à l'hospitalité même si on souhaite la mort de l'autre. L'hostilité n'est jamais qu'une conséquence de l'hospitalité obligée.

Il semble bien que les villes elles-mêmes soient des territoires propices aux phénomènes de transculturation sans que ceux-ci fassent l'objet d'une gestion ou d'un contrôle. Les myriades de signes culturels qui circulent dans une ville échappent en majeure partie à une quelconque organisation de leur distribution dans l'espace et dans le temps. Les signes culturels, pourrions-nous dire, se contaminent tout en se distinguant. Persiste, fort heureusement pour le devenir des villes, un certain hasard de leur contamination. Qui plus est, la réglementation de la visibilité publique de cette constellation de signes demeure encore assez souple pour permettre la plasticité de leur circulation, et même celle de leur émergence dans l'espace public. Dans quelle mesure les signes culturels auraient-ils besoin d'être objectivés comme des repères pour répondre aux impératifs d'une optimisation de la gestion culturelle ? Ce qui prévaut dans le traitement actuel des mémoires collectives, locales ou régionales en France, se traduit par le souci de sauvegarder une certaine organisation symbolique des patrimoines immatériels. Ce travail effectué sur les mémoires collectives ne peut se départir d'une finalité politique et sociale qui prête aux références identitaires une garantie de la transmission orale ou écrite. Ce qui, somme toute, demeure recherché, c'est une singularité des différents signes culturels. Ainsi apparaîtrait cette contradiction : dans la vie urbaine et quotidienne, les signes culturels se donneraient à voir dans un mélange que nous pourrions considérer comme inextricable, alors que les associations culturelles qui travailleraient sur les mémoires collectives dans des quartiers, c'est-à-dire dans des micro-espaces urbains, tenteraient implicitement ou non, de mettre en œuvre les modalités distinctives des signes culturels dans l'histoire des formes de métissage. Or, le « droit à la culture » n'entraîne pas a priori un principe identitaire de cette reconnaissance, il peut au contraire promouvoir le « métissage culturel » comme une ouverture des possibles, comme une aventure de l'hospitalité culturelle dans les villes. Dans quelle mesure la mondialisation permet-elle le paradoxe de nouvelles formes d'hospitalité ? Comment, dans la mondialisation qui entraîne une uniformisation culturelle, l'altérité resurgit-elle ?

1. René Schérer, *Zeus hospitalier*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 137.

2. René Schérer, *op. cit.*, p. 139.

3. René Schérer, *op. cit.*, p. 137.