

fonction du degré de compatibilité de la culture militaire avec les exigences individuelles et l'accomplissement personnel dans l'exercice du métier.

Aujourd'hui, l'attachement aussi fonctionnel qu'affectif de l'armée à sa culture représente paradoxalement pour elle autant une force qu'une faiblesse. Une force car sa culture lui confère une identité forte et facilement identifiable, et peut même apparaître comme un atout en offrant une réponse aux derniers avatars de l'individualisme contemporain. Par certaines des valeurs qu'elle attend de ses personnels (respect, sens de l'équipe, solidarité, générosité...), elle se place en effet sur le marché, très séduisant pour les jeunes, des qualités humaines et de la réalisation de soi.

Mais le sacrifice de soi, éventualité inhérente au métier des armes, sied mal à ces formes d'expression récentes du souci de soi. Dès lors, la faiblesse de l'armée est liée au fait que les normes culturelles, qui trouvent leur légitimité première dans la finalité du métier militaire, supposent, pour que l'armée reste attractive, des compensations. Le dilemme de l'armée tient dans cet impératif de devoir payer plus cher le coût de la fidélisation, autrement dit de devoir accepter de prendre de plus en plus de mesures « civiles » pour satisfaire ses personnels sur la durée [Leton-turier, 2007].

Cuche, D. (2016). La notion de culture dans les sciences sociales. La Découverte.

## IX / Migrations internationales et transformations culturelles

Une des propriétés essentielles de l'être humain est son aptitude à la mobilité. Il est l'être le plus mobile du monde animal. Aucune frontière naturelle ne l'a jamais arrêté. Il a peuplé toute la Terre. Et l'histoire de l'humanité est en grande partie l'histoire des grandes migrations humaines. De ce point de vue, les migrants contemporains ne sont pas des hommes à part, mais sont en accord avec ce qui constitue l'homme au sens le plus profond.

Depuis les débuts de l'humanité, les groupes humains ont toujours échangé entre eux, notamment du fait des rencontres engendrées par les migrations. L'échange est même ce qui spécifie le plus profondément l'être humain, être de langage et de communication sous toutes ses formes. La culture est produite par les échanges entre les individus et entre les groupes. C'est pourquoi toute culture est nécessairement plurielle et évolutive, car elle n'est jamais qu'une synthèse plus ou moins aboutie et plus ou moins provisoire d'apports divers.

Comme toutes les cultures, les cultures des migrants contemporains sont des cultures « mixtes », produites par un métissage culturel qui présente l'avantage pour le chercheur de se réaliser pratiquement sous ses yeux. C'est dire l'intérêt que représentent ces cultures pour la recherche. L'observation des migrants permet de saisir, pratiquement « en direct », comment se fabrique une culture, comment, à partir de l'échange, s'opère l'amalgame qui aboutit à une nouvelle configuration culturelle, mêlant l'ancien au nouveau dans un système profondément original. Le mixage culturel étant presque immédiatement perceptible dans le cas des migrants, le chercheur qui s'efforce de comprendre comment se forme et se transforme une culture trouve dans les phénomènes migratoires un domaine privilégié de recherche.

### « Cultures des immigrés » et « cultures d'origine »

Dans les années 1970 apparaît en France l'expression « culture des immigrés » qui trouve rapidement un écho assez ample. On découvrirait alors que les immigrés et leurs familles étaient le plus souvent destinés à rester dans le pays d'accueil. On s'est donc interrogé sur les conditions de leur intégration et, par rapport à cette question, sur les conséquences de leur différence culturelle. Leurs cultures propres étant généralement assimilées de façon réductrice à leurs cultures d'origine [Sayad, 1978].

Or, la notion de « culture d'origine » est contestable parce qu'elle participe d'une conception erronée de ce qu'est une culture particulière. La culture n'est pas un bagage qu'on pourrait transporter avec soi quand on se déplace. On ne transporte pas une culture comme on transporte une valise. Voir les choses comme cela, ce serait tomber dans une réification de la culture. Ce qui se déplace, en réalité, ce sont des individus ; et ces individus, du fait même de leur migration, sont amenés à s'adapter et à évoluer. Ils vont rencontrer d'autres individus appartenant à des cultures différentes. Et de ces contacts entre individus de cultures différentes vont émaner de nouvelles élaborations culturelles. Or, le recours à la notion de culture d'origine a tendance à minimiser ces contacts et leurs effets, car la notion présuppose qu'une culture est un système stable et aisément transférable dans un nouveau contexte, ce que toutes les observations empiriques semblent démentir.

La notion de culture d'origine a d'autres inconvénients. Elle est sémantiquement floue, et donc faiblement opératoire. En effet, quand on se réfère à l'« origine », quelle origine veut-on désigner ? L'origine nationale ? régionale ? locale ? ethnique ? sociale ? Le plus souvent, dans les commentaires sur les cultures des immigrés, la « culture d'origine » d'un groupe de migrants est confondue avec la culture nationale de leur pays d'origine. Mais, dans ce cas, surgit une nouvelle difficulté : cette confusion méconnaît profondément le caractère hétérogène des cultures nationales ; parler de « culture algérienne », par exemple, est tellement imprécis que cela ne peut fonder une analyse rigoureuse.

Par ailleurs, recourir à propos des immigrés à la notion de culture d'origine revient en général non seulement à sous-estimer le changement culturel que produit la migration chez les expatriés, mais aussi à occulter le changement culturel que connaît la société d'origine. Toute culture est évolutive, mais peut-être plus encore celle d'une société qui est confrontée à une forte émigration. Les conditions sociales et économiques qui ont conduit nombre d'individus à émigrer sont elles-mêmes porteuses de transformations culturelles dans la société de départ. Les pays d'émigration sont souvent des pays « en transition », en

construction ou en reconstruction. C'est précisément pour cette raison que les migrants ressentent souvent un « décalage » culturel, source de malentendus, quand ils rentrent au pays (entendu ici au sens national aussi bien que local), que ce retour soit provisoire (le temps d'un congé) ou définitif. Le décalage est double : le pays a changé, eux-mêmes ont changé. Les émigrants ne reconnaissent plus leur pays et eux-mêmes sont perçus comme différents par leurs compatriotes. De là, la difficulté du retour, qui s'apparente toujours à une nouvelle migration. Si l'on voulait à tout prix conserver l'expression « culture d'origine », on ne pourrait l'utiliser, en rigueur de terme, que pour désigner la culture du groupe d'appartenance au moment du départ.

Une autre impasse à laquelle conduit l'usage de la notion de culture d'origine est la méconnaissance de la diversité sociale des migrants issus d'une même société. N'occupant pas tous la même position sociale, ils ne peuvent avoir le même rapport à la « culture d'origine ». Avant même leur migration, les futurs émigrants ont connu des trajectoires sociales et culturelles différentes. Certains participent d'une émigration « communautaire », c'est-à-dire plus ou moins contrôlée socialement et culturellement par la communauté paysanne villageoise. D'autres ont fait le choix d'une émigration plus individualiste et ont souvent déjà opté, bien avant le départ, pour une sorte de « socialisation anticipatrice », qui les a amenés à adopter un certain nombre de modes de comportement caractéristiques des sociétés dans lesquelles l'urbanisation et l'individualisation sont plus développées. L'émigration familiale, quant à elle, est encore un autre cas de figure. Comme l'a mis en évidence Abdelmalek Sayad en ce qui concerne la migration algérienne, il y a différents types d'émigration qui sont fonction des différentes situations sociohistoriques [Sayad, 1977]. Et ces différents types d'émigration vont de pair avec différents types de rapport à la culture d'origine et aussi à la culture du pays d'accueil.

Plutôt que la culture d'origine, ce sont les structures sociales et familiales du groupe d'origine auquel appartiennent les migrants qui permettent d'expliquer les différences dans les modes d'intégration et d'acculturation, au sein de la société d'accueil, d'immigrés issus d'un même pays. Ainsi, par exemple, selon qu'ils proviennent de communautés paysannes traditionnelles ou de groupes sociaux urbains, la trajectoire d'insertion des immigrés sera sensiblement différente, comme a pu l'établir Maria Beatriz Rocha Trindade dans le cas des Portugais de France. Au Portugal, tous les Portugais ne partagent pas le même système de valeurs ni les mêmes modes de comportement. Ceux qui appartiennent à des communautés paysannes fortement structurées du Nord ou du Centre s'efforceront, une fois en France, de s'écarter le moins possible du mode de vie villageois et de maintenir un lien étroit avec le

village d'origine. En revanche, ceux qui viennent de la province du Sud, l'Algarve, qui sont depuis longtemps au contact du monde urbain, travaillant et/ou résidant en ville, et de la présence touristique étrangère, très importante dans cette région, ont déjà adopté des attitudes et des façons de vivre qui ne sont pas très éloignées de celles qu'ils vont trouver en France. Dans ce dernier cas, l'émigration s'inscrit dans le prolongement d'une évolution sociale et culturelle, déjà largement entamée au Portugal [Rocha Trindade, 1977].

On le voit, dans le cas des immigrés, la culture d'origine n'explique rien par elle-même. Seul peut être pris en compte, d'un point de vue analytique, le rapport qu'entretiennent les immigrés avec cette culture. Toutefois, ce rapport varie selon les groupes de migrants et selon les situations de relations interethniques que ces derniers ont connues au cours de leur histoire. Il est, en particulier, profondément déterminé par la nature des relations qui existent ou ont existé, indépendamment même de toute migration, entre la culture du pays d'origine et la culture du pays d'accueil, surtout quand il s'agit ou s'est agi pendant longtemps de relations coloniales. Dans la confrontation culturelle en situation coloniale, certaines sociétés indigènes avaient d'ailleurs de la puissance d'autres pour résister à la domination culturelle de la puissance occupante. C'est le cas, notamment, des sociétés islamisées à structures politiques étatiques. Jacques Barou a montré qu'en France, dans les années 1970, les Africains musulmans du Sahel, les Soninké en particulier, parvenaient, du fait de leur fierté ethnique et de leur confiance en leur système social et culturel, à recomposer un mode d'organisation sociale et de comportement assez proche de celui de leur société sahélienne. À l'inverse, les Africains de la côte ouest, issus de sociétés segmentaires plus vulnérables, qui avaient connu une pénétration culturelle française beaucoup plus profonde, avaient surtout le souci, en venant en France, de rejoindre le pays de la « civilisation universelle » et d'y manifester leur acculturation avancée, rejetant toute référence explicite aux modèles de leur culture d'origine [Barou, 1976].

Cependant, dans le cas des migrants du Sahel, il ne faut pas perdre de vue que si la continuité avec leur culture d'origine n'est pas rompue, c'est aussi parce qu'il s'agit d'une migration « communautaire », dans laquelle ceux qui émigrent partent avec l'assentiment de la communauté paysanne et pour un temps déterminé, avant d'être relayés par d'autres. Les migrants sont surtout de jeunes célibataires, envoyés en France « en service commandé » en quelque sorte, pour assurer, par le transfert d'une grande partie de leurs salaires, des ressources complémentaires à la communauté villageoise. Quand, à partir de 1974, les frontières de la France se fermeront à l'immigration et que prendra fin la rotation des départs et des arrivées, ceux qui resteront alors sur le territoire français ne

pourront plus maintenir longtemps une continuité aussi fidèle avec la culture d'origine, contraints qu'ils seront, pour pouvoir continuer à aider le village, de s'installer durablement en France, sans relève possible. Ce sera alors le début du regroupement familial dans le pays d'accueil, avec toutes les conséquences que celui-ci peut avoir sur l'évolution des modèles culturels, en raison notamment de la socialisation et de la scolarisation des enfants à l'école française.

Si la notion de culture d'origine se révèle à l'examen d'un usage délicat et finalement peu opératoire pour ce qui est des migrants proprement dits, *a fortiori* recourir à cette notion est totalement inapproprié dans le cas des enfants de ceux-ci nés dans le pays d'immigration, souvent appelés (à tort, puisqu'ils ne sont pas eux-mêmes des migrants) les « deuxième génération » d'immigrés. L'origine à laquelle il est fait référence n'est pas leur origine, puisqu'ils ne sont pas nés et n'ont pas été socialisés dans le pays de leurs parents.

Une culture ne se transmet pas comme des gènes. Cela revient à dire qu'une culture n'est pas un « donné » mais un « construit ». Sans doute y a-t-il aujourd'hui un accord assez général sur ce point. Du moins apparaît simplement à affirmer le caractère acquis et non inné de la culture, la réflexion n'a pas sensiblement progressé. S'il est clair que la transmission d'une culture ne relève pas de l'« hérédité », il est important de comprendre qu'elle ne relève pas non plus de l'« héritage », la culture ne pouvant être confondue avec un patrimoine qui se léguerait tel quel de génération en génération, car elle est une élaboration quasi permanente en rapport avec le cadre social environnant et les modifications de celui-ci. C'est pourquoi centrer le débat concernant la culture des immigrés sur la question des « origines » ou des « racines », c'est l'enfermer dans une problématique sinon de l'inné du moins de l'« hérité », et donc, de fait, s'interdire de penser la culture comme une construction constamment évolutive.

Par ailleurs, pour analyser les transformations que connaissent les cultures des immigrés, il faut tenir compte des caractéristiques du cadre national dans lequel se produisent les échanges culturels. Le cadre national oriente les échanges et, par conséquent, oriente les changements culturels. Plus particulièrement, les modèles d'intégration nationale propres à chaque État influent considérablement sur le devenir social et culturel des immigrés. Pour ne prendre qu'un exemple, les migrants italiens ont évolué très différemment en France et aux États-Unis, comme l'a mis en évidence Dominique Schnapper. Aux États-Unis, où existe un modèle de pluralisme culturel qui admet un certain « fédéralisme culturel », les immigrants italiens développent une culture italo-américaine très vivante et très repérable à l'intérieur

d'espaces urbains propres, les quartiers qualifiés de « petite Italie ». En revanche, en France, où le modèle est celui du « centralisme culturel », qui vise l'assimilation des étrangers qui s'établissent durablement dans le pays, les immigrés italiens adoptent dans la sphère publique les modes de comportement des Français de même catégorie sociale et doivent concentrer sur la sphère privée domestique leurs efforts pour conserver quelques traditions italiennes, sans pouvoir, même à ce niveau, éviter à terme un changement inéluctable [Schnapper, 1974].

Récuser l'usage généralisé de la notion de culture d'origine, ce n'est pas pour autant faire abstraction de la fréquente référence à leurs origines que font bon nombre de migrants, ni méconnaître la signification que cette référence peut avoir pour eux. Évoquer ses origines, son village, son pays, c'est fondamentalement décliner une identité dans laquelle on se reconnaît. Et, pour les enfants et petits-enfants d'immigrés, se définir par rapport à l'origine de leurs parents ou de leurs grands-parents, c'est s'inscrire dans une histoire familiale, c'est participer d'une mémoire collective. Cela est sans doute nécessaire sur le plan psychologique pour tout individu, comme pour tout groupe social, qui a besoin de savoir d'où il vient. Il y a bien effectivement un village, un pays de départ, qui se trouvent au commencement de l'histoire migratoire du groupe et qui peuvent servir de support à un projet de retour, projet qui tend cependant à devenir de plus en plus mythique au fur et à mesure que s'allonge le temps de l'expatriation. Toutefois, il n'est pas possible de confondre l'évocation de ces origines, bien réelles, avec l'affirmation illusoire d'une « culture d'origine » qu'on imagine avoir été conservée quasi intacte, quels que soient le milieu environnant et les expériences faites en situation migratoire.

Bien sûr, on constate chez certains immigrés un très fort attachement aux traditions originelles. Pour reprendre un exemple déjà cité, celui des paysans portugais immigrés en région parisienne, on remarque qu'ils s'efforcent de conserver le plus fidèlement possible leurs coutumes alimentaires : manger comme au pays, manger les produits du pays, c'est affirmer que tout continue comme avant, malgré l'expatriation. Ils font donc venir une bonne partie de leur alimentation quotidienne de leur village au Portugal, auquel ils sont reliés par une navette automobile hebdomadaire. Du village, ils font même venir les pommes de terre, comme si cela manquait en France ; mais elles n'ont pas le même goût, sans doute, et surtout elles ne proviennent pas de la même terre [Rocha Trindade, 1977]. On reconnaît là un symbole fort d'attachement à la terre nourricière originelle, caractéristique des sociétés paysannes.

De telles pratiques ne suffisent pas, cependant, à assurer la continuité culturelle. Les pratiques traditionnelles se trouvent, progressivement, de plus en plus décontextualisées ; elles perdent le caractère fonctionnel

qu'elles avaient dans l'ensemble culturel initial. Elles peuvent, dans certains cas limites, n'être plus que l'expression d'un « traditionalisme du désespoir » d'individus ayant conscience d'avoir dû abandonner l'essentiel de leur système culturel. Toutefois, ces pratiques ne sont pas insignifiantes. Elles manifestent la volonté de conserver un lien avec ceux qui sont restés au village, au pays. Elles entendent apporter la preuve d'une fidélité à ceux de là-bas : manger comme eux, manger les mêmes produits qu'eux, les mêmes pommes de terre cultivées sur les mêmes terres villageoises, c'est en quelque sorte communier avec eux, c'est abolir la distance qui sépare, c'est donc maintenir le lien communautaire envers et contre tout. Abolir la distance, c'est bien ce que fait la navette automobile hebdomadaire des immigrés portugais évoqués ci-dessus, qui, telle la navette d'un métier à tisser, lie et relie, dans un mouvement alternatif apparemment sans fin, les fils du tissu social, évitant ainsi la déchirure. Ce qui est en jeu ici, c'est plus la préservation du lien communautaire, qui est effectivement obtenue pour l'essentiel, que la reproduction de la culture d'origine, qui ne peut être qu'en grande partie illusoire.

Mais tous les migrants n'ont pas le même attachement aux traditions. Et le chercheur n'a pas à privilégier, dans l'attention qu'il porte aux pratiques culturelles des immigrés, les pratiques considérées comme traditionnelles. Avant toute analyse, il faudrait d'ailleurs se demander ce qu'est une « tradition culturelle ». Les traditions culturelles n'existent pas en soi. Elles n'existent que par rapport à un certain ordre social, qui est fondé sur des rapports sociaux et qui fonde des rapports sociaux, qui est fondé sur l'expression. Tous les individus n'ayant pas la même position dans ces rapports sociaux, ils ne peuvent pas tous avoir le même intérêt à maintenir les traditions. L'émigration peut être, du reste, dans un certain nombre de cas, un moyen d'échapper à un ordre social considéré comme oppressant et à des traditions ressenties comme étouffantes. Le discours sur le « respect des traditions » est toujours un discours de légitimation d'un certain ordre social.

Une tradition n'a de sens qu'à l'intérieur d'un contexte social particulier. Si le contexte change et si l'on conserve malgré tout cette tradition, alors on n'échappera pas à la nécessité de la réinterpréter en fonction du nouveau contexte. Toute tradition est ainsi constamment manipulée. Elle peut même avoir disparu et être réinventée ; mais s'agit-il alors de la même tradition ? Les apparences sont trompeuses. La situation n'étant plus la même, sa fonction ne peut plus être la même non plus. Dans certain cas, la prétendue tradition est purement et simplement inventée pour les besoins d'une cause particulière. Le port du *hijab* (voile islamiste), apparu en France dans les années 1980 dans certains milieux de l'immigration et présenté comme un retour à une vieille tradition islamique, est l'exemple type de l'invention d'une tradition. Déjà, sur le

simple plan de l'aspect extérieur, le *hijeb* n'est pas identique au voile ou au foulard traditionnel des femmes du Maghreb ou de Turquie. Mais c'est surtout sur le plan de la fonction et de la signification que la différence est grande entre les deux sortes de voiles. L'un a une signification plutôt profane et, dans un univers musulman habituellement marqué par une stricte division sexuelle de l'espace, doit permettre aux femmes de circuler discrètement dans l'espace public, essentiellement masculin ; l'autre, le *hijeb*, a une signification religieuse prononcée et se veut une affirmation ostensible d'une identité musulmane comprise dans une perspective fondamentaliste.

Les migrations internationales engendrent constamment des transformations culturelles qui concernent tous les migrants, quel que soit leur attachement plus ou moins réel aux traditions. Cependant, pour le chercheur, renoncer à la notion de « culture d'origine » pour rendre compte des cultures des migrants, ce n'est pas pour autant admettre l'idée que chaque migrant pourrait, individuellement, bricoler son système culturel propre. Un individu n'est pas en mesure de se confectionner une culture singulière en fonction de ses aspirations personnelles du moment. Si aucun individu n'est prisonnier de sa culture d'origine — la culture n'est pas une camisole de force —, aucun, non plus, ne peut changer de culture « comme de chemise ». Les changements culturels, parce qu'ils résultent des interactions entre les groupes sociaux, dépendent en définitive de la structure générale des rapports sociaux dans une situation donnée. Il n'y a donc pas d'analyse possible, pas de compréhension possible des comportements culturels des migrants sans examen des rapports sociaux et des relations interethniques dans lesquels se trouvent impliqués les migrants.

### Les ambiguïtés de la notion d'« interculturel »

Le terme « interculturel », comme adjectif ou comme substantif, connaît aujourd'hui un grand succès. Depuis son apparition dans les années 1970, l'« interculturel » est une notion qui est reprise dans toutes sortes de discours, politique, pédagogique, médiatique, etc. Sa rapide et très large diffusion est sans doute due au caractère fourre-tout de la notion et à sa définition peu précise. Il s'agit d'une idée et non pas d'un concept.

Malgré sa parenté avec le mot culture, « interculturel » n'est pas un terme issu de l'anthropologie et il n'est pratiquement pas utilisé comme substantif par les anthropologues. L'anthropologie a forgé ses propres concepts pour penser la rencontre et l'interpénétration des cultures, et n'a donc pas besoin de recourir à cette notion qui, malgré les efforts des chercheurs qui s'y réfèrent, reste encore très floue.

C'est en 1975 que le terme « interculturel » apparaît pour la première fois en France dans des textes officiels concernant la scolarisation des enfants de migrants. Face aux difficultés scolaires de ces derniers, l'Éducation nationale préconise une « pédagogie interculturelle » qui se veut une forme de reconnaissance des cultures d'origine des immigrants. Le premier Cefisem (centre de formation et d'information pour la scolarisation des enfants de migrants) est créé à cette date, rapidement suivi par d'autres. Ces centres sont chargés de la formation à l'interculturel des personnels concernés par la scolarisation des enfants de migrants, avec deux objectifs complémentaires mais apparemment contradictoires : l'intégration des élèves étrangers et la préservation de leurs cultures d'origine.

Le principe d'une éducation interculturelle sera immédiatement repris par le Conseil de l'Europe qui n'aura de cesse de le promouvoir auprès des États membres. L'idée fondamentale est que les différences culturelles ne sont pas des obstacles à surmonter, mais une source d'enrichissement mutuel quand elles sont mobilisées.

Il apparaît donc clairement que les enjeux de l'interculturel sont à l'origine politiques et sont liés alors à la gestion des populations migrantes. Au début, l'interculturel est un ensemble de dispositifs propres au domaine de la formation et de l'éducation, domaine qui reste, aujourd'hui encore, son domaine d'application privilégié. Il s'étendra progressivement à d'autres domaines, notamment ceux de la communication, du management, du travail social, etc. Ce que désigne le terme « interculturel » est moins une notion heuristique qu'un programme d'action, voire d'engagement, parfois même une forme de militantisme. C'est ce qui fait son ambiguïté quand il est utilisé par les chercheurs car, comme programme d'action, il est imprégné d'idéologies souvent contradictoires. Le discours sur l'interculturel devient même, chez certains essayistes, un discours sur une société idéale, totalement irenique, dans laquelle les conflits qui auraient pu naître du contact entre des groupes culturellement différents seraient définitivement résolus.

La critique de l'usage du terme « interculturel » n'est pas nouvelle : elle a pratiquement commencé dès son apparition. Même des chercheurs *a priori* ouverts à l'idée de l'interculturel ont fait valoir que le recours à la notion participait le plus souvent d'une conception essentialiste de la culture. Du fait d'une méconnaissance du caractère dynamique du concept anthropologique de culture, les cultures particulières étaient présentées comme des ensembles symboliques clos et stables, sans qu'il soit tenu compte de leur complexité et de leur vitalité [Abdallah-Preteçille, 1999].

Par ailleurs, dans les programmes d'éducation interculturelle, l'accent mis au départ sur les cultures d'origine (notion elle-même discutable — voir plus haut) des enfants de migrants a contribué à donner une vision stéréotypée des différences en les renforçant au lieu de prendre en compte

leur fluidité. En s'appuyant principalement sur des manifestations de la culture matérielle (la cuisine, l'artisanat, la musique et la danse, les fêtes, etc.), la pédagogie interculturelle a créé une image « folklorisante » des cultures des migrants. Et, par là, elle a accentué la marginalisation des enfants étrangers : ces élèves, présentés comme différents, étaient renvoyés de ce fait à leurs origines. La reconnaissance qui leur était apparemment concédée ne l'était qu'au titre de leur différence. Dans cette approche interculturelle, la culture du pays d'accueil n'était pas elle-même interrogée ou mise en scène : elle apparaissait de ce fait comme la culture de référence, avec pour conséquence de renforcer le caractère inégalitaire de la relation entre élèves autochtones et élèves étrangers.

Le problème du champ d'étude de l'interculturel est qu'il souffre d'un double déficit, d'anthropologie et de sociologie. Les phénomènes que tente de saisir ce champ d'étude doivent être appréhendés dans toute la complexité et la plasticité des faits culturels, en tenant compte des rapports de domination qui existent entre les cultures en présence, rapports qui renvoient nécessairement aux relations asymétriques entre les groupes porteurs de ces cultures, relations qui doivent aussi être analysées. C'est ce que tentent de faire un certain nombre de chercheurs qui entendent renouveler l'approche de l'interculturel, quelques-uns d'entre eux proposant un nouveau terme, celui d'« interculturalité », pour affirmer leur rupture épistémologique avec l'ancienne perspective [Lavanchy, Gajardo et Dervin, 2011].

Dans ce champ, peut-être encore plus que dans d'autres, il faut rappeler continuellement que, comme le disait Bastide, ce ne sont pas les cultures (entités abstraites) qui se rencontrent, mais les individus (êtres concrets). Or ces individus ne sont jamais enfermés complètement ni définitivement dans une culture ; ils peuvent même participer de plusieurs cultures, à l'instar de l'« homme marginal » défini par Park [Park, 1950 ; voir aussi Cuche, 2009]. Comme le souligne Bernard Lahire, le même individu peut agir différemment dans des contextes d'action différents, car il est, selon son expression, un « homme pluriel ». L'analyse sociologique à l'échelle individuelle permet d'entrer dans la complexité et la pluralité des parcours et des patrimoines individuels de dispositions formés au cours des expériences socialisatrices [Lahire, 2004]. Préconiser ce type d'analyse, ce n'est pas pour autant tomber dans l'illusion que l'individu serait entièrement libre de ses choix culturels et de ses identifications. Les choix d'un individu sont faits de contraintes multiples, liées à ses diverses et successives appartenances sociales.

On peut estimer, en définitive, que la large diffusion de la référence à l'interculturel, la multiplication de ses applications à des domaines très variés, l'engouement pour le « dialogue interculturel », phénomènes certainement révélateurs d'un contexte particulier, celui de l'accélération des

migrations internationales et de la mondialisation, constituent en eux-mêmes un fait anthropologique. Et aussi un fait politique, compte tenu des enjeux des débats et des actions menés au nom de l'« interculturel ». Sans doute est-ce ce fait anthropologique et politique, plutôt que l'interrogation sur la substantifique moelle de l'interculturel, qui devrait retenir toute l'attention des chercheurs qui s'efforcent de comprendre la dynamique actuelle des contacts de cultures.

### Diasporas et cultures de diaspora

Dans les sciences sociales, le terme « diaspora » ne commence à être utilisé de façon courante qu'à partir des années 1980 [Dufoux, 2003]. Son usage participe de nouvelles problématiques concernant les migrations internationales. La problématique des « flux migratoires » et celle de l'« aliénation » et de la « surexploitation » des travailleurs immigrés ont montré leurs limites. Les chercheurs prennent désormais en compte, d'une part, l'élargissement de l'espace migratoire et l'affaiblissement des possibilités de contrôle des États-nations et, d'autre part, les capacités d'action et d'organisation en réseaux, parfois transnationaux, des migrants eux-mêmes. À ces orientations nouvelles s'ajoute, dans un contexte de remise en cause des politiques d'assimilation, la réflexion sur l'évolution des identifications collectives, à laquelle on doit l'émergence, dans les mêmes années, du concept d'« ethnicité ».

Malgré des divergences initiales entre les auteurs, un certain nombre de critères, étroitement corrélés, définissant ce qu'est une diaspora, sont désormais retenus par une majorité de chercheurs. Un accord s'est réalisé sur l'idée que « diaspora » ne désigne pas n'importe quelle migration internationale, même massive et multiterritorialisée. Une diaspora est une formation sociale originale, issue de vastes mouvements migratoires et identifiable par son caractère transnational.

Le critère de l'espace est le premier à prendre en compte. Pour être reconnue comme diaspora, il faut que la dispersion des individus issus d'un même peuple se fasse sur les territoires d'un certain nombre de pays, eux-mêmes plus ou moins éloignés les uns des autres. On retrouve ici l'idée de « dissémination », présente dans l'étymologie du mot. L'espace de la diaspora est un espace discontinu, ce qui n'exclut pas, bien au contraire, des regroupements spatiaux au niveau local.

Le critère du nombre, sans être déterminant, n'est pas à négliger complètement. Même si peut être jugée excessive la position de certains auteurs, pour qui la formation d'une diaspora implique la dispersion de la plus grande partie d'un peuple dans un exode massif et collectif, il n'en demeure pas moins que toute diaspora suppose une migration