

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS **66-67.**

Représentations et interculturalité

Culturalité, représentation et auto-représentation
Rik Pinxten & Ghislain Verstraete

Culturalité, représentation et auto-représentation

Rik Pinxten* & Ghislain Verstraete**

RÉSUMÉ

Dans notre centre de recherche nous avons élaboré un cadre de référence englobant identités et conflit. Le cadre analytique distingue trois niveaux différents d'extension : l'action de l'individu, du groupe et de la communauté. Sur ces trois niveaux des identités sont construites en termes de trois dimensions : personnalité, socialité et culturalité. Le modèle que nous proposons est délibérément non-essentialiste, dynamique et multiple. Le modèle a été utilisé dans une série de descriptions (de l'Amérique Latine jusqu'en Europe : Pinxten & Verstraete, 1998 ; Pinxten, Verstraete & Longman, 2004). Le cadre de référence analytique est nécessaire avant toute analyse idéologique, puisque les discours sur l'identité (surtout culturelle) sont devenus parties intégrales de la vie politique actuelle.

Mots clé: études culturelles, identité culturelle, interculturalité, conflit, communauté

RECLAMER UNE IDENTITE

En tant qu'anthropologues nous nous trouvons dans la situation des navigateurs dans la métaphore d'Otto Neurath. Neurath propose que la construction et reconstruction permanente de connaissance peut être comparée avec le perpétuel remaniement d'un bateau qui se trouve sur la mer (Neurath dans Cohen, 1964). Cela veut dire que nous ne pouvons pas prendre nos distances du monde social ou des forces politiques

*Professeur de Philosophie et Anthropologie, Universiteit Gent
hendrik.pinxten@rug.ac.be

**Coordonnateur Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie (CICI), Universiteit Gent
ghislain.verstraete@rug.ac.be

dans notre temps dans le but de repenser le monde et le temps. Nous sommes conscients du fait que notre analyse peut avoir un impact sur la réalité et que nous ne pouvons point échapper à cette situation. Voilà la fin de toute prétention objectiviste absolue.

Pendant plus d'un siècle les anthropologues ont essayé de définir la notion de culture. Le livre de Service (1989) est instructif à cet égard : d'une part il identifie les analyses positivistes et soi-disant scientifiques dans la lignée de Durkheim. Les positivistes parlent de faits sociaux et pensent 'culture' comme un aspect assez peu important du social. Les soi-disant culturalistes, d'autre part, identifient un niveau 'super-organique' qui se trouve au dessus de l'organique et du social. Des figures comme Boas et Lévi-Strauss sont des exemples de cette école de pensée, ainsi que l'importante tradition herméneutique (ou interprétative) qui est initiée par C. Geertz (1973). Tout récemment Borofsky et al. (2001) invitait des collègues de distinction dans un essai à décider la question. En sachant que la partie dominante de l'anthropologie américaine utilise la notion de culture comme concept central (tandis que les collègues en France et en Angleterre sont plutôt des Durkheimiens), il est significatif de voir qu'une définition satisfaisante de culture ne résulte point de cette initiative.

Les hommes scientifiques ont besoin d'une sorte d'unité de mesure en vue d'apprécier que les débats restent des débats idéologiques, soit de type sociologiste ou de type culturaliste. Avec une telle unité, nous pourrions voir que ces deux positions ne sont que des perspectives différentes sur une même réalité, et non point de termes indiquant des réalités différentes. Nous proposons d'utiliser notre cadre de référence comme unité de mesure dans ce débat. Un produit en surplus de cette approche est que l'essentialisme qui est souvent embrassé par les débats n'est, en effet, rien de plus qu'une position idéologique. Autrement dit, le bateau peut être observé du point de vue culturaliste ainsi que d'une perspective sociologiste, mais nous prétendons qu'il n'y a point de 'bateau culturel', ni de 'bateau social'. Il est important de prendre de la distance : nous pouvons ainsi déconstruire la dichotomie. En même temps, cela nous donne la capacité de reconstituer les deux positions comme paradigmes heuristiques, qui peuvent être testés.

Dans le but de faire la transition d'une analyse idéologique (et ontologisante) vers une analyse plutôt scientifique (en termes de perspectives), nous proposons deux lignes de questionnement : d'abord nous attestons que l'essentialisme, dans les positions sociologistes et culturalistes, ne survit pas l'analyse scientifique critique. Puis, nous constatons que les êtres humains s'engagent dans la communication et l'interaction de par le monde. Donc, l'essentialisme sous la guise du culturalisme (par exemple, l'extrême droite) ou du sociologisme (par exemple, le laïcisme français) se présente comme une forme exclusive de communication. C'est plutôt un monologue qu'un dialogue ou une forme d'interaction. Ainsi, tout essentialisme se qualifie comme une position idéologique d'individus, de groupes ou de communautés, et non pas comme un instrument analytique du travail scientifique.

CULTURE ET IDENTITE

Un amuse-gueule

Dans une petite ville (40.000 citoyens) près d'Anvers nous avons parlé avec un interlocuteur marocain, qui allait nous introduire chez des parents, pour leur parler de leur participation dans l'école. Nous cherchions des sujets (a) considérés réussis par la communauté, (b) de vingt à trente ans, (c) éduqués et résidents en ville. Question principale : quels facteurs semblent être importants pour leur succès ? Les résultats :

1. Intelligence et ténacité à l'école;
2. Tenue pour décider avec qui et comment le temps libre sera vécu ;
3. « Maturité » précoce dans les études ;
4. Une école de classe, avec réseau social ;
5. Une famille avec sœurs et frères aînés, qui réussissent à l'école;
6. Liberté de liens d'obligation, puisque la famille ne fait pas partie des familles principales dans la ville;
7. Liberté vis-à-vis des parents traditionnels, religieux ou conservateurs, loin des clans.

Des facteurs sociaux (4 et 6) sont identifiés aussi bien que des éléments culturels (5 et 7). Les marqueurs d'identité sont distribués dans une échelle large, incluant des aspects de personnalité (1 à 3), parmi d'autres. Nous cherchons une approche qui couvre tout le domaine.

L'instrument

Dans notre lutte avec la notion vague et multisémique de 'culture' nous avons élaboré un cadre analytique qui serait capable de parler avec précision dans des discours scientifiques et politiques. L'utilisation de 'culture' pour indiquer 'une culture' particulière invite l'essentialisme : dans cette forme une culture est synonyme d'un groupe ou d'une communauté, ou bien de certains aspects de ceux-ci. On parle ainsi de quelques 4.000 cultures dans le monde actuel (par exemple, dans le système de classification de Murdock, le Human Relations Area Files : Naroll, 1983). Dans le passé, les anthropologues ont cru classer de cette manière, dans le but d'analyses comparées statistiques. Après analyse critique on s'est aperçu que le système était très biaisé : toute classification est arbitraire à la limite, et en outre les caractéristiques changent dans le temps. Est-ce qu'un Chinois devient un Occidental en changeant ses coutumes alimentaires pour les hamburgers? Est ce qu'un Européen est moins européen quand il aime les restaurants chinois qui se sont installés partout en Occident? Ou, à partir de quel moment de densité culturelle mixte l'autochtone 'perd' sa culture? Aussi, à l'heure actuelle : que sont les millions d'immigrés, d'expatriés et de 'transnationaux' à multiples nationalités? Il est clair que la définition démographique de 'culture' (comme peuple ou ethnie) est discutable.

D'autre part, la délimitation de 'culture' comme ensemble de traits culturels est également problématique : comme nous avons illustré avec les coutumes d'alimentation (ou de vêtements ou de musique, etc.), il est impossible de dire ce qui est, dans un sens essentialiste, 'culture x ou y'. Tout change, emprunte, recombine, etc., tout le temps, avec une 'permanence' plus ou moins durable de chaque trait culturel. En d'autres termes, dans la modernité globalisée qu'on vit, il n'est plus possible de référer de manière consistante à quelle authenticité que se soit pour une population fixe dans le temps et dans l'espace. Néanmoins, l'appel à l'authenticité est politiquement très attrayant dans notre temps. Les analyses de politologues nous indiquent que cela va en parallèle avec la globalisation (Castells, 1996), tandis que des idéologues de droite nous disent que des traits religieux et/ou culturels restent fixes (Huntington, 1996). Les partis d'extrême droite en Europe et aux Etats-Unis font bonnes affaires dans les élections.

Pour sortir de ces discours vagues et idéologues, nous proposons de regarder les phénomènes qu'on veut étudier de plus près. Il s'agit dans leur spécificité historique et sociologique de dynamiques d'identité. En outre, ces dynamiques sont portées, incarnées ou proposées par des individus, des groupes et/ou des communautés matériels. Dans l'arène humaine d'interaction et de communication il y a trois types d'entités qui sont structurellement et fonctionnellement distinctes l'une de l'autre. Un individu peut interagir avec d'autres et avec soi-même. Dans le dernier cas, nous parlons d'action réflexive. Les individus agissent dans des relations interpersonnelles avec d'autres en relation de face-à-face, formant ainsi des groupes. Dans le monde moderne tout individu appartient à plusieurs groupes, et divers groupes co-déterminent les individus : famille, cercle professionnel, etc. Dernièrement, les agents humains ont des interactions virtuelles avec des ensembles d'humains, que nous appelons des communautés. Nous interagissons avec la Chrétienté (si nous sommes chrétiens en tant qu'individus ou groupe paroissial), nous sommes des citoyens occidentaux, ou des membres constituant une 'chat community' avec des gens de partout dans le monde, que nous ne connaissons qu'à travers l'Internet. Avec les communautés, ni l'individu ni le groupe ont des interactions réelles ou réflexives, mais seulement des communications et des interactions virtuelles.

Sur tous les trois niveaux d'extension, les dynamiques d'identité sont actives tout le temps, constituant dans un processus permanent les identités multiples et changeantes d'individus, de groupes et de communautés. Nous proposons que ces dynamiques opèrent en fonction de trois dimensions complémentaires et constitutives : les dimensions de personnalité, de socialité et de culturalité.

Personnalité : nous référons aux études de psychologie et psychologie sociale de personnalité (introverti-extraverti, beau, intelligent, etc.) et d'anthropologie psychologique (comme 'culture and personality studies' sur caractère national, culture Apollonienne et Dionysienne de Benedict, etc.). Des paradigmes différents ont été proposés dans

diverses sciences sociales (de la théorie de systèmes jusqu'à la psychanalyse), et la fiabilité des théories au-delà du contexte occidental est recherchée (Roland, 1991).

Socialité : un ensemble de caractéristiques trans-personnel avec des procédures d'apprentissage, des convictions, des habitudes, etc. qui organisent l'interaction et la communication de manière générale, soi-disant 'donnée' (en contraste avec ce qui est choisi ou délibéré) se situe dans le domaine de socialité et socialisation. Songeons aux catégories de genre, de parenté, ou de 'savoir vivre' et style de vie qui sont typique par des individus, de groupes et/ou de communautés. Se comporter en 'mâle-macho' n'est pas (ou pas seulement) une questions de personnalité, mais se trouve 'donné' dans une tradition, par exemple.

Culturalité : la culturalité est la dimension qui comprend tous ces processus qui 'produisent du sens'. Nous pensons la signification comme située dans des contextes, ce qui implique que les constellations sociohistoriques et politiques sont importantes pour toute analyse de signification. Nous définirons culturalité comme un ensemble restreint de processus bien délimités, ce qui a l'avantage de clarté et précision (en contraste avec la vague notion de culture). Evidemment, les valeurs de la dimension de culturalité se manifesteront différemment dans divers complexes d'identité d'individus, de groupes ou de communautés. Par exemple, dans la communauté occidentale, avec ses racines chrétiennes, il y a un investissement vaste dans la culturalité pour profiler son 'identité occidentale' : tout geste ou habitude religieux est caractérisé en termes de sens et de signification, et des actes 'gratuits' ou rituels sans sens sont impensables. Par contre, d'après le spécialiste F. Staal (1988) plusieurs grands rituels hindous sont sans sens ou signification. Donc, le même domaine d'interaction est investi de sens pour une communauté, tandis qu'une autre tradition n'implique point de 'processus de production de signification'.

Pour clarifier notre point de vue encore plus nous offrons une analogie. La relation entre socialité et culturalité est conçue par nous en analogie avec celle entre syntaxe et sémantique/pragmatique dans la langue. La manière de combiner syntaxe et sémantique/pragmatique dans la langue nous rend capables de former des phrases compréhensibles et communicables. Nous instruisons des règles syntactiques pour apprendre une langue, mais il nous faut instruire dans le système de sens et de la métaphore aussi. Bien que les deux aspects sont liés à l'apprentissage comme dans l'utilisation d'une langue, il est clair qu'ils peuvent être différenciés l'un de l'autre : sans grammaticalité minimale il est impossible de former des mots et des phrases, et sans connaissance de la sémantique on ne peut point formuler ses pensées dans une langue. Pour éclaircir la relation entre socialité et culturalité nous offrons une homologie: la dimension de socialité se situe vis-à-vis celle de la culturalité pour le champs de l'interaction comme la syntaxe se situe vis-à-vis de la sémantique/pragmatique dans le domaine de la langue.

Un exemple est tiré de l'étude d'ethnocentrisme dans LeVine & Campbell (1972). Les auteurs présentent une liste de 24 caractéristiques attribués au groupe de 'nous' et contrasté avec les 24 du groupe 'd'eux'. 'Nous' sommes pleins de vertus, de courage, de

bonté et ainsi de suite, tandis que 'eux' sont malicieux, peu courageux, méchants, etc. Cette division de qualités pour le 'in-group' et le 'out-group' constitue le système d'ethnocentrisme, avec des sentiments négatifs envers les autres et positifs pour les nôtres, comme conséquence automatiquement justifiée. Dans cette analyse, l'ethnocentrisme est un système d'identité qui investit presque exclusivement dans l'attribution de sens. Or, dans le travail de terrain que l'un de nous a fait avec les Indiens Navajos il se trouvait que le 'nous' et 'l'autre' sont distingués de manière très claire, mais sans sens. Les Navajos se pensent 'Navajos par naissance', et donc point par choix. Ainsi, ils considèrent les autres comme presque d'une autre espèce, puisqu'il sont nés 'non-Navajos'. Ceci est donc clairement 'ethnocentriste'. Néanmoins, les différences sont pensées comme données ou évidentes par la nature de la descendance et point de l'attribution de sens ou de choix. Logiquement, les 'autres' ne sont point sujets de haine ou de mauvais sentiments, mais peuvent être aimés, amis ou candidats évidents pour le mariage (Pinxten, 1997). Dans notre cadre de référence cela s'explique aisément: nous-eux pour les Navajos est défini tout d'abord par les règles de socialité (par naissance, par éloignement dans le système de parenté), et non par la production de sens (donc en termes de culturalité).

En conclusion pour cette partie : individus, groupes et communautés se représentent en termes d'identités (au pluriel) par l'ensemble des valeurs sur les dimensions de personnalité, de socialité et de culturalité. Ces représentations sont exprimées par des étiquettes (drapeaux, insignes et autres) et par des narratifs. Ces derniers sont les discours que chacun tient tout le temps pour adapter ses identités aux demandes de la réalité.

UN EXEMPLE : LES REACTIONS EN FRANCE SUR LA GUERRE D'IRAQ EN 1990

Le 2 août 1990 l'Iraq a envahi le Kuwait. Le même jour le Conseil de Sécurité de l'ONU vote une résolution qui condamne cette action comme une acte d'agression et demande le retrait immédiat des troupes irakiennes. Ensuite, dix résolutions ont été votées et un embargo contre l'état d'Iraq est décidé. Le 17 janvier 1991 une coalition avec les Etats-Unis déclare la guerre contre le pays. La France envoie 19.000 soldats, 14 bateaux, 500 chars de combat, 120 hélicoptères et 60 bombardiers.

La discussion publique qui suit en France est centrée surtout sur des questions internes : la crainte fondamentale est que les groupes d'immigrés algériens et les 'pieds noirs' en France pourraient se tourner contre la communauté juive. Vers la fin de janvier, des centaines de milliers de manifestants 'islamistes' se sont montrés à Alger, demandant au gouvernement algérien d'entraîner des volontaires pour s'allier avec l'Iraq. Des pourpar-

lers sur la télévision française et belge déclarent que cette guerre n'est qu'une excuse pour l'Occident (et surtout pour les Etats-Unis) pour établir l'hégémonie mondiale. Dans ce but les régimes islamiques devraient être démolis. La question palestinienne est indiquée comme la vraie raison de la guerre. Dans le sud de la France, des civils achètent plus d'armes que d'habitude, et dans quelques villes les gens commencent à racheter des ravitaillements. Le 22 janvier et le 4 février, des représentants des églises catholique et protestante et de la mosquée de Paris publient un texte ensemble, appelant à l'esprit de fraternité entre 'les enfants d'Abraham' en vue d'éviter la confrontation. Les gens d'origine maghrébine en France expriment leur inquiétude vis-à-vis cette approche : ils se sentent 'pris en otage' par l'Etat français, puisque d'un coup ils sont adressés comme 'Arabes' et non plus comme Français. L'Etat, en effet, vient d'attribuer des marqueurs d'identité d'Arabe, de Chrétien, de Juif au lieu de l'identité nationale de citoyen. Quelques uns éprouvent de 'l'agression contre leurs origines' par ce conflit d'outre-mer, et d'autres expriment leur désillusion vis-à-vis de l'Etat français et se séparent des autorités.

Même dans la vie quotidienne, des changements en identité sont sujets d'expérience. Les journaux reçoivent des lettres de lecteurs qui disent qu'ils ne s'identifient plus avec la France, ou que des concitoyens leur discriminent en raison de leur race ou origine. Dans les réactions, les gens se réfèrent à des attitudes et des actions individuelles, à des réactions de groupes, et à des appartenances à une communauté (la France) dans laquelle on est déçu.

Ainsi, la situation internationale pose des problèmes internes considérables en France : tout à coup, différents processus d'identité sont apparus au niveau de l'individu et celui de l'Etat. Le discours officiel de l'Occident selon lequel la guerre est nécessaire à cause de la violation des Droits de l'homme ne fait point partie de narratifs d'identité des groupes de citoyens. Il est contestable que ce narratifs unisse l'Occident, et encore moins le monde dans le combat. La résurgence du Front Islamique de Salut (FIS) et des Groupements Islamiques Armés (GIA) dans des pays islamiques conteste au moins l'universalité du narratifs occidental.

Cet exemple ne veut pas discuter des intérêts ou conflits militaires ou économiques de cette guerre. Nous voulons seulement montrer qu'un tel conflit révèle des identités très diverses et met en évidence que les identités changent tout le temps. Notre modèle de dynamiques d'identité est apte à décrire un complexe pareil (Verstraete & Pinxten, 1998).

CULTURE ET CULTURALITE

Pour un public de politologues, de sociologues et d'anthropologues, il convient d'entrer plus profondément dans la question de la culturalité. Comme nous l'avons

décrit au début, il y a un courant culturaliste important dans l'anthropologie européenne et américaine, comprenant 'culture' comme pivot de différence entre groupes ou communautés. Néanmoins, après une histoire de plus de cent ans et des centaines de définitions sur la notion de culture, il n'y a point de concept analytique qui est soutenu par la discipline.

Dans cette contribution nous voulons resituer le phénomène culturel d'une part, et combattre l'essentialisme malsain que nous rencontrons partout. L'utilisation essentialiste de culture est exprimée d'abord dans le terme 'une culture'. Les difficultés pour formuler un modèle scientifiquement convenable sont diverses : il est impossible de démarquer une culture parce que les processus d'emprunts entre groupes et communautés, de guerre, de mariage et de commerce changent le phénomène tout le temps. De même, il s'avère impossible d'identifier une culture comme un phénomène diachronique et donc instable à un certain degré, contre la vision occidentale qui a dénié toute dimension historique aux sociétés non occidentales (Fabian, 1984). Ces deux critiques sont probablement les plus importantes, mais certainement pas les seules. On nous a convaincu de laisser tomber la notion de culture dans cette forme substantive comme notion analytique. Nous parlons dorénavant d'entités matérielles : des personnes, des groupes et des communautés avec des caractéristiques intrinsèques et particulières d'interactions de chaque entité. Ce qu'on a appelé 'culture' dans la littérature fait partie du complexe de processus d'individus, de groupes et de communautés que nous appelons dynamiques d'identité. Seulement les processus et phénomènes qui impliquent la production de sens ou de signification ressortent sous le domaine du terme de culturalité. Avec cette démarche nous avons résolu le premier obstacle des vieilles théories : l'essentialisme est éliminé.

Dans l'exemple français mentionné plus haut il est clair que la 'culture nationale' de France était menacée par les aspects de culturalité de différents groupes et communautés réclamant leurs propres identités en allant contre ou au-delà de l'identité nationale. Une description très convaincante et très détaillée du panorama multiculturel dans les villes de la France contemporaine se trouve dans le volume sur les nouveaux pauvres et exclus de Bourdieu (1984).

Il reste un deuxième problème. Pourquoi le concept de culturalité ? Pourquoi ne pas éliminer simplement toute référence au culturel, comme le proposent certains anthropologues matérialistes ? Notre modèle laisse, explicitement et délibérément, de l'espace pour une dimension de culturalité parce que nous sommes impressionnés par la capacité humaine d'invention, d'interprétation, de symbolisme et de fantaisie. Ni une théorie strictement matérialiste (p.ex., M. Harris), ni une approche purement formaliste (p.ex., N. Chomsky) semble avoir offert une vue satisfaisante sur ces capacités humaines, à notre avis. Tout réductionnisme semble inadéquat pour capturer la complexité humaine. Nous pensons que l'essentialisme, mais aussi le réductionnisme sont des approches idéologiques.

Nous voulions construire un modèle comparatif. C'est pourquoi la catégorie de processus de production de sens se maintient ouverte. C'est-à-dire, elle englobe des phénomènes de sémantique (référence, signification, deixis), de pragmatique (usage, actes linguistiques), mais aussi le sens non-verbal ou paralinguistique (comme dans la proxémique). En outre, nous attestons que la contextualité d'interactions ou communications soit incluse dans la notion. Retournons à l'exemple pour illustrer l'idée proposée : le conflit avec l'Iraq a été vécu différemment par divers groupes en France, qui attribuaient à des signes et des actes des sens divergents et souvent opposés. Dans d'autres pays occidentaux, il n'y avait point de discussions, ce qui nous apparaît comme preuve de l'impact de la dimension de culturalité : il n'y pas seulement des aspects soi-disant 'réalistes' (voir Pinxten, 1998, sur la réception des nouvelles sur le début de la guerre aux Etats-Unis). Sur ce point nous sommes d'accord avec le point de vue sur la résolution de conflits et aspects culturels qui a été élaborée par l'anthropologue politique R. A. Rubinstein (p.ex., 2002) : la 'Realpolitik' vise à côté du point, puisqu'elle nous rend aveugle pour les questions culturelles. Evidemment, il s'agit de questions vastes, et plus d'analyses sont requises.

Un point supplémentaire doit être traité. Nous pensons que la tradition dans les sciences humaines et dans les sciences sociales qui se retire dans des luttes de mono-causalité est mal conçue : on explique des complexes dans de termes d'algèbre des structures sous-jacentes (comme c'est le cas des structuralistes), ou on accuse ces derniers d'idéalisme en plaidant pour un matérialisme pure et simple (comme les marxistes et les écologistes conservateurs), ou on adopte une autre perspective singulière pour décrire et expliquer le complexe. Nous sommes convaincus qu'une théorie scientifique sur des matières tellement complexes comme les phénomènes sociaux et politiques dans leurs lignées historiques sera d'une nature probabiliste, et que les complexes devraient être multiples et sujet d'analyse comparative. C'est pourquoi nous refusons les approches mono-causales en invitant les chercheurs de différentes perspectives pour considérer avec indulgence cette approche multiple et ouverte. Si on peut jamais aboutir à une théorie causale mieux fondée, ce sera après avoir fait l'exercice que nous proposons.

DYNAMIQUE, CHANGE ET CREATIVITE

L'analyse de notions comme culture, tradition ou changement nous force à penser sur beaucoup de questions. Il y a les questions de terminologie: p.ex. 'tradition' a toujours la connotation de manque de changement. D'autre part nous nous confrontons à des attitudes coloniales, prétendant que les concepts occidentaux sont plus raisonnables

ou plus rationnels. En vue de ces connotations (que nous avons rencontré régulièrement), il est important d'indiquer de quelle manière l'approche présentée évite ces failles.

Nous attestons que tout individu, groupe et communauté change et crée de nouvelles identités. A cause d'éléments intrinsèques et de contextes concrets ces changements se font dans leur particularité. Nous prétendons que le modèle est capable de reconnaître et de conceptualiser ces changements en utilisant une variété de critères et non pas exclusivement les critères d'un seul partenaire. Le modèle dit que chaque constellation momentanée d'identité est une combinaison de valeurs sur les paramètres de personnalité, socialité et culturalité à un moment précis. La combinaison est assez spécifique pour chaque partenaire. Quelques agents (p.ex., la communauté Navajo après la Deuxième Guerre Mondiale) continuent à parler de la 'Voie Navajo' ou de la tradition, en soulignant une voie formelle de prendre le monde, presque sans attention pour le contenu ou le sens implicite. Pour un occidental c'est assez étrange comme comportement, parce que celui-ci attache surtout des significations et des sens aux choses et se sent mal à l'aise quand les événements n'ont pas un sens clair et exprimable. Le contraste est évident quand il advient qu'un Navajo peut parfaitement intégrer des éléments 'étrangers à la culture' de manière systématique, même quand ces éléments semblent être en conflit avec d'autres selon la perception de l'homme occidental. En fait, la tradition peut être comprise justement comme la manière de 'sucrer' des éléments d'autres manières de vivre en les convertissant en éléments soi-disant 'autochtones' (Farella, 1984, Pinxten & Farrer, 1993 sur le paradoxe).

Dans notre modèle, cela est expliqué par la présence d'un domaine plus large de socialité et un domaine plus restreint de culturalité chez les Navajos, en comparaison avec les occidentaux où l'inverse peut être observé. Pour la communauté occidentale, nous trouvons une importance considérable sur sens et signification et une attitude de 'horror vacui' pour la socialité sans signification. En anthropologie, nous trouvons des exemples qui décrivent les processus et les procédures de changement, de créativité et d'adaptation avec des combinaisons particulières des trois dimensions. Une grande importance accordée à la personnalité est identifiée dans les mouvements religieux ou les dynamiques de revitalisation (par exemple, de type Chief Wovoka). Par contre, la socialité jouait un rôle important dans les cas décrits par l'école de Manchester (Max Gluckman et Victor Turner). L'idée que la structure rituelle est un locus plus ou moins 'syntaxique' de changement (ou de socialité dans notre modèle) est cruciale dans la théorie de Turner (1969).

En résumant, nous prétendons que tout agent change et crée tout le temps. Mais les agents le font de manières diverses : certains mettent l'accent sur la socialité plutôt que la culturalité (l'exemple des Navajos), d'autres investissent beaucoup dans la culturalité en dépit de personnalité (un groupe dominé par la religion), et d'autres encore se centrent surtout sur la personnalité en dépit des deux autres dimensions (ce qui est peut être le cas de l'hyper-individualisme postmoderne).

L'IMPACT POLITIQUE : IDENTITE ET CONFLIT

En réclamant identité, nous nous engageons aussi dans un débat politique. Après la chute du Mur de Berlin et l'implosion de l'URSS, le choix de perspective sur ces sujets est aussi un choix politique. En effet, la nouvelle extrême droite en Europe parle avec succès de culture et de 'notre culture' contre 'leur culture' (Evens Foundation, 2002).

Les anthropologues et les sociologues ne sont pas fréquemment impliqués dans des débats politiques, mais la prétention de la droite de parler de 'notre culture' comme critère incontournable d'inclusion et d'exclusion nous force à prendre position. Tout débat de postmodernisme et d'académisme est devenu au moins discutabile avec cette démarche de l'extrême droite. Preston (1998) nous presse d'entamer la discussion sur la question d'identité culturelle/politique dans la politologie. En anthropologie nous devons rejoindre nos collègues sur ce point et être clair sur ce que la discipline peut offrir comme idées bien fondées dans le débat.

Nous distinguons trois problèmes :

1. plus que culture, nous permet d'entamer un discours politique et scientifique en même temps ;
2. la culturalité joue un rôle important dans les dynamiques d'identité et, par conséquent, dans la résolution de conflits dits (inter)culturels ;
3. une résolution durable des conflits sera probablement établie en tenant compte des aspects de culturalité de tous les partenaires. La négociation interculturelle dans la diplomatie aura une importance primordiale ici.

1. La notion de culture est vague, mais politiquement saillante. Avec l'utilisation récente de 'culture' comme terme englobant le 'nous' et en même temps en excluant les autres, la coexistence entre groupes ou communautés culturellement diverses est dite impossible puisque la 'nature' ou 'l'essence' des cultures impliquées s'excluent mutuellement. Le *think tank* d'extrême droite GRECE en France a utilisé un discours raisonné de Lévi-Strauss (1973) sur les limites de dissipation d'identité pour devenir l'argument ultime contre le multiculturalisme et pour la pureté ethnique et culturelle. L'autre est considéré de plus en plus comme un danger pour l'identité de la population sédentaire. L'ampleur de ces préjugés nous est devenue claire lors de notre recherche sur le trajet possible des réfugiés en Belgique (Verstraete et al., 2000). Par contre, il est mis en évidence dans la mesure où les différents contextes et leurs systèmes d'interprétations co-déterminent les complexes d'identité et de conflits possibles, dans lesquels ils jouent un rôle. C'est pourquoi nous proposons de construire un modèle opérationnel qui peut couvrir tout ce terrain et ne présente plus les handicaps de la notion de culture en anthropologie.

2. Les aspects de culturalité (comme valeurs sur une dimension de dynamiques d'identité) joue un rôle différentiel dans des processus d'identité : notre modèle recon-

naît un ensemble de facteurs causales : trois dimensions constituent les dynamiques d'identité, qui sont construites par trois différents types d'agents (individu, groupe, communauté); tout agent particulier est lié par des relations de collaboration, d'opposition ou autre avec les autres agents (par ex., un individu fait partie d'une famille, d'une tradition, d'un groupe de travail, etc.) ; les aspects d'identité changent dans le temps. Chaque configuration concrète de ces facteurs peut causer des conflits entre agents ou entre représentations en termes d'identité dans un agent particulier. La connaissance de tous les facteurs en jeu est, il est clair, importante pour l'éventuelle résolution de conflits.

3. Dans une analyse scientifique un aspect essentiel du travail consiste à opérationnaliser une intuition de base. Nous prétendons que la recherche dite qualitative est la plus propice ici, éventuellement en combinaison avec analyse quantitative. L'ethnographie nous donne une méthodologie et l'expérience requise à cet égard. Sur la base de ce type de recherche, une négociation interculturelle peut être entamée¹.

Note

1. Une version antérieure de ce texte est parue dans Pinxten et al. (eds ., 2004).

Références Bibliographiques

- BOROFSKY, Robert; BARTH, Fredrik and SHWEDER, Richard et al. "WHEN: A Conversation about Culture", *American Anthropologist*. Vol. 103. No. 2 (2001). P. 432-446.
- BOURDIEU, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Gallimard, 1994.
- COHEN, Robert S. (ed.) *Selected Works of Otto Neurath*. New York: Reidel Publishers, 1964.
- EVENS FOUNDATION (ed.) *Europe's New Racism? Causes, Manifestations and Solutions*. New York: Berghahn Books, 2002.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1984.
- FARELLA, John R. *The Main Stalk. A Synthesis of Navajo Philosophy*. Tucson: Arizona University Press, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- HOFSTEDE, Geert. *Communication across Cultures*. London: Sage, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

- LEVINE, Robert A. and Campbell, Donald T. *Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York: Wiley, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Race et histoire". En: Lévi-Strauss, Claude (ed.) *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973. P. 377-422.
- NAROLL, Raoul. *The Moral Order. An Introduction to the Human Situation*. London: Sage, 1983.
- PINXTEN, Rik. *When the Day Breaks. Essays in Anthropology and Philosophy*. Hamburg: P. Lang Verlag, 1997.
- "America for the Americans". In: Devita, Philip R. and Armstrong, James D. (eds.) *Distant Mirrors. America as a Foreign Culture*. Belmont, Cal.: Wadsworth, 1998. P. 100-108.
- PINXTEN, Rik and FARRER, Claire. "A Comparative View of Learning". In: DE GRAAF, Willbrod y MAIER, Robert. (eds.) *Sociogenesis Reexamined*. New York: Springer, 1993. P. 169-184.
- PINXTEN, Rik and VERSTRAETE, Ghislain. (eds.) *Cultuur en macht* (Culture and Power). Antwerp: Hadewych, 1998.
- PINXTEN, Rik; VERSTRAETE, Ghislain y LONGMAN, Chia. (eds.) *Culture and politics*. Oxford: Berghahn, 2004.
- PRESTON, P.W. *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*. London: Sage, 1998.
- ROLAND, Alan *In Search of the Self in India and Japan*. New York: SUNY Press, 1991.
- RUBINSTEIN, Robert. 'Anthropology, Peace and Human Rights. Social Justice and World Anthropology', *Social Justice, Anthropology, Peace and Human Rights*. No. 3: 1-5, 2002.
- SERVICE, Elman R. *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960*. New York: Wiley, 1989.
- STAAL, Frits. *Rules Without Meaning. Rituals, Mantras and the Human Sciences*. Hamburg: P.Lang Verlag, 1988.
- TURNER, VICTOR 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Press.
- VERSTRAETE, Ghislain y PINXTEN, Rik 1998. 'Identiteit en conflict' (Identity and Conflict). En *Cultuur en macht* (Culture and Power), eds. Rik Pinxten and Ghislain Verstraete, 1-74. Antwerp: Hadewych.
- VERSTRAETE, Ghislain; PYLISER, Christoph; CORNELIS, Marijke y PINXTEN, Rik. *Onderzoek naar het profiel en de verwachtingen van enkele specifieke doelgroepen van het onthaalbeleid in het kader van het Vlaams minderhedenbeleid, met name erkende vluchtelingen en ontvankelijk verklaarde asielzoekers enerzijds en volgmigranten andere dan Turken en Marokkanen anderzijds* (Investigación para el gobierno flamenco sobre migración social y política) Ghent: Gent University, CICI Reports, 2000.