

Penser les différences: sept propositions

Michel Wieviorka

C'est dans les années 60 que le thème des différences a fait son apparition, dans le débat public, comme dans celui des sciences sociales. Dans un contexte historique qui était encore pour nombre de sociétés celui du plein emploi, de la croissance, de la confiance dans la science et dans le progrès, divers acteurs ont commencé à s'affirmer, mettant en avant leur identité culturelle, leur histoire propre, éventuellement leur religion ou leur ethnicité, et demandant reconnaissance. La plupart du temps, ces demandes étaient formulées dans le cadre d'un Etat-nation, que ce soit pour s'en émanciper, par exemple en revendiquant l'indépendance et un territoire propre, ou

que ce soit pour obtenir des droits spécifiques, à commencer, pour reprendre la belle formule de Hannah Arendt, par le droit d'avoir des droits. Anthony Smith a dès lors pu parler d'“ethnic revival”,¹ et des mouvements régionalistes se sont affirmés, ou éveillés, dans plusieurs pays d'Europe — nous avons ainsi étudié en France, avec Alain Touraine et François Dubet, la lutte du “pays contre l'Etat” — le mouvement occitan.²

Ebauchée seulement dans les années 60, la poussée des différences n'a cessé par la suite de se renforcer, de se complexifier et de se transformer. Elle n'est assurément plus cantonnée, aujourd'hui, à l'espace des Etats-nations, au point que l'on peut y voir, souvent, la marque de la globalisation et de l'existence de phénomènes transnationaux, elle se leste, selon des modalités variables, de thématiques sociales, et elle lance, finalement, bien des défis, politiques et intellectuels, pour qui veut ou doit s'y confronter, pour les comprendre et éventuellement entrer dans les débats qu'appelle leur traitement politique. Pour penser ce phénomène, je propose ici une boîte à outils, un ensemble cohérent d'instruments d'analyse en 7 points.

1 Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, 1981.

2 Alain Touraine *et al.*, *Le Pays contre l'Etat*, Paris, Seuil, 1981.

1. LA PRODUCTION DES DIFFÉRENCES

Première proposition: les différences (culturelles, religieuses, ethniques, etc.) sont une production. Elles ne sont pas des essences venues de la nuit des temps et qui ne pourraient que tenter, avec plus ou moins de succès, de se reproduire. Ce sont bien davantage des réalités changeantes, plus ou moins stables, qui relèvent de logiques de ce qu'Eric Hobsbawm et Terence Ranger ont appelé, avec d'autres historiens et anthropologues, de l'"invention" — ils parlent d'"invention de la tradition",³ précisément pour indiquer comment ce qui semble avoir traversé le temps est construit, produit, et pas seulement reproduit.

Les acteurs peuvent fort bien se vivre comme relevant d'une logique de reproduction, se présenter sous cet angle, mettre en avant l'épaisseur historique, l'ancienneté de leur identité, et celle-ci peut fort bien comporter effectivement des éléments qui vont à l'appui de telles affirmations. Le discours de la pure reproduction peut avoir une fonction politique, exercer des effets, éventuellement considérables, il peut constituer une ressource mobilisée par les acteurs pour tenter de se renforcer, d'élargir leur base, de convaincre une opinion plus large du bien-fondé de leurs demandes. Mais il y a toujours une distance entre ce que disent les acteurs, et ce qu'apporte la connais-

³ Eric Hobsbawm et Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992 (new ed.).

sance historique, anthropologique ou sociologique, qui met toujours plus ou moins à mal leur idéologie. Ce n'est pas parce qu'une publicité vante les mérites de tel produit "traditionnel" fleurant bon le Moyen-Age ou la Renaissance que ce produit est ancien et fabriqué selon des procédés ancestraux, ce n'est pas parce qu'Alan Stivell se revendique d'une identité celte que sa musique aurait été concevable en d'autres temps.

Mais symétriquement, ce n'est pas parce que les différences sont au moins en grande partie produites qu'il faut négliger dans l'analyse les efforts des acteurs pour assurer leur reproduction. Il n'y a pas d'identité dotée d'une réelle continuité sans des clercs, qu'il s'agisse d'intellectuels, de politiciens, de responsables religieux, qui mettent en forme une certaine clôture, qui veillent à l'endogamie du groupe, au respect de règles et de normes.

2. IDENTITÉ COLLECTIVE ET INDIVIDUALISME

Dans le déclin du mouvement ouvrier et des idéologies communistes ou révolutionnaires, de nombreux penseurs ont annoncé l'entrée dans l'ère de l'individualisme généralisé, "l'ère du vide" a dit Gilles Lipovetsky,⁴ tandis que d'autres parlaient, comme Jean-François Lyo-

⁴ Gilles Lipovetski, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983 (rééd. poche).

tard, de la fin des Grands Récits⁵ — un thème central de la pensée “post-moderne”. Faut-il donc choisir, entre ces images de sociétés emportées par les flots irrésistibles de l’individualisme, et celle, au contraire, de la montée en puissance des différences, un thème théorisé assez tôt par Michel Maffesoli avec le mot de “tribalisme”,⁶ précisément pour rendre compte d’une post-modernité où l’individualisme s’estomperait au profit de formes communautaires d’existence et d’action?

Ma deuxième proposition est de refuser ce choix théorique, qui oblige à passer à côté de l’essentiel, à savoir que les différences, c’est-à-dire les identités collectives, relèvent de plus en plus de choix personnels, individuels. Dans le passé, bien plus qu’aujourd’hui, les identités collectives se reproduisaient selon des mécanismes d’*ascription*, on était ce qu’était aussi, et avant soi-même, la famille, les parents, le groupe, le milieu, et il n’y avait guère de choix. Mais de plus en plus, aujourd’hui, on choisit son (ou ses) identité(s) collective(s), on la (ou les) choisit, on s’y engage — et dès lors aussi on s’en dégage. Cela n’est le plus souvent vrai que partiellement, mais la tendance dominante va dans ce sens, même si certaines identités y résistent plus que d’autres. “Je ne suis pas

5 Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, 1979.

6 Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus* (1988), Le Livre de Poche, 1991.

noir” déclarait par exemple récemment le footballeur Lilian Thuram, non pas pour dénier la pigmentation de sa peau, mais pour afficher son refus, dans son combat anti-raciste, de lier cette action à une identité collective noire. C’est ainsi que les identités religieuses, aujourd’hui, dans le monde entier, sont susceptibles de devenir l’objet de choix personnels: en France, les jeunes musulmans de banlieue qu’interviewent les chercheurs leur disent qu’ils le sont du fait d’une décision qui leur est propre, et pas seulement parce que leurs parents et grands parents l’étaient déjà — et d’ailleurs, il y aurait eu ces dernières années quinze ou vingt mille conversions à l’islam dans mon pays. De même, au Brésil, les sociologues du religieux signalent des phénomènes de circulation des individus entre plusieurs religions, ce qui témoigne là aussi de la forte subjectivité des appartenances.

Cette production des différences à partir de l’individualisme s’opère selon deux lignes de pente. La subjectivité individuelle, en effet, n’exclut pas le calcul dans les décisions de rejoindre telle ou telle différence. Dans certains cas, il est même clair que l’individualisme qui est à l’œuvre conjugue des éléments qui relèvent les uns d’une logique de subjectivation — “je me construis par mes choix, je maîtrise mon expérience, ma trajectoire”- et les autres d’une logique instrumentale — “je trouve mon compte, ou j’espère le trouver par ma décision de m’inscrire dans telle ou telle identité collective”.

3. DIFFÉRENCES CULTURELLES ET INÉGALITÉS SOCIALES

Les différences sont-elles suffisamment distinctes des inégalités sociales pour qu'on puisse les envisager isolément, en tant que telles? Il n'y a pas de réponse générale à cette question, et **ma troisième proposition** est de toujours interroger les différences sous cet angle, et sans *a priori*.

Dans certains cas, il n'y a aucun lien, ou fort peu, entre une demande de reconnaissance d'une identité, et une thématique sociale, quelle qu'elle soit. Quand, dans le monde entier, des associations arméniennes se mobilisent pour obtenir reconnaissance par la Turquie du génocide de 1915, il n'y a pas de spécificité sociale des acteurs — ce ne sont pas particulièrement des riches, ou des pauvres qui se constituent en acteurs.

Dans d'autres cas, il est dangereux d'expliquer l'identité par des facteurs sociaux, mais il est nécessaire de faire intervenir ces derniers pour comprendre les modalités particulières d'évolution de l'identité en cause. Ainsi, l'islam en Europe n'est pas le même qu'aux Etats-Unis, et varie en son sein, entre autres raisons en fonction de la plus ou moins grande pauvreté, de l'exclusion sociale ou du racisme et des discriminations qui changent d'une société à une autre.

Dans d'autres cas encore, l'action collective articule explicitement les deux registres, identitaires et socio-économique: dans le cas du mouvement occitan que j'ai

évoqué plus haut, il y a avait conjugaison d'une revendication culturelle (reconnaissance de la langue, de l'histoire, d'une culture) et de demandes sociales (portées par les viticulteurs du Languedoc, en difficultés face au négoce et à la politique européenne).

Ce ne sont pas seulement les difficultés sociales qui peuvent être à l'œuvre dans l'articulation éventuelle des identités culturelles (au sens large) et des inégalités, car il arrive aussi que les affirmations identitaires se développent dans des milieux aisés, ou qu'en tous cas elles y trouvent une part importante de leur audience. C'est ainsi qu'en Europe, les droites radicales, comme en France le Front national, en Belgique le *Vlaams Belang* ou la Ligue du Nord en Italie s'alimentent de la mobilisation de couches moyennes, souvent aisées, comportant éventuellement des entrepreneurs en proportion significative, ayant le souci de marquer une identité culturelle (en l'occurrence nationale, française, flamande, de la "Padanie), pour promouvoir leurs intérêts socio-économiques et refuser l'immigration.

Ces quelques exemple nous montrent clairement qu'il n'y a pas un modèle unique de relation entre le culturel, et donc les problèmes de reconnaissance, et le social, et donc les problèmes de lutte contre les inégalités. Il y a, me semble-t-il, encore moins une famille unique de problèmes de reconnaissance, mais une infinité de cas de figures possibles. C'est pourquoi je me sens plus proche de Nancy Frazer que de Axel Honneth dans le dé-

bat où la philosophe américaine demande précisément que l'on joue sur les deux registres, là où le philosophe allemand ne s'installe véritablement que sur celui de la reconnaissance.⁷

4. CHOC OU CONFLIT?

Les différences culturelles peuvent-elles déboucher sur des formes institutionnalisées de conflit? Le plus souvent, deux idées s'opposent à une telle perspective. La première insiste sur le caractère irréductible, clos, des différences, pour mettre en avant les risques de tensions et de violence qu'elles véhiculeraient nécessairement. Cette image a été développée avec un immense succès par Samuel Huntington à propos du risque de *clash* des civilisations. La seconde plaide pour que l'on aille le plus loin possible dans la tolérance, dans l'effort de chaque identité ou groupe concerné pour vivre avec les autres, se tolérer mutuellement, respecter certaines règles de vie démocratique en commun.

Mais observons le débat tel qu'il se développe dans de nombreux pays, et pas seulement en Europe occidentale ou en Amérique du nord. On constate que les mobilisations portées par des acteurs identitaires prennent l'allure de revendications qui débouchent sur des conflits, entre ces acteurs et l'Etat par exemple, ou même entre

⁷ Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Verso, 2003 (new ed.).

certains de ces acteurs. Et que tout, ici, n'est pas nécessairement choc, violence, concurrence mortifère des victimes, qu'il existe aussi des débats, des tensions qui se gèrent par la discussion, y compris au niveau du système politique, dans les médias, entre intellectuels.

Le cas de la Turquie est ici particulièrement intéressant, puisque dans ce pays, l'affrontement entre le kémalisme et le parti musulman au pouvoir, qui comporte d'importants éléments d'identité (on l'a vu récemment encore à propos du "foulard", désormais autorisé dans l'Université malgré la forte opposition du camp laïc), n'a pas pris jusqu'ici l'allure d'un violent choc frontal, mais plutôt celle d'une gestion, certes sous haute tension, de la relation conflictuelle qui lie et oppose les deux parties. De même, l'expérience actuelle du Québec mérite d'être évoquée ici, puisque tout l'effort du philosophe Charles Taylor et de l'historien Gérard Bouchard, qui co-président une Commission chargée de réfléchir à ces questions, vise à valoriser la pratique de l' "accommodement raisonnable" c'est-à-dire à trouver des solutions "raisonnables" pour des conflits qui sinon se transforment en crise et en risques de violence (leur rapport est attendu en mars 2008).

Disons-le autrement, et ce sera **ma quatrième proposition**: nous devons apprendre à penser le conflit et son traitement politique là où menacent la crise et la violence des acteurs identitaires, nous devons apprendre à trans-

former en débats et en conflits institutionnalisés les revendications identitaires.

5. S’AFFIRMER, OU ÊTRE VICTIME?

Souvent, et tout particulièrement en France, les identités culturelles sont associées à un statut de victime: elles ne trouvent réellement à s’imposer dans le débat public qu’en mettant en avant les souffrances historiques du groupe concerné.

Il y a là, au-delà des polémiques superficielles (faut-il en finir avec la repentance par exemple), une question de fond.

Être victime, c’est se présenter non pas sous l’angle d’une identité “positive”, celle d’un acteur pouvant se prévaloir d’une culture, d’une langue, de traditions, d’un apport quelconque à l’humanité, mais sous l’angle d’une identité “négative”, celle du survivant, du témoin, du descendant de ceux qui ont été détruits. C’est par exemple, en France, ne pouvoir être juif qu’en référence à la Shoah, Antillais qu’en référence à l’esclavage, être originaire d’Afrique subsaharienne qu’en référence à la traite négrière, Arménien qu’en référence au génocide de 1915, etc. Cette face “négative” de l’acteur n’a pas à être niée, même si elle l’entraîne parfois à des demandes qui pourront être jugées exorbitantes, comme lorsque des Noirs américains demandent des réparations financières pour l’esclavage. Mais elle mérite examen, car elle peut déboucher sur trois attitudes.

La première est la mélancolie (j'utilise ici un vocabulaire freudien qui oppose la mélancolie au deuil): l'acteur ressasse, s'enferme dans les souffrances du passé et est incapable de se projeter vers l'avenir. La seconde est l'oubli: l'acteur se déleste du passé — or celui-ci revient toujours, et cette attitude peut s'avérer très coûteuse à assumer psychologiquement. La troisième attitude est celle du deuil: l'acteur assume le passé, mais par un travail sur lui-même, parvient à le dépasser, sans l'oublier, pour mieux se projeter vers le futur. Il me semble, et c'est **ma cinquième proposition** qu'aussi bien du point de vue de la collectivité, que de celui des acteurs concernés, seule cette troisième voie mérite d'être encouragée. Cela veut dire qu'il n'y a pas à dénoncer en permanence les discours "victimaires", mais à en faire le point de départ d'un travail de la société sur elle-même, comme des acteurs concernés sur eux-mêmes, pour éviter aussi bien la mélancolie que l'oubli.

6. L'ESPACE DES DIFFÉRENCES

De plus en plus, les différences qui se manifestent dans la sphère publique fonctionnent dans un espace qui n'est plus, ou plus seulement, celui de l'Etat-nation. Elles mettent en jeu plusieurs Etats, et semblent même souvent devenir "transnationales", et même se déterritorialiser. Cette tendance n'est peut-être pas aussi massive que le veulent ceux des chercheurs qui mettent l'accent sur le

nouveau “nomadisme” (Alberto Melucci), la “déterritorialisation”, la “mobilité” (John Urry), les réseaux diasporiques, la “mondialisation par le bas” (comme Alejandro Portes à propos des Etats-Unis et du Mexique ou Alain Tarris, à propos de l’Europe et de la Méditerranée), et peut-être même faut-il considérer qu’en la matière, le rôle des Etats demeure central.

Mais il est clair, et c’est **ma sixième proposition** que l’on ne peut plus s’enfermer, pour reprendre l’expression d’Ulrich Beck,⁸ dans le “nationalisme méthodologique”, qu’il faut penser les différences dans des espaces qui sorte de ce cadre classique de l’Etat-nation, qu’il faut penser “global”. Si l’on veut comprendre comment se mobilisent les Juifs ou les Arméniens, dans le monde entier, si l’on veut réfléchir aux spécificités de la diaspora chinoise et à son apport éventuel à l’économie de tel ou tel pays où elle est implantée, si l’on veut analyser le fonctionnement des industries culturelles et leur lien avec des “communautés imaginaires” qui désormais, avec Internet, le téléphone, les satellites ou les paraboles, sont souvent planétaires, comme le montre Arjun Appadurai,⁹ alors, il faut reconnaître que bon nombre des différences ne se réduisent pas à l’image de la revendication identitaire installée dans un seul pays, que souvent les acteurs circulent,

8 Ulrich Beck, *Qu’est ce que le cosmopolitisme*, Aubier, 2006.

9 Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

qu'il existe des identités en transit, des norias et que les défis qu'elles lancent aux sciences sociales, comme aux responsables politiques, ont de ce fait considérablement changés depuis les années 60.

Une conséquence de cette remarque mérite d'être soulignée: le multiculturalisme, comme traitement juridique ou institutionnel de certaines différences, a connu son heure de gloire dans les années 80 et 90; il n'est pas totalement dépassé, et son esprit — conjuguer l'idéal démocratique, les valeurs universelles du droit et de la raison, et le respect des différences- mérite mieux que l'oubli. Mais il n'est adapté que pour certaines différences, et ne répond que très imparfaitement aux exigences que fait se développer la globalisation.

7. LE BRASSAGE DES DIFFÉRENCES

Les différences non seulement ne sont pas stables, ni réductibles à des essences, mais souvent aussi font plus que débattre et se côtoyer plus ou moins harmonieusement. Il est fréquent, en effet, qu'elles débouchent sur des logiques de mélange — d'où le succès, dans les sciences sociales, du vocabulaire de l'hybridation, du métissage ou de la créolisation. Ces logiques n'aboutissent pas nécessairement à la dissolution des identités, à l'homogénéisation dans une culture unique, comme lorsqu'une nation somme tous les individus à s'assimiler en son sein. Elles produisent plutôt des processus d'incessants

brassages, qui présentent pour caractéristique principale d'être à l'opposé de ce que peut autoriser le multiculturalisme — la stabilisation des différences. Elles prolongent éventuellement des processus de rencontre interculturelle, et si nous souhaitons les respecter, voire les encourager, elles appellent des modes de traitement politique ou juridique tout à fait différents de ceux qui relèvent ou bien de l'idéal républicain — aucune reconnaissance des particularismes culturels dans l'espace public- ou bien, on vient de le dire, du multiculturalisme. Cette remarque peut être étendue à d'autres cas de figure que celui du métissage, et il y a là **ma septième** et dernière **proposition**: derrière l'idée de différence, il y a en fait une assez grande diversité de problèmes, de logiques ou de cas de figure, et nous devons apprendre à tenir compte de cette diversité pour rejeter les modes de pensée monolithiques, unidimensionnels, pour refuser de croire en l'idée d'une *one best way*, et pour réfléchir à des modes de traitements politiques des différences qui soient eux-mêmes aussi diversifiés — ce qui ne veut pas dire nécessairement incohérents.