

LE MULTICULTURALISME

ESSAI GEOGRAPHIQUE

sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes

Par Louis DUPONT

Géographe

UNIVERSITE PARIS SORBONNE

Writin is fightin

Ismael Reed, écrivain américain

On ne meurt pas de ses mains

Robert Dupont, d'après Liguori Dupont, mort à 98 ans

Tables des Matières

Liste des cartes, figures et tableaux	8
Introduction	9
Première Partie	
Analyse culturelle en géographie et méthodologie	13
1- GEOGRAPHIE ET CULTURE	19
A) Géographie culturelle et <i>New Cultural Geography</i>	19
B) Le Laboratoire <i>Espace et Culture</i> et le « tournant culturel »	27
2- ANALYSE CULTURELLE ET METHODOLOGIE	32
Les pages de <i>Géographie et cultures</i>	33
3- LES PARAMETRES D'UNE METHODOLOGIE GENERALE	41
A) Prémises épistémologiques et paramètres méthodologiques	42
- La posture	44
<i>La posture personnelle</i>	45
<i>La posture scientifique</i>	48
B) Le terrain ou l'esprit d'exploration	51
C) La cueillette d'information	52
D) La comparaison ou le traitement de l'information	53
E) Le récit ou la mise en tension	55
Conclusion	58
Deuxième Partie	59
CHAPITRE 1 :	
De la différence et de la diversité culturelle en Amérique du Nord	60
- Terrain d'études : rappel méthodologique	62

1- L'EXPERIENCE DE L'ESPACE ET DE LA CULTURE	66
A) De la géographicité en Amérique	67
B) Retour sur ma ville natale	69
C) De la distance et du regard du géographe	72
2- GEOGRAPHIE ET ANALYSE CULTURELLE	80
A) Culture et analyse culturelle à Louisiana State University	82
B) Black is a culture !	86
- <i>Ethnicity</i> et exotisme	90
- Exotisme et diversité culturelle	92
C) L'étranger ou l'altérité radicale	92
3- MULTICULTURALISME ET PENSEE MULTICULTURELLE	96
Conclusion	98
CHAPITRE 2 :	
Le multiculturalisme : Examen des invariants	100
- Un cadre de débats qui s'est généralisé	102
1- EXPERIENCES MULTICULTURELLES ET REPRESENTATIONS	104
2- DIVERSITE CULTURELLE & DISCOURS MULTICULTURALISTE	111
A) Multiculturalisme et cosmopolitisme	112
B) Le discours multiculturaliste	114
3- MULTICULTURALISME ET PENSEE MULTICULTURELLE	117
A) Modernité et modernisation	118
B) Transformations de la société et nouveau paradigme	120
Conclusion	121

CHAPITRE 3 :	
La pensée multiculturelle	123
1- DE LA DIFFERENCE ET DES QUESTIONS QU'ELLE SOULEVE	124
A) Judiciarisation de la société et culturalisation des débats politiques	125
- <i>Brown versus Board of Education</i> ou la fin du <i>Separate but Equal</i>	128
- La question de l'avortement	130
B) De la personne et de « ses qualités »	132
- Les animaux, des personnes ?	135
- L'environnement, une personne ?	136
C) Pensée multiculturelle et reconnaissance des différences	139
D) Le rapport citoyenneté / identité	144
Troisième partie	148
CHAPITRE 1 :	
ANALYSE D'UNE SITUATION : Première partie	149
1- PENSER EN TERMES GEOGRAPHIQUES LE RAPPORT CITOYENNETE / IDENTITE	
- Penser l'espace et les limites	153
- Limites, essences et modernité	154
- Le concept général de nation	155
- Les enjeux du multiculturalisme	
2- MIAMI : VILLE PARADIGMATIQUE	160
A) Miami-Dade : géographie et histoire	162
B) De la différence et de la diversité dans le recensement américain	167
- « <i>Races</i> » et catégories statistiques raciales	168
- « <i>Races</i> » et <i>ethnicities</i>	171
- L'origine ethnique	174
C) Le portrait statistique de la diversité culturelle en Floride du Sud	175
- Les <i>Hispanics</i>	177
- Les « <i>White, non Hispanics</i> »	180
- Les <i>African Americans</i>	181

CHAPITRE 2 :	
ANALYSE D'UNE SITUATION : Deuxième partie	183
1- GEOPOLITIQUE URBAINE ET ESPACE CITOYEN	184
A) Le morcellement administratif et politique	184
B) Ségrégation ethno-culturelle et sociale	188
C) Pouvoir et géopolitique urbaine	189
D) Tensions et dynamiques culturelles	193
2- PRESENCE ET ABSENCE DE LA MAJORITE	196
- « La province contre attaque » ou la révolte de Lake County	197
- <i>US English et English First</i> : ethnocentrisme ou défense des valeurs de la république ?	201
3- MIAMI-DADE : REGARDS CROISES	213
- Miami / Montréal : convergences et divergences	216
<i>Majorité et minorité</i>	217
<i>Identité et citoyenneté</i>	219
CONCLUSION	223
BIBLIOGRAPHIE	227
ANNEXES	244

Liste des cartes, figures et tableaux

Cartes

Carte 1 : Le Sud de la Floride (en foncé, la zone métropolitaine)	163
Carte 2 : Les municipalités formant la zone <i>incorporated</i>	185
Carte 3 : Les comtés de la Floride	178

Figures

Figure 1 : Affiche du festival de rue de Shawinigan, 2004	78
Figure 2 : Limites et tensions dans la société moderne	155
Figure 3 : Les questions 5 et 10 sur l' <i>ethnicity Hispanic</i> et l'origine ethnique	174

Tableaux

Tableau 1 : Mots-Clés par catégories (119 textes)	3
Tableau 2 : Concepts et notions de l'analyse culturelle	36
Tableau 3 : Types d'articles (131)	37
Tableau 4 : Caractéristiques de la population / métropole	161
Tableau 5 : Population de la Floride du Sud, par catégories urbaines	167
Tableau 6 : Les 7 races du recensement américain	170
Tableau 7 : Évolution de la population de Miami et Miami-Dade / groupes ethnoculturels	175
Tableau 8 : « Races » et <i>ethnicities</i> dans la Floride du Sud (par comté)	176
Tableau 9 : Régions et principaux pays d'origines des <i>Hispanics</i>	178
Tableau 10 : Espace citoyen et espace sensible, données statistiques	179
Tableau 11 : Liste des Municipalités de la zone <i>incorporated</i>	186
Tableau 12 : Liste des <i>Taxing districts</i> de la zone <i>unincorporated</i>	187
Tableau 13 : Espace citoyen et espace sensible, données statistiques	213

INTRODUCTION

Le présent ouvrage est le fruit d'un parcours personnel qui m'a amené à vivre et à enseigner dans deux pays, la France et les États-Unis, et sur deux continents, l'Europe et l'Amérique. C'est aussi et davantage la résultante d'un itinéraire intellectuel. Au cours de ma formation de géographe je me suis très tôt intéressé à l'étude de la culture et surtout de la culture moderne. Cette dernière je l'ai d'abord expérimentée, observée et analysée en Amérique du Nord et plus particulièrement dans le cadre de la société américaine. L'Europe et la France comme société me procurent aujourd'hui une autre perspective. Par le fait de vivre dans le pôle originel de la modernité occidentale, d'une part, puis par la distance et le point de comparaison que j'obtiens, d'autre part. Mais cet ouvrage est davantage un essai d'un genre peu tenté : un essai méthodologique. La méthodologie hante l'analyse de la culture car l'analyse de cette dernière constitue pour la science un défi. Un défi qui se pose comme une indépassable tension entre la distance et la connivence, ou entre le regard intérieur et le regard extérieur, ainsi qu'une insoluble contradiction car la science qui étudie la culture établit, de ce fait même, un rapport culturel, qui peut prendre la forme d'un rapport entre deux cultures.

Les *Annales de géographie* publiaient au printemps 2008 un numéro spécial sur la géographie culturelle (n° 660-661). Les neuf textes peuvent être répartis dans deux grands groupes. Un premier groupe rassemble les textes de géographes que l'on peut associer à la mouvance de l'analyse culturelle ; l'autre groupe contient des textes qui questionnent la pertinence sinon la légitimité de la géographie culturelle. L'on se demande : « [L]a géographie culturelle a-t-elle un sens ? ou « ... a-t-on encore besoin de la géographie culturelle ? ». Il y a trois ans l'*Espace géographique* avait invité dans ses locaux des « géographes culturels » pour débattre avec les membres de son comité de rédaction, du « tournant culturel », du postmodernisme et du postcolonialisme, courants de pensée qui ont sérieusement affecté les sciences sociales depuis une quinzaine d'années. La discussion d'abord ouverte s'est terminée sur des certitudes et avec les mêmes questions, comme aux termes d'un procès où le jugement serait déjà connu. Qu'est-ce qui est à l'origine de la controverse entourant la géographie culturelle ? L'importance qu'elle aurait prise ? Ceux et celles qui s'en réclament ? Les sujets que traitent les recherches attribuées à la géographie culturelle ? La méthodologie ? Des collègues

non-géographes m'ont parfois fait part de leur étonnement de constater qu'en géographie, au-delà de la critique et des débats nécessaires à l'évolution de la science, l'on pouvait se poser en juge pour décider ce « qu'est la géographie », et donc « ce qui ne l'est pas », ou déclarer que tel ou tel courant n'est plus utile. Aurait-on idée en anthropologie d'affirmer que l'anthropologie culturelle n'a plus de sens ? Peut-on imaginer un sociologue décréter qu'il faut en finir avec la sociologie culturelle ? Je ne le crois pas. L'essai géographique que j'annonce dans le titre secondaire de cet ouvrage est en essence méthodologique. Je pose la question dès les premières lignes : est-il possible d'étudier « scientifiquement » la culture ou un phénomène culturel qui ne peut être que partiellement objectivé ?

Le titre principal, et donc le sujet étudié, est « le multiculturalisme ». Sujet transdisciplinaire, s'il en est un, le multiculturalisme est en France controversé. Et donc culturellement chargée. La coïncidence est fortuite. Etonnant est en effet le contraste entre la réception du multiculturalisme en France et l'engouement qu'il suscite dans l'anglosphère et dans le monde, où il est devenu une de ces références globalisées que la mondialisation du savoir produit. Mon objectif n'est pas d'expliquer cette « différence », j'ai plutôt cherché à comprendre les raisons d'être du multiculturalisme et ce qu'il recouvrait. Pour ce faire j'ai formulé une problématique simple qui établit une distinction entre *ce dont parle* le multiculturalisme et *ce qu'il en dit*. Cette distinction a l'avantage de nous permettre de postuler qu'il n'existe sur terre aucun pays multiculturel. L'on dira par exemple que le Canada et l'Australie ne sont pas des pays plus multiculturels que la France ne peut l'être, cependant ces deux pays anglophones ont décidé de qualifier de « multiculturaliste » la diversité culturelle de leur société, de l'écrire dans leur constitution respective et de voter une loi engageant l'État dans des actions conséquentes.

Ce dont parle le multiculturalisme se résume pour l'essentiel à deux choses : la diversité culturelle et la « différence » (culturelle). Le mot « *multiculturalism* » apparaît dans le vocabulaire anglais au début des années soixante-dix. La notion de « différence » n'émerge quant à elle que dix ans plus tard à la faveur du « tournant culturel » des sciences sociales, et notamment du postmodernisme et du postcolonialisme. Le multiculturalisme est certes un discours qui se décline en plusieurs versions, mais c'est aussi et davantage une manière de concevoir le rapport entre l'identité (la culture, la personne) et la citoyenneté (l'individu, le citoyen) dans les sociétés modernes libérales.

Ce livre, intitulé *Le multiculturalisme. Essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes*, comporte trois parties. Dans la première, j'aborde le problème que pose la culture à l'analyse scientifique. Un des reproches souvent adressés à la géographie culturelle n'est-il pas de ne pas posséder de méthodologie propre et clairement énoncée ? Encore faudrait-il pour faire cette critique ne pas confondre la méthodologie avec une liste de méthodes ? La méthodologie a comme principale fonction de valider scientifiquement une recherche. J'ai d'abord tenté de comprendre en termes épistémologiques ce que cela signifie pour le chercheur, puis j'ai identifié les orientations les plus courantes en géographie et, plus particulièrement, en géographie culturelle. Pour ce faire, j'ai analysé d'un point de vue méthodologique plus d'une centaine de textes publiés dans *Géographie et Cultures* au cours des six dernières années. Je termine cette première partie en proposant une méthodologie générale de l'analyse culturelle. Elle a été élaborée à partir des questions et des difficultés que pose l'étude de la culture à chacune des grandes étapes d'une recherche. Les deux autres parties ont été divisées *grosso modo* suivant les étapes de cette méthodologie, que j'ai adaptée à l'étude du multiculturalisme.

La deuxième partie, intitulée « *De la différence et de la diversité culturelle en Amérique du Nord* », comprend trois chapitres. Il s'agit dans l'ensemble d'une analyse du multiculturalisme comme phénomène culturel, social et politique, doublée d'une exploration du continent de référence sur le multiculturalisme : l'Amérique du Nord. Dans le premier chapitre, plutôt que de définir ce qu'est le multiculturalisme, je me penche sur ses invariants. Le multiculturalisme est tout à la fois une expérience de la diversité culturelle, un discours sur les rapports culturels et une pensée de la différence en tant qu'élément constitutif de ce qui fait une personne. Le deuxième contient le récit et l'analyse d'une partie de mon travail de terrain en Amérique du Nord. Sont relatées dans ce « récit géographique » diverses expériences et observations réalisées avant que le multiculturalisme ne s'impose comme discours de la diversité culturelle et, surtout, comme pensée normative. Le troisième porte plus spécialement sur la pensée multiculturelle et les raisons de son émergence dans le contexte nord-américain.

La troisième partie est consacrée à l'analyse d'une situation multiculturelle : celle de la région métropolitaine de Miami-Dade (Miami) dans le sud de la Floride. Dans la géographie américaine cette ville fait figure de ville paradigmatique. L'idée n'est pas de prétendre que les

grandes villes vont dans les prochaines années devenir des Miami, mais que des tendances et des situations, présentes partout, ailleurs apparaissent dans cette dernière sous des formes extrêmes. Une ville laboratoire en quelque sorte. Sur le thème qui m'intéresse, considérons qu'un peu plus de la moitié des 2, 3 millions de personnes que contient la métropole du sud de la Floride sont nés à l'étranger. Et qu'un peu plus de 57 % de la population est considéré, suivant les catégories du recensement américain, comme étant « *Hispanic* », soit des personnes dont l'origine ethnique se trouve dans un pays de langue espagnol. Enfin pour terminer cette affiche, les Américains de la majorité historique, blanc et anglophone, ne sont plus que 20 %.

Cette dernière partie comprend deux chapitres. Dans le premier je dresse d'abord le portrait statistique de la diversité culturelle de la région métropolitaine de Miami, avant d'entreprendre de le déconstruire. Il va de soi qu'un pays réputé multiculturel produise des statistiques qui feront la démonstration de la diversité présente sur son territoire, dans ses villes et dans ses régions. Au point où le chercheur est en droit de se demander si les catégories utilisées reflètent la réalité ou si elles répondent à l'intention de montrer la diversité. L'étude du recensement américain est fascinante. Un monde à part dont seule l'analyse critique permet lentement de présenter un autre portrait. Entre l'affiche initiale et le portrait critique, des questions se posent. Ce sont cette fois les événements qui parlent et dont il faut interpréter le sens et la portée dans le contexte américain et par rapport aux enjeux du multiculturalisme. Ces enjeux sont en fait des défis que posent la diversité culturelle dans les sociétés modernes où la « différence » (culturelle) est conçue et perçue comme un élément central de la quête d'authenticité de la personne.

Dans cet essai géographique sur le multiculturalisme, l'on ne trouvera ni une définition du multiculturalisme ni un jugement sur la conception de la culture et des rapports culturels qu'il défend. Mon attention porte sur les questions qu'il pose et les réponses qu'il suggère quant à la compréhension de la différence et de la gestion de la diversité culturelle dans les sociétés modernes. L'on y trouvera de plus une exploration peu commune du continent du multiculturalisme à travers le jeu du regard intérieur et du regard extérieur.

PREMIERE PARTIE

ANALYSE CULTURELLE EN GEOGRAPHIE

ELEMENTS DE METHODOLOGIE

ANALYSE CULTURELLE EN GEOGRAPHIE ET METHODOLOGIE

Les géographes francophones ont peu écrit sur le multiculturalisme, ils utilisent davantage les termes « pluriculturel », « pluriethnique », « interculturel » et « diversité culturelle ».¹ Revue de référence de l'analyse culturelle francophone en géographie, *Géographie et cultures* s'est penchée tardivement et timidement sur le multiculturalisme. Un numéro spécial sur le thème « Villes et communication interculturelle » a été publié en 1998 (n° 26) ; le multiculturalisme n'y est pas directement discuté ou même présenté. Par contre au printemps 2005, la revue publiait un appel à textes portant cette fois directement et nommément sur le multiculturalisme, associant ce dernier à la métropolisation et la mondialisation. Le moins que je puisse dire est que nous avons eu de la difficulté à boucler le numéro, dont la publication fut décalée et faillit être annulée faute de textes répondant suffisamment à la problématique (n° 58, été 2006). Sujet transdisciplinaire, le multiculturalisme comporte plusieurs dimensions mais concerne d'abord et avant tout, la culture. Comment étudier la culture ? Existe-t-il une méthodologie précise ? Quelles sont les principales difficultés que rencontre l'analyse culturelle en géographie ? Comment procèdent les géographes ? L'objectif de ce chapitre est de répondre à ces questions mais aussi de proposer une méthodologie générale de l'analyse culturelle, méthodologie que j'adapterai à mon étude du multiculturalisme.

La méthodologie a comme principale fonction de valider scientifiquement une recherche. Son choix ou son élaboration par le chercheur dépend de considérations scientifiques autant

¹ Notons en France : Di Méo, G., « Composantes spatiales, formes et processus géographique des identités », *Annales de géographie*, n° 638-639, 2005 ; Laplace-Treytore, D., « La question de l'Autre en géographie. Approches conceptuelles et discursives », *Sud-Ouest européen*, n° 8, 2000 ; Marengo, M., « Les lieux de l'interculturalité : une image de la complexité urbaine », *Cybergéo*, n° 93 ; Knafou, R., « Vers une géographie du rapport à l'Autre », dans R. Knafou, *La planète nomade : les mobilités géographiques aujourd'hui*, Paris, Belin, 1998 ; Frerot, A-M, « Territoire et médiation interculturelle, propositions géographiques », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 1999. Vitrine de la géographie québécoise, les *Cahiers de géographie du Québec* n'ont publié que 6 textes en français sur des thèmes et problématiques multiculturelles : Bernier, J, 1976, Séguin, A.-M., 2003 ; Mercier, G., 2004 ; Germain, A., 2005 ; Dear, M. et A. Burridge, 2005 ; Delyne, C. et all., 2006 ;

que culturelles et même personnelles. Elles interviennent dans trois étapes d'une recherche : 1- la définition de l'objet / sujet d'étude (ici, la culture), 2- la conception de l'activité scientifique privilégiée par le chercheur, 3- le contexte culturel et scientifique dans lequel prend place l'activité de produire de la connaissance. Quelques remarques sur ces trois points avant de se pencher sur la méthodologie de l'analyse culturelle.

Sur le premier point, convenons que « l'objet » d'étude culture s'ouvre sur un vaste champ de recherche qui intéresse plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales, dont la géographie. L'ethnologie se penche davantage sur la culture matérielle, l'anthropologie, sur les liens qui unissent et régissent les individus d'un groupe culturel (les liens de parenté, notamment). Les sociologues ne sont pas en reste, eux qui avec Max Weber ont appris à distinguer faits et valeurs, « rapport aux valeurs » et « jugements de valeurs ».² L'intérêt des géographes pour la culture est ancien, mais il s'est développé considérablement dans les années 1970 et a pris une nouvelle dimension depuis les années 1990 avec le « tournant culturel » (voir plus loin). La géographie s'est enrichie de nouveaux sujets et a profité de convergences interdisciplinaires avec l'anthropologie, l'analyse politique, la sociologie, voire la philosophie. Dans tous les cas de figure, les géographes ne peuvent faire l'économie d'une discussion sur la « nature » ou l'essence de la culture ; *a minima* une définition est proposée. Sans que cela se fasse toujours explicitement, on distingue une conception générale et même philosophique de la notion de culture, d'une définition plus concrète qui permet de dégager des concepts opératoires : culture populaire, culture traditionnelle, haute culture, etc. Les définitions sont évidemment nombreuses et variées, et quelle qu'elle soit, chacune d'elles a une incidence directe sur l'orientation théorique ou conceptuelle de la recherche, sur le type d'information à recueillir, enfin, sur la méthodologie. Si je conçois par exemple la culture comme un système symbolique, il va de soi que ma recherche prendra une tournure différente que si je focalise sur la culture matérielle. Il n'y a pas de méthodologie obligée, plutôt, la définition de l'objet d'étude délimite invariablement des possibles méthodologiques. Peut-on choisir de ne pas définir ?

² *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris, Plon, 1964), publié pour la première fois en 1904-1905 dans la revue de sociologie *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitiken* sous le titre : « Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus ». Weber a beaucoup travaillé sur la méthodologie des sciences sociales (*Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965).

Sur le deuxième point, reconnaissons que l'étude de la culture pose un problème épistémologique au chercheur : d'évidence l'on ne peut procéder à l'étude de l'identité (des valeurs, des symboles, etc.) comme on le ferait des roches ! En d'autres termes : comment aborder un objet d'étude qui est un « sujet d'étude » ou qui concerne des sujets (y compris le sujet-chercheur) ? Certes la culture possède une dimension statique, repérable, tangible (matérielle), qu'il est possible en termes scientifiques d'objectiver, de quantifier, mais elle comporte aussi une dimension dynamique, abstraite, intangible, qui relève du subjectif, de l'affectif, du qualitatif, du symbolique, et dont l'objectivation, si cela demeure le but à atteindre, ne va pas de soi. Cette part non totalement « objectivable » de « l'objet » d'étude culture, comme c'est le cas du reste de la majorité des « objets » d'étude en sciences humaines et sociales, a obligé les chercheurs à se pencher sur la nature de la connaissance scientifique et sur l'application de la méthode scientifique en sciences humaines et sociales. Pour ces sciences, le positionnement épistémologique du chercheur a un impact direct sur la méthodologie qui, souvent du reste, sert à contourner ou à atténuer, voire à résoudre, le problème épistémologique des sciences humaines et sociales. La démarche scientifique exige qu'il y ait une cohérence certaine entre l'orientation épistémologique (explicite ou non) et la méthodologie. En géographie par exemple, le recours aux méthodes quantitatives au cours des années 1960 résultait d'une conception positiviste de la discipline qui sera rebaptisée pour l'occasion « science de l'espace », contre la géographie empiriste qualifiée de traditionnelle ou de classique et jugée non scientifique.³ De même, après une décennie de théories spatiales et de modélisations, les géographes vont à la fin des années 1970 reconsidérer le rôle du sujet (de l'acteur, de l'agent, etc.) dans la formation et l'organisation des territoires. De nouvelles questions vont alors se poser : comment déterminer ce qu'est une variable qualitative et comment faut-il la traiter ? Quelle est la proportion à établir entre l'information et l'information quantitative ? Est-il possible de quantifier le qualitatif ?⁴ Je ne tiens pas à

³ La « révolution » quantitative prend place au début des années 1960 aux États-Unis autour de Brian Berry et Peter Haggett. Voir : Berry, B.J.L. et D. Marble D., (éditeurs), 1968, *Spatial Analysis*, Englewood Cliffs (CA) ; Haggett, P., 1965, *Locational Analysis in Geography* – traduction française : *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Paris, A. Colin, 1973.

⁴ Je discute plus loin dans ce chapitre du « retour » du sujet dans l'analyse géographique. Si le traitement de l'information qualitative préoccupe les géographes, la recherche d'une méthodologie qui permettrait de &...

reprandre le débat épistémologique en géographie, ce qui m'intéresse est la façon dont les orientations épistémologiques peuvent affecter les choix méthodologiques en analyse culturelle. Il importe aussi de se situer par rapport à ces orientations.

L'orientation épistémologique d'un chercheur ou d'une recherche n'est pas toujours annoncée ; existent *a contrario* des chercheurs qui s'astreignent à de longs exposés théoriques pour expliquer leur orientation épistémologique (positiviste, empiriste, réaliste, etc.). En dernière analyse – en réalité au point de départ –, il s'agit d'un choix, scientifique certes, mais dépendant aussi de considérations culturelles, personnelles et sociales (identitaire, idéologique, politique, etc.) sur la géographie, la culture et plus globalement l'Homme. Le monde de la science est traversé par des débats, certains de nature scientifique, d'autres de nature sociologique ou politique, sans que d'ailleurs ces deux types de débats ne soient pas toujours bien départagés » ; ils influencent la pensée et les pratiques des chercheurs, d'une discipline à l'autre, d'une institution du savoir à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une langue à l'autre. En clair, toute orientation épistémologique est conditionnée par les contextes culturel et académique dans lesquels l'activité scientifique prend place. Comment pourrait-on expliquer autrement que la pensée postmoderne, inspirée des travaux des intellectuels français mais développée en Amérique, n'ait eu en France qu'un faible écho en géographie alors qu'elle a bouleversé les pratiques et entraîné le renouvellement des concepts de la géographie anglo-américaine ?⁵

Le troisième point, le rapport science / culture, transcende les deux premiers points. Il interpelle directement l'analyse culturelle. Pourquoi ? Pour deux raisons. La première tient au

transposer des données qualitatives dans un registre quantitatif soulève peu d'intérêt. Les revues d'éducation et de la recherche médicale publient par contre de nombreux articles sur le sujet : Casebeer, A. L. et M. J. Verhoef, 2000, « L'utilisation combinée des méthodes de recherche qualitatives et quantitatives pour améliorer l'étude des maladies chroniques », *Maladies Chroniques au Canada*, volume 18, n° 3 ; Steckler A, McLeroy KR, Goodman RM, Bird ST et L. McCormick, 1992, « Toward Integrating Qualitative and Quantitative Methods: An Introduction », *Health Education Quarterly*, vol. 19, n° 1, p.1-8 ; Margrit S. et N. Fielding (éditeurs), 2001, « Qualitative and Quantitative Research: Conjunctions and Divergences », *FORUM Qualitative Social Research*, vol. 2, n° 1, p.37-53.

⁵ L'ouvrage de C. Chivallon, P. Ragouet et M. Samers (directeurs), 1999, *Discours scientifique et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne* (Talence, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine) a eu le mérite de poser directement la question. Voir aussi le numéro spécial de *Géographie et cultures* (1999, 31), « La postmodernité. Visions anglophone et francophone », ainsi que Staszak, J.F. et al., 2001, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin.

fait que dans le monde moderne, la science est la principale source de mise en ordre du monde et le principal producteur de sens : décrire, analyser puis expliquer un phénomène, voire une culture, c'est aussi lui donner une signification et une orientation. Le personnage du scientifique est emblématique de ce rôle dévolu à la science. Dans les fictions comme dans la réalité il apparaît dans des rôles qui constituent autant d'archétypes : « l'expert ne devant pas montrer d'états d'âme », par exemple *les collègues* que l'on voit intervenir à la télévision sur le sujet de leur expertise ; « le grand sage platonicien », soit celui chez qui intelligence et sagesse feraient bon ménage... un privilège réservé aux plus grands et aux plus illustres, préférablement très âgés (*Einstein* est le prototype mondialisé) ; « le savant fou », ou quand l'intelligence fait perdre la raison ou la morale (les plus célèbres : *Frankenstein* de Max Shelley, le *Docteur Moreau* de H.G. Wells, le *Capitaine Nemo* de Jules Verne, le *Docteur Jekyll et Mister Hyde* de Ralph Bates ; enfin, variations sur le même terme, « le savant manipulé », personnage incarnant le savoir et l'innocence ; « le savant séquestré », ou quand le savoir est forcé de travailler au service d'une puissance d'organisation, d'une idéologie ou d'individus maléfiques. Dans d'autres mondes que modernes, le « rôle » de la science est joué par la religion et les mythes, alors que les chefs religieux, shamans et autres sorciers jouent celui du scientifique.

La deuxième raison est qu'en étudiant une culture et de surcroît la culture de l'autre, la science établit de fait une relation entre deux cultures, essentiellement celle de « l'étudiant » et celle de « l'étudié ». Le producteur de connaissance, le sujet-chercheur, ne procède pas dans un *vacuum* ou à partir d'une quelconque position neutre que lui procurerait le projet d'objectivation de la science, il procède toujours à partir d'une société et d'une culture – sociale, académique, nationale – d'où son projet de recherche est conçu, d'où il projette un regard scientifique et culturel sur une autre culture. Ce constat de l'influence de la culture sur la pratique scientifique, plus facilement identifiable dans les travaux du passé, appelle une question : qu'en est-il aujourd'hui ?⁶ Ne serait-il pas opportun de se pencher sur les

⁶ Encouragées par L'UNESCO, ces études sur les manuels de géographie et d'histoire ont une incidence pratique sur les relations entre les nations et les groupes culturelles. En 2002, le travail novateur des Commissions nationales polonaise et allemande a été souligné. Elles ont consenti à mettre en place une Commission commune pour promouvoir le dialogue sur l'enseignement de l'histoire et de la géographie : http://portal.unesco.org/fr/ev.phpURL_ID=29009&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.tml

&...

mécanismes en jeu, afin de les prendre en compte dans l'élaboration de la méthodologie, dans le traitement de l'information recueillie, dans la formulation des concepts et des propositions scientifiques ? C'est à la question que tentent de répondre certains chercheurs associés à la critique *postcoloniale* des sciences sociales. Fabrice Ripoll (2006) se demande d'ailleurs : « Peut-on ne pas être postcolonial ?... surtout quand on est géographe »...⁷ Sans aucun doute, mais le géographe et l'analyste culturel ont toutes les raisons d'en retenir les leçons. Le *postcolonialisme* se penche sur ces valeurs culturelles ajoutées que peuvent contenir les catégories et les concepts scientifiques quand il s'agit d'étudier l'autre ou une autre culture que la sienne, et l'ailleurs. L'objectif recherché est de faire des sciences humaines et sociales « des sciences culturellement informées » (mon expression). Le *postcolonialisme* est avec le postmodernisme l'une des deux principales raisons du « tournant culturel » dans le monde anglo-américain, puis en France par l'entremise du *Laboratoire Espace et Culture* ensuite, mais aussi en Allemagne et en Italie.⁸

En gardant à l'esprit ces remarques j'aimerais dans les lignes qui suivent montrer d'abord comment le sujet culture a été abordé par les géographes. Je ferai ensuite l'analyse des choix et orientations méthodologiques des géographes à travers 131 textes publiés dans la revue *Géographie et Cultures* depuis 2002. Je proposerai enfin une méthodologie générale de l'analyse culturelle.

(13/07/2007). Voir également : Boyer, J.-C. et A. Pletsch, 2003, « Regards croisés sur les manuels scolaires français et allemands », conférence prononcée au *Festival de Géographie de Saint-Dié-des-Vosges*, disponible sur : http://fig-stdie.education.fr/actes_2003/boyer/article2.htm (07/07/2007).

⁷*EspacesTemps.net*, texte accessible sur : <http://espacestems.net/document2136.html> (23/12/2006). Le postcolonialisme a fait en 2006 l'objet de numéros spéciaux dans trois revues en France : « Postcolonialisme et immigration », *ContreTemps* (16) ; « Faut-il être postcolonial ? », *Labyrinthe* (24) ; « La question postcoloniale », *Hérodote* (120), auxquels s'ajoute la parution de *Penser le postcolonial - Une introduction critique* de Neil Lazarus (Paris, *Éditions Amsterdam*).

⁸ Ce fut le cas par exemple en Allemagne et en Italie : Werlen, B., 2003, « Géographie culturelle et tournant culturel », *Géographie et cultures*, numéro spécial « Vu d'Allemagne » (n°47), p.7-28 ; Andreotti, J., 2007, « La géographie culturelle italienne. Orientations de recherche », *idem*, numéro spécial « Vu d'Italie » (n° 63), p.7-24.

1- GEOGRAPHIE ET CULTURE

La géographie culturelle – ou approche culturelle en géographie – n’est pas une spécialité du savoir géographique qui aurait des textes fondateurs, une méthodologie reconnue, des théories générales ou même un cadre conceptuel spécifique. Pour utiliser une métaphore bien connue, aux regards de certains elle s’apparente à un tiroir qui permet de ranger pêle-mêle les travaux des géographes qui se penchent sur la dynamique culturelle, qui étudient un phénomène culturel particulier, qui ont recours au facteur culturel dans leur recherche. Il existe de nombreux ouvrages présentant les travaux réalisés en géographie culturelle et les courants de pensée qui la traversent.⁹ Je focalise ici sur le renouveau humaniste des années 1970 et sur le « tournant culturel » avec comme objectif la discussion sur les principales approches et méthodologies générales.

A) Géographie culturelle et *New Cultural Geography*

La « géographie culturelle » est en France assez récente, bien que la prise en compte de la dimension culturelle (ou du facteur culturel) ait été une pratique répandue dans la géographie humaine (de la Blache, Brunhes, Desfontaines, Gourou, Demangeon, de Planhol). Néanmoins, sans qu’il ne soit encore question nommément de géographie culturelle, c’est à la fin des années 1970 que la culture va prendre une place plus importante et surtout une nouvelle dimension dans les travaux des géographes. En 1976, le style franchement littéraire d’Armand Frémont dans *La région, espace vécu* tranche avec les analyses quantitatives en vigueur à l’époque. Pour ce dernier, au-delà de l’espace de vie et de l’espace social, se trouve l’*espace vécu*, soit tout ce qui relève des valeurs et des dispositions personnelles, et qui indique plus valablement la façon dont les gens vivent effectivement la région, leur région. S’agit-il d’un

⁹ Claval, P., 2003, *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Paris, Armand Colin ; Bonnemaïson, J., *La géographie culturelle*, Paris, CTHS, 2001 ; Crang, M., 1998, *Cultural Geography*, Londres, Routledge ; Mitchell, D., 2000, *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Oxford (Mass.), Blackwell ; Andreotti, J. et S. Salgaro, 2001, *Geografia Culturale. Idee ed esperienze*, Trente, Artimedia. On peut de même consulter le site du groupe d’étude « Approche culturelle en géographie » de l’UGI : <http://www.culturalgeography.net/culturellecms.php> (02/04/2007), ainsi que celui du groupe d’affinités « *Cultural Geography* » de l’*Association of American Geographers* : http://www.aag.org/sg/sg_display.cfm

ouvrage de géographie culturelle ? Débat futile, l'important est plutôt de reconnaître qu'à l'instar de certains de ses contemporains anglo-américains, l'*espace vécu* renouait explicitement avec « l'espace subjectif » ou, plus globalement, la subjectivité. En phase, donc, avec un courant qualifié d'humaniste en géographie (*Humanistic Geography*) qui est à l'origine du renouvellement de la géographie culturelle aux États-Unis (*New Cultural Geography*) et de l'affirmation contemporaine de la géographie culturelle en France.¹⁰

La géographie humaniste se caractérise par une critique du positivisme et plus concrètement de l'analyse spatiale, des méthodes quantitatives et des théories interprétatives (généralement marxisantes). Aux États-Unis, les têtes d'affiche de la géographie humaine de cette époque, les Buttimer (1976), Tuan (1979), Relph (1976), se réclament ouvertement de la phénoménologie, philosophie conçue au début du 20^e siècle qui comprend une critique sévère de la science moderne (Husserl, 2004). La phénoménologie suscite peu d'intérêt en France, bien que pour Paul Claval (1984) le nombre d'intéressés ne soit pas *négligeable, mais cela ne transparait guère dans leurs recherches* (p. 93).¹¹ Quoi qu'il en soit, ce que l'on reproche alors à la géographie est d'avoir perdu de vue l'objet géographique : l'Homme, celui qui construit les territoires par ses actions et transactions. Luc Bureau (1985, p. 311 et 314) parle d'utopie scientifique : *C'est l'idée d'une humanité régénérée par la science et le progrès technique... les sciences humaines, bien que cette situation ne leur soit aucunement exclusive, se sont si éloignées de leur objet qu'elles ne le trouvent plus*. Alors que pour David Ley (Ley et Samuels, 1978, p. 14), en cherchant à nier le subjectivisme, [la science] *has hidden the ideological content of scientific knowledge, that is knowledge derived by a subject and for a subject* (« *La science a caché le contenu idéologique de la connaissance scientifique, soit une*

¹⁰ Voir Bailly A. et R. Scariati (directeurs), *L'Humanisme en géographie*, Paris, Minit, 1990, ainsi que Ley, D. et M. Samuels, *Humanistic Geography : Prospects and Problems*, Chicago, Maaroufa Press, 1978. La figure emblématique de ce courant est sans contredit Yi-Fu Tuan, 1977, *Space and Place : the Perspective of Experience*, Londres, Arnold. Identifiée à Carl Sauer, la *Cultural Geography* avait été la cible des mêmes critiques qu'adressait en France la *Nouvelle géographie* à la géographie humaine. Aussi, la géographie qui émerge du courant humaniste s'est appelée aux États-Unis *New Cultural Geography*, alors qu'en France, sans réel antécédent, elle sera appelée « *géographie culturelle* ».

¹¹ Éric Dardel, *L'Homme et la terre*, Paris, PUF, 1952, est un des seuls à avoir tenté ouvertement de rapprocher phénoménologie et géographie. Plus près de nous, Augustin Berque est à bien des égards l'exception qui confirme la règle. Il en partage assurément la critique de la rationalité scientifique et la posture philosophique à travers ses références à Heidegger et l'existentialisme, qui est un des développements de la phénoménologie. Voir : *Etre humain sur la terre. Principes d'éthique de l'écoûmène*, Paris, Gallimard, 1996.

connaissance produite par un sujet pour un sujet »). Les mêmes critiques sont adressées au marxisme quand il est élevé au rang de vérité scientifique ; il aurait engendré une pratique intellectuelle visant *the preservation of a purely intellectual model of mechanism* (p.15 ; « la préservation d'un modèle intellectuel appliqué de façon mécanique), plutôt que la compréhension de la réalité dans laquelle vivent les sujets, réalité qu'ils produisent et à laquelle ils donnent sens.

Sur le plan méthodologique, bien que des différences notables existent entre le « monde de l'expérience » (*lifeworld*) des géographes américains et « l'espace vécu » de leurs collègues français, dans les deux cas les géographes privilégient des approches qui relèvent de l'herméneutique :

Les approches adoptées par les géographes qui s'intéressent à la culture sont multiples. Celles qui se pratiquent aujourd'hui ont en commun de considérer la culture comme une construction sans cesse reprise et actualisée par les individus et les groupes, plutôt que comme une entité qui s'imposerait à eux de l'extérieur ; leurs méthodes se rapprochent de celles de l'herméneutique et réfutent les conceptions positivistes qui régnaient naguère. (Claval, 1996, p. 3).

L'herméneutique pose que la construction du sens est au cœur de toute entreprise humaine et, derechef, du monde lui-même. Par leurs actions, intentions et projets, les êtres humains donnent du sens aux choses qui, suivant les milieux géographiques (les sociétés, les contextes politiques, etc.), prennent diverses significations. La tâche du géographe est alors de rendre compte de ces significations. Comment ? Trois courants méthodologiques sont identifiés, ils correspondent à autant de variantes de la géographie culturelle. Elles suscitent d'inévitables controverses; après tout la culture ne souffre pas d'une seule définition et, comme j'ai pu l'évoquer, elle se conjugue difficilement avec l'objectivation présumée de l'activité scientifique. La « maîtrise » de la subjectivité, si je puis dire, est le défi qui se pose à toute l'entreprise scientifique, c'est d'une autre façon encore plus vrai pour l'analyse culturelle, sauf à réduire la culture au statut d'objet et le chercheur, à la condition de robot.

Le premier courant est l'*individualisme méthodologique*. Ici le point de départ est l'Homme qui par ses actions et ses projets donne sens aux choses matérielles, mais aussi aux phénomènes collectifs et mêmes aux structures sociales. La difficulté à laquelle est confronté le chercheur avec cette approche est la rencontre entre deux subjectivités (ou intentionnalités),

celle du géographe, observateur, chercheur sur le terrain et auteur, et celle que contiennent les objets géographiques étudiés. Comment les départager ? Aucune méthode n'a encore permis d'y arriver, pas même les méthodes dites qualitatives qui permettent de collecter de l'information de nature subjective. Seul le chercheur-auteur peut aménager cette tension dans son texte, avec plus ou moins de bonheur et avec plus ou moins de style. Les géographes qui adoptent cette posture méthodologique ont souvent été qualifiés d'idéalistes, au sens idéologique du terme, soit le contraire de matérialiste. Dans « *An idealist alternative in human geography* », Leonard Guelke (1974) s'en réclame pourtant ouvertement, il s'oppose de même vigoureusement à l'idée que l'approche idéaliste produise une géographie idiographique. Certes il s'agit d'une géographie qui raconte les lieux ou les paysages comme milieu de vie, mais dans un va-et-vient de références historiques, philosophiques et même théoriques, qui sont intégrées au récit sans toutefois le structurer. Au sens où l'interprétation demeure celle du géographe-auteur, c'est sa parole, pas celle de concepts ou d'une théorie desquels le géographe serait un porte-parole.

Le deuxième courant peut être qualifié d'*individualisme sociétal*. Le point de départ est le même que précédemment, l'Homme, mais l'emphase est mise cette fois sur la négociation (ou transaction) entre l'intention et l'action, d'une part, et les contraintes (naturelles, collectives ou sociales), de l'autre.¹² Pour plusieurs humanistes dans la mouvance de la géographie sociale, l'on se remet ainsi en contact avec l'esprit du possibilisme vidalien, fondamentalement son dualisme, c'est-à-dire l'idée d'indétermination résultant de l'exercice du choix dans un contexte de contingences. Ainsi, soit on focalise sur les contraintes naturelles, ce que privilégiait « dans la lettre » la géographie humaine vidalienne classique, soit on dirige son attention sur les contingences culturelle et sociale, ce que tend à privilégier la géographie culturelle et sociale (Berdoulay, 1978). C'est particulièrement le cas de la géographie britannique plus encline à s'ancrer dans le social et la théorie sociale (pour des raisons sur lesquelles il est inutile ici de s'étendre).¹³ Pour Gregory (1981, p. 2), méfiant

¹² Voir entre autres : *Géographie et Cultures*, « Echanges et transactions », n° 56, 2006.

¹³ Cette référence à l'esprit du possibilisme par la géographie sociale britannique est une aberration (et une surprise sans doute) pour la géographie sociale à la française, dont les plus ardents défenseurs accusaient la géographie culturelle de n'être qu'une régression vers une géographie empiriste vidalienne. Il n'y a pas à &...

envers l'individualisme méthodologique, l'humanisme en géographie doit pouvoir inscrire le sujet et son indétermination dans une théorie plus large de la société qui rend compte de sa réalité objective et structurelle : *...the prospects and problems of humanistic geography revolve around an understanding of the relations between action and structure* («...les problèmes et les perspectives de la géographie humaniste tournent autour de la compréhension de la relation entre l'action et les structures [sociales] »). Différemment mais dans le même esprit, Bhaskar (1979, p. 51) affirme que le fait de redonner un rôle au sujet n'entraîne pas qu'il devienne l'unique source de sens et de significations, il importe au contraire de problématiser correctement le jeu entre le sujet (l'agent) et les structures sociales : *We need a system of mediating concepts... that is a system of concepts designating the point contact between human agency and social structures* (« Nous avons besoin d'un système comprenant des concepts médiateurs... c'est-à-dire capables de conceptualiser le point de contact entre l'agent et les structures sociales »). L'individualisme sociétal varie ainsi au gré des théories sociales et des conceptualisations du rapport agent-structure. Cependant, avec son emphase sur les lieux et l'espace, la théorie de la structuration du sociologue Anthony Giddens (1979) sera une des plus discutées et des plus prisées en Grande-Bretagne, mais aussi en Allemagne (Werlen, 2003).¹⁴ Elle est à l'origine d'un courant que l'on peut qualifier de « structurationniste ». Giddens met l'emphase sur la quotidienneté, sur les connaissances instinctive et intuitive des lieux (« *locale* » en anglais) où se posent les gestes et où se déploie l'action. L'autre courant, qualifié de « déconstructionniste » (ou sémiologique), va dans le sens de la critique postmoderne qui s'attaque au caractère construit de la réalité, et s'intéresse aux *experiences* constitutives – en français « parcours » – et aux rapports de pouvoir (entre les groupes) qui sous-tendent cette construction. Sous l'influence de la sémiologie, les réalités géographiques, comme les paysages et les régions, sont d'un point de vue méthodologique conçus comme des textes qu'il convient de lire et d'interpréter (Cosgrove D. et S. Daniels,

l'évidence d'explications scientifiques plausibles, une interprétation culturelle des choix scientifiques est par contre possible.

¹⁴ En témoigne la revue *Transactions of the Institute of British Geographers* qui publie des articles souvent très théoriques, en lien avec les sciences sociales et la sociologie, ainsi que sur les développements intellectuels (lire épistémologiques) en géographie.

1988 ; Duncan, J., 1988).¹⁵ Aux États-Unis, le « UCLA School » (University of California in Los Angeles) est reconnu comme foncièrement postmoderne (Soja, *Postmodern Geographies*, 1989).

Le déplacement du regard géographique du rapport homme / milieu au rapport individu / société qu'effectue l'individualisme sociétal pose cependant des difficultés à certains géographes humanistes. Ley (1978) reconnaît qu'une véritable géographie humaine doit pouvoir éviter les écueils posés par l'idéalisme, et même un trop plein de subjectivisme, mais il refuse de s'enfermer dans la théorie sociale et de confiner la géographie à une analyse sociale de l'espace. Il n'existe pour lui aucune explication satisfaisante de nature scientifique pouvant justifier le recours aux théories sociales. Aux yeux de ces géographes, la théorie « décontextualise » l'expérience du sujet ; d'une part en prétendant éliminer le sujet du processus de production de la connaissance, qui s'en remet à la théorie, d'autre part, parce que l'action humaine est interprétée en fonction d'une pensée théorique totalisante plutôt qu'en fonction de l'expérience (et du contexte dans lequel elle prend place). De cette méfiance découle un troisième courant méthodologique : la contextualisation. Ici l'important n'est pas de théoriser la subjectivité et l'action par rapport aux structures de la société, mais de les considérer dans le contexte (social et / ou culturel) dans lequel elles prennent place. L'interprétation tient compte d'un cadre d'analyse objectif et l'information est généralement filtrée par des concepts que le chercheur définit et dont il justifie l'usage. La validité de l'analyse repose alors sur la justesse de la mise en contexte et sur la pertinence de l'interprétation par rapport à cette dernière. Dans la foulée de la *Humanistic Geography* la géographie culturelle « contextualisante » qui va se développer outre-Manche sera à la fois sociale et culturelle, ce dont atteste la revue *Social and Cultural Geography*. Sa ligne éditoriale privilégie l'analyse culturelle, la géographie sociale, la géographie urbaine et sociale.¹⁶

¹⁵ Pour une analyse de la transposition de la sémiologie dans l'analyse géographique, voir : Dupont, L., 1999, « La postmodernité, une réalité entre pensée et discours », *Géographie et cultures*, n° 31, p. 95-114.

¹⁶ Voir aussi les programmes d'études en géographie du Royal Holloway College : <http://www.gg.rhul.ac.uk/scg/> (08/06/2007) et ceux de la University London College : www.geog.ucl.ac.uk/ (23/07/2007).

En France, l'espace vécu va plutôt déboucher sur une géographie des perceptions et des représentations, relayée par les études sur l'imaginaire et les symboles. Le sens des lieux, le vécu, les croyances, les valeurs deviennent ou redeviennent des dimensions importantes de l'analyse géographique : pour nommer les figures les plus connues et généralement associées à la géographie culturelle, citons Antoine Bailly (1974) sur la perception de l'espace et des paysages urbains ; Paul Claval (1974) sur la perception du territoire ; Jean-Robert Pitte (1983) sur l'histoire du paysage français ; Augustin Berque (1982 et 1986) sur le paysage, le mode d'habiter et plus globalement, l'espace symbolique ; Joël Bonnemaïson (1979 ; 1981 ; 1986) pour ses travaux plus ethno-géographiques (identitaires et politiques) au Vanuatu ; enfin, Jean-René Trochet (1993) pour ses travaux plus ethnologiques (et historiques) sur le patrimoine et les campagnes françaises. L'ensemble est hétérogène mais ce qui frappe le plus dans la comparaison entre les géographies culturelles françaises et britanniques n'est pas le fait que les géographes français ne se préoccupent pas du social, mais qu'ils appréhendent l'action et les projets des sujets par rapport à la collectivité.¹⁷ Une notion floue qui n'exclut pas le social, mais le sublime dans des considérations plus culturelles, voire nationales, qui impliquent souvent le recours à une approche historique et, plus marginalement, politique. Le refus sec des géographes britanniques de comparer les géographies françaises et britanniques à partir d'une *contextualisation* à la française, c'est-à-dire plus collective et nationale, est révélateur. Ces derniers parlent plus facilement de « monde anglo-saxon », « monde anglophone », de « géographie de langue anglaise », pour mieux se dégager d'une pensée britannique et de son caractère national, tout en insistant sur le cadre sociétal.¹⁸

Au Québec, les années 1970 ont également favorisé le développement de la géographie culturelle, plus spécialement à l'Université Laval où se trouve le plus ancien et le plus important département de géographie au Québec. A peu de choses près, l'on constate la même

¹⁷ Invitée en 1997 au colloque de la section 39 du CNRS, Anne Buttimer voit dans l'intérêt pour la démarche historique et les questions de patrimoine une des spécificités de la géographie culturelle à la française. Voir : Collignon, B., « Quelques remarques à propos de la géographie culturelle », *Cybergeographie : Politique, Culture, Représentations*. <http://www.cybergeographie.eu/index5315.html#article55> (23/04/2007)

¹⁸ Débat intéressant que j'aborde dans « De la différence et des questions qu'elle soulève », *Géographie et cultures*, n° 39, 2001, p. 91-98.

critique du positivisme et, comme en France, un intérêt marqué pour les études sur la perception et les représentations. En dépit de l'influence historique de la géographie humaine française, implantée au Québec par d'illustres géographes français (Blanchard, Desfontaines, Georges), ni l'analyse spatiale ni la géographie théorique (moins développée et moins marxiste) de la *Nouvelle Géographie* n'avaient eu à lutter pour se faire une niche institutionnelle et prendre leur place dans le paysage géographique. En réaction, la géographie humaine québécoise va se transformer en privilégiant *grosso modo* trois grandes orientations : l'aménagement du territoire (Paul Villeneuve, 2003), la géographie historique (Courville, 1995, 2002), et la géographie culturelle (dès 1980) qui, proximité américaine oblige, aura un léger penchant phénoménologique (Morissonneau, 1985).¹⁹ Plus singulier est le fait que la prise en compte du facteur culturel dans l'analyse géographique se double d'une exigence sociale, voire politique, dans un Québec qui cherchait à affirmer sa différence culturelle et son autonomie politique, sinon son indépendance. Autrement dit, comme pour la géographie culturelle naissante en France, elle demeure préoccupée à sa façon par le rapport au collectif et, plus marginalement, à la dimension sociale. En 1996, la revue *Géographie et cultures* publiait un numéro « Québec », qui rend compte de la diversité des parcours et des approches, mais aussi de cette exigence. Les responsables du numéro, Luc Bureau et Eric Waddell (1996, p. 4 et 5) le soulignent :

Vu de ce côté-ci (gauche) de l'Atlantique, la géographie culturelle n'a jamais la gratuité ou la gracieuseté des débats académiques sans grande portée pratique. C'est qu'ici la culture, avant d'être perçue comme un objet de recherche ou un bouquet de raffinements et de bonnes manières, est d'abord un enjeu, un défi, un risque. [...] Tout en s'arc-boutant l'esprit au lieu commun de l'américanité ou de la québécoité, chacun des collaborateurs à ce numéro spécial utilise tout de même sa propre cible ou son angle de tir pour dire sa façon d'être au monde. [...] Non pas par nécessité irrépressible de prendre parti, mais parce que cette question est presque inséparable de toute réflexion géographique dans ce pays.

L'approche culturelle aura une influence importante sur la géographie québécoise et ses pratiques. D'intéressants transfuges se sont produits : des professeurs embauchés pour

¹⁹ Le rapprochement est plus le fruit d'une personne, Anne Buttimer, que de connivences. A l'aise en français, elle a séjourné au Canada à quelques reprises alors qu'elle enseignait à Clark University à Worcester au Massachusetts, entre 1970 et 1973, et dont le département de géographie fut à l'avant-scène de la critique de l'analyse spatiale.

développer les méthodes quantitatives en géographie ont progressivement glissé vers la géographie culturelle (Dean Louder) ou les politiques urbaines (Paul Villeneuve), si bien que les méthodes quantitatives y furent, au bout du compte, très peu enseignées. De la géographie rurale, Luc Bureau passera à l'analyse des perceptions et des représentations (Bureau, 1995 ; 1998) ; Marcel Bélanger, dont le directeur de thèse fut Raoul Blanchard, passera de l'analyse spatiale et de l'aménagement aux questions de perception puis, plus globalement, de la géographie culturelle dont il fut l'un des promoteurs. Formé à la *Cultural Ecology*, fortement imprégné d'analyse quantitative, Eric Waddell travaillera sur les représentations et sur les minorités francophones avec Dean Louder (Louder et Waddell, 1983). Comme on peut le constater à la lecture du numéro spécial de *Géographie et Cultures*, la géographie culturelle québécoise n'en demeurera pas moins éclectique, tant du point de vue de la définition de la culture que de la méthodologie. Elle prend davantage les contours de l'individualisme méthodologique : elle est plus politique que sociale, plus personnelle qu'académique. Au final, c'est cette exigence politico-culturelle et la prise en compte de la subjectivité du chercheur, qui caractérise la géographie culturelle québécoise jusque dans les années 1980. Du reste, elle ne survivra pas à l'affaiblissement de cette exigence.²⁰

B) Le Laboratoire *Espace et Culture* et le « tournant culturel »

La création du laboratoire CNRS *Espace et Culture* (E&C) en 1990 et de la revue *Géographie et Cultures* en 1992 par Paul Claval va nommément et officiellement procurer une vitrine à la géographie culturelle en France. Pour Claval (1999, p. 5) cependant l'objectif est moins la promotion de la géographie culturelle que celle de « l'approche culturelle en géographie ». En plus d'offrir un forum à tous les géographes qui prennent en compte la culture – partiellement, occasionnellement ou totalement – dans leur analyse, le laboratoire *E&C* offrait à la géographie un lieu de réflexion sur le « tournant culturel » (*cultural turn*)

²⁰ La géographie culturelle a disparu des programmes universitaires même si la culture continue d'être prise en compte dans l'analyse géographique, en particulier par certains géographes comme Anne Gilbert et Marc Brosseau à l'Université d'Ottawa, de même que Mario Bédard à l'Université du Québec à Montréal. Pour un portrait plus global et actualisé, voir : Bédard, M., 2005, « La géographie culturelle québécoise depuis la révolution tranquille », dans Bédard, M. et al., *La géographie au Québec : continuité, ouverture et contributions*, Québec, Presses de l'Université Laval.

entrepris par les sciences sociales à la fin des années 1980. Directeur du laboratoire pendant quatre ans (2002-2006), j'ai préféré utiliser l'expression *analyse culturelle en géographie* qui m'apparaissait plus inclusive de tous les courants qui en géographie prennent en compte le facteur culturel, y compris bien sûr l'approche culturelle. A la base je trouvais inutile de définir ce qu'est la géographie culturelle, ce qui aurait eu pour conséquence de devoir se prononcer sur ce qui l'est et ce qui ne l'est pas. Ceci dit, l'approche culturelle en géographie, telle que l'a identifiée du reste l'UGI, n'est pas qu'un courant de la géographie culturelle. C'est effectivement un projet pour la géographie, projet en phase avec de profondes remises en question des sciences sociales, qui s'apparente à un changement de paradigme, si l'on préfère. Tout en gardant à l'esprit les questions méthodologiques, il convient pour cette raison de se pencher plus en profondeur sur le tournant culturel en sciences sociales.

Qu'est-ce que le « tournant culturel » ? Il résulte principalement d'une radicalisation d'une partie de la *New Cultural Geography* sous l'influence de la critique postmoderne de la science, de paire avec une remise en question des valeurs de la modernité provoquée par de profondes transformations de la société moderne occidentale (dont sa mondialisation n'est pas la moindre). Si ses origines intellectuelles sont françaises, avec les Barthes, Baudrillard, Foucault, Derrida, etc., c'est aux États-Unis que cette pensée va devenir postmoderne (Dupont, 1999). Avec un décalage parfois salutaire la géographie française reprend depuis peu le débat et mesure l'impact que cette pensée a eu en géographie.²¹ L'on s'entend généralement sur trois points :

- 1) La réalisation que la société moderne subit de profondes transformations et le constat d'une insuffisance des catégories, théories, concepts et méthodes de la science pour en rendre compte. La postmodernité est, d'une part, tout ce qui est associé ou s'exprime par ces transformations de la modernité, et d'autre part, une critique de la science et une autre façon de penser les pratiques scientifiques (un nouveau paradigme).

²¹ Le plus récent document est celui de *l'Espace géographique*, n° 1, 2004, « Débat. Le postmodernisme en géographie », auquel l'auteur de ces lignes a participé, de même que les articles de ce numéro de : Béatrice Collignon et Jean-François Staszak, « Que faire de la géographie postmoderniste ? », ainsi que de Christine Chivallon, « Débattre autour du postmodernisme : commentaires de textes choisis ». Pour *Géographie et cultures*, voir les numéros 31 (1999) ; 39 (2001), 47 (2003), 63 (2007).

2) La postmodernité, comme nouveau paradigme, s'attaque aux présupposés de la science, notamment celui de l'existence d'une réalité qu'elle aurait vocation à expliquer. La science n'est pas hors du monde, elle participe de sa mise en ordre et contribue à lui donner un sens. Elle produit de l'information qu'elle encode suivant des règles qui lui sont propres ; elle cherche à expliquer la réalité mais produit aussi un discours sur la réalité. D'où la nécessité de déconstruire le discours scientifique pour mieux saisir son impact sur les rapports entre les individus et les groupes qui composent la société. Le postcolonialisme, comme courant de la pensée postmoderne, focalise justement sur le rapport à l'autre, à la différence, comme objet et produit de la science.

3) Même si le paradigme postmoderne cherche à déconstruire le discours scientifique et, incidemment, tout autre discours, le « tournant culturel » pose que les Hommes n'en continuent pas moins de vivre dans la ou les réalités qu'ils continuent de se donner, moins par rapport à la nature ou l'histoire cependant, que par leurs actions, leurs interactions, leurs projets, leurs rêves, mais aussi à travers les rapports de pouvoir dans lesquels, ce faisant, ils s'engagent.

En quoi la société moderne serait-elle devenue postmoderne ? En 1973, dans *The Coming of Post-Industrial Society* le sociologue Daniel Bell de Harvard montrait que le secteur industriel qui avait caractérisé la société moderne (américaine) avait décliné considérablement et n'occupait plus que 30% des individus, une tendance appelée à se poursuivre (moins de 20 % aujourd'hui).²² La société américaine passait ainsi définitivement d'une société de production à une société de consommation et de production de services, mais aussi et surtout à une « société d'information » (l'expression lui est attribuée). Or dans ce type de société, les individus se déterminent moins par leur place dans le système de production, que par leurs interactions dans la sphère sociale et culturelle. S'y superposerait plutôt un jeu d'identités et d'identifications qui transcende les catégories et les échelles. Les identités, les appartenances (locales, régionales, nationales, etc.), les valeurs, etc., étaient ainsi appelées à se transformer sous l'influence de cette libération du sens ou de recherche d'un sens nouveau.²³ (Les

²² *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Harper Colophon Books ; «The Social Framework of the Information Society», dans M.L. Dertoozos et J. Moses, (éditeurs), *The Computer Age: A 20 Year View*, Cambridge (MA), MIT Press, 1979, p. 500-549.

²³ Dans *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Bell (1996) prétend qu'il y a une contradiction grandissante entre les valeurs en cours dans la sphère économique et celles qui s'affirment dans la sphère culturelle. Ce n'est pas l'objet de ce travail de porter un jugement sur ce processus, ni sur l'idée de libération du sens ou de recherche de sens, qui pour certains n'est qu'illusion ou aliénation.

&...

concepts géographiques de « décomposition » et de « recomposition » des territoires sont aujourd'hui un moyen de saisir ce processus de transformation par lequel « ce qui était », disparaît, pour laisser place à autre chose). A cela s'ajouteront la chute du mur de Berlin, la métropolisation croissante de l'économie, de même que la diversification culturelle des sociétés sous l'effet de l'immigration internationale, tous facteurs d'intensifications des échanges (de biens, de services, d'informations, etc.) et de transformations de la société. Autre facteur d'accélération maintenant au cœur de la société moderne : les technologies de l'information. Enfin, devant la menace que fait peser la crise écologique sur la vie humaine, la contestation des idéaux modernes de progrès (technologique et scientifique) et de recherche du bonheur dans le confort matériel est plus virulente. L'on cherche alors des solutions dans des visions mythiques pré-modernes du monde, dans la science-fiction, dans la guérilla débridée contre la technologie, de même que dans des éthiques douteuses qui rendent les droits des arbres égaux et de même « nature » que ceux des hommes. Pour rendre compte de ces changements, les sciences humaines et sociales ont utilisé plusieurs termes : « postmoderne », « surmoderne », « hypermoderne » ou encore « modernité avancée ». Le terme postmoderne est le plus usité, il s'est imposé dans les sciences sociales anglo-américaines d'abord, puis ailleurs devant l'intensité du débat social et scientifique provoqué par les transformations de la société moderne occidentale.²⁴

Pourquoi un nouveau paradigme ? Les intellectuels ont tendance à considérer que leurs débats sur les fondements de la science et sur la généalogie des courants de pensée ne concernent que la science. Le langage ésotérique qu'ils utilisent ne le confirme-t-il pas... ? Rien de moins vrai pourtant : malgré l'encodage singulier du langage scientifique, les tensions qui s'y expriment sont en essence les mêmes qui se manifestent dans d'autres sphères (économie, politique, etc.) de la société (Bourdieu, 2001 ; Aron, 1976). Dans cet esprit, on comprend que s'il faut penser autrement la société, il est possible qu'il faille commencer par penser autrement l'activité de produire de la connaissance. Pour penser au-delà de la

²⁴ Le débat est loin d'être tranché mais il m'apparaît somme toute superflu. Je préfère quant à moi l'expression « modernité avancée » qui a l'avantage de permettre de penser les variations que prend en divers endroits du monde la modernité, qui se rapporte aux idées et aux valeurs, et la modernisation, qui a rapport avec la transformation du monde matériel par la science et la technologie modernes. Au demeurant ce dont nous avons cruellement besoin c'est d'une géographie des modernités et de la modernisation.

modernité si je puis dire, la postmodernité comme paradigme s'attaque au fondement même de la science moderne, soit l'idée qu'il existe une réalité que l'on peut objectivement atteindre (Derrida, 1974). La science travaille en fait sur une réalité qu'elle contribue à construire, elle est en conséquence autant une recherche de vérité qu'un discours sur la réalité. Cette critique et le projet de déconstruction des discours auquel elle convie les chercheurs, notamment avec le postcolonialisme, vont contribuer à remettre en question, voire à faire voler en éclats, les catégories du savoir, ses concepts, les frontières entre les disciplines, les programmes, de même que le vocabulaire (et le texte) scientifique.

Le « tournant culturel », qui pour l'approche culturelle concerne la géographie et non seulement la géographie culturelle, vise la reconsidération des frontières entre les disciplines et leurs champs d'études, la remise en cause des fondements épistémologiques des disciplines des sciences sociales et, en conséquence, un renouvellement de ses outils conceptuels et méthodologiques. Un tel projet n'a laissé personne indifférent en géographie. Deux critiques lui sont adressées. La première vient des positivistes. L'impossibilité d'objectiver totalement la culture et donc d'utiliser des méthodes quantitatives ou des modèles pour en rendre compte disqualifie irrémédiablement l'analyse culturelle en tant qu'analyse scientifique. Parce qu'elle laisse place à une diversité d'approches et de sujets, la « géographie culturelle » est sous l'œil de cette critique « à peu près tout et n'importe quoi ». La deuxième vient de la géographie sociale, pour qui le tournant culturel correspond à un « tout culturel » non fondé scientifiquement eu égard au système économique et aux conflits sociaux que ce dernier engendre. L'idée que l'approche culturelle propose un nouveau regard pour la géographie et sur la géographie est rejetée aussi sèchement. En refusant ainsi de distinguer « approche culturelle » et « géographie culturelle », l'on disqualifie de la sorte l'une et l'autre pour ce qu'aucune ne prétend être : une composante de la géographie ayant un objet d'étude bien défini et des méthodes éprouvées. L'ancrage fortement marqué de la géographie sociale dans la *Nouvelle Géographie* a empêché en France le dépassement des catégories sociale et culturelle :

La géographie française ne peut pas être sociale et culturelle : elle est ou l'une ou l'autre mais pas les deux à la fois. Cette spécificité tient à la configuration des courants de pensée – des « écoles » géographiques – qui s'articulent assez nettement à partir des clivages politiques et notamment du clivage « gauche-droite » dont on connaît la prégnance toujours actuelle en France. (Chivallon, 2003, p. 646).

Ironiquement, l'on pourrait dire sans abuser que l'irréductibilité présumée du social et du culturel dans la géographie française s'explique par une différence culturelle ! Pour les mêmes raisons et contrairement à ce qui se passe dans la géographie anglo-américaine, l'analyse spatiale et la géographie sociale demeurent réfractaires à la critique et à la pensée postmoderne, comme l'atteste le numéro spécial de la revue *l'Espace géographique* (n° 1, 2004, « Débat »). Le postmodernisme en géographie ». Toutefois, le tableau n'est pas aussi noir et blanc qu'il n'y paraît. D'abord parce que les anciennes rivalités personnelles et épistémologiques s'estompent, ensuite parce que « le savoir géographique en France est produit par des chercheurs ou des universitaires assez autonomes, évoluant par-delà les appartenances à des écoles ou des chapelles mais bien que fréquentant ces dernières » (*idem*, p. 653). D'aucuns ont entrepris de penser le social et le culturel à partir de théories sociales ou de référents sociologiques (Lévy, 1999). Plus près du politique, le concept de territorialité a débouché sur l'analyse des discours (Debardieux, 1995), sans qu'une filiation directe au tournant culturel ne soit toujours formellement établie.

2- ANALYSE CULTURELLE ET METHODOLOGIE

L'approche culturelle dépasse aujourd'hui largement le cadre du laboratoire *Espace et Culture*, aussi sa disparition en 2005 comme lieu d'expression d'une géographie culturelle restée difficile à cerner, au profit du laboratoire *Espace, Nature et Culture*, ne change pas fondamentalement la donne. La prise en compte du facteur culturel s'est généralisée en géographie et le Laboratoire ouvre un nouvel espace d'applications et de réflexions sur les rapports nature / culture / environnement et les questions de développement durable. La revue *Géographie et cultures* demeure le principal lieu d'expression de l'analyse culturelle et de discussions sur l'approche culturelle en géographie. Elle n'a pas l'exclusivité des publications pouvant s'apparenter ou se réclamer de l'analyse culturelle, mais elle en fournit un échantillon représentatif.

Les pages de *Géographie et cultures*

J'ai été nommé Directeur de la revue au printemps 2002, depuis j'ai lu tous les textes reçus et publiés (18 numéros, 131 textes, sans compter les textes rejetés). Les pages de la revue ne sont pas réservées, loin s'en faut, aux ex-membres de *Espace et Culture* ni aux doctorants et enseignants-chercheurs de Paris 4 : sur les 131 textes (et 147 auteurs en comptant les co-auteurs et les collaborations ; dont 7 non-géographes), seuls 27, soit 18 %, ont été écrits par des auteurs qui ont été associés au Laboratoire *E&C*, 21 (15 %) étaient associés à Paris 4. Chaque année, je dois défendre la politique éditoriale de la revue – en réalité l'existence même de la revue – auprès de la section 39 du CNRS qui aide financièrement la revue via le paiement du salaire de la Secrétaire de rédaction ; un bilan de la dernière année de publications accompagne le document. J'y mets de l'avant le forum de discussions et d'applications de l'approche culturelle qu'elle constitue, mais aussi le fait d'être la principale vitrine et le premier interlocuteur de la géographie française avec l'étranger pour tout ce qui concerne l'analyse culturelle en géographie (géographie culturelle, approche culturelle, géographie sociale et culturelle). *Géographie et cultures* est la revue française de géographie qui publie (et traduit) le plus de textes de collègues étrangers (40,3 %, dont 14,6 % de non francophones ; Schmitz, 2003, p. 409) : *En terme d'ouverture vers le monde, une seule revue française approche les moyennes des grands périodiques du SSCI : Géographie et cultures (idem, p. 406)*. Que révèle cet échantillon de textes eu égard au tournant culturel et plus particulièrement en ce qui a trait à la méthodologie ?

Le premier objectif de l'approche culturelle était de sortir des compartiments habituels du savoir et, en corollaire, d'explorer de nouveaux domaines et sujets (Claval, 2003b, p. 32) :

Les compartiments qui séparaient les différents champs, et que l'on croyait rigides, se déforment, se déplacent et deviennent poreux. Plus question de comprendre la géographie économique si on oublie que la consommation comme l'entreprise sont bâties à coup de préférences culturelles [...], plus question d'analyser la géographie politique en négligeant le rôle de la gouvernance, ou la géographie sociale en négligeant les faits d'architecture sociale et les valeurs qui les fondent.

Tableau 1 : Mots-Clés par catégories (119 textes)*

ECHELLES GEOGRAPHIQUES	
Ville	23
National / Supranational / Mondial	12
Région	09
Petite ville/monde rural/local	05
GRANDS CONCEPTS DE LA GEOGRAPHIE	
Territoire	11
Espace public	11
Paysage	07
Lieu	07
Espace	02
CHAMPS D'ANALYSE	
<i>Essentiellement</i> Culturel	14
<i>Plutôt...</i> Sociétal et culturel	15
<i>Plutôt...</i> Politique et culturel	09
<i>Plutôt...</i> Economique (commerce) et culturel	08
* Les mots-clés spécifiques au sujet (la musique, l'eau, Toulouse, etc.) sont exclus ; les 12 textes théoriques ne sont pas pris en compte.	

Sur ce point, force est de constater que *Géographie et cultures* s'en tire assez bien. Notons : « Géographies et musiques : Quelles perspectives ? » ; « Multiculturalisme » ; « Les Cultures urbaines » ; « Echanges et transactions » ; « Les Antimondes » ; « Le Genre » ; « Les Cinémas multiplexes » ; « Lieu et intentionnalité » ; « Géographie des saveurs » ; « Géographie et économie » ; « Mondialisation / Métropolisation » ; « Accès publics à Internet et nouvelles sociabilités » ; « Territoires littéraires » ; « Religions et croyances » ; « Espaces publics et marqueurs culturels ». Pour les prochains numéros : « Géographie et médias » ; « Ville et romans policiers » ; « La nature dans les villes du Sud » ; « Les Plages » ; « Racisme et discrimination » ; « L'Espace festif ». Cet inventaire thématique ne rend pas compte de sujets plus inusités : la danse, l'intimité domestique, les espaces de la masculinité, le métissage, le cyberspace, pour n'en citer que quelques-uns. Un tiers des textes prend une orientation « essentiellement culturelle », un tiers « plutôt » sociétale, alors que les problématiques « plutôt » politique et économique se partagent le dernier tiers (tableau 1). Enfin, la culture est rarement considérée hors d'un cadre sociétal, même si les

questions de chômage, de santé, de criminalité, de logements, etc., sur lesquelles la géographie sociale disserte traditionnellement, sont moins abordées.

Sur le deuxième objectif de l'approche culturelle, le débat épistémologique, *Géographie et cultures* anime régulièrement la discussion théorique sur le « tournant culturel » et plus globalement sur la postmodernité (douze textes). En se basant sur les mots-clés choisis par les

Tableau 2 : Concepts et notions de l'analyse culturelle

1- Associés à la « géographie culturelle	27
Identité (culturelle, religieuse, régionale)	11
Patrimoine (mémoire, terroir, culture matérielle)	09
Représentations / symboles	07
2- Associés à la « géographie sociale / culturelle »	23
Marginalité / exclusion / discrimination	06
Gouvernance (institutions, organismes sociaux)	05
Territorialité (social et politique)	04
Norme / système normatif	03
Environnement / nature	03
Idéologies (sociales)	02
3- Associés au tournant culturel	23
Modernité / Postmodernité	05
Discours / Idéologies / Récits	05
Construction/déconstruction/structuration	05
Rêve/sentiments (2) ; Expérience (2) ; chorégraphie/ mise en scène (4) :	08
4- Associés à une géographie politique / culturelle	16
Identité (ethnique, minorité, politique)	05
Nation / Etat / pays / frontières	05
Gouvernance (politique : Etat)	04
Idéologie (nationales)	02
* Les mots-clés spécifiques au sujet (la musique, l'eau Toulouse, etc.) sont exclus ; les 12 textes théoriques ne sont pas pris en compte	

auteurs pour référencer leur texte (tableau 2), on constate que la postmodernité apparaît 5 fois, la déconstruction, 4 fois, la structuration, une seule (pour un total de 10). J'ai recensé 13 autres mots-clés renvoyant à des concepts, notions ou approches généralement associés au

tournant culturel. Ces 23 mots-clés se trouvent dans 13 textes qui, s'ajoutant aux 12 textes théoriques, représentent environ 20 % de l'ensemble de l'échantillon. En somme, s'il apparaît clairement que la « révolution » épistémologique n'a pas eu lieu (Debardieux, 2001), du moins en comparaison avec ce qui s'est produit dans la géographie anglo-américaine, l'influence de l'approche culturelle sur la pensée et les pratiques géographiques n'est pas négligeable. Car si plusieurs auteurs refusent que l'on associe leur texte à la « géographie culturelle », force est de constater qu'ils partagent les objectifs de l'approche culturelle : *la culture est un des facteurs déterminants de différenciation spatiale et sociale, facteur qui contribue de même à la qualification ou la requalification des territoires et des lieux*. De plus, ne serait-ce que parce que de nouveaux thèmes sont abordés, les auteurs soulignent régulièrement le besoin pour la géographie d'adapter ses concepts ou d'en adopter de nouveaux. Les formules sont variées mais disent toutes à peu près ceci : *La géographie a jusqu'ici... mais n'a pas... aussi faut-il... !*

Qu'en est-il de la méthodologie ? Tous les textes ne logent évidemment pas à la même enseigne. En plus des 12 textes théoriques déjà mentionnés, vingt-sept (27) autres ne proposent pas en soi d'analyse (tableau 3). Pour 14 d'entre eux le texte constitue pour l'essentiel une « description / énumération / synthèse ». Ces textes ont pour vocation d'informer, aussi est-il difficile d'y reconnaître une méthodologie particulière, si ce n'est que la conclusion est souvent l'occasion d'inductions qui répondent à des questions ou qui débouchent sur une ou des hypothèses interprétatives. L'intuition, si ce n'est la conviction, préside à la mise en ordre signifiante de l'information. Le style fait le reste. Un autre groupe de 13 textes est à mettre dans la catégorie essai : s'y trouvent 3 essais à proprement dit, 3 entrevues et 7 textes qui font un état (critique ou non) des lieux de la recherche sur un sujet spécifique (la religion, l'analyse régionale, etc.). Ces textes présentent ou débattent d'idées, celles des auteurs ou celles qui ont retenu l'attention des auteurs. Reste donc 92 textes que je qualifie d'analytiques, c'est-à-dire qui font état des résultats d'une recherche sur un sujet ou un phénomène ayant une dimension culturelle suffisamment importante pour faire l'objet d'une analyse géographique. La mise en situation s'appuie davantage sur l'histoire – toujours présente à divers degrés – que sur les données chiffrées.

Tableau 3 : Types d'articles (131)

Théoriques	12
Essais, entrevues, état des lieux	13
Description / énumération / synthèse	14
Analytiques (étude de cas / phénomène)	92
<i>dont méthodologie</i>	
1- Logico-déductive	10
2- Herméneutique – contextualisation	69
3- en phase avec le tournant culturel	13

En effet, mis à part 10 des 13 textes des numéros 46 et 53, portant respectivement sur : « [Les] Accès publics à Internet et nouvelles sociabilités » et « Les cinémas multiplexes », il ne se trouve aucun autre texte de l'échantillon dans lequel les données chiffrées structurent réellement la démonstration (elles servent plutôt à montrer l'ampleur du phénomène étudié et à établir le contexte d'analyse). *Géographie et cultures* ne publie pas beaucoup de textes empiriques, leurs auteurs répondaient à un appel à textes sur de « nouveaux » sujets en géographie. Les chercheurs à l'origine de ces textes fonctionnent sur la base d'une démonstration logico-déductive à partir de données empiriques, groupées en tableaux, graphiques ou modèles.

Le sujet est présenté, des questions sont posées, enfin une hypothèse de travail est avancée. Suivent la présentation des données, puis une discussion et un argumentaire cherchant à démontrer la validité d'une hypothèse interprétative (soit l'hypothèse de travail corrigée par la réalité des chiffres). L'expérimentation et la nécessité de prouver sont ainsi remplacées par un argumentaire qui doit permettre de valider les résultats par rapport à la réalité (chiffrée), mais aussi par rapport à la connaissance sur le sujet. En cela la valeur scientifique de ces textes était indéniable.

Par ailleurs, le recours généralisé à l'histoire plutôt qu'aux données chiffrées n'est en rien l'indication d'un retour à la monographie privilégiée par la géographie humaine empiriste. Les études sur le patrimoine, le paysage et la médiation alimentaire ont par exemple souvent recours à l'approche historique, mais ils mobilisent aussi des concepts dont l'usage est généralisé dans les sciences sociales (symboles, identités, représentations, etc.). De même, les recherches de type ethno-géographique que réalisait la géographie humaine, soit l'étude minutieuse de la relation d'un groupe culturel à un territoire aux contours bien dessinés par

l'histoire, n'ont plus cours. L'ethno-géographie, si le terme a encore un sens, prend aujourd'hui la forme d'analyse culturelle à consonances politiques. Les groupes culturels y sont considérés par rapport à des réseaux et des échanges à l'intérieur de systèmes sociaux, politiques et économiques où les individus et les groupes sont en relation. La culture y est conçue comme un facteur structurant des revendications politiques. Quoi qu'il en soit et quels que soient le sujet et le champ d'analyse, la grande majorité des textes (69) ont *grosso modo* recours à une méthodologie qui découle d'une approche herméneutique et qui relève principalement de la *contextualisation*. Suivant les préférences du chercheur, la mise en contexte est réalisée sur la base de considérations géographiques (ville, région, etc.), puis culturelles et sociétales, et, dans une moindre mesure, politiques et économiques (Tableau 1).

Comme la majorité des recherches produites aujourd'hui, la méthodologie vise à satisfaire une double exigence (scientifique). Dans la conception classique de la science, la recherche doit d'abord être validée par rapport à la réalité : de l'information suffisante et pertinente doit être amassée suivant des techniques et des méthodes connues. En ce qui concerne notre échantillon, ces méthodes sont des plus variées : qualitatives, historiques, empiriques, enquêtes et entretiens, témoignages, etc. Avec l'herméneutique, cependant, la réalité n'est pas conçue a priori comme un absolu, mais relative à un contexte. L'on cherche à comprendre, pas à expliquer. Les chercheurs-auteurs n'ont pas comme objectif de prouver une hypothèse ou une proposition scientifique, ce qu'ils proposent est de préférence une « lecture » ou une interprétation (au sens anglais de : *The Interpretation of...*). La différence d'avec la méthode scientifique classique est que l'interprétation n'a pas à être vraie, mais vraisemblable, et elle le demeure tant qu'elle n'est pas suffisamment réfutée. Cette interprétation doit implicitement, sinon explicitement, être validée par rapport à ce qui est connu et, plus particulièrement, par rapport à d'autres interprétations reconnues. Mieux elle l'est, moins elle paraîtra en principe relever de considérations personnelles. Il y a en gros deux façons de procéder. L'on peut commencer par discuter des concepts ou des théories en cours de façon à identifier et définir ceux que l'on utilisera pour traiter l'information pertinente rassemblée. L'on peut également procéder à l'inverse : aller chercher d'abord de l'information sur le sujet afin de soulever, d'entrée de jeu, des questions (hypothèses de départ) ou de formuler une problématique. La première est qualifiée de déductive, la seconde d'inductive. Soulignons que le produit final « dans le texte » reflète généralement l'un ou l'autre des

procédés, et parfois les deux, puisque la démarche en cours de recherche est généralement hybride. Car avant de débattre des concepts pertinents et de donner une direction à la recherche, le chercheur a déjà sous les yeux une somme d'informations et il en connaît les différentes analyses. A l'inverse, avant de s'aventurer sur un terrain et de collecter de l'information, et d'induire des considérations générales des cas particuliers observés, le chercheur a déjà consulté un minimum d'ouvrages sur le phénomène étudié. Entre information, conceptualisation et interprétation existe au cours de la recherche un mouvement de va-et-vient, la mise en ordre se fait lors de l'étape finale : la rédaction du texte.

Car la science, il faut l'admettre, est aussi quelque chose que l'on met stratégiquement en texte (on « met en science » de l'information suivant une trame établie). En effet, la connaissance doit être livrée dans les formes prescrites par le monde académique, garant des normes scientifiques. Ainsi, en plus d'avoir à être validée par rapport à une réalité (absolue ou relative) et par rapport à ce qui est connu, la connaissance doit être encodée dans un texte scientifique qui est aussi un encodage scientifique de la réalité. Forme et contenu servent le même objectif. Sur ce point, l'impression qui se dégage des textes publiés dans les pages de *Géographie et cultures* est qu'ils ont une forme des plus classiques : ils suivent dans l'esprit sinon dans la forme le plan de la dissertation. L'introduction présente l'objet d'étude ou le phénomène étudié, elle se termine par un questionnement du genre : *L'association de deux termes, « espace » et « musique », garantit-elle l'émergence d'une problématique féconde ? ... Dans quelle mesure constitue-t-elle un nouveau terrain pour le géographe ?* (Guiu, 2006, p. 9) ; ou encore : *Il s'agit ici de se demander, à partir du point de vue de ces jeunes filles, quelles sont les contraintes dans les rapports amoureux, les interdits, comment le système...* (Gillot, 2005, p. 33). Suit parfois une présentation des concepts, sinon on passe directement à la présentation-analyse de l'information. Arrive enfin la conclusion, qui s'ouvre parfois sur un débat : *Cet article vise à démontrer que ces deux interprétations sont recevables dès lors que l'on prend en compte des lieux, des époques et des groupes sociaux différents* (Hoefle, 2003, p. 21).

Des 92 textes comportant une étude de cas, un dernier groupe de 13 textes se distingue du fait que leur auteur s'inscrit ouvertement dans l'esprit du tournant culturel (Annexe 1). Ces textes sont tirés de numéros thématiques exploratoires pour la géographie : « Le genre » (6), « L'Américanité du Nord au Sud » (2), « Géographie et Littérature » (2), « Géographie et

Musiques » (1), « Marqueurs culturels des espaces publics... » (1) ; le dernier, « Chronique d'une controverse environnementale », se trouve dans un numéro varia (n° 43). Dix de ces textes se réfèrent nommément au caractère construit de la réalité et évoquent ou proposent d'en faire la déconstruction : Raibaud (2 fois), Staszak, Zeneidi-Henry, McDowell, Borghi/Amraoui, Brosseau, Hancock, Hoyaux, Fournel. En cela, il s'agit d'une herméneutique sociétale, où l'on cherche le sens mais aussi les raisons de la construction. Evoquant la critique postcoloniale (voir plus haut) les textes de McDowell, Hancock, Staszak, Borghi / Amraoui, et Zeneidi-Henry, Brosseau abordent la question de la participation de la science – de la géographie – à la construction de la réalité, *via* ses catégories, ses définitions, le choix de ses concepts, etc., notamment quand il s'agit d'étudier « l'autre ». Trois chercheurs-auteurs ont recours à la notion « d'expérience » plus près de la théorie de la structuration : Calas, Gillot, Vélasco-Graciet. Ce qu'ils cherchent à démontrer est que la réalité n'est pas une, mais le fait de multiples expériences.

L'ensemble des textes se distingue aussi par la variété des sources d'informations : l'image, le texte littéraire, la parole, le paysage sonore, l'observation participante, l'entretien, les films, etc., que par l'usage de concepts habituellement associés au tournant culturel : « texte », mise en scène, discours, récit, chorégraphie, marqueurs culturels, etc. Sur le plan formel, 4 auteurs (Calas, Brosseau, McDowell, Hoyaux) emploient le « je » (sur 9 textes au total de l'échantillon), trois autres (Hancock, Fournel, Gillot) fonctionnent à partir d'un « il » neutre (assez répandu), les 6 autres adoptent le « nous » normatif du texte scientifique (qui domine dans l'ensemble des 131 textes). Au-delà de l'analyse, il y a une volonté de raconter, aussi les textes ont-ils tendance en tout ou en partie à adopter la forme d'un récit (en d'autres mots, la « mise en science » s'accompagne d'une intrigue). C'est particulièrement le cas de Calas sur *La chorégraphie urbaine...*, de Borghi / Amraoui sur *Le réveil des femmes...*, de Hoyaux sur *Les constructions territoriales...*, de Gillot dans *Faire sans dire...*, ainsi que de Vélasco-Graciet dans *Chronique d'une controverse...*. Les deux textes de Raibaud comme celui de Fournel, et dans une moindre mesure ceux de McDowell, Staszak et Zeneidi-Henry sont de facture classique, ils s'apparentent à ce que l'on pourrait appeler un « récit conceptuel », au sens où la mise en ordre de l'information se fait à l'aide des concepts, qui « racontent » une histoire sur le sujet étudié et, ce faisant, lui donnent une signification particulière.

En comparaison avec ce qui s'écrit dans les revues anglo-américaines, ces textes n'ont rien d'exceptionnel si ce n'est l'article de Calas qui détonne avec ce mélange de récits personnels (du terrain) et conceptuels (chorégraphie, mise en scène). Dans sa version extrême, la critique postcoloniale anglo-américaine aboutit à la paralysie de la science ; la connaissance qu'elle produit est ramenée au rang de discours parmi d'autres dans la société, son autorité ne dépendant plus que de la position hégémonique qu'il occupe dans le monde moderne. Le défi de l'analyse culturelle est d'intégrer les enseignements de la critique postcoloniale et le relativisme qu'elle induit sans paralyser le projet scientifique. Comme le suggèrent implicitement ou explicitement les auteurs des 13 textes, on peut autrement poser que le relativisme est la nouvelle forme du doute méthodologique. Un tel relativisme oblige le scientifique à considérer que l'activité de produire la connaissance prend place dans un contexte social, culturel, politique, et qu'il doit en tenir compte. Le statut de la réalité et le rôle de la science dans la construction de la réalité sont ainsi pris en compte, sans réduire l'activité scientifique à une lutte de pouvoir (qu'elle puisse en être n'est pas par ailleurs exclu). Ce qu'ont en commun ces textes est que leur auteur prenne en compte les prémisses de la recherche culturelle, que dégagent la critique et l'analyse postcoloniales. Quelles sont-elles ? Il s'agit de :

- 1) un questionnement sur le statut de la réalité.
- 2) la prise en compte du caractère construit de la réalité ; il y a par conséquent des réalités.
- 3) la prise en considération que la science, les géographes, la géographie, contribuent à la construction de la réalité. Autrement dit, les chercheurs sont des acteurs et la science n'est pas hors du monde : elle participe de la construction de la réalité sur laquelle elle se penche.
- 4) ces réalités sont le fait de l'expérience et des projets des sujets qui, via leurs actions et leur intention, interagissent dans l'espace social.
- 5) ces réalités créent des tensions, voire des conflits, et sont à l'origine de rapports de pouvoir entre les individus et les groupes.

3- LES PARAMETRES D'UNE METHODOLOGIE GENERALE

Les géographes ont en commun l'obligation de penser en terme spatial et de tenir compte du jeu des échelles. Cela prend tout son sens dans le contexte, justement, de la mondialisation.

L'analyse culturelle en géographie n'y déroge pas. S'ajoute cependant la nécessité de prendre compte les prémisses que je viens d'exposer. Au risque de me répéter, il serait vain de vouloir élaborer une méthodologie générale que l'on suivrait et appliquerait comme une recette. L'important n'est pas là. L'essentiel est d'identifier les paramètres qui permettraient de rendre opératoires dans une méthodologie générale, mais variable, les prémisses de la recherche culturelle.

A) Prémisses épistémologiques et paramètres méthodologiques

Les problèmes épistémologiques ne trouvent de solutions pratiques que dans la méthodologie. Auguste Comte avait beau proclamer qu'il fallait faire de la sociologie une science dure, cela demeurait un vaste projet sans quelques précisions sur les moyens pour le réaliser. Les prémisses de l'analyse culturelle renvoient à des positionnements dans le débat épistémologique en sciences humaines et sociales. Les questions de cette nature n'intéressent qu'une minorité de chercheurs. Au-delà du préjugé, tenace en géographie, sur l'inutilité ou la futilité d'une telle discussion, si le plus grand nombre s'en détourne c'est moins par mépris que par le fait que ce détour ne soit pas absolument nécessaire. Le fait est que sur les grands points du débat épistémologique, les sciences sociales en sont arrivées à une sorte de *modus vivendi*. De quoi s'agit-il ? Le premier concerne le statut de la réalité ; le deuxième, la logique des propositions scientifiques (les hypothèses) ; la troisième, le statut du chercheur comme sujet dans l'activité de produire de la connaissance. J'aimerais rapidement les évoquer de façon à transformer les prémisses de l'analyse culturelle que je viens de mentionner en paramètres méthodologiques.

La question « qu'est-ce que la réalité ? » peut intéresser tout le monde mais elle préoccupe surtout les philosophes. Même si personne ne peut définir avec certitude ce qu'est la réalité, on prend pour acquis dans presque toutes les orientations possibles que cette dernière place les êtres humains dans un rapport d'intériorité / extériorité. Il y a en effet quelque chose à l'extérieur qui n'est pas moi, et c'est la même chose pour « l'autre », qui à l'évidence n'est pas moi non plus, bien qu'il se trouve dans la même situation que moi. La réalité est en cela une médiation : elle me met en relation avec les autres êtres humains avec qui, du reste, je peux débattre du statut de la réalité. Dans l'espace géographique, cette médiation donne lieu à

un assemblage de relations et d'interrelations, entre les individus et entre les groupes, sur lequel se penchent justement les géographes. Les tensions qui se révèlent à travers les interrelations en divers points (lieux) et sur différents thèmes sont les indicateurs de la nature et de l'état de cet assemblage.

Le deuxième point du débat épistémologique concerne la nature scientifique de la connaissance : comment arrive-t-on à formuler une proposition scientifique et sur quelles bases établit-on qu'elle est de nature scientifique ? Pour les uns, logiciens et spécialistes du langage, les propositions scientifiques obéissent aux règles de la logique et du langage telles qu'elles sont prescrites dans le monde scientifique. Pour les autres, épistémologues des sciences sociales, une proposition est jugée scientifique quand les résultats de sa confrontation avec ce qui connu de la réalité sont jugés plausibles par la communauté des chercheurs, dont le rôle est à terme de les réfuter. Débat fascinant, qui parfois prend une tournure violente comme ce fut le cas entre le logicien Ludwig Wittgenstein et l'épistémologue Carl Popper à Londres en 1949 (Edmonds et Eidinow, 2002). Inutile de vouloir prendre parti. A chaque bout de la lorgnette, les deux thèses ouvrent néanmoins une brèche : elles rendent plausible l'idée que les propositions scientifiques subissent l'influence de la culture, d'un côté *via* la langue, dont le sens des mots se trouve dans la culture, de l'autre, par le contexte culturel (académique) dans lequel se trouve le scientifique.

Dans le monde de la science, les découvertes et les hypothèses théoriques sont expliquées, critiquées, réfutées ou validées. Dans la sphère culturelle, les mêmes découvertes sont porteuses de sens et donnent lieu à une ou plusieurs significations, sans oublier les controverses qu'elles peuvent susciter. De plus, des avancées technologiques transforment constamment notre cadre physique de vie. Que serait le paysage des villes modernes sans la poutrelle d'acier, l'ascenseur et l'automobile ? Or s'ils acceptent volontiers l'idée que la science a un impact direct sur la culture et sur la gestion des affaires humaines, les scientifiques ont plus de réticences à admettre que la culture a une influence sur leurs pratiques et leurs propositions. La notion de réflexivité de la science amène les chercheurs à réfléchir aux présupposés que charrie la science à travers ses catégories, ses concepts et ses théories, et qui orientent la recherche, ainsi qu'aux préjugés qui peuvent intervenir dans le choix des outils de pensée et d'analyse par le chercheur.

La méthodologie que je propose pour l'analyse culturelle s'articule autour des notions d'assemblage d'interrelations que produit la réalité comme médiation, de tensions comme indicateurs de l'état de ces assemblages, ainsi que de la réflexivité de la science. Elle compte cinq paramètres – quatre en plus d'un point zéro – qui fera l'objet d'une attention particulière :

- 0) La posture ou la conscience de partir de quelque part
- 1) Le terrain ou l'esprit d'exploration
- 2) La cueillette du plus grand nombre d'informations de toute nature
- 3) Le traitement de l'information : la comparaison
- 4) La confrontation des récits ou narrations : tensions et mise en tensions

La posture

L'analyse culturelle fait face à un double paradoxe. Le premier tient au fait que la science soit elle-même un produit culturel. Même si les scientifiques ont prétendu avoir calqué leur méthode sur le processus naturel, la science est bien, comme le disait Aristote, le fruit d'un processus culturel, au sens où elle procède de la raison, de l'imagination et des sens. Le second paradoxe tient au fait que l'analyste culturel soit un traqueur de sens et un chasseur de significations, alors que l'activité scientifique qu'il exerce produit du sens et suggère des significations. En somme, l'analyse culturelle a un impact sur ce qu'elle étudie. Or si l'analyse culturelle est dans le champ de la culture, le chercheur l'est de la même façon. Il n'existe pas pour lui de point de départ qui soit neutre au-dessus de la mêlée et à partir duquel le chercheur prétende observer à distance la culture. J'appelle « posture » ce point de départ relatif ou point d'insertion du chercheur dans le champ culturel : c'est le premier élément de la méthodologie de l'analyse culturelle. Si l'historiographie permet à l'historien de considérer les prises de position passées par rapport à leur contexte historique, la posture permet à la parole scientifique du moment d'être considérée par rapport au contexte culturel dans lequel elle prend place.

Ce point de départ ou point zéro est fictif, car le chercheur est toujours de quelque part et parle toujours à partir d'un endroit dans le paysage scientifique. C'est la prise de conscience de ce point de départ qui est en réalité le point de départ. Considérons par exemple les propos

de ce vénérable chercheur qui, après une carrière bien remplie, nous livre ses secrets personnels, ses motivations, les raisons de ses changements de perspectives, comme la rencontre avec Untel ou Unetelle, peut-être même ses orientations politiques et ses croyances. Ces ouvrages où se croisent itinéraire personnel et parcours intellectuel sont passionnants, ils nous révèlent en fait la posture du chercheur, celle qu'il n'a jamais révélée dans ses textes scientifiques. Cela peut avoir moins d'importance si notre vénérable professeur est géologue, mais peut en revanche donner une toute autre dimension au travail scientifique réalisé s'il s'agit d'un expert de la culture française. La posture du scientifique évoque l'idée d'un positionnement et parfois même d'une prise de position, en préalable de la recherche scientifique. Dans des cas extrêmes, le récit personnel qui éclaire le travail scientifique en révèle du coup l'alibi scientifique, soit l'art de dissimuler ses orientations personnelles à l'aide de vérités scientifiques.

Comme simple récit personnel de ses idées et de ses orientations scientifiques, la posture n'a aucune valeur méthodologique, ce sont les tensions qu'elle révèle et dont le chercheur peut tirer profit qui sont importantes. Et si le chercheur n'en tire pas profit, le lecteur, s'il connaît la posture du chercheur, peut mieux évaluer les propositions scientifiques défendues. Il y a deux types de posture, l'une personnelle, l'autre scientifique. Elles sont à l'origine de tensions différentes.

La posture personnelle

Il y a de multiples raisons personnelles de vouloir étudier un phénomène culturel plutôt qu'un autre. Etudier une autre culture que la sienne place cependant le chercheur, qu'il le veuille ou non, dans un rapport culturel, entre « sa » culture ou son contexte culturel, et celle qu'il projette d'étudier. Le Parisien qui étudie le système de transport au Gabon peut ne pas s'en soucier, bien que le facteur culturel risque d'intervenir au moment de recueillir de l'information auprès des autorités locales compétentes. Le Parisien qui étudie par contre la culture des *Puhl* ne peut pas ne pas tenir compte du fait que son étude s'inscrit dans une histoire et dans des rapports qui ont été, et peuvent encore, être tendus ou même conflictuels. Qu'il le veuille ou non, son statut de « scientifique français et même parisien » créé une tension entre lui et son sujet d'étude. En prendre conscience et en tenir compte est le point de

départ du chercheur. Il importe par exemple qu'il connaisse les images de l'autre que sa culture colporte, même à son insu. Que ces images soient négatives ou positives n'a pas d'importance en soi, ce qui importe est de savoir qu'elles existent, et surtout lesquelles sont davantage porteuses de tensions. L'idée de prendre conscience de sa posture personnelle va dans le sens de la discussion, courante en anthropologie, sur la connivence que peut avoir ou développer le chercheur avec la culture étudiée. En analyse culturelle deux géographes l'ont traitée avec attention d'un point de vue méthodologique : Joël Bonnemaïson et Jean-Luc Piveteau.

Pour Bonnemaïson, il ne saurait y avoir de véritable connaissance de la culture de l'autre sans cette connivence qui permet en partie au chercheur de la vivre de l'intérieur. Dans l'introduction de *La dernière île* (1986), il s'explique : [la connivence] *c'est d'abord un sentiment d'adhésion à ce qui est le cœur de la destinée et de la vision d'un peuple. Le chercheur doit se faire accepter pour expérimenter une fraternité avec l'autre. Il continue : J'ai poussé jusqu'au bout la connivence ; j'arrivais peu à peu à un état où mesurer, compter, enquêter, poser des questions, me paraissait sans cesse dérisoire, et, même, me mettait mal à l'aise.* L'analyse culturelle serait au prix de ce malaise, qui permettrait *l'interprétation culturelle, c'est-à-dire une analyse scientifique sensible au contexte, parce qu'on a vécu ce contexte pendant un moment parfois fugitif* (*Géographie et cultures*, « Le sens de la route. Hommage à Joël Bonnemaïson », 1999, p. 116). L'anthropologue américain Clifford Geertz (1973) s'est abondamment penché sur la nécessité de cette connivence pour l'anthropologue, il en fait une admirable démonstration dans *The Interpretation of Culture*. Il pose aussi la question : Jusqu'où peut aller cette connivence ? Jusqu'à devenir l'autre ? Comme le fit par exemple l'anthropologue Carlos Castaneda (1981), qui raconta avoir dû faire usage de cocaïne comme lui suggérait inlassablement le sorcier mexicain qu'il étudiait !²⁵ Son travail, jugea-t-on, partait d'une posture non scientifique ou d'une « imposture ». En Amérique, le syndrome de l'*Indian Lover* désigne ce processus de transformation du chercheur en son propre objet d'étude (Llosa, 1997).

²⁵ En préface, il dût écrire : « *Although I am an anthropologist, this is not strictly an anthropological work; yet it has its roots in cultural anthropology, for it began years ago...* » ; « Bien que je sois un anthropologue, ceci n'est pas à proprement parler un travail anthropologique, pourtant l'origine de cet ouvrage se trouve dans l'anthropologie culturelle, car il a commencé il y a bien des années... ».

Comme je l'ai écrit dans l'ouvrage collectif *Le voyage inachevé... Hommage à Joël Bonnemaison*, nous avons discuté brièvement – le temps d'un semestre – de la connivence même si ce n'est pas dans les termes que j'utilise actuellement. Je prétextais que même imbue d'humanisme, la connivence demeurait un outil ou une stratégie de la part du scientifique. Il admettait qu'en poussant la connivence, la tension augmente inévitablement entre la raison d'être du chercheur, qui est de produire de la connaissance sur la culture de l'autre dans un ouvrage destiné à la communauté scientifique, et l'adhésion à la culture de l'autre dont le stade ultime est de devenir l'autre, un autre. Ce malaise lui posait du reste un problème quasi moral. Mais la connivence de Bonnemaison n'est pas sa posture, elle la révèle. Sa posture est en quelque sorte sa prise de position préalable en faveur de la défense des cultures qu'il étudiait contre une oppression ou une domination qu'elle subissait de la part d'une autre culture, celle du pays d'où il était issu... et auquel était destiné le travail scientifique qu'il réalisait. La posture de Bonnemaison était à la fois politique et morale. Son intérêt pour le Québec avait les mêmes fondements, il y trouvait une société francophone et moderne défendant sa culture (Dupont, 1998). Aurait-il pu avec une telle posture étudier une culture dominante ou une culture sans combat politique ? Certainement pas. En même temps, d'autres postures sont possibles. Toute chose étant égale par ailleurs, y a-t-il une différence entre les chercheurs qui établissent une connivence tout en se positionnant politiquement, et les autres chercheurs qui demeurent à distance en tant qu'expert et qui, de ce fait, se positionnent de l'autre côté ? Dans un registre moral, ne peut-t-on pas se retrouver avec d'un côté les « bons » chercheurs qui prennent corps et âme pour la défense de l'identité culturelle, voire l'autonomie, et de l'autre les mauvais qui sont alignés sur les positions de la métropole, celle de la domination... Cela peut effectivement être sujet à débat, mais d'un point de vue scientifique ce qui importe est de constater que la connaissance produite à partir de l'une et l'autre de ces postures révèle des tensions qui font du reste partie intégrante du sujet d'étude.

Jean-Luc Piveteau (1995) pose la question autrement : peut-on étudier la religion sans une connivence avec la foi, et, une religion en particulier, sans en être. Cette question est débattue quotidiennement dans les programmes de *Religious Studies* aux États-Unis. Être athée empêche-t-il de bien connaître le fait religieux ? Le fait d'appartenir à une religion diminue-t-il ma capacité à en comprendre une autre ? Plus intéressant encore : si pour les uns le fait d'être à distance d'une religion, n'ayant pas la foi, est une garantie de la valeur scientifique

d'une recherche, pour les autres, la foi comme connivence avec une religion est la condition préalable à l'étude des religions. Les premiers sont accusés par les seconds de manquer l'essentiel, les seconds sont critiqués pour leur manque d'objectivité. Piveteau penche en faveur de la connivence et de la distanciation, un dialogue, comme chez Pascal en réalité. Plus que Bonnemaïson, Piveteau plaide implicitement pour une problématisation de la posture du chercheur et des tensions qu'elle engendre.

La posture scientifique

Les chercheurs sont généralement plus explicites sur leur posture scientifique. Et même s'ils s'adonnent souvent à un jeu de cache-cache, l'on peut deviner à quelle enseigne ils logent. La posture scientifique soulève trois tensions qu'il importe de reconnaître. La première fait partie du ronron de la vie scientifique. Tout chercheur choisit implicitement ou explicitement une orientation scientifique, qu'il justifie et parfois défend contre d'autres avec plus ou moins d'efficacité ou même de virulence. Les positivistes sont par exemple convaincus que la seule et véritable façon de produire de la connaissance est de suivre, moyennant quelques adaptations, la méthode scientifique. Ceux et celles qui s'en éloignent ou ne la suivent pas sont *de facto* qualifiés de non scientifiques. De la même façon, affirmer que quelque chose n'est pas géographique ne peut se faire qu'à partir d'une définition que l'on aura au préalable érigée au rang de vérité absolue. Toute définition de la géographie n'est fondée scientifiquement qu'en relation à une orientation scientifique particulière. Les chercheurs sont rompus à cette tension et réussissent à la surmonter en se situant soit par rapport aux autres orientations, soit en s'appuyant sur leurs collègues qui ont fait le même choix qu'eux.

Plus important pour l'analyse culturelle est de réfléchir à la façon dont la posture scientifique peut refléter un (pré) jugement culturel, et peut-être personnel, sur un sujet ou un phénomène. La posture scientifique correspond ici à la manière de poser un problème, ce qui a une incidence directe sur la formulation de la problématique et le choix des concepts. Il n'est pas difficile de s'en convaincre quand on jette un coup d'œil sur les manuels de géographie du dernier siècle : l'analyse de leur contenu rend compte aujourd'hui autant des

pays étudiés que des valeurs (préjugés) de ceux qui les étudiaient.²⁶ La critique postcoloniale regorge d'exemples où, sans nécessairement le mesurer, le chercheur reconduit à travers sa démarche scientifique un jugement culturel sur la culture qu'il étudie. Cette réflexion est entre autres animée aujourd'hui par « l'étudié » d'hier qui, devenu « étudiant » à son tour, remet justement en cause les catégories et les concepts utilisés par les sciences humaines et sociales, conçues et développées en Occident dans les pays riches, ex-colonisateurs et encore dominants sur la scène internationale.²⁷ Le film américain *Danse avec les Loups* de Kevin Cosner était une première dans l'histoire du cinéma : pour la première fois l'autre – le Sioux – discourait sur sa rencontre avec le Blanc, dans sa langue et avec ses propres catégories. S'enfonçant avec le héros dans cette autre vision, au point de devenir l'autre, le spectateur vit à plein le drame du choc entre les deux réalités quand, à la fin du film, le héros est confronté non seulement au projet de colonisation intérieure par les Blancs, mais au choc de la réalité construite par la culture américaine qui faisait des « Indiens » des non civilisés, des voleurs, bref des « sauvages » sans lois. Du reste, dans certains cas, on peut même faire l'hypothèse que la science a pu être le principal agent de la construction de visions culturelles conflictuelles.

Prenons le multiculturalisme. Est-ce un hasard si la majorité des articles scientifiques ou commentaires avisés en France sur le multiculturalisme sont négatifs ou, au mieux, en parle en demi-teinte ? Est-ce un hasard si la grande majorité des articles et commentaires sur le multiculturalisme publiés au Canada anglophone sont positifs ? Est-ce un hasard de voir les « ratés » du multiculturalisme (en Grande-Bretagne, au Canada, aux Pays-Bas, etc.) être si rapidement rapportés et commentés en France ? Est-ce un hasard de voir les « incapacités » du modèle d'intégration à la française être si rapidement commentées en Grande-Bretagne ou au

²⁶ Voir : Berdoulay, V. et M. Brosseau, 1990, « L'ouverture sur le monde dans les manuels de géographie canadiens-français », *Cultures du Canada français*, n° 7, p. 71-78 ; Capmeil, J.-P., 2002, *La géographie scolaire, outil géopolitique. Trois représentations du territoire de la Nation France dans les manuels de géographie (1880-1999)*, thèse de doctorat sous la direction de Béatrice Giblin, Université Paris 8.

²⁷ D'aucuns attribuent la paternité de ce courant à Edward Said et son ouvrage *Orientalism*, Londres, Routledge, 1977 – traduction française, *Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980. Voir aussi du même auteur : *Culture and Imperialism*, New York, Alfred Knopf, 1993. L'on peut cependant retracer l'origine de cette pensée chez Franz Fanon et même Albert Nemmi, qui ont montré l'importance de la dimension culturelle de la colonisation et surtout dans l'identité du colonisé.

Canada anglophone ? Difficile d'imaginer un politicien français faisant campagne sur le thème du multiculturalisme ou d'envisager un politicien canadien vantant les mérites de l'assimilation ! Je l'admets volontiers, les politiciens ne sont pas des « scientifiques », les journalistes non plus. Il n'empêche que leurs propos et leurs actions sont révélateurs du champ culturel et social dans lequel ils vivent et qu'ils commentent. Le chercheur s'y trouve aussi. Certes son rôle n'est pas de reproduire ou de confirmer ce que le discours politique, la rumeur populaire ou même la presse informée peuvent dire. Mais il n'empêche que sa recherche prend place dans ce champ culturel et pas dans un autre. Or quelle que soit la posture du chercheur, sa recherche est traversée par les mêmes tensions qui traversent le champ culturel et social d'un lieu en particulier, et même par les tensions qui peuvent exister entre les champs culturels d'un ou plusieurs autres lieux. Il doit connaître ces tensions, elles font partie de son sujet.

Enfin, la posture scientifique est à l'origine d'une autre tension dont il faut, parfois, tenir compte. Dans *Ici et là-bas* (traduction de : *Works and life*) Clifford Geertz (1993) se penche sur la posture scientifique de quatre grands anthropologues, dont le Français Lévi-Strauss, et montre comme leur choix scientifique, celui des catégories, concepts, théories, relève autant sinon plus du débat intellectuel dans la réalité du monde académique, que de l'objectif de rendre compte des cultures qu'ils étudiaient. Les scientifiques qui vont « là-bas » doivent revenir « ici », dans leur université, prouver à leurs collègues la véracité de leur thèse. C'est un truisme d'affirmer que leur science n'est pas en priorité destinée à ceux qu'ils ont étudiés. Une illustration m'a été fournie par les étudiants-es de Paris 4 en partance pour le Québec à l'occasion du voyage d'études annuel de Licence. Avant le départ ces derniers devaient rédiger leur posture personnelle, faite d'images et de stéréotypes sur les Amérindiens (les « Indiens » d'Amérique), de même que leur posture scientifique, si tant est qu'ils en avaient une. Je leur demandai quel était leur point de vue sur la situation (culturelle, sociale, politique) des Amérindiens et de quelle façon pouvaient-ils poser le problème. Sans exception, les étudiants-es plaçaient les Amérindiens dans une problématique identitaire, soit dans la position de ceux qui doivent défendre leur culture, depuis longtemps dominée, méprisée sinon pratiquement annihilée. Cette défense de la culture associait les Amérindiens à un projet d'un recouvrement d'une situation d'avant le choc avec la civilisation occidentale, sorte d'icône de pureté et d'équilibre spirituel avec la nature. La rencontre avec les différents

groupes fut un choc : les Amérindiens, même s'ils faisaient plus ou moins état de la préservation de leur culture, se situaient tous à divers degrés dans une problématique moderniste. Les Amérindiens du Québec cherchent à être les acteurs de leur modernité, plutôt que d'en être les victimes passives. Et comble du malheur pour les étudiants-es, les Amérindiens leur faisaient part qu'une des difficultés à laquelle ils faisaient face était la représentation que se font des Amérindiens, les non-Amérindiens (les Blancs), et notamment les chercheurs qui les confinent dans la tradition et dans un rapport harmonieux avec la nature. Choc salutaire du terrain, me direz-vous, certes, mais surtout choc de devoir penser autrement, choc de voir ses catégories brouillées : nous, les Occidentaux urbains et dévergondés, eux, les authentiques, souffrants mais garants d'une spiritualité (toutes choses que nous aurions perdues). Que faire alors d'un « Indien » à cravate qui parle de pouvoir et d'économie, de contrebande et de commerce ? Ce pré-jugement culturel que véhiculent les catégories de la pensée n'appartient pas, loin s'en faut, aux étudiants, il est ancré dans la culture occidentale et française. C'est le même qui a inspiré le Président Jacques Chirac dans son discours lors de l'ouverture du Musée du Quai Branly à Paris, qu'il avait souhaité de tous ses vœux depuis des années. On ne peut douter de l'humanisme et de la bonne volonté de poser un tel geste expiatoire : élever les pièces ethnologiques des peuples premiers au rang d'œuvres d'art. Il n'empêche que le peintre attikamek de la forêt boréale (bas-nord québécois) se demandait si ces peintures abstraites pourraient un jour être exposées au Musée d'art des peuples premiers ?

Gardons à l'esprit qu'en aval du processus de production de la connaissance, on peut de même aujourd'hui affirmer sans se tromper qu'en dépit de son idéal de recherche de la vérité, la science a servi d'alibi à plusieurs maîtres, du colonialisme au communisme en passant par le racisme et le sexisme. Il ne s'agit pas que d'usage malsain de la science, mais d'orientations données à la science par les scientifiques eux-mêmes, via leurs concepts et leurs théories.

B) Le terrain ou l'esprit d'exploration

Le terrain fait en géographie partie de la méthodologie. Mais le terrain ne se résume pas à une unique confrontation avec une réalité, que l'on observe, décrit et d'où le chercheur tire une somme indispensable d'information. C'est aussi sur le terrain que le chercheur est

confronté à la nécessité de la connivence ou même à son refus. C'est également *là-bas* loin de son université, comme on vient de le voir, qu'il peut réaliser que ses outils scientifiques peuvent contribuer à la construction d'une réalité. L'esprit d'exploration fait partie de la culture géographique. Elle renvoie à un état d'esprit, celle des premiers géographes que l'on appelait justement des explorateurs. Le but de l'explorateur est d'explorer et il doit le faire en principe sans *a priori*. Cet état d'esprit n'est pourtant que théorique, une sorte d'imposture si on y croit réellement, l'explorateur est aujourd'hui celui qui peut aussi explorer les tensions que soulèvent ses postures personnelles et scientifiques. De Paris, le fait d'être blanc et français peut ne poser aucun problème à l'étude de la culture martiniquaise. En Martinique, il y a fort à parier qu'un tel chercheur, aussi bien intentionné soit-il, puisse se retrouver dans un simple rapport observateur-observé ou étudiant-étudié. Que fera l'Hexagonal s'il est face aux anti-hexagonaux ? La nature des questions et des réponses a peu d'importance, ce qui compte est de savoir que ce que l'on est – nos caractéristiques physiques, les langues que l'on parle, etc. – ou ce que l'on représente, ce que l'on pense, sa posture personnelle et sa posture scientifique, entrent en jeu à toutes les étapes de la recherche. Après tout, le Martiniquais répondrait peut-être différemment à un chercheur martiniquais, qui du reste formulerait (encoderait) ces questions différemment. Il est du devoir du chercheur de décoder ainsi l'information que l'on veut bien lui donner. L'étudié a aussi des intérêts, c'est un sujet avant d'être un objet d'étude et il adopte une ou différentes postures suivant « l'étudiant » qui se présente à lui.

C) La cueillette d'information

Pour l'analyse culturelle, les débats qui opposent méthodes quantitatives et méthodes qualitatives, enquêtes à partir de questionnaires ou enquêtes participatives, sont rédhibitoires. La règle est plutôt que toute information est bonne à prendre, si elle est recueillie avec méthode. La nécessité de démontrer, commune à toutes les sciences et, sauf exception, à toutes les conceptions de la science, permet de départager ce qui est pertinent de ce qui ne l'est pas. Il n'y a pas non plus de limitations *a priori* sur les types de sources : l'image, la littérature, les textes scientifiques, l'avis des décideurs, tout est susceptible d'être pertinent. Il est même avisé de diversifier les types de sources, entre ce qui relève de la parole (les gens),

de l'expression (artistique), de l'action (les décideurs) et de la conceptualisation (les intellectuels). Cette façon de procéder maximise la possibilité que s'expriment les tensions à l'intérieur d'une culture ou de cet assemblage de relations et d'interrelations auquel j'ai fait référence.

L'histoire est une grande source d'information, plus particulièrement quand il s'agit de montrer le contexte dans lequel se trouve un groupe. L'histoire est aussi un piège. Comme les faits, l'histoire est, en soi, stupide, elle dit ce qu'on veut bien qu'elle dise. Dans l'analyse culturelle, il est aussi important de connaître l'histoire d'un groupe que celle que racontent les sujets de cette histoire, et ce qu'ils en font. La défense d'une tradition commence souvent par la réinvention de cette tradition à travers une révision ou une réinterprétation de l'histoire. Les Hurons de Québec, modernisés et urbanisés, tentent aujourd'hui de mettre en valeur leurs traditions ou leurs modes de faire ancestraux. A cette tâche ils ont formé leurs propres anthropologues, et leurs historiens tentent de refaire l'histoire à partir des sources historiques disponibles : *Les Relations des Jésuites*, écrites au 17^e siècle. La tension entre les histoires qui se racontent et se rencontrent fait partie du sujet d'étude. L'analyste culturelle n'a pas à déterminer quelle est la vraie histoire, son rôle est de connaître ces histoires.

D) La comparaison ou le traitement de l'information

On a coutume de dire que « comparaison n'est pas raison », au sens où la comparaison ne permet pas l'explication. Mais elle donne un autre éclairage à ce que l'on cherche à comparer, en somme elle informe, car la comparaison appartient au traitement de l'information. La comparaison est importante dans la pensée géographique. Elle permet en principe de dépasser l'opposition entre le nomothétique, soit la portée générale de la connaissance, et l'idiographique, qui concerne l'unique et le particulier. Parce qu'ils étudiaient les régions et les lieux, les géographes ont souvent été accusés de pratiquer la science du particulier. La comparaison était un moyen d'aller voir ailleurs si le même s'y trouvait, le cas échéant d'en induire des généralisations. Il y a trois types de comparaisons, elles permettent toutes de mettre en tension la connaissance que l'on a d'un sujet. Le premier, plus classique, consiste à rechercher la même chose dans un contexte similaire. La recherche sur les îles m'apparaît ici le cas exemplaire. Ce qui se passe sur l'île X, se passe-t-il aussi sur l'île Y, Z ? En distinguant

les singularités des constantes on peut alors discuter de ce qui est « universel », dans ce cas, l'insularité. Avec le deuxième type de comparaisons, on cherche à voir si un même phénomène se manifeste dans un autre contexte, aujourd'hui quelque part dans le monde, ou hier quelque part dans le temps. Plusieurs exemples pourraient être donnés, le hasard n'a rien à voir avec celui que j'ai choisi.

J'ai organisé à l'automne 2001 un séminaire portant sur l'intégration et l'assimilation. Il s'agissait de discuter de ces deux notions à la lumière de diverses expériences et de différents contextes sociaux, géographiques et historiques, mais aussi par rapport aux débats qu'ils suscitent dans les sciences sociales. Trois présentateurs avaient été invités par le Laboratoire CNRS *Espace et Culture*. Jean-Pierre Doumenge, géographe français spécialiste de l'outre-mer ; Daniel Latouche, politologue québécois ; ainsi que Azouz Begag, écrivain, chercheur au CNRS, qui deviendra en 2005 Ministre du gouvernement français. Dernier à prendre la parole, M. Begag avait décidé de raconter le vécu de l'immigrant à travers des commentaires, des entrevues et des histoires de vie, tirés de textes dont l'auditoire n'avait pas encore les références. Bon lecteur, il lut avec verve les misères et les souffrances, les espoirs et les désespoirs d'immigrants en France. Ses propos parlaient de la condition d'immigrant, soit une personne dont on peut dire que le *capital culturel* est en discordance relative avec le lieu dans lequel il se retrouve par choix, par nécessité ou parce qu'il y fut contraint (cas du réfugié). La société d'accueil fut aussi entendue via les paroles de ceux et celles qui sont confrontés ou doivent conjuguer dans leur espace de vie avec « l'autre », différent culturellement sinon racialement. L'auditoire composé d'une petite trentaine de personnes n'était que modérément captivé, tant les expériences relatées et les mots utilisés collaient de part et d'autre à l'actualité. L'écrivain dénoua pour ainsi dire l'intrigue en révélant les noms des personnes citées : elles avaient vécu au 19^e siècle et n'étaient pas d'origine d'Afrique du Nord, contrairement à ce que l'on pouvait imaginer, du moins c'était mon cas, étant donné le sujet de recherche et le thème des romans de M. Begag : l'immigration, les banlieues, l'égalité des chances. Ce sont les témoignages d'immigrants italiens, portugais, polonais, etc., que nous avons entendus. Cette comparaison, qui ici permet de penser le même dans un autre contexte, jette bien sûr un nouvel éclairage sur le sujet : l'intégration des immigrants en France.

Le troisième type de comparaisons est moins connu et moins usuel. Il s'agit de comparer ce qui semble incomparable dans des contextes qui n'ont rien à voir. L'exercice peut n'être

que rhétorique, l'idée est de tenter par la pensée un dépassement des catégories avec lesquelles on rend compte de son sujet d'étude. Cela peut ne rien donner du tout, mais peut procurer un éclairage sans pareil. Tous les exemples que je pourrais donner seront jugés farfelus, ce qui est d'ailleurs le but recherché. Je n'en impose pas moins cette étape méthodologique aux étudiants-es de Master 1 du programme « Culture, politique, patrimoine » de l'université Paris 4 Sorbonne. Après avoir rempli diverses étapes de la recherche, en commençant par le choix du sujet, leur posture, la bibliographie, la cueillette d'information, etc., les étudiants présentent leur travail et surtout les problématiques possibles et les concepts pertinents. Chaque sujet est ensuite associé à un autre, celui qui m'apparaît le plus incongru : le fromage de chèvre et la crise en Bosnie ! Les étudiants doivent tenter de trouver une problématique commune et discuter des concepts pertinents, le cas échéant des ajustements qu'il faudrait faire. Les pistes explorées, les hypothèses émises, doivent être ensuite présentées et discutées, y compris le cas échéant le fait de n'avoir rien trouvé. Les discussions sont captivantes, ce que l'exercice permet est de chercher au-delà des formes l'essence des phénomènes, ce qui est primordial dans l'analyse culturelle. Car si chaque chose se comprend dans son contexte culturel, l'on sait aussi qu'une même chose peut prendre différentes formes. Devant le constat de la singularité formelle, ce que l'on recherche est ce qui s'exprime, soit quelque chose qui peut être de l'universalité.

E) Le récit ou la mise en tension

Traditionnellement, la démarche scientifique exige du chercheur qu'il se situe à distance de la réalité qu'il étudie et le texte scientifique est un des moyens de le montrer ; le chercheur-auteur n'est pas le narrateur. Quelqu'un d'autre, le scientifique, écrit, raconte, explique, en dissimulant le sujet-chercheur et les raisons de ses choix. Tout se passe donc comme si le sujet-chercheur n'était pas présent dans le monde au moment de faire ses observations et n'était pas non plus présent lors de la rédaction. La science parlerait à travers un être désincarné. Difficile avec une telle approche de rendre compte de la part subjective de la culture.

L'intérêt pour le texte scientifique est récent. L'on a toujours compris que ce dernier avait ses propres règles auxquelles les chercheurs étaient contraints de se conformer. Le texte

scientifique devait se démarquer d'autres textes. Par le langage d'abord. La règle a longtemps été que le scientifique écrivait pour ses pairs et non pour le commun des mortels, qui en n'y comprenant rien confirmait la valeur scientifique du texte à comprendre. Sur certains aspects, l'ésotérisme du texte scientifique est inévitable, mais il y a aussi la caricature, que se manifeste par un effort littéraire délibéré d'écrire comme un scientifique. La *Cantatrix Sopranica L.* de Georges Perec (1991) est en cela une pure merveille. Avec ses citations, ses renvois, ses références aux auteurs entre parenthèses (Dupont, 2089, p. 7,5...), et toutes les formules d'usage : *Selon Dupuis...*, *D'après les recherches de...*, *Suivant les résultats de...*, *au sens de...*, etc. La plaquette contient des articles d'une dizaine de pages parfaitement codés mais qui ne disent rien, sauf le ridicule.

Le texte scientifique doit aussi être convaincant, aussi tous les procédés rhétoriques risquent-ils d'être mis à contribution. Néanmoins, comme toute chose, le texte scientifique a évolué, en fonction d'une exigence accrue de communication, mais aussi en fonction des orientations scientifiques, de plus en plus nombreuses du reste. Pour les géographes et les anthropologues, le texte scientifique devait aussi rendre compte du fait que son auteur était bel et bien allé sur le terrain. A la rigueur, on peut même considérer qu'il s'agit d'une exigence scientifique, ou du moins d'une preuve de scientificité. On peut parler ici de stratégies textuelles ou discursives (Brosseau, 1997). Comme le style, les formules varient : *Quand on pose pour la première fois le pied dans le port de Montréal, on a immédiatement le sentiment...* Le lecteur est rassuré, le chercheur-auteur est bien allé sur place, et deux fois plutôt qu'une : *Deux ans plus tard, j'eus la confirmation...* Souvent prosaïque, ces mises en scène du chercheur étaient, en géographie du moins, suivies de descriptions minutieuses, longtemps un critère de scientificité. Ce n'est plus le cas, même si le géographe a toujours l'obligation de montrer qu'il est bien allé là-bas et de nous fournir certains détails du lieu qu'il a étudié. Les chiffres peuvent au demeurant remplacer la description. En analyse culturelle, il y a aujourd'hui une pression pour faire état du degré de connivence que l'on a avec les habitants du lieu. Le chercheur est allé sur place, soit, mais a-t-il été capable de communiquer avec les gens du milieu, ce qui peut être important pour les enquêtes et les entretiens. Dans certains cas, il sera aussi important de montrer qu'il a su se faire accepter, qu'il a cessé d'être un étranger comme les autres. Les anthropologues excellent dans ce domaine, notamment dans le récit de ce moment magique où ils purent avoir l'impression d'être à l'intérieur, de ne

plus être qu'un simple observateur ; l'apprentissage de la langue de l'autre est l'ultime critère pour véritablement vivre la culture de l'autre de l'intérieur.

La réflexion actuelle sur le texte scientifique est d'un autre niveau. Elle est une conséquence des prémisses de l'analyse culturelle en ce qui concerne le rôle de la science dans la construction de la réalité, et par conséquent, le rôle du chercheur qui produit la science en écrivant un texte. Comme l'a bien montré Geertz (*op. cit*), dans l'analyse culturelle la confrontation entre *ici* et *là-bas* se produit deux fois. La première, comme on vient de le voir, quand le chercheur se rend *là-bas*, sur son terrain. La deuxième se produit au retour, *ici*, chez lui dans ses bureaux, quand le chercheur doit rendre compte de ce qu'il a trouvé *là-bas*. Cette deuxième confrontation se produit lors de la rédaction du texte, dernière étape de la recherche scientifique et étape devenue essentielle pour la méthodologie. Dans «*The Betweenness of Place*», le géographe Nicolas Entrikin (1990) montre que le texte scientifique est le moment privilégié permettant de surmonter la tension entre l'objectivité et la subjectivité que contiennent les lieux. Un lieu est un espace physique mais aussi un espace vécu ou un espace d'expériences, généralement multiples ; pour en rendre compte les données physiques ne suffisent pas, le texte littéraire ou poétique non plus. Le texte scientifique est lieu privilégié où se manifeste de la tension entre l'exigence d'objectivité du scientifique et la subjectivité inhérente à l'étude des lieux et de la culture. Le scientifique ne peut plus s'imposer comme le grand ordonnateur ou celui qui par sa synthèse fournirait l'ultime récit. Il ne suffit plus de faire savoir que l'on est bien allé *là-bas*, d'expliquer le lieu objectivement ou encore de montrer la connivence que l'on a acquise avec les habitants du lieu, il faut confronter les récits de la réalité, confronter son propre récit avec les autres récits qui racontent leur expérience du lieu.

Une des conséquences de cette exigence est l'apparition du « je » dans les textes scientifiques. Dans les pages de *Géographie et cultures*, il se trouve peu de textes de géographes francophones où le chercheur a recours au « je », 9 en tout dont 4 dans le dernier groupe de 13 textes. Rien ne l'empêche. Est-ce une réticence face à la remise en question du statut de la science et de l'autorité de la parole du chercheur ? Dans la géographie anglo-américaine, la présence du chercheur dans le texte, en tout ou en partie, est plutôt devenue la norme. En géographie, Marc Brosseau (1996) a observé et commenté le phénomène croissant de mise en intrigue de l'information dans les textes géographiques francophones. Selon lui,

sans que cela ne soit toujours clairement distingué, le géographe écrirait trois types de récits : un *récit personnel*, qui raconte l'expérience de terrain et la rencontre avec l'autre, un *récit conceptuel*, qui analyse l'information – livrée d'entrée ou à la suite du récit personnel – à partir de catégories, concepts ou théories, enfin un *récit positionnel*, celui qui discute de la problématique posée et fournit une interprétation. Une telle conception du texte scientifique ne signifie pas que tous les récits s'équivalent, mais que tous les récits contribuent à la démonstration. Cela n'élimine pas non plus le fait que les lieux et les territoires puissent contenir des récits dominants ou structurants, qui sont au cœur des assemblages de relations et d'interrelations qui donnent sens aux lieux et aux territoires.

Pour conclure

L'analyse culturelle en géographie est plurielle. Elle va de la simple prise en compte sous diverses formes de la variable culturelle dans l'analyse, aux travaux qui focalisent exclusivement sur la culture, celle d'un groupe ou comme processus de transformation et de différenciation des territoires. L'analyse de la culture soulève des problèmes épistémologiques et méthodologiques importants, ne serait-ce que parce que la culture est avant tout abstraite et qu'elle nécessite, en conséquence, de recourir à l'induction. La majorité des géographes ont recours à l'approche herméneutique : on distingue une « lecture » de la réalité par rapport à des territoires, des groupes ou encore des concepts ou théories. Ces choix ont tous des incidences sur la méthodologie. L'analyse des textes de *Géographie et Cultures* m'a permis d'en discuter, mais aussi d'identifier ce que j'appelle les paramètres d'une méthodologie générale de l'analyse culturelle. Il s'agit de paramètres et d'une méthodologie générale. Elle doit être adaptée au sujet d'études et en fonction des choix scientifiques des chercheurs.

DEUXIEME PARTIE

LE MULTICULTURALISME

RECIT GEOGRAPHIQUE, EXAMEN, RECIT CONCEPTUEL

CHAPITRE 1

DE LA DIFFERENCE ET DE LA DIVERSITE CULTURELLE

EN AMERIQUE DU NORD

RECIT GEOGRAPHIQUE

Dans le *Gulf News*, journal des Emirats Arabes Unis publiés à Abu Dhabi, on pouvait lire en page 13 de l'édition du 7 mars 2008 un article intitulé : « *Multiculturalism is still an option* ». Son auteur est Tanvir Ahmad Khan, un ancien ambassadeur pakistanais en France et secrétaire aux Affaires extérieures du Pakistan. Il est associé au *Pakistan People Party*, le parti de l'ancien Premier ministre Benazir Bhutto, le principal opposant du Général Musharaf. En surfant sur le Net on découvre qu'il écrit régulièrement dans les journaux de la région et défend des idées modernistes, tout en demeurant critique de l'Occident et notamment des Etats-Unis. Son argumentaire est que le multiculturalisme a perdu sa crédibilité comme conception des rapports culturels. Pourquoi ? Parce que l'idée de base qu'il défend, c'est-à-dire que : *no culture is better or worse than any other, it is merely different* (« aucune culture n'est meilleure qu'une autre, elles sont simplement différentes les unes des autres »), est contredit par les agissements, les réactions et les déclarations à propos de l'Islam dans les pays occidentaux. Avec la guerre en Irak les Américains en feraient la preuve : toutes les cultures sont égales sauf... *quand il s'agit de faire la promotion du progrès, seules quelques-unes peuvent faire aussi bien que la culture anglo-protestante* (« *when it comes to promoting progress, very few can match Anglo-Protestantism in this respect* »). De la même façon, l'affaire des caricatures dans un journal danois, celle des foulards en France, celle des dénonciations « blasphématoires » d'un cinéaste néerlandais montrent qu'il y a un traitement inégal en Occident d'une culture : celle de l'Islam. Pourtant, conclue l'auteur, le multiculturalisme n'est pas mort, il peut survivre grâce à l'Islam. Les Arabes n'ont-ils pas créé [*one of*] *the most splendid multicultural society in Spain* (« *une des plus splendides sociétés multiculturelles en Espagne* ») ? Conclusion : le multiculturalisme a besoin de l'oxygène d'un Islam tolérant et du message de paix universelle du prophète ! Les Emirats n'en font-ils pas la preuve tous les jours ?

L'article est convaincant, écrit dans un anglais impeccable et un style que j'appellerais « d'intellectuel mondialisé », des références à l'Asie, des citations d'auteurs Européens, des noms d'intellectuels musulmans, une connaissance des tendances intellectuelles en cours dans les universités américaines. Idée mondialisée, le multiculturalisme colle bien avec l'image d'une planète monde culturellement diversifiée. Ce genre d'articles pourrait être publié un peu partout sur la planète : les mêmes images et les mêmes références soutiennent des argumentaires qui peuvent cependant produire d'autres conclusions. Daniel Cohn-Bendit parle souvent de l'Europe comme d'une civilisation multiculturelle. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Fort d'une immigration continue depuis trente ans, l'Allemagne se voit maintenant comme une société multiculturelle (c'était le cas de l'ex-chancelier Gerhard Schröder). C'est aussi ce que pensaient les Néerlandais jusqu'aux assassinats du cinéaste Gus Van Sent ; le doute s'est depuis installé face aux immigrants qui ne s'intègrent pas facilement. Les Anglais s'interrogent depuis les attaques terroristes de Londres. Eux qui pourtant se moquaient des Français en dénonçant leur prétendue « intolérance » politique sur la question du voile à l'école. En France, le multiculturalisme ne fait généralement pas recette : on le dénonce en évoquant le communautarisme. De quoi parle-t-on au juste quand on se réfère au multiculturalisme ? Je n'ai pas l'intention de répondre à ma question, sauf pour dire que le multiculturalisme est un des moyens de penser trois lapalissades sur l'humanité : le monde est composé de plusieurs cultures (diversité culturelle), on remarque des différences entre les cultures (la différence), et il y a interactions ou tensions entre des cultures dans des lieux donnés. Le multiculturalisme renvoie tout aussi facilement à l'anglosphère, à l'Amérique du Nord, aux Etats-Unis.

La deuxième partie de mon étude comporte trois chapitres. Le premier (chapitre 2) fait état de mon exploration du continent du multiculturalisme ; dans le chapitre 3, plutôt que de définir le multiculturalisme, je me penche sur différentes situations souvent qualifiées de multiculturelle afin d'identifier ses invariants ; le chapitre 4 porte sur la pensée multiculturelles, ses raisons, ses positions. L'objectif du présent chapitre (2) est d'explorer le territoire privilégié du multiculturalisme : l'Amérique du Nord, car, *là-bas*, la pensée

multiculturelle fait figure de paradigme et c'est sans équivoque que l'on y conçoit les sociétés nord-américaines comme étant multiculturelles.²⁸ La différence et la diversité culturelle y sont vécues, conçues et pensées comme étant multiculturelles. Le multiculturalisme a-t-il été « inventé » en Amérique du Nord ? C'est aussi de ce continent et via l'anglosphère, que le multiculturalisme (sa pensée, son discours) est diffusé à travers le monde. Entre les pays de cet ensemble, Grande-Bretagne, Canada, Australie, Etats-Unis, pour ne nommer que les plus importants, existe un jeu continu d'échanges aussi culturels qu'économiques, facilités par les liens ethnolinguistiques et un héritage culturel et politique commun.

La problématique que je propose est des plus simples : il importe de distinguer *ce dont parle* le multiculturalisme de *ce qu'il en dit* (ou de *ce qu'on lui fait dire*). De quoi parle-t-il ? Je viens de l'évoquer : de la diversité culturelle, de la différence (entre les cultures) et des rapports culturels. Le raisonnement à l'origine de cette problématique est tout aussi limpide. Les Etats-Unis et le Canada sont d'anciennes colonies de peuplement puis d'immigration ; la diversité culturelle y a été très tôt présente. Elle n'a pas attendu le multiculturalisme. Ce dernier apparaît dans le vocabulaire anglais en 1971, le mot devient commun dans la décennie suivante, un discours se développe puis une pensée multiculturelle s'affirme dans les années quatre-vingts.

Terrain d'étude : rappel méthodologique

L'expérience d'une réalité ou l'exploration d'un espace font en géographie partie de ce qu'on appelle communément « le terrain », une étape quasi obligée de la méthodologie géographique. Le terrain comporte deux moments (Geertz, 1996). Un premier, *là-bas*, où le géographe, avec en tête les idées, conceptions et images qu'il se fait au préalable de son terrain d'étude, en somme sa posture, se confronte à la réalité. Il observe, vit et expérimente, prend des notes, collecte de l'information, discute et questionne, fait une enquête et mène des

²⁸ Depuis 1995, date d'entrée du Mexique dans l'ALENA (Accord de libre-échange nord-américain), l'Amérique du Nord comprend officiellement aujourd'hui le Canada, les Etats-Unis et le Mexique. Ce pays s'est résolument tourné vers le nord après avoir joué pendant longtemps de sa double appartenance, géographique et culturelle, pour se donner un rôle de pays charnière entre l'Amérique du Nord (Canada / Etats-Unis) et l'Amérique du Sud. Mon exploration de l'Amérique du Nord ne tient pas compte ici du Mexique, bien que j'aie eu l'occasion de sillonner et de traverser la frontière américano-mexicaine à plusieurs reprises, de Tijuana au Mexique à El Paso au Texas.

entretiens, mais cherche aussi à savoir ce que disent et pensent les habitants du territoire à l'étude. Suit un second moment, au retour, *ici*, soit là où le terrain reprend vie à travers un texte dans lequel l'information recueillie est présentée, analysée ou synthétisée, ou même encore racontée. Ce texte n'est évidemment pas le « terrain » au cours duquel le géographe se frotte à la réalité ; un autre type de confrontation a lieu. Le géographe doit dans son texte, d'une part, faire la démonstration qu'il « connaît » bien son terrain, qu'il y a séjourné et qu'il en a fait l'exploration, d'autre part, il doit convaincre que l'information recueillie a une valeur scientifique, c'est-à-dire qu'elle contribue à la validation de l'interprétation ou des hypothèses qu'il défend. Le « géographe-auteur » ainsi fait le *récit géographique* de deux « histoires » : celle de sa confrontation avec le terrain (la « réalité ») et celle de la confrontation de sa pensée avec la logique (ou pensée) du lieu, soit ce qu'on dit *là-bas*, mais aussi ce qui se dit, *ici*, dans le milieu académique, sur le territoire exploré. Suivant la méthodologie de l'analyse culturelle, l'on dira que la confrontation avec la réalité géographique interpelle la posture personnelle du chercheur, alors que la logique du lieu, ce qui se dit et ce qu'on pense *là-bas*, interpelle sa posture scientifique. Comment procéder ?

Le chercheur a le choix. Il peut se maintenir à distance de son objet, qu'il a préalablement défini, en dresser un portrait à partir de l'information disponible ou sélectionnée, puis fournir une interprétation. Classique, cette méthodologie jette un voile sur les deux confrontations que comporte le terrain : aucune information n'est donnée sur la posture ni sur l'expérience du chercheur par rapport à son sujet / objet d'étude, préalable à la confrontation avec la réalité, pas plus que ne sont expliquées les raisons des choix théoriques et conceptuels, qui ressortent inévitablement de la confrontation avec la logique du lieu. Prenons l'exemple de l'ethnographie qui comme en géographie comporte un travail important sur le terrain. Si l'ethnographie a comme objectif l'étude de l'expérience d'un groupe (culturel, social, etc.) que se passe-t-il dans le cas d'un ethnographe se trouvant dans la situation d'étudier la culture dont il est issu ? Que faire de son expérience ? Cette information privilégiée ne doit-elle pas être considérée comme du matériel ethnographique ? Ce matériel ne permettrait-il pas de comprendre l'interprétation de l'ethnographe ? Ces questions ont longtemps été un non-sens dans les milieux académiques, elles sont depuis une quinzaine d'années au cœur des débats en sciences humaines et sociales.

Depuis une quinzaine d'années, un nombre croissant des chercheurs en sciences humaines et sociales, et plus particulièrement en anthropologie et en ethnographie ont tenté de répondre à ces questions (Emerson et al., 1995 ; Davies, 2002 ; Ghasarian, 2002). Certains partent de situations concrètes auxquelles ils ou elles ont été confrontés, d'autres se reportent aux débats épistémologiques sur le rapport étudiant / étudié et sur le dépassement des oppositions binaires, expérience / théorie, individu / social, corps / esprit, qu'anime la critique postmoderne (et post coloniale) de la pratique scientifique. Epistémologiquement, ces questions concernent la réflexivité de la science (Bourdieu, 2001), alors que du point de vue des méthodes elles renvoient à la production d'information dite qualitative (comme les enquêtes participatives, l'histoire orale, etc.) et, en conséquence, sur la validité scientifique de ce type d'information et, dans ce cas précis, d'une information dont la source est le chercheur lui-même (Muncey, 2005 ; Clandinin et Connelly, 2000).

L'« auto-ethnographie »²⁹ s'est depuis imposée comme pratique ethnographique et comme méthode favorisant l'inclusion de l'expérience personnelle du chercheur comme « étudiant », c'est-à-dire comme scientifique, et comme « étudié », c'est-à-dire comme une personne ayant eu à divers degrés une expérience de l'intérieur :

The concept of autoethnography... synthesizes both a postmodern ethnography, in which the realist conventions and objective observer position of standard ethnography have been called into question, and a postmodern autobiography, in which the notion of the coherent, individual self has been similarly called into question. The term has a double sense - referring either to the ethnography of one's own group or to autobiographical writing that has ethnographic interest. (Reed-Danahay, 1997, p.2).³⁰

²⁹ Voir : Amit, Vered (éd.), *Constructing the field. Ethnographic field work in the contemporary world*, Londres/New York, Routledge, 2000 ; Holt, Nicholas, « Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story », *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 2, n° 1, hiver 2003, pages 1-22 ; Davies, Charlotte, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London/ New York, Routledge, 2002 ; Muncey, Tessa, « Doing Autoethnography », *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 4, n°1 (2005), pages 1-12 ; Clandinin, Jean et Michael Connelly, *Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco, Jossey-Bass Pub., 2000, 211 pages.

³⁰ Le concept d'auto-ethnographie fait la synthèse d'une ethnographie postmoderne, dans laquelle les conventions réalistes et la position de l'observateur objectif de l'ethnographie standard sont remises en question, et une autobiographie postmoderne dans laquelle la notion d'une individualité cohérente a de la même façon été remise en question. Le terme a un double sens, il réfère soit à l'ethno-graphaphie de son propre groupe ou un écrit autobiographique qui a un intérêt ethnographique.

L'autoethnographie n'est pas une biographie personnelle, bien qu'elle puisse s'appuyer sur des notes bibliographiques et des anecdotes personnelles. L'idée n'est pas non plus, comme certains le craignent, de s'enfoncer dans la régression psychanalytique ou la narration romanesque. L'autoethnographie pose que les subjectivités sont toujours « localisées » (*situated subjectivities*) quelque part dans une géographie des idées, des théories, des discours et des visions culturelles. « Localiser » le chercheur, le cas échéant « faire une cartographie » (*mapping*) de ses déplacements dans le monde de la culture et de la science permettent de mieux comprendre son regard, son point de vue et son interprétation. Ainsi le texte autoethnographique fait la transition entre, d'une part, le travail de terrain (*fieldwork*) et les notes de terrain (les *fieldnotes*) et, d'autre part, le texte académique (*fieldwords*) que l'on écrit *ici*, au retour. En d'autres termes, les notes de terrains se rapportent à l'histoire du terrain, ce qui a été vu et observé, alors que le texte scientifique concerne l'interprétation ; l'auto ethnographie fait le lien entre les deux à partir d'une lecture et en éclairant le texte interprétatif.

De la même façon, ce que j'appelle le *récit géographique* s'appuie sur le jeu du regard intérieur et du regard extérieur, de la familiarité et de la distance, car d'un point de vue méthodologique, comme je l'ai évoqué précédemment (chapitre 1), une véritable géographie des lieux passe par un double mouvement, celui du rapprochement (voire de la connivence), qui donne accès au sens, et celui de la distanciation, qui ouvre un horizon d'objectivité. Ce récit focalise sur trois moments :

- 1) Celui de l'expérience ou de l'interaction avec la culture ou le phénomène étudié.
- 2) Celui où le chercheur, puisant dans son expérience et/ou interaction, tente d'approfondir la compréhension de sa discipline ou de son sujet d'étude.
- 3) Celui où le chercheur, puisant dans son expérience et/ou interaction, discute de son positionnement théorique, son regard ou son point de vue (son interprétation).

Comme pour l'autoethnographie, la qualité d'un *récit géographique* dépend de la capacité du géographe à focaliser sur ces trois moments et à livrer une information pertinente pour chacun d'eux (Holt, 2003). Pour ce faire, le géographe « raconte » et fait part de sa réflexion, il n'hésite pas dans ce cas à avoir recours à la comparaison avec d'autres cas, d'autres expériences, d'autres réflexions.

J'ai vécu dans trois pays, Canada-Québec, Etats-Unis, France, où j'ai fait l'expérience directe de la diversité culturelle en milieu de travail, dans mon quartier de résidence et lors d'événements les plus divers. Mon exploration du continent nord-américain a souvent pris la forme d'enquêtes participatives, entre connivence et prise de distance, mais aussi au gré d'observations, de questionnements et d'hypothèses. De nombreux voyages, en automobile, train, autobus ou avion, m'ont amené à zigzaguer cet espace, du nord au sud et d'est en ouest ; j'ai aussi habité certains de ses lieux : Baton Rouge (Louisiane), Albany (New York), Ottawa (Ontario), Canton (New York), Indianapolis (Indiana), Austin (Texas), et au Québec, Montréal, la ville de Québec et Shawinigan, où je suis né. Par un mélange de dispositions personnelles et d'intérêts professionnels, je crois avoir acquis une facilité à traverser – « *the privilege of passing* » – les « frontières culturelles », ces « limites », visibles ou invisibles, mais que l'on ressent assurément quand on passe d'un monde (culturel) ou d'un univers de sens à un autre. Pour le sujet qui m'intéresse, trois expériences du continent du multiculturalisme me semblent des plus pertinentes. Elles concernent : 1- l'expérience de l'espace et la culture (la géographicité) ; 2- la géographie et l'analyse culturelle ; 3- le multiculturalisme et la pensée multiculturelle. Pour la première, je ferai état de mon ancrage personnel sur ce continent, la deuxième se rapporte à ma formation universitaire, et donc aux façons d'aborder l'espace et la culture ; la troisième traite de ma rencontre, si je puis dire, avec le multiculturalisme.

Chacune de ces expériences fournit à sa façon de l'information sur le multiculturalisme, mais elles renseignent également sur ma trajectoire dans le champ de la géographie et de l'analyse culturelle.

1- L'EXPERIENCE DE L'ESPACE ET DE LA CULTURE

En France, l'école a été l'outil privilégié de la république pour dissoudre les différences culturelles afin de « produire » des Français. Du reste, ils sont plusieurs en France à penser qu'une des raisons qui expliqueraient les difficultés que rencontre le pays aujourd'hui à intégrer « l'autre » ou « l'étranger », vient justement de l'incapacité ou l'inefficacité de l'école à remplir cette tâche. A moins qu'elle ne soit tout simplement plus apte à remplir seule cette tâche. D'une part, parce que les sources d'information sur la société se sont multipliées et que

l'information circule à travers des canaux et des formes les plus divers (musique, télévision, Internet), d'autre part, parce que les lieux et milieux de vie, certains isolés et marginalisés, font que l'état de la norme se desserre, favorisant du coup l'émergence de normes et de codes parallèles (minoritaires). Dans les sociétés nord-américaines, l'école n'a jamais eu ce rôle, ce sont les lieux de la ville et plus globalement la dynamique urbaine qui ont joué ce rôle. S'agissant de la ville, le rapport à l'espace est fondamentalement celui de la différenciation (ou même de la ségrégation) spatiale, généralement sur une base identitaire, mais qui ne va pas sans l'existence de moments, de lieux et de situations d'interactions. Cette expérience de l'espace urbain je l'ai vécue dans ma ville natale. En y retournant par le texte, mon objectif est de discuter de la géographicité nord-américaine, puis de montrer comment la culture, et le multiculturalisme le cas échéant, s'insère dans l'expérience de l'espace.

A) De la géographicité en Amérique

Le rapport entre l'image projetée par la télévision, en termes de culture, d'identité, de différence culturelle, et sa réception par ceux que l'on qualifie d'étrangers, d'immigrants ou même des personnes dites issues de l'immigration, me semble peu étudié en France, si ce n'est que très récemment.³¹ Je constate cependant qu'à la suite des pressions et des actions du Haut conseil à l'intégration (HCI) et suivant des engagements pris par les présidents des grandes chaînes de télévision (en 2004), on a vu apparaître plus de « diversité » à l'écran. Par ailleurs, la télévision française diffuse régulièrement des *sitcoms* (*situation comedies*) américains dans lesquels des personnages typés, pour ne pas dire stéréotypés, se retrouvent dans des lieux et des milieux de vie précis (*place-based actions* : un édifice à appartements, un restaurant, un domicile, un bureau, etc.), pour agir / acter dans des situations (sociales, culturelles)

³¹ *Ecrans p les ? Diversité culturelle et culture commune dans l'audiovisuel*, Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations, Paris, 2004, 120 p. Sur la 4^e de couverture on peut lire : « La télévision est le lieu quotidien de l'information, du dialogue et de la communication. Elle doit offrir une représentation juste, c'est-à-dire diversifiée, de la société. Or, la télévision n'est pas toujours représentative du « microcosme » de la France. Comment remédier à ce décrochage ? C'est cette question qu'ont souhaité poser [...] au cours d'un colloque qui a réuni présidents de chaîne de télévision, acteurs de l'audiovisuel, associations et observateurs ».

singulières.³² En fait, ces *sitcoms*, en plus de divertir, reflètent les normes sociales et les codes culturels de la société états-unienne : des mots, des manières d'interagir, des attitudes, des valeurs, etc. Ils reflètent l'Amérique, y compris ses tensions culturelles et, directement ou indirectement, les rapports culturels. Dans bien des cas, ils fournissent ainsi à l'immigrant ou à l'étranger des moyens pour s'intégrer.³³ Difficile de penser qu'ils remplissent cette tâche en France !³⁴

La recette de ces « comédies de situation » est simple : les drames demeurés légers (surmontables), l'humour toujours présent, les revirements incontournables, le dénouement, généralement heureux. La mise en scène des situations est structurée autour de trois choses : des gens (*people*), des lieux (*places*) et des objets (*things*). Ce triptyque *people-places-things*

³² Alors que la télévision fait son apparition dans les années 30, ce n'est qu'au début des années 1950 que les Américains vont quitter la radio pour la télévision. Les *sitcoms* viennent justement de la transposition à la télévision des histoires « de situation » qui remportaient un grand succès à la radio. Les deux prototypes furent « *The Goldberg* », en 1949, dont le lieu de l'action est un édifice à appartements, et, « *I Love Lucy* », diffusé en 1950 et dont l'action va se déplacer d'un appartement en ville vers une petite maison de banlieue. La liste des *sitcoms* est depuis innombrable. Voir : Rick Mitz, *The Great TV Sitcom Book*, New York, Richard Marek Publishers, 1980. Ils sont l'objet de nombreuses études sur tout ce qui concerne les normes, les codes et valeurs culturels, ainsi que la diversité ou les rapports entre les cultures. Sur le rapport identité / citoyenneté, voir : Peter Dahlgren, "Media, Citizenship and Civic Culture", dans *Mass Media and Society*, par James Curran et Michael Gurevitch (éditeurs), pp. 310-328, London, Arnold, 2000 (3e édition) ; sur les questions de genre, voir : Beth Olson et William Douglas, "The family on television: Evaluation of gender roles in situation comedy", *Sex Roles*, vol. 36, N° 5/6, 1997, p. 409-427 ; et de classes sociales : Richard Butsh, "A half Century of Class and Gender in American TV Domestic Situation", *Cercle*, N° 8, 2003, p. 16-34 (peut être consulté sur : <http://www.cercles.com/n8/butsch.pdf>).

³³ La chose étant à ce point connue qu'un des *sitcoms* les plus populaires des années 80 fut « *Perfect Strangers* », dans lequel un « Américain de souche » se retrouve dans la situation de partager un appartement (à Chicago) avec un immigrant, dont la connaissance de la société américaine vient justement de la télévision, ou plus largement de la culture populaire. Nombre de situations cocasses sont exploitées avec comme trame générale une confusion qui ne permet pas toujours de savoir qui des deux personnages est le mieux « adapté » ou « intégré ». Autrement, il faut dire que Hollywood et les studios de télévision de la côte Est mirent plus de 30 ans avant de prendre le tournant culturel, jusque dans les années 1980, les "Noirs", lorsqu'ils étaient présents, obtenaient des rôles secondaires qui reproduisaient de ce fait les discriminations dont ils étaient l'objet. En parallèle, des « *sitcoms* noirs » vont être produits. Cette situation duelle existe toujours, bien que de part et d'autre l'intégration d'acteurs noirs ou blancs (et hommes ou femmes), latinos ou autres, dans des rôles importants est devenue quasiment la norme. Un premier « *sitcoms* latino », George Lopez, a été produit en 2002, après des années de plaintes contre les rôles subalternes ou négatifs joués par les acteurs « hispancs ». Mais il faut dire que ces derniers se régalaient des « telenovelo » de la télévision sud-américaine, généralement produits au Mexique, sinon à Miami.

³⁴ Ces séries sont au demeurant difficiles à traduire et surtout à transposer. Dans la version originale anglaise, la langue parlée est populaire, urbaine, simple et souvent colorée ; la traduction est un mélange de français standard, avec des mots « normalisés » de la « langue banlieue » mais sans l'accent, et d'un français commun ou populaire issu du monde urbain (surtout parisien). Ce qui est perdu, il me semble, ce sont justement les lieux.

est en fait constitutif du rapport à l'espace en Amérique du Nord, qui passe par des lieux plutôt que par l'idée de territoire, comme c'est le cas en France. Que ne trouve-t-on dans l'espace si ce n'est des gens, des lieux, qui se distinguent par les choses qui s'y trouvent ? La différence, ce qui fait la ville et ses lieux, tient aux situations qui peuvent s'y produire, bref des actions ou interactions que les lieux permettent (ce sont certaines de ces situations que mettent en scène les *sitcoms*). La société et la culture fixent en quelque sorte ces comportements et ces valeurs, il y a des choses qui se font ici, « *in place* » dit-on en anglais, et pas ailleurs, et d'autres qui ne se font pas, qui sont « *out of place* », déplacés (Cresswell, 1996). A l'inverse, les situations pèsent tout autant sur les lieux, alors que les lieux comme les situations sont susceptibles d'être altérés, parce que la matérialité change, parce que les gens ne sont plus les mêmes, parce que les valeurs changent. Ainsi aux États-Unis, l'idée de l'aménagement du territoire, par ailleurs intraduisible, n'a que très peu sens, l'on cherche plutôt des agencements entre les lieux, les choses et les gens, afin que s'y produisent une activité, des situations, des actions.

Cette organisation de l'espace et l'expérience qu'elle induit s'apparente à ce que Eric Dardel (1952) a appelé la « géographicité », soit un rapport à une réalité, faite de matière, de distance entre les objets, et de conscience, par lequel l'Homme acquiert dans l'action et dans l'interaction, des manières de faire et des valeurs.³⁵ Voyons ce qu'il en est à travers l'expérience de l'espace dans ma ville natale.

B) Retour sur ma ville natale

Lors d'un voyage d'études de Licence de géographie de l'UFR de Paris 4 au Québec du Sud (la vallée du Saint-Laurent), j'ai pu amener en avril 2004 les étudiants-es (25) et mes trois collègues dans ma région et dans ma ville natale. Nous nous sommes arrêtés à l'université du Québec à Trois-Rivières, la capitale régionale de la Mauricie, située à mi-chemin entre

³⁵ « La réalité géographique agit sur l'homme par éveil de la conscience », nous dit Dardel, et la géographicité, s'exprimant en actes, « n'est pas sans effet de retour sur cette même réalité géographique » (Dictionnaire de la géographie, Paris, Belin, 2003, p. 399. Le concept de « géographicité » a été repris récemment dans le sens que lui donne Dardel par certains géographes. Lacoste y voit plutôt « l'ensemble des phénomènes que des géographes, à une certaine époque, considèrent comme géographiques... », *Hérodote* 2005 – 2, n° 117, page 29 à 52. Voir également le numéro de la revue *Géographie et Cultures*, n° 65, hiver 2007, « Expérience de l'espace, Géographicité et Médiante », que j'ai personnellement dirigé.

Québec et Montréal et reconnue pour être le « cœur du Québec ». Les collègues québécois avaient annoncé notre visite, si bien qu'une journaliste du quotidien régional, *Le Nouvelliste*, est venue à notre rencontre ; le journal consacre régulièrement une page intitulée « profil » à des personnes nées dans la région mais qui vivent « ailleurs » ou « à l'étranger » et qui connaissent une certaine réussite. C'est aussi bien sûr un moyen de faire valoir la région à travers le succès et les parcours de ceux et celles qui l'ont quittée.

Me questionnant sur « l'ailleurs » et le « partir », je fis part à la journaliste de ma première expérience en la matière qui s'est produite à Shawinigan (50 000 habitants), ville située à 30 km au nord de Trois-Rivières. J'avais 10 ans lorsque pour une raison de trop-plein d'effectif, je fus « contraint » de changer d'école primaire (l'équivalent en France du collège). Rien de dramatique en soi, sauf à se replacer dans le contexte de l'émergence du Québec moderne sur les ruines du Canada français (commencé en 1960, ce processus fut appelé « révolution tranquille »). En fait, le Québec se modernisait à un rythme accéléré, à commencer par l'Etat qui prenait contrôle de son territoire. Les limites des villes et de leurs quartiers furent ainsi redessinées, parfois même leur nom changeait suivant la politique volontariste de déhagionymisation adoptée dans la foulée !³⁶ Cependant, hors de la métropole montréalaise, ces limites reprirent à peu de chose près le découpage paroissial hérité du Canada français.³⁷ Ces « quartiers-paroisses », si l'on peut dire, constituaient de véritables espaces vécus au sens où Armand Frémont l'entend, soit une façon quasi psychologique de vivre un espace. Chacun d'eux s'était développé à la faveur de l'ouverture d'une usine : une papeterie, une fonderie d'aluminium (ALCAN)³⁸, une usine (Union Carbide) d'électrochimie (ancêtre de la

³⁶ Voir le site de la Commission de toponymie du Québec : www.toponymie.gouv.qc.ca. Non seulement le Québec possédait-il autant de villages qu'il y a de saints au paradis, mais certains noms revenaient à plusieurs reprises, tandis que d'autres ne figuraient tout simplement pas dans le registre des saints de l'Eglise catholique.

³⁷ En fait, c'est toute la colonisation intérieure du Québec qui s'est réalisée sur la base d'une stratégie d'occupation du sol au cœur de laquelle se trouvait la paroisse. Le processus s'apparente à celui de la christianisation de la France, sauf qu'il s'agissait plus d'une conquête de l'espace que des esprits. Voir : Berdoulay V., Soubeyran O. et G. Senecal (1996), "Colonisation, aménagement et géographie : expériences franco-québécoises (1850-1920)", dans *Geography and professional practice*, Berdoulay V. et J.A. Van Ginkel. (dir.), Utrecht (Amsterdam), Nederlandse Geographische Studies, pp. 153-159.

³⁸ La compagnie s'appelait à l'origine *Aluminium Company of Canada*, elle deviendra la multinationale ALCAN, celle-là même qui en 2005 a acheté la multinationale française Pechiney, et qui, pour rassurer l'opinion française, mettait en valeur ses « racines » québécoises. ALCAN-Pechiney a été achetée en 2007 par une multinationale anglo-australienne, Rio Tinto, pour la somme de 38,1 milliards de dollars. Déclarée désuète, l'usine de &...

pétrochimie) à la tête d'un complexe industriel où se fabriquaient entre autres des polymères (chez la « DUPONT of Canada »), mais aussi de la poudre pour les obus (à la CIL) qui, disait-on avec fierté, avaient servi à sauver la France ! Dans la « Ruhr du Québec », tout le monde ou presque était ouvrier, mais d'un quartier à l'autre ce n'était pas le même monde, pas le même syndicat, pas le même comité d'entreprise, pas la même église, pas les mêmes associations et, bien évidemment, pas les mêmes écoles. D'où l'aspect dramatique du changement d'école car, on le devine, l'espace vécu de la paroisse mit plus de temps à disparaître dans la réalité, que la paroisse sur les cartes.

La résidence de mes parents, un édifice de 4 logements, était localisée sur la rue Lambert, qui servait dans l'espace du plan de ville orthogonal à séparer les quartiers-paroisses de Saint-Marc et de Christ-Roi.³⁹ Je vivais en définitive à la frontière entre deux lieux et je l'appris assez tôt, intuitivement, ne serait-ce que parce qu'il n'y avait aucune raison apparente de traverser la rue ; se rendre « l'autre bord » équivalait à s'aventurer dans un *ailleurs*, bref un autre monde.⁴⁰ L'école primaire du quartier Christ-Roi était située à exactement trois rues de chez moi, mais nous étions de Saint-Marc et en conséquence, jusque là du moins, nous devions aller dans les écoles de la dite paroisse, à plus de dix rues de chez moi, et surtout au haut d'une colline dont le franchissement quotidien était vécu comme une injustice (surtout l'hiver). Mon changement d'école fut vécu, malgré la proximité géographique, comme une véritable migration. Nous mêmes, mes deux copains d'infortune et moi, une année à nous intégrer, sans jamais nous fondre totalement. Nous agissions en parfait « ethnique », restant groupés, avec nos codes et notre système de défense. Nous étions « d'ailleurs », ça se voyait et ça se savait j'imagine, en tout cas, nous le savions. De plus, comme le changement d'école ne

Shawinigan devrait fermer ses portes « avant 2012 », du moins si l'on se fit à l'annonce faite par les nouveaux propriétaires.

³⁹ La ville en compta jusqu'à sept : Saint-Pierre (érection 1901) et Saint-Bernard (1912), qui formaient le « bas de la ville », Saint-Marc (1911), qui s'étendait principalement sur le plateau et constituait le « haut de la ville », Christ-Roi (1938), formée à même le territoire de Saint-Marc, puis les paroisses périphériques, l'Assomption (1951) et Sainte-Croix (1949), enfin, en banlieue, Saint-Charles-Garnier (1949) et Sainte-Hélène (1957).

⁴⁰ J'ai toujours cette sensation aujourd'hui au moment de mettre le pied dans la rue pour la traverser. Au Québec, dans le langage populaire on ne va pas de l'autre côté de la rue, mais bien de « l'autre bord ». Cette expression, comme celle qu'ils utilisent lorsqu'ils montent dans un véhicule, en l'occurrence « embarquer »... dans l'avion, le train, etc., renvoie à leur acte d'origine, celui de migrants et d'explorateurs, qui s'embarquèrent dans des bateaux pour traverser l'Atlantique, soit pour aller sur l'autre bord de l'eau. Ainsi, lors de la Seconde guerre, les soldats « s'embarquaient pour aller de l'autre bord ».

concernait pas la pratique des sports organisés (baseball, hockey), nous devions continuer à jouer avec les équipes de Saint-Marc, c'est-à-dire avec des jeunes de notre âge que nous voyions de moins en moins, contre ceux avec lesquels nous interagissions quotidiennement. Au cours des deux années suivantes de mon cycle primaire, j'ai vécu ainsi entre deux mondes et devenais lentement étranger à mon propre monde. Quel sens donner à cette expérience et que nous dit-elle du rapport entre l'espace et la culture ?

C) De la distance et du regard du géographe

Avec la distance du regard analytique, je pense que cette expérience me procura d'abord une sensibilité (indélébile) à la condition « d'étrangers », au fait d'être ailleurs ou d'ailleurs, une expérience qui est fondamentalement celle d'une perte des repères et d'une partie de ses moyens ; un phénomène qui brouille la communication entre soi (l'intériorité) et le monde (l'extériorité). Le détachement, qu'il soit vécu de façon dramatique ou non, ouvre à l'individu un champ des possibles – un dégagement de l'horizon – par rapport à l'appartenance et, plus globalement, à l'espace ; une prise de distance qui fait apparaître l'espace (ou la réalité) comme une médiation entre soi et les autres, et qui du coup permet le discours géographique (personnel, collectif, et scientifique). Le discours géographique apparaît ainsi comme une forme de ré-appropriation des milieux de vie.⁴¹ Cette expérience fondamentale de l'espace a été étudiée par la *Humanistic Geography* anglo-américaine à la fin des années soixante-dix, notamment par les géographes phénoménologues et existentialistes (Relph, 1976). On y avance l'idée d'une ontologie. En France, non sans lien avec la géographicité, le concept de médiance développé par Augustin Berque (1990) renvoie également à une ontologie spatiale que révèlent les milieux de vie et dans lesquels le corps social et le corps individuel sont indissociables et complémentaires. Ces milieux de vie montrent que la relation de l'homme à

⁴¹ Pour Kant, la discipline géographique, parce qu'elle procurait au philosophe les moyens de connaître l'étendue de l'expérience humaine sur la terre, avait toute entière une vocation pédagogique (*Leçon de géographie*, Paris Gallimard, 1999). En littérature, ce moment existentiel de mise à distance par rapport au monde est souvent associé à la fin de l'innocence. En pédagogie, le « décentrement » consiste de même à procurer à l'élève une distance par rapport à son milieu, lui donnant alors la possibilité de mieux comprendre le monde, soi-même et l'altérité.

l'espace et à la nature n'est « ni proprement objective ni proprement subjective, [mais] d'ordre *trajectif*, en mouvement » (Berque, 1996, p.83).

Dans cette perspective, je dirais que l'expérience de l'espace en Amérique du Nord est caractérisée par deux grandes trajectoires. La première est celle de l'immigrant : elle part d'un détachement radical, qui s'accompagne de la recherche d'une nouvelle façon d'être au monde, dans un autre monde. La deuxième trajectoire s'apparente à celle du « déraciné » : elle part de lieux où des identités s'insèrent dans des territorialités tissées au cours d'une histoire plus ou moins longue, mais qui sont bouleversées, détruites parfois, par la modernisation, avec pour conséquence de remettre les individus dans un cycle où se vivent successivement la perte puis la liberté de recommencer qui s'accompagne d'une recherche d'appartenance (*a sense of belonging*). Partout sur la planète la modernisation bouleverse les milieux de vie ; ce qui caractérise les Etats-Unis est la vitesse, et parfois la violence, à laquelle se produit ce processus, de paire avec ce qu'on peut appeler une « résignation positive » avec laquelle il est reçu (cet optimisme qui découle d'une foi inébranlable dans le progrès technique et la modernité).⁴² Ces deux trajectoires, celle de l'immigrant et celle du déraciné qu'induit la modernisation, s'accompagnent d'une tension constante entre la recherche d'appartenance et le désœuvrement, entre la recherche d'un lieu « *we can call home* » et ce sentiment de « *placelessness* », terme magnifique qui traduit cet état « d'être sans lieu », mais qui n'a rien à voir avec le fait d'être sans habitat, *homeless* (SDF). *Placelessness* signifie sans appartenance et, bien souvent, sans identité ou à la recherche d'une identité. D'où l'importance donnée aux Etats-Unis à la *community*.

Historiquement, comme l'a si bien montré de Tocqueville, les *communities* avaient pour base un code moral chrétien, dont l'interprétation particulière donnait une identité à chaque

⁴² Ce qui ne va pas sans heurts, affrontements et résistance, dont l'histoire des Etats-Unis se nourrit par ailleurs, et que les artistes mettent magnifiquement en scène dans la littérature, les films et, pour une part, la peinture. Ce processus de modernisation, abondamment commenté, a été raconté avec science et éloquence par Marshall Berman dans *All that Is Solid Melts Into Air* (New York, Penguins Book, 1988). En français, cela pourrait se traduire par « tout fout le camp » et « on n'arrête pas le progrès », deux expressions qui expriment et mettent face à face les visions positives et négatives de la modernisation. Il n'entre pas dans mon propos de développer plus avant ce sujet, mais j'aimerais souligner que la réaction américaine à la modernisation, qui est devenue un trait culturel, provient d'un mélange de culture protestante et de modernité. L'expression « résignation positive » renvoie à l'idée de *prédestination* et de *calling*, c'est-à-dire cette nécessité de « trouver sa place » dans le monde, qui dans le contexte moderne fait apparaître les changements du monde, jugés inéluctables, comme une opportunité à saisir pour se réaliser.

groupe protestant, mais elles prirent au 19^e siècle comme fondement l'appartenance ethnique ou nationale. La *community* est à la fois un lieu d'appartenance et l'unité de base de la société civile ; en français et en France elle se situe quelque part entre la collectivité et la communauté. Elles prennent aujourd'hui des formes les plus variées : alors que se perpétuent des formes « traditionnelles », religieuses, ethniques, locales et *folk societies*, d'autres se construisent par hybridité ou autour de particularismes de toutes natures. Conçue comme un héritage culturel, l'identité perd de sa pertinence face à un processus d'identification au cœur duquel se trouve l'idée de choix identitaire et d'autoconstruction de l'identité.

Aux Etats-Unis, comme l'a démontré l'Ecole de sociologie de Chicago (*op. cit*), la ville avait pour fonction d'intégrer, voir d'assimiler, mais cela se faisait à partir d'une ségrégation culturelle préalable, nullement planifiée, qui se construisait en quelque sorte, par la force des choses et du nombre. L'appartenance et la solidarité « ethniques » étaient des moyens pour réussir, pas une fin en soi, une façon même d'assurer la transition afin de sortir justement de l'appartenance ethnique. La société civile s'organisait autour de ces appartenances et de ces alliances, mais aussi, au-delà, par l'entremise des syndicats... quand ces derniers pouvaient effectivement se former⁴³, alors que la collectivité prenait corps sur la « *Main* » ou lors d'événements, comme des fêtes populaires ou la fête nationale. C'est dans de tels lieux et lors de ces moments que le système normatif du groupe dominant se faisait sentir, à commencer par l'usage de la langue, sur des individus aux appartenances multiples. Une telle géographicité induit à coup s ur une vision de l'espace et de la culture, ainsi que du rapport des individus à la culture, une vision dans laquelle les rapports entre les « cultures » sont conditionnés par des rapports de pouvoir.

⁴³ Dans l'histoire syndicale  tats-unienne, il est difficile de départager la lutte anticommuniste puis antibolchevique que menaient les autorités politiques, et la lutte objective des grands patrons contre les syndicats. Une chose est sûre, cependant, l'un et l'autre n'h siterent pas à utiliser la peur de l'étranger et les différences culturelles pour briser la solidarité interethnique des ouvriers. En 1919, alors que des millions d'ouvriers entreprennent des grèves pour augmenter les salaires et diminuer le temps de travail, l'Etat fédéral va procéder à des arrestations et des emprisonnements arbitraires (André Kaspi, 1994, *Les  tats-Unis au temps de la prospérité*, 1919-1939). Le cas emblématique est celui de deux immigrés italiens, Nicolas Sacco et Bartolomeo Venzetti   Boston, réputés anarchistes et bolcheviques, et dont les exécutions sur la chaise électrique en 1927 suscitèrent une mobilisation ouvrière internationale. Ils furent réhabilités en 1977. Voir : Ronald Creagh, *L'Affaire Sacco et Venzetti*,  ditions de Paris, et Atelier de création libertaire, Lyon, 2004.

Shawinigan n'est certainement pas un cas d'école pour l'étude du multiculturalisme, et même si la question ne se posait pas dans les mêmes termes, on peut se demander comment se vivaient effectivement la différence et la diversité culturelle ? En mettant entre parenthèses la variante américaine que constitue le Québec, Shawinigan se rapproche de l'archétype de la ville (petite et moyenne) nord-américaine qui ponctuaient le territoire continental au début du 20^e siècle et qui constituait le milieu de vie de la majorité des nord-américains : des villes nées de l'industrialisation et dont la croissance dépend de la présence et du développement des industries. Fondée en 1901, la ville de Shawinigan adopte un plan orthogonal qui fut copié intégralement sur celui de New York, y reprenant même la toponymie (rues numérotées croisant des avenues numérotées, une rue Broadway et une rue du Parc, et un parc au centre de l'espace urbain). La ville était composée d'une grande majorité de Québécois d'origine canadienne-française, toutefois la grande industrie avait aussi attiré un certain nombre (moins de 5 %) d'immigrants (ou néo-canadiens) qui s'y étaient déplacés depuis leur lieu de première résidence au pays, Montréal. Parmi eux des Irlandais, comme mon grand-père maternel, des Italiens et des Polonais, puis des Libanais et des Syriens, ces derniers étant généralement commerçants. Deux familles chinoises se faisaient concurrence dans la restauration, des Grecs vont aussi occuper ce secteur et concurrencer les « éternels » pizzerias d'Amérique, propriété d'« Italiens de Montréal » (ce qui veut dire de 2^e et même 3^e générations). Enfin, il y avait la minorité anglophone dirigeante et possédante. Tout ce monde se côtoyait sur la « *Main* » ou la rue principale, la 5^e Rue au centre-ville, là où se trouvait le commerce, un lieu longtemps qualifié de « *p'tit Montréal* ».

A la différence de Shawinigan, les villes états-uniennes comprenaient généralement, mais pas toujours, un pourcentage élevé d'immigrants. Aussi, même si le développement des quartiers suivait comme à Shawinigan le développement industriel, la différenciation culturelle des quartiers se faisait sur la base de l'origine « ethnique » des immigrants, en clair, de leur origine nationale (essentiellement européennes jusqu'à la Seconde guerre). Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, la ville constituait un espace de médiation pour les individus et les groupes, elle était aussi le lieu de rapports de pouvoir et la scène où s'affrontaient les divers acteurs (Etat, patrons, ouvriers, groupes culturels, etc.). Dans un paysage industriel où se côtoient usines et quartiers, la culture ouvrière constituait la norme dans l'espace urbain de Shawinigan. Cette culture se comprend, du moins s'est longtemps comprise, comme une

culture de la pauvreté (certes relative), à laquelle s'ajoute l'humilité et la résignation, mais aussi la solidarité et la résistance. Cette culture se vivait au quotidien et se projetait au cours de l'année dans les fêtes collectives, soit religieuses (la Pâque, la Fête-Dieu et les fêtes de Noël), soit publiques : le « cirque » en début d'été, une foire aux manèges ou « ducasse », et, à la fin de l'été, la *Course internationale de canots*, événements sportifs évoquant l'histoire et la géographie de la région.⁴⁴ La culture ouvrière est aussi « une culture de la pauvreté culturelle », car le capital culturel des ouvriers et les conditions matérielles, insuffisants dans les deux cas, ne procurent pas aux individus la possibilité de « voir » la culture, c'est-à-dire de prendre une distance par rapport à son monde et à son milieu de vie. A Shawinigan, s'ajoutant aux deux salles de cinéma où se projetait le rêve (généralement américain), la seule institution culturelle digne de ce nom était la bibliothèque municipale (ouverture en 1924 ; modernisée en 1961). Il faudra attendre les années 1970 pour que l'Etat québécois construise un Centre culturel avec une salle de spectacle.

Si comme le prescrit le multiculturalisme canadien, il convient de célébrer sa différence, je me suis parfois demandé quelle culture je devais célébrer ? L'origine irlandaise de mon grand-père ? La culture ouvrière ? A l'instar de l'ex-Premier ministre du Canada, Jean Chrétien, originaire de Shawinigan, peut-on y voir un espace harmonieux où francophones, anglophones et néo-canadiens auraient vécu et prospéré ? Considérons les néo-canadiens, la plupart d'entre eux étaient catholiques et leur intégration / assimilation passait avant tout par l'identification à une paroisse. Certes leur « différence » se voyait ou s'entendait, le français n'était pas leur langue, mais chaque quartier-paroisse avait ses propres « étrangers », aussi la « différence culturelle » était-elle inséparable de la « différence de quartier ». De plus, la solidarité de condition (ouvrière) faisait régulièrement s'évanouir autant la différence d'appartenance (à un quartier) que celle d'origine, comme lors de ces périodes de grèves, parfois longues et même

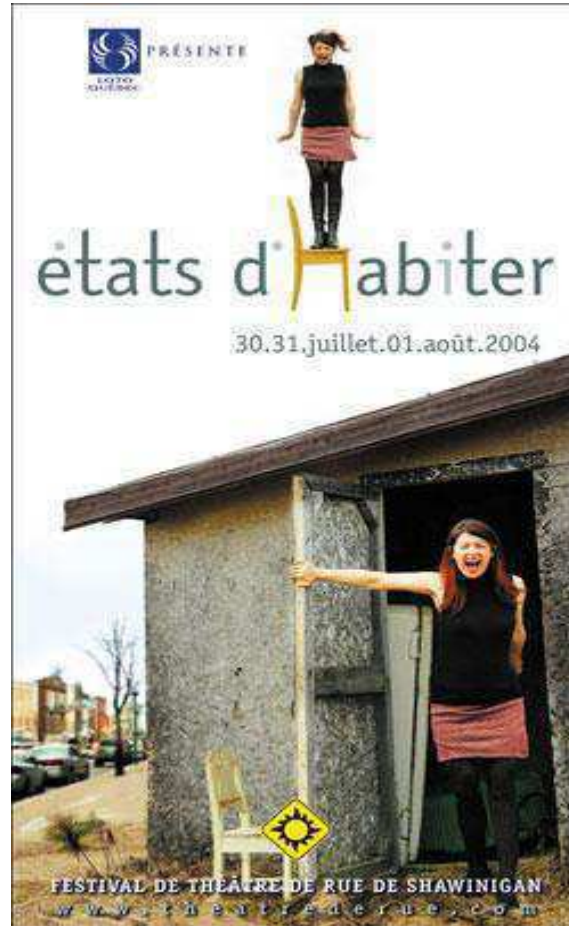
⁴⁴ « Ducasse » vient de dédicace, elle désigne dans les Flandres françaises et belges la fête que l'on organisait au Moyen Âge lors de la dédicace d'une nouvelle église du nom d'un saint ; elle correspond aujourd'hui au passage de cirques avec des manèges, bruyants et tournoyants, qui, si on en juge par les noms et les enseignes, tous anglais, ont été achetés en Amérique du Nord. Et peut-être au Québec où ils ont disparu à la fin des années soixante.

violentes, pour lesquelles Shawinigan s'est rendue célèbre.⁴⁵ Enfin, l'autre « différence » qui comptait se donnait à voir entre les quartiers ouvriers et le quartier des patrons anglophones, regroupés sur une colline surplombant le centre-ville à proximité des usines : les habitations, larges maisons unifamiliales ou duplex, rappelaient Londres et l'Angleterre (elles étaient appelées « maisons anglaises »), il y avait des arbres le long des rues dont la toponymie était anglaise (*spruce, maple, oak*, etc.), et les habitants du quartier étaient en majorité protestants (Anglicans, ainsi qu'une « minorité » catholique pour laquelle une paroisse, *Immaculate Heart of Mary*, avait été spécialement créée). A Shawinigan, comme c'était le cas dans l'ensemble du Québec avant 1960, le rapport classique de classe entre patrons et ouvriers se doublait d'un rapport assez net de domination économique des francophones par les anglophones. Or à Shawinigan, à la différence de ce qui se produisait aux Etats-Unis, l'intégration de l'immigrant au groupe majoritaire ne signifiait pas qu'il rejoignait le groupe dominant.

Tout compte fait, s'il y a une culture à célébrer à Shawinigan, il ne peut s'agir que de la culture ouvrière. Peut-on au demeurant célébrer la culture ouvrière ? Ou organiser un festival de la pauvreté ? Non sans romantisme, l'on célèbre généralement la culture ouvrière d'autant plus facilement qu'elle a disparu. Aujourd'hui, Saint-Marc et Christ-Roi forment le quartier centre-ville nord. Plus personne ne se réfère à la paroisse, d'ailleurs l'église du Christ-Roi a été détruite et trois autres églises sur les sept paroisses d'origine sont fermées au culte. Des espaces laissés vacants par des édifices ayant brûlés ponctuent l'espace urbain. La CIL, la Dupont et l'Union Carbide ont disparu de l'espace urbain, d'autres usines sont fermées et les patrons anglophones ont quitté les lieux. De petites et moyennes entreprises, le commerce, l'industrie des services, voire le tourisme... et la culture ont pris la relève.

⁴⁵ La plus longue fut de 385 jours et entraîna une grande solidarité inter-quartier à l'occasion de Noël 1963 : il fut demandé aux enfants des ouvriers encore au travail de faire don d'un de leurs cadeaux aux enfants des familles des ouvriers en grève (un tiers). Les enfants apprenaient ainsi très tôt que le Père Noël n'existe pas !

Figure 1 : Affiche du festival de rue de Shawinigan, 2004



« Les sociétés aménagent leur environnement en fonction de l'interprétation qu'elles en font et, réciproquement, elles l'interprètent en fonction de l'aménagement qu'elles en font. »

Augustin Berque

Source : http://www.theatrederue.com/default.asp?psec=4&id_edition=15

En effet, le patrimoine industriel de la ville est mis en valeur autour d'un complexe touristique appelé « La tour de l'énergie »,⁴⁶ des spectacles y sont organisés et le musée des

⁴⁶ Voir le site : <http://www.citedelenergie.com/portail/index>. La citation d'Augustin Berque accompagne le dépliant et n'a aucun lien a priori avec mes propos. Dans le premier article « scientifique » que j'ai écrit, j'avais l'idée de mise en valeur du patrimoine industrielle de Shawinigan. Une idée incongrue au Québec pour l'époque, où la conception du patrimoine concernait essentiellement « les racines françaises ». Voir : Dupont, Louis, 1982a, « Morphogénèse du milieu construit du centre-ville de Shawinigan », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 26, avril, p. 103-119.

Arts contemporains d'Ottawa a rénové un vieux hangar pour y présenter des expositions temporaires. Au Centre des Arts (ex-Centre culturel), la culture régionale et locale s'exprime et s'expose. Shawinigan n'est plus une ville industrielle ni réellement ouvrière, mais une ville avec une histoire industrielle et ouvrière que ses citoyens peuvent regarder aujourd'hui avec la distance qu'il convient pour la mettre en scène : les quartiers-paroisses d'hier servent annuellement de décor au *Festival de théâtre de rue* (Figure 1).

* * * * *

Ce que montre, il me semble, la géographicité nord-américaine est la particularité de ses trajectoires, orientée, pour la première, vers la quête d'appartenance à partir d'un détachement radical, alors que pour l'autre, la modernisation effrénée, en bouleversant les milieux de vie et les tissus de solidarité, renvoie les individus dans une nouvelle recherche d'un lieu (*place*) et d'une *community* où il retrouvera *a sense of belonging* (une appartenance). Ce que montre quant à elle la médiance de l'espace urbain, via le cas type des villes moyennes nées de l'industrialisation, est que cette tension entre déracinement et enracinement, entre détachement et appartenance, entre identité et identification, ne peut se comprendre que par rapport à son ancrage politique et social dans les milieux de vie. En faisant une lecture du passé à partir d'un regard du présent, en choisissant de célébrer rétrospectivement la différence et la diversité culturelle, le discours multiculturaliste peut, comme on a pu le voir dans le cas de Shawinigan, diminuer l'importance de cet ancrage. Une hypothèse sur laquelle je reviendrai dans l'analyse du multiculturalisme canadien.

Notons enfin que ce qui vaut pour le discours multiculturaliste ne s'applique pas nécessairement pour la pensée multiculturelle. Comme nous le verrons dans l'analyse du multiculturalisme aux Etats-Unis, la pensée multiculturelle part du constat des discriminations et des exclusions dont ont pu faire – ou peuvent faire – l'objet des individus à cause de leur différence culturelle dans des lieux et des contextes où la diversité est manifeste. Elle va chercher à comprendre le rôle et la place de la culture dans la formation de la personne (sa dignité et son intégrité), et qui serait à l'origine des discriminations et des exclusions. Cette pensée comprend une réflexion sur les classes sociales, sans que ces dernières ne soient nécessairement posées en référence à une classe dominante et dirigeante, qui seraient

opposées à une classe dépossédée en lutte pour recouvrer les moyens de production. La notion de « *class* » aux Etats-Unis renvoie davantage au différentiel de revenu, mais tient aussi compte du capital culturel, soit du champ des possibles et des moyens permettant à un individu de changer sa situation. La culture, l'identité et l'appartenance, sont ainsi vues comme un des facteurs pouvant limiter ou favoriser un groupe par rapport à d'autres. Ainsi, sans nier la structuration sociale qu'induit la société capitaliste, la pensée multiculturelle, en phase avec le « tournant culturel » pose que dans la société postindustrielle, les rapports culturels sont inséparables de rapports de pouvoir, et peuvent être la cause déterminante des différenciations sociales et géographiques.

2- GEOGRAPHIE ET ANALYSE CULTURELLE

A la fin de ma Licence, j'ai obtenu une bourse d'études pour faire la première année de mon Master à *Baton Rouge* (sans accent circonflexe) en Louisiane à la *Louisiana State University* (LSU), dont le département de géographie était reconnu à l'époque comme un des grands pôles de l'analyse culturelle avec Syracuse (NY), Berkeley (CA) et Clarke (PA). Le département fut fondé par Fred Knieffen, un élève de Carl Sauer, le fondateur de la géographie culturelle aux Etats-Unis. L'originalité et la renommée du département venaient de la coexistence en son sein de la géographie et de l'anthropologie, une initiative de Knieffen qui s'intéressait aux « *folk societies* » (sociétés traditionnelles), généralement rurales, locales ou régionales, et ce dans l'esprit de l'anthropologie culturelle de Franz Boas.⁴⁷ Ce dernier a cherché à montrer comment les facteurs historiques s'additionnent et se fondent pour donner à chaque société son caractère particulier ; pour les géographes cela se traduisait par une contextualisation via la géographie historique, produisant ainsi une *cultural and historical geography*. Au début des années 1980, plus de la moitié des géographes du département travaillaient toujours dans cette perspective, non sans avoir remis à jour les problématiques et les thématiques. L'influence de l'anthropologie contemporaine se faisait également sentir par l'exploration de nouveaux courants théoriques, comme la phénoménologie et le

⁴⁷ Boas est reconnu pour être le « père » de l'anthropologie culturelle américaine ; voir : *The Mind of Primitive Man* (1938, 2^e édition 1965) et *Race, Language, and Culture* (1940).

structuralisme, mais aussi par un intérêt partagé par les géographes et les anthropologues pour les représentations, le langage et la communication, la religion, etc. Ce courant minoritaire allait dans le sens d'une *social and cultural geography*. Il m'intéressait davantage.

L'université était composée d'une majorité d'étudiants-es « Blancs », la minorité noire comptait pour moins de 10 %, très loin de sa proportion en Louisiane qui avoisine le tiers, et encore plus du 40 % que l'on retrouve dans le sud de l'état. A LSU, ce sont les employés subalternes qui étaient pratiquement tous « noirs », ce qui donnait un air « Vieux Sud » (*Old South*) au campus. Les étudiants-es du Master et du Doctorat de géographie / anthropologie étaient en majorité des urbains du « Nord », notamment du Midwest (l'Illinois, le Michigan, mais aussi la Pennsylvanie). Ils venaient à LSU pour sa réputation mais aussi à la recherche d'un certain exotisme, tout à la fois celui du Sud, de l'Amérique profonde et de la Louisiane. Et ce somptueux campus accueillait beaucoup d'étudiants étrangers, impressionnés comme je l'étais par l'apparition des ordinateurs, une générosité de l'argent du pétrole dont le nord de l'état regorge.

J'habitais à quelques rues de l'immense campus (40 000 étudiants), dans un quartier « noir » de la classe moyenne inférieure avec trois autres « blancs » : mon colocataire madrilène et deux Palestiniens de Jérusalem, qui occupaient l'appartement juste en face. Situé de l'autre côté de la voie ferrée⁴⁸, le quartier était composé d'un ensemble d'édifices de deux étages en forme de « U » ; nous – les « Blancs » – vivions dans le fond du « U » au second étage, aussi le terre-plein qui liait nos appartements servait de terrasse. J'appris à circuler à travers trois univers culturels, quatre si j'ajoute mon madrilène, espagnol et européen : l'Amérique blanche et universitaire de SLU, l'Amérique noire de mon quartier et une « internationale » arabo-musulmane.⁴⁹ De la « théorie », soit ce que j'apprenais en classe, à

⁴⁸ L'expression « de l'autre côté de la voie ferrée » ou « l'autre bord de la *track* » est en Amérique du Nord synonyme de quartiers plus pauvres et dégradés ; aux Etats-Unis, cela veut souvent dire un « quartier noir ». Le candidat à l'investiture démocrate, Barack Obama, s'adressant à une foule réunie dans un gymnase de la ville de El Dorado au Kansas, rappelait comment son grand-père, Stanley, y avait marié « *a young woman from the right side of the tracks* »... (« une jeune femme résidant du bon côté de la voie ferrée »).

⁴⁹ Ce langage racialement orienté apparaîtra rébarbatif aux lecteurs français, mais il est incontournable pour rendre compte véritablement des rapports culturels dans la société américaine et dans un état comme la Louisiane.

l'observation et l'expérimentation, soit ce que je vivais, la distance était réduite, en réalité, je passais facilement d'un univers à l'autre, comme d'un contexte culturel à l'autre.

Le multiculturalisme n'était ni un sujet d'étude ni un sujet de discussion. Ce que j'appelle la pensée multiculturelle n'existait pas non plus, mais ses préceptes et fondements émergeaient des définitions de la culture et des débats en cours dans l'analyse culturelle. Ils se présentaient bien sûr en pièces détachées, seul le *récit géographique*, comme mise en ordre de ce que l'on a observé ou expérimenté, me permet aujourd'hui de les évoquer dans cette perspective.

A) Culture et analyse culturelle à Louisiana State University

Au début des années quatre-vingts, sous l'influence de la critique sociologique postmoderne la géographie américaine s'apprêtait à prendre le « tournant culturel », mais LSU demeurait hermétique à ce courant. UCLA (University of California in Los Angeles) en était le principal foyer avec ses géographes d'origine britannique de passage ou installés à demeure (Soja, Samuels, Duncan, etc.). Je les vis en action en 1982 à Denver au Colorado où se tenait le meeting annuel de l'*American Association of Geographers*. Professeurs et étudiants des Masters de LSU firent le déplacement de Baton Rouge ; le débat postmoderne y tenait le haut de l'affiche, mais le féminisme en géographie, les rapports de genre (*gender and space*), et, de façon plus diffuse, le « tournant culturel ». Les Mexicains étaient aussi débarqués en masse, pour parler entre autres de l'*americanidad*, l'américanité, et contester aux « Américains », (soit les Anglo-Américains) le pouvoir de se nommer ainsi, et celui de nommer les autres en conséquences. Le postcolonialisme pointait à l'horizon de l'analyse culturelle.

Ces débats sortaient assurément des cadres, disons classiques, de la discipline et plaçaient la géographie, si besoin était, encore plus près des sciences sociales. J'arrivais de l'université Laval, où le département de géographie collait parfaitement à l'image plutôt figée de la géographie des années soixante-dix : un professeur pour chacune des grandes régions du globe (Afrique, Amérique du Sud, Asie du Sud-Ouest, Océanie, et dans une moindre mesure, Europe de l'Ouest, Europe de l'Est et Russie et Amérique du Nord), bref une géographie régionaliste, pour ne pas dire régionale ; de la géographie physique, plus spécialement de la géomorphologie ; des statistiques, des méthodes quantitatives et de la cartographie ; une géographie sociale / politique dite critique (plutôt marxiste) et, pour des raisons particulières

au Québec, une géographie culturelle naissante et particulière (voir chapitre 1), qui explique d'ailleurs mon séjour dans cette université reconnue pour sa géographie culturelle. A Louisiana State, l'on discutait certes de ces transformations ou avancées, mais cela n'affectait ni le cursus ni l'approche générale de la culture. Le lien avec l'histoire demeurait primordial et l'environnement, sujet de l'heure dans les universités via les *Environmental Studies*, rimait toujours avec nature, comme dans « niche naturelle d'une culture », ou se conjugait avec un certain romantisme du paysage.

Par contre, la culture y était un sujet sérieux, grave même. La différence culturelle était valorisée : « *everybody has a culture* » (« on a tous une culture »), disait-on, et chacune « *must be respected as such* » (« doit être respectée pour ce qu'elle est »), de même, il importait que chacun soit « *true to one's culture and/or origine* » (« être en phase ou authentique par rapport à sa culture »). La culture rimait ainsi avec la tradition, le folklore, l'authenticité et l'ethnie, une vision plutôt statique, plus régionaliste qu'urbaine. Plus prêt des *folk societies*. Cette conception de la culture, et de l'analyse culturelle qu'elle induit inévitablement, faisait figure au département de géographie de posture scientifique, bien qu'elle paraisse davantage être une posture culturelle « états-unienne », peut-être particulière à Louisiana State. Quoi qu'il en soit, cette posture *culturo-scientifique* impliquait une absence totale de jugement sur les cultures. En cela, elle reprenait à son compte le relativisme culturel de Franz Boas, qui concevait que les valeurs ne puissent se comprendre qu'à l'intérieur de frontières culturelles spécifiques.

D'un point de vue méthodologique, la contextualisation culturelle / sociale allait de soi. L'on travaillait principalement sur : 1) les *folk societies*, dont les Cajuns de la Louisiane constituaient un parfait archétype ; 2) les *religious communities*, sorte de *folk societies* définies essentiellement par la religion ; 3) les « *ethnic cultures* », ou cultures issues de la transposition d'une culture d'origine dans l'espace américain (on dirait en France : « culture issue de l'immigration ») ; 4) les « *Native American cultures* » (les autochtones). L'*ethnicity*,⁵⁰ une notion passe-partout qui renvoie au processus d'affirmation culturelle d'une vaste gamme

⁵⁰ Cette notion est difficilement traduisible en français. La difficulté tient justement au fait que le phénomène que décrit la notion n'a pas de correspondance dans un monde où le multiculturalisme, comme idée ou réalité, n'a pas prise. Pour traduire *ethnicity*, les Québécois, plus exposés au multiculturalisme dans sa version canadienne, utilisent l'expression « culture ethnique » ou encore « groupes culturels » et, plus récemment, « communautés culturelles » (une traduction *cultural community*, un concept issu du vocabulaire officiel du multiculturalisme canadien). Comme en France, *ethnicity* y est peu usité dans sa traduction française, « l'ethnicité ».

de groupes, y compris les « Noirs » qui, dans l'Amérique post mouvement civique, avaient cessé, semble-t-il, d'être une catégorie raciale. Même si l'objectif était de réaliser des études de cas, la contextualisation se faisait ici en fonction de concepts et de débats théoriques / philosophiques. Le Sud et le Sud-Ouest américain, j'allais le découvrir, se prêtaient bien à l'étude des *folks societies*, dont on voit les signes et les marqueurs (présents mais surtout passés) dans le paysage, pour qui sait lire, mais aussi à celle des autochtones, des groupes ethniques et, évidemment, des « Noirs » ou de la « *Black Culture* ».

Par intérêt et par ricochet, nous, les « *international students* », étions plus portés par un domaine de l'analyse culturelle que les étudiants « locaux » semblaient délaisser : le monde moderne ou la culture moderne, et implicitement la culture américaine. Dans les discussions comme dans les exposés en classe, le monde moderne était conçu, et cela relevait pratiquement de l'entendement, comme un facteur de destruction de la culture ou de l'authenticité culturelle. Chez les géographes, la culture américaine n'était un sujet d'étude qu'en lien avec une *folk society* ou une origine ethnique (les « *hyphen americans* », littéralement les « Américains avec un trait d'union », Italo-Américains, Polish-Américains, Franco-Américains, etc.). Non sans ironie, la culture des étudiants-es « blancs » de géographie à LSU semblait tourner essentiellement autour de « l'étude des autres cultures ou de la culture » et de la défense des cultures ou de leur authenticité. En somme, ils avaient une culture « d'étudiant », de ceux qui étudient, plutôt que « d'étudiés », de ceux qui sont étudiés par les « étudiants ». Ce questionnement sur le rapport étudiant-étudié, et d'une façon générale sur l'analyse culturelle comme discipline scientifique, j'allais le découvrir, était plus répandu en anthropologie. Peut-on étudier « l'autre » ? Peut-on scientifiquement étudier une autre culture ? La science et ses catégories n'induit-elle pas un jugement culturel ? Quel est le rapport entre « l'autre » du texte scientifique et « l'autre » tel qu'il existe pour lui-même ?

Une des raisons fut le retour au début des années 1980 de Carlos Castaneda sur la scène littéraire et anthropologique américaine, rendu célèbre par son étude du chamanisme qu'il fit à parti de notes prises alors qu'il suivait les enseignements d'un sorcier *yaqui*, don Juan Matus, réputé appartenir à l'antique tradition toltèque, au Mexique. Une décennie de controverses avait suivi la publication de ses ouvrages – qui trouvaient par ailleurs rapidement leur place

dans la liste des *best sellers* – et l’obtention de son doctorat en 1970 à UCLA.⁵¹ Au-delà des controverses en tous genres (littérature versus science, plagiat, usage de « Mescalito » pour mieux « voir » les enseignements du sorcier, etc.), Castaneda remettait en question la sacro sainte objectivité de la science, en même temps que celle du savant sur son objet d’étude. Il précisait les prémisses d’une anthropologie capable de dépasser, ou de mieux conceptualiser, la différence entre l’observateur et l’observé, l’étudiant et l’étudié. Au plus fort d’une décennie dominée par le positivisme et les méthodes quantitatives, l’anthropologie, pour ne rien dire de la géographie, considérait les écrits de Castaneda comme une imposture... C’est-à-dire que l’on n’admettait pas une autre posture que le positivisme logique pour la science. Après des années de silence et sans jamais répondre à ses détracteurs, dans *The Eagle’s Gift* (1981) Castaneda racontait sur un mode auto biographique, comment il était devenu lui-même « Naguan » ou sorcier après le décès de Don Juan. A LSU, plusieurs étudiants d’anthropologie, dont mon Madrilène, travaillaient sur des tribus amérindiennes, dont certaines au Mexique. Je lus donc comme les autres les enseignements de don Juan, mais ce qui m’intéressait le plus était justement ce « jusqu’où de l’étude de l’autre ». Quelles sont les limites de l’objectivité ? « L’autre peut-il exister hors des catégories de la science ? Comment concilier sa parole et celle de la science ?

Ce sont ces questions et bien d’autres de même nature auxquelles tentera de répondre la critique postcoloniale de la science, et le post colonialisme en général, qui prendra de l’ampleur après la publication de *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident* de Edward Said (1980), le livre référence de ce courant de pensée. Castaneda avait secoué l’institution ou le savoir constitué, le postcolonialisme, même en rupture par rapport à ce savoir, est une réponse de la connaissance aux problèmes que rencontrent l’activité de produire de la connaissance dans le domaine de l’analyse culturelle et plus globalement dans les sciences humaines et sociales. Cette critique et ce débat comportent une dimension théorique importante, mais aux Etats-Unis le postcolonialisme n’était pas qu’une question théorique ou épistémologique. Il se manifestait en quelque sorte sur les campus et dans la classe. L’accès à

⁵¹ Entre 1968 et 1998, l’année de sa mort, il publia dix livres sur le sujet, deux furent publiés à titre posthume. Son premier livre, publié en 1968, *The teachings of Don Juan*, en français *L’herbe du diable et la petite fumée*, (1971) est pour l’essentiel sa thèse de doctorat.

l'université de groupes jusque-là exclus et la plus-value en termes d'images accordée à la présence d'étudiants étrangers avaient pour effet de transformer potentiellement en « sujets-étudiants » et producteurs de savoir des individus dont les groupes d'appartenance étaient jusque-là considérés comme des « objets d'études ». Ce que du reste ces derniers découvraient avec étonnement et horreur dans certains cas. La remise en question de l'activité scientifique et surtout de l'absolu de l'objectivité acquéraient de ce fait une dimension sociale, culturelle et politique. Elle concernait le contenu des cours, le choix des textes et des concepts, de même que la pédagogie, elle obligeait à ouvrir la discussion sur la charge culturelle que contiennent les mots de la science malgré leurs présumés attributs de neutralité ou d'objectivité.⁵² Le choix des mots et des concepts découle-t-il strictement du débat scientifique ? Ceux-ci ne peuvent-ils refléter une situation où le groupe « étudiant » est aussi le groupe dominant, directement ou indirectement en position de force par rapport aux groupes étudiés ? A Louisiana State ces questions étaient discutées mais plus généralement esquivées au profit de la « vraie géographie », celle du terrain, de l'empirisme et des sujets, et surtout des études de cas, où les groupes sont bien identifiés et circonscrits dans le temps et l'espace.

Je n'ai aucun souvenir d'avoir lu ou discuté du multiculturalisme. Par contre, avec le relativisme culturel, le rapport étudiant-étudié et, de façon plus distendue, le « tournant culturel » et le postmodernisme, j'acquis une familiarité et développai un intérêt pour des concepts et des thèmes qui s'avèreront importants pour l'étude du multiculturalisme. Un des concepts-clés est certainement l'*ethnicity*, sur lequel j'aimerais me pencher plus amplement à partir du cas des « Noirs » américains.

B) Black is a culture !

Mon Madrilène, Juan José Villarias Robles, fils d'une famille noble déchue par le franquisme m'avait d'abord pris pour un Canadien, ce que j'étais d'un point de vue de la citoyenneté, mais ce qui signifiait pour lui « quelqu'un qui parle anglais ». Dans son esprit, le

⁵² Ce phénomène s'appelle le « *political correctness* », une expression de la droite conservatrice américaine pour dénoncer le caractère pernicieux de cette révision du langage, qui en fait mettait hors jeu celui ou celle qui ne le maîtrisait pas. Mais cette dénonciation du langage cachait à peine la véritable bataille, épistémologique et politique, qui consistait à affirmer le pouvoir de nommer l'autre, et donc de maintenir un rapport de pouvoir entre les détenteurs de la science et les objets d'étude.

français n'était pas une langue des Amériques, mais d'Europe, aussi me considérait-il comme une sorte de Français non-européen, si cela a un sens, ou un « Blanc nord-américain parlant français », ce qui n'est pas très clair non plus. Ce qui l'était par contre est que je n'étais pas un « anglo » ni un « Noir » ni un « Américain », soit un « états-unien blanc ». Elevé dans l'antifranquisme, mon Madrilène n'en aimait pas moins l'ordre et avait le sens de sa classe, les choses et les gens occupaient une place précise dans l'ordre social et il importait de connaître sa place et de s'y tenir. En deux ans, il n'avait jamais adressé la parole à aucun de ses voisins. Aussi, désapprouva-t-il totalement mon projet de fraterniser avec mes voisins palestiniens d'en face, et avec ceux du dessous, les *Africans-Americans*.

Comme « Blanc non états-unien » mais « américain », au sens continental ou civilisationnel du terme, je me sentais en confiance pour aborder les « Noirs » américains de mon édifice. Je me disais que je n'avais pas les *a priori* que les « Blancs états-uniens » apprennent culturellement, je pensais de même que les « Noirs » auraient pour les mêmes raisons moins d'appréhension pour aborder un étranger « Blanc ». En réalité, je ne me posais pas réellement de questions, j'étais là et j'étais curieux, mais cela faisait évidemment partie de l'équation. De plus, malgré l'architecture qui prévaut dans les villes du Sud, la flore et la chaleur (à cause de l'effet delta le sud de la Louisiane est quasi subtropical), la langue et la couleur de la peau des habitants, j'étais familier avec le milieu : celui d'honnêtes travailleurs, ouvriers pour la plupart. Je devins copain avec le locataire du dessous, un gardien de la prison locale. Un jour qu'il s'enquerra de mon colocataire, je l'invitai à notre terrasse et lui fis visiter l'appartement. Etudiants, nous n'avions que l'essentiel, cela le rassura, je crois, le sien était beaucoup mieux loti. Peut-être s'en réjouissait-il d'ailleurs, la culture de la possession importe aux Etats-Unis et davantage chez les *Africans-Americans* pour qui l'écart entre eux et la majorité blanche sur ce point demeure une mesure de leur condition. LSU était connue par les « Noirs » comme étant l'université des « *rich white kids* »... d'évidence je ne l'étais pas.

Cette épreuve passée, il m'invita par la suite à quelques fêtes chez lui et je jouais à l'occasion aux cartes avec ses amis.⁵³ J'étais le seul « Blanc » à ces soirées, d'ailleurs je

⁵³ Dans *The Introduction to Culture*, l'anthropologue américain, Clifford Geertz, développe sur ce moment privilégié, ce « *breaking point* » ou rite de passage qui, par la grâce des événements ou de bonnes dispositions, l'anthropologue réussit à être accepté de l'autre, lui permettant ainsi de prétendre voir, et vivre, la culture de l'intérieur, plutôt que comme simple observateur ou « étudiant ».

&...

réalisai un jour que j'étais « Blanc », bien que je ne sache toujours pas ce que cela veut dire exactement, si ce n'est la conscience d'avoir une couleur de peau, d'avoir la couleur de peau du groupe dominant dans la société, et enfin de réaliser que l'on peut aussi se trouver dans un lieu où la situation est totalement inversée. Certains de ses invités ne m'adressaient jamais la parole, rien d'agressif mais je voyais dans leurs yeux leur méfiance du « Blanc », même si mon ami répétait, pour redorer la pilule, que j'étais « canadien ». Du reste, la plupart d'entre eux avait une image confuse du Canada et le Québec francophone leur était inconnu, c'était au nord (je répétais « *North of New York State* »), mais quand on est en Louisiane le nord c'est très vaste et on y perd sa géographie. D'autres, enfin, originaires du sud de la Louisiane, avaient grandi dans les bayous, croyant avoir affaire à un Cajun ils s'essayaient en français pour prouver leur origine géographique.

Les parties de cartes étaient une expérience culturelle en soi. On me donnait les règles au compte-gouttes, car en fait il y avait deux parties en une : la première avec des règles, la seconde, la vraie, était de tricher, mais en suivant bien sûr d'autres règles. On ne triche pas n'importe comment, il fallait être vu sans être vu. Une complexité dont j'appris la raison d'être dans mes cours sur la Louisiane : pour survivre, les Noirs américains avaient dû constamment jouer avec les règles, c'est-à-dire, montrer qu'ils connaissent les règles en cours qui les diminuaient, puis tirer leur épingle du jeu en suivant d'autres règles moins explicites, du moins pour les « Blancs ». Un bon exemple louisianais nous est fourni par le carnaval de la Nouvelle-Orléans. Pendant dix jours, les rues sont la scène de « *parades* » ou défilés organisés par diverses confréries (appelées *krewe* ; de *krew*, qui signifie « équipe »), qui représentent autant de groupes sociaux ou culturels, certains évoquant l'histoire prétendument aristocratique de la Louisiane.⁵⁴ Une des plus courues est appelée « Zulu », elle est organisée par le *Zulu Social Aid and Pleasure Club*, fondée en 1909, et dont l'objectif était de parodier le carnaval « blanc » dans une Louisiane raciste et ségréguée. Les « Noirs » reprenaient à leur compte tous les stéréotypes et préjugés des « Blancs » à leur égard, en les exagérant à outrance, notamment les vêtements colorés et effilochés rappelant ceux d'une tribu, les danses

⁵⁴ Zora Neale Hurston, écrivaine *african-american*, féministe mais aussi anthropologue a publié de nombreuses *folk stories* illustrant cette situation, notamment dans *Mules and Men*, New York, Harper Perennial, 1990. Sur son travail, voir : Jacobs, Karen, « From 'Spy-glass' to 'Horizon': Tracking the Anthropological Gaze in Novel », dans *A Forum on Fiction*, 1997, pp. 329-60.

guerrières *pseudo* africaines, les chants et les cris « sauvages », bref tout pour représenter un stade inférieur de la culture, plus près de la nature. Le défilé se termine avec le char du King Zulu, qui fut en 1949 nul autre que Louis Armstrong, pour moquer Rex, le roi « blanc » du carnaval. Ce défilé Zulu est toujours reconnu pour être le plus débridé et le plus coloré, toujours en retard et désordonné à souhait ; le tracé n'étant jamais clairement annoncé. Tout cela est pourtant une pure mise en scène.

Ce folklore était ancré dans l'histoire des *folk societies* (rurales) du Vieux Sud, toutes en voie de disparition. Il tranche avec une « culture noire » qui utilise les canaux de production et de diffusion modernes de la culture. En effet, sans nier le combat contre le racisme et la discrimination, autre période marquante de l'histoire des « Noirs » aux Etats-Unis, ces derniers, en majorité urbains, étaient entrés dans un processus d'autoconstruction identitaire, a *self defining process*, qui puisait sans s'y restreindre dans les conditions historiques qui les confinaient dans la pauvreté, l'humiliation et la résistance. L'idée d'une « culture noire » ou d'une « *black ethnicity* » n'en est pas moins paradoxale. Faut-il être « Noir » pour se réclamer de la « culture noire » ? Pour apprécier par exemple le rap, la *soul music* ou le *break dancing* ? En France, le rap n'est pas une musique « racialisée », c'est une affaire de milieu géographique : des « Blancs » autant que des « Noirs » y chantent la désespérance, la colère, la pauvreté, tout en dénonçant le pouvoir, les privilégiés et les discriminations. Qui plus est une partie de la jeunesse française « de souche », de classe moyenne et qui ne vit pas en banlieue, s'y reconnaît. L'existence d'une *black ethnicity* divise les « Noirs » aux Etats-Unis. Certains y voient la possibilité de célébrer une différence culturelle, comme d'autres groupes aux Etats-Unis, alors que d'autres y voient une forme subtile d'enfermement culturel, qui serait aussi une façon pour la société – et le groupe majoritaire – de ne plus penser les différences de condition et les discriminations en termes de racisme (Epstein, 1993 ; Bell, 1992 ; Michaels, 2006).

Si l'on comprend la portée morale d'une posture qui pose que « *everybody has a culture* » et que chacune d'elle « *must be respected as such* », l'idée qu'il faille demeurer « authentique » à la culture dont on hérite pose problème. Une personne ayant la peau noire peut-elle choisir ne pas s'identifier à la « culture noire » – *not being true to one's culture* – et préférer une autre culture et d'autres formes d'expression culturelle ? Ce choix existe-t-il ? Prendre ses distances de la « *black ethnicity* » signifierait-il « devenir blanc » (*to become*

white) ? Par ailleurs, la fin des discriminations sonnera-t-elle le glas de la « *black culture* » ! Dans une étude exhaustive sur les valeurs de la classe moyenne aux Etats-Unis, *One Nation after all. What Middle-Class American Really Think About*, Alan Wolfe (1998) montre par exemple que ce qui différencie réellement les « *Hispanics* », les « Blancs » et les « Noirs » dans la banlieue, est leur perception et leur conception du racisme et de la pauvreté : les « Noirs » y sont beaucoup plus sensibles et préoccupés. Pour le reste, ces groupes partagent à peu de choses près les mêmes valeurs.

***Ethnicity* et exotisme**

L'*ethnicity*, comme son proche parent l'ethnie, renvoie d'une façon générale aux caractéristiques culturelles particulières d'un groupe. Mais ces caractéristiques dépendent tout autant, sinon plus, du milieu géographique et du contexte social, bref des conditions de vie qui ont amené historiquement des individus à resserrer des liens qui, autrement, pourraient être distendus ou même ne plus exister. Si l'affirmation d'une *black ethnicity* comporte sans contredit un aspect positif, sa célébration ne conduit-elle pas au maintien d'un substrat racial comme principe de différenciation culturelle ? En fait, ce cas montre un rapport interculturel complexe où, dans une société culturellement diverse l'« *ethnicity* », se construit suivant un double processus : celui de la différence positive issue du *self-defining process*, puis celui de la déférence, au sens d'une bienveillance accordée à « l'autre » par quelqu'un ou un groupe en position d'autorité ou de force. En anglais, on parle de « *differing* » et « *deferring* » ; ce vocabulaire provient de l'approche déconstructiviste de Jacques Derrida. En français, ce dernier distingue la « différence » et la « différance », notions qui permettent de montrer le caractère construit des cultures à partir certes d'un processus d'affirmation, mais aussi dans un rapport à l'autre et notamment au groupe en position dominante, économiquement et / ou culturellement. Le multiculturalisme peut-il être ce regard bienveillant de la majorité qui permet la célébration de la culture de l'autre, tout en la balisant ou, comme certains le prétendent, en la banalisant ? La question est intéressante. Il faudra y revenir.

Au département de géographie et d'anthropologie de Louisiana State, je côtoyais non seulement les étudiants « blancs » de la majorité mais aussi les étudiants « étrangers », placés dans la catégorie « *international students* ». Comme je l'ai souligné dans le chapitre 2, l'image de marque d'une université et d'un département venait pour une bonne part de sa capacité à

attirer des « étrangers » ou à mettre l'argent qu'il fallait pour en avoir un pourcentage suffisant. Les plus proches d'entre eux au département étaient bien entendu mon Madrilène (en anthropologie), un Portoricain (géographie) et un Japonais (géographie). C'est avec eux et grâce à eux que je découvris, « expérimentai » serait plus juste, l'exotisme comme phénomène culturel et comme notion dans l'étude des cultures. L'ami japonais faisait des efforts énormes dans son anglais laborieux pour sortir de cet exotisme dans lequel tendait à l'enfermer les « locaux », qui ne tenaient pas compte de son regard de moderne sur une société qui, à son avis, l'était moins que la sienne. Je ne connaissais pas l'Espagne ni même l'Europe, mais il y avait chez mon Madrilène cet air de supériorité culturelle que certains Européens peuvent avoir en Amérique ou par rapport aux Nord-Américains, qu'ils jugent superficiels et baignant dans une culture populaire ou de masse (en somme, la basse culture). Cette attitude négative à leur égard était curieusement pour les Américains, exotique. Le Portoricain était plus discret, il n'avait cure d'être ethnique et exotique, peut-être s'y était-il habitué, ce qui l'intéressait était plutôt le prix culturel à payer pour moderniser Porto Rico (c'est-à-dire, le sortir de la pauvreté). Quant à moi, j'étais exotique par la langue, mais j'intriguais car je connaissais les codes de la culture populaire américaine (et tous ses sports)... après tout c'était aussi la mienne. Aussi devins-je « l'Américain » des internationaux et « l'international » familier des Américains. Par dérision, je répétais que j'étais ici (en Louisiane) pour observer et étudier « *a southern exotic culture* », en parlant des Etats-Unis, ce qui ne faisait guère sourire mes interlocuteurs américains. On le devine, je dérangeais ici le rapport étudiant-étudié et je renvoyais les Américains à une catégorie dans laquelle ils ne pouvaient se voir.

Sans s'y réduire, le multiculturalisme peut fonctionner sur la base de l'exotisme, qui décrit un rapport entre les cultures. Par déférence, certaines cultures sont invitées plus que d'autres à la célébration de la différence, dans d'autres cas, la culture ou le groupe dominant agit de façon à faire savoir que certains aspects plus que d'autres d'une culture peuvent être célébrés. Compromis ? Accommodements ? Folklorisation ? Dialogue interculturel ? Il faudra y revenir.

Exotisme et diversité culturelle

En terminant, l'université, en association avec différents organismes ayant des liens internationaux et dont la vocation m'apparaît autant commercial que philanthropique (*Rotary Club, Optimist Club, Lions Club, et tutti quanti*), prenait bien soin de ses « *international*

students ». Des repas étaient organisés et nous assistions en bons visiteurs exotiques aux discours de circonstance. Généralement il y avait une présentation dans le style des grands explorateurs ; Un membre ou un groupe était allé quelque part dans le monde et nous présentait ses diapositives avec des commentaires sur la culture visitée, souvent agrémentés de quelques impairs culturels racontés sur le mode de l'humilité. L'animateur terminait avec une apologie de la société américaine et de l'entente entre les peuples. L'on y mettait en valeur les « *economic opportunities* » qu'offrent les Etats-Unis, la possibilité de s'inventer une vie grâce aux valeurs cardinales de la société, la liberté et l'égalité, ainsi que les bienfaits de la diversité culturelle. En d'autres termes, le capitalisme, l'individu, la modernité et la société multiculturelle, même si à l'époque l'expression n'était pas encore répandue (on parlait de « *cultural diversity* »). L'étranger avait une place dans ce discours, il représentait cette fenêtre sur un monde vers lequel l'Amérique se tournait, à la recherche d'échanges commerciaux et de partage de valeurs communes. Ainsi se construisait un pont entre la diversité culturelle locale et la diversité nationale, religieuse, linguistique existant à travers le monde. Le message était clair : la diversité est bonne pour tous et pour les affaires, et l'Amérique états-unienne est ouverte et respectueuse de la diversité. A l'instar de mes collègues étrangers, ce discours, simple au point d'être simpliste, me faisait quelque peu rigoler. Néanmoins quelques années plus tard, il était toujours présent dans mon esprit lorsque je constatai, sans surprise, la mondialisation du discours multiculturaliste.

C) L'étranger ou l'altérité radicale

Les deux Palestiniens d'en face vivaient encore plus en étrangers par rapport à leur quartier que mon Madrilène. Ils m'ouvrirent pourtant la porte d'un monde qui m'était alors complètement inconnu, sauf une fascination pour le film sur Lawrence d'Arabie et un étonnement pour un cours d'analyse comparative de la Bible, du Coran et de la Thora.⁵⁵

Je les croisais à l'occasion, mais l'échange était difficile. Ils semblaient méfiants, comme des étrangers qui se méfient. Le hasard fit bien les choses. Faute d'avoir pu payer en temps – ou simplement payer – leur compte d'électricité, l'un d'eux vint un jour frapper à ma porte

⁵⁵ J'y avais retenu, entre autres, que dans le texte, ces trois grandes religions suggèrent à leur façon de couper la main des voleurs et ne considèrent pas la femme comme étant l'égale de l'homme. C'est le rapport et l'adaptation forcée à la modernité qui fait la différence aujourd'hui.

pour avoir du courant ! Il avait un important examen le lendemain et devait étudier tard dans la nuit. On rabouta des rallonges, au grand dam de mon madrilène. Ce geste volontaire me permit, comme le décrit si bien l'anthropologue Clifford Geertz (1980) dans *Introduction to Culture*, d'être accepté et introduit dans leur univers culturel. Car ces deux Palestiniens, dont j'avais cru d'abord qu'ils étaient Israélites puisqu'ils m'avaient dit être de Jérusalem, étaient en contact avec la colonie arabe de LSU, pour la plupart étudiants en *Petroleum* ou *Chemical Engineering*. Des Egyptiens, les intellectuels, des Saoudiens et des Koweïtiens, les riches, mais aussi des Libanais, qui parlaient français et dont je compris qu'ils étaient musulmans et qu'ils n'aimaient pas les Français. Cette « colonie » arabo-musulmane, malgré le drame affiché des Palestiniens et l'amertume des Libanais, formait une joyeuse bande. Je devins leur bon étranger, un passeur, un lien entre leur groupe et le monde américain avec lequel ils maintenaient distance et ambivalence. Sur le campus on se saluait, et parfois dans les cafés j'allais m'asseoir avec eux. Si certains pratiquaient l'abstinence, d'autres n'en avaient cure, enfin, cherchant le compromis, quelques-uns avaient choisi les plaisirs baudelairiens ! Ils vivaient dans leur bulle en profitant bien de leur séjour aux Etats-Unis, mais se méfiaient des « Américains blancs », et redoutaient par-dessus tout de passer à leurs yeux pour des « Noirs ».

Ils représentaient pour moi une sorte d'altérité radicale, l'exotisme n'avait, il me semble, aucune prise sur eux. Ils se savaient étrangers et ne désiraient rien de plus que de le demeurer. Le monde moderne se limitait pour eux aux bénéfices de la modernisation : les progrès technologiques, le développement et le confort matériel. La modernité, comme ses valeurs posées comme universelles, la liberté, l'égalité, la démocratie, n'est pas en soi apparente, elle se manifeste sous des formes variées qui dépendent de la société dans laquelle on se trouve. Or pour mes « amis arabes », la modernité se présentait sous sa forme américaine, soit un maelström où la culture populaire et la culture de masse, pour ne rien dire des particularités louisianaises, se mélangent à une diversité culturelle, raciale et ethnique. Mais ce mélange ne les intéressait guère, ils traitaient même de haut ce qu'ils appelaient « la culture américaine ». En somme, il ne vivait aucune crise d'identité et n'avait aucune inclination ni à remettre en cause leurs valeurs au contact, même limité, du monde moderne et de la modernité. Peut-être n'osaient-ils pas en parler ? Quoi qu'il en soit, la dichotomie modernité et modernisation ne m'était jamais apparue aussi clairement.

Pour terminer, une anecdote qui mettra fin sur une note légère au récit de mon expérience louisianaise. Un soir, cinq de « mes arabes » se présentent à ma porte. Il y avait péril en la demeure. L'un d'entre eux, qui avait pris un cours complémentaire en géomorphologie, venait d'avoir une note catastrophique. Mais on lui avait offert la possibilité de se reprendre. Sachant que j'étais en géographie, mes amis avaient crû que je pourrais l'aider. Certes, j'avais quelques notions de géomorphologie, tirées de mon cours de géomorphologie structurale à l'université Laval, mais bon, ce n'était pas tout à fait ma tasse de thé. Que faire ? Jouant de tous les codes, de ceux que j'avais appris en classe et de ceux j'avais appris de mon expérience louisianaise, je rédigeai un « *paper* », un exposé sur les raisons géologiques et géomorphologiques de l'existence de l'espace saoudien entre deux masses continentales. Le texte commençait avec une légende, inventée de toutes pièces, qui racontait comment Mahomet, évidemment inspiré par Dieu, expliquait et vantait cet espace sacré. Je faisais ensuite dire à mon « arabe » que, aussi intéressante que puisse être cette histoire, elle ne résistait pas à la raison et l'examen scientifique. J'expliquais ensuite qu'il s'agissait plutôt d'un double *graben*, un double décrochement dont il est inutile ici de me demander d'en dire plus ; le tout écrit dans un anglais que je ne peux qualifier que d'admirable. Mon « ami arabe » eut une bonne note. J'avais fait le pari que le professeur, « blanc et géographe » jugerait certes la validité de l'explication scientifique, mais qu'il apprécierait davantage l'admission par cet « étranger » que l'explication scientifique, et donc moderne, prévalait sur les mythes et les explications religieuses ! L'Amérique avait fait œuvre de civilisation !

* * * * *

Le deuxième volet de mon exploration du continent du multiculturalisme concernait mon expérience universitaire en Louisiane dans un département de géographie clairement orienté vers l'analyse culturelle. Plus qu'une observation voire une expérimentation de la culture ou de phénomènes culturels, je me suis penché davantage sur la façon dont on abordait la culture, et pratiquait l'analyse culturelle, dans un département de géographie reconnue pour son association avec l'anthropologie. Il s'est agi en quelque sorte d'une réflexion sur la posture et des positions sur la culture et les rapports culturels. Comme je l'ai souligné, le

multiculturalisme n'en faisait pas partie en soi. Cependant, le récit géographique de mon exploration m'a permis de focaliser sur des thèmes, concepts et approches chers au multiculturalisme. Je me suis de même attardé à certains préceptes et fondements de la pensée multiculturelle. Parmi eux, le relativisme culturel, déjà présent dans la conception de la culture de Franz Boas, l'émergence du postmodernisme et la remise en question de l'activité de produire de la connaissance par ce qui va devenir le postcolonialisme. Enfin, je me suis penché sur un des concepts-clés du multiculturalisme, l'*ethnicity*, défini comme le produit d'un *self-defining process*, d'une reprise en mains de sa culture par les intéressés. Comme on l'a vu avec l'exemple de la « culture noire », ce processus ne va pas sans contradictions, notamment le fait que l'autodéfinition se produise dans un rapport à l'autre, dans ce cas un autre bienveillant qui choisit la célébration de la différence. L'exotisme, comme rapport à l'autre, et le discours de la diversité culturelle, du moins une de ses versions, me semblent aller dans le même sens. L'ensemble de ces éléments interviendra d'une façon ou d'une autre dans l'analyse du multiculturalisme et de la pensée multiculturelle dans les contextes canadien et états-uniens.

Jusqu'ici, suivant la problématique qui consiste à distinguer *ce dont parle* le multiculturalisme, de *ce qu'il en dit*, j'ai porté mon attention et mon regard sur ce dont parle le multiculturalisme. Le troisième volet de mon terrain d'étude porte sur le multiculturalisme lui-même, plus particulièrement sur le multiculturalisme comme sujet d'étude et comme moyen de penser et d'interpréter la différence culturelle. J'avoue avoir eu des raisons pour ne pas m'y intéresser, mais je constatai un jour que le géographe et l'analyste culturel que j'étais devenu ne pouvait ne pas en tenir compte, surtout si on exerce sa profession en Amérique du Nord.

3- MULTICULTURALISME ET PENSEE MULTICULTURELLE

Le mot « multiculturalisme » est entré dans le vocabulaire des Québécois et des Canadiens en 1971. Si comme le souligne Kymlicka (*op.cit.*), personne à l'époque n'avait de vision claire à son sujet, la société civile québécoise avait, semble-t-il, une vision claire du caractère politique et idéologique du choix politique de la majorité anglo-canadienne. Comme nous le verrons plus loin, la majorité francophone du Québec n'a toujours pas accepté ce choix ni le multiculturalisme. A la fin des années soixante-dix, comme mes collègues de Licence et, pour

ce que je m'en souviens, la grande majorité des professeurs, j'avais la nette impression que le multiculturalisme canadien, en célébrant la culture d'origine ou « ethnique » de tous – ce qu'il valorisait essentiellement à ses débuts –, niait la possibilité qu'il puisse exister une culture québécoise, pourtant le produit de l'histoire du Canada. Du jour au lendemain, les Québécois devenaient des « Canadiens d'origine française », comme il y avait autour d'eux des Canadiens d'origine italienne, portugaise, etc. Bref, les Québécois étaient invités à célébrer leur *ethnicity* (origine ethnique), suivant le langage confirmé. Un projet différent de celui que, comme citoyen, je concevais pour le Québec. Imprécis dans sa définition mais claire dans son intentionnalité politique, le multiculturalisme ne soulevait aucun enthousiasme au département de géographie de l'université Laval, où existait pourtant un groupe de recherche en géographie culturelle. Le multiculturalisme, c'était l'affaire de l'autre, la majorité anglo-canadienne.

Entre 1982, année de mon séjour en Louisiane, et 1989, année de mon embauche comme *Visiting Assistant Instructor* à la *Saint Lawrence University* (SLU, état de New York), et malgré la continuation des mes études en analyse culturelle et en géographie, le multiculturalisme est demeuré un non sujet. Il était devenu une des pierres angulaires du Canada moderne avec le bilinguisme officiel (de l'Etat fédéral) et la Charte des droits. Il avait pris de l'épaisseur au cours des ans, par les pratiques qu'il a générées dans la sphère politique, par les valeurs et les images positives sur la différence et la diversité culturelles que le discours officiel a cherché à diffuser, enfin par l'importante production intellectuelle qu'il avait générée. Ma posture politico-culturelle sur le sujet allait cependant devoir être revisitée. Université fondée par des méthodistes du Massachusetts sur le modèle *Liberal Arts* développé dans cet état, Saint Lawrence était située à environ 60 kilomètres de la frontière canadienne et à une heure et demi d'Ottawa. Je traversais régulièrement la frontière ne serait-ce que pour aller à l'université d'Ottawa où j'avais entrepris mon doctorat. Au retour d'une de ces traversées, je fus étonné de découvrir que j'étais la proie d'un dédoublement de personnalité : au Canada, le multiculturalisme continuait de provoquer des haussements d'épaule, alors qu'aux Etats-Unis je prenais régulièrement part aux discussions sur le sujet dans les groupes de lectures et les séminaires auxquels je participais. Je compris cependant qu'il ne s'agissait pas exactement de la même chose : j'étais contre le discours multiculturaliste canadien alors qu'avec mes collègues américains l'on se penchait sur la pensée multiculturelle, comme moyen de comprendre et de gérer la différence culturelle dans des contextes où prédomine la

diversité culturelle. Au Canada, pays officiellement multiculturel, le discours multiculturaliste avait précédé la pensée multiculturelle, aux Etats-Unis, pays qui ne s'est jamais déclaré multiculturel, la pensée multiculturelle faisait du multiculturalisme un projet politique. Les Canadiens (anglophones) avaient fait du multiculturalisme un objet de fierté nationale et s'en servaient pour marquer leur différence vis-à-vis de la société états-unienne, conçue autour du *melting pot*. La gauche jugeait le *melting pot* dépassé et admirait le Canada pour son audace. Des collègues me le faisaient savoir, leur regard changea à mon égard le jour où candidement je leur fis part de mon opposition au multiculturalisme canadien !

Au début des années 1990, le multiculturalisme et la pensée multiculturelle étaient devenus incontournables dans les universités américaines, quelques années plus tard ce sera le cas dans l'ensemble de la société américaine comme le démontre Norman Glazer (1997) dans *We are all Multiculturalists Now*. Le multiculturalisme m'avait pour ainsi dire rejoint. Dans l'ombre portée du tournant culturel des sciences sociales, à la confluence du postmodernisme, du postcolonialisme et du féminisme, la pensée multiculturelle ralliait plusieurs courants de revendications et de contestations aux Etats-Unis. Deux thèmes convergents : la différence et la diversité culturelle.

Comme beaucoup d'universités *Liberal Arts* aux Etats-Unis, SLU avait mis sur pied un programme de culture générale et d'introduction aux sciences sociales destiné aux étudiants de première année. Ces programmes avaient comme ambition de discuter de « *Race, class, ethnicity and gender* », soit les grandes sources de tensions et de discriminations dans la société américaine. La thèse défendue est que la différence, et plus globalement la culture (l'identité, l'appartenance), est un facteur déterminant de la différenciation en termes de *class*, définie sur une base économique, sociale et culturelle. Dans le champ de la culture, les individus ne sont pas des électrons libres, ils s'insèrent par leur différence culturelle dans des rapports divers avec d'autres individus, et, en fonction de l'espace où ils se trouvent, notamment avec un groupe dominant économiquement et / ou culturellement. Dans ce « jeu du monde », tous n'auraient pas la même chance, car certains feraient l'objet de discriminations et d'exclusions à cause de leur identité et de leur différence, quelle qu'en soit leur qualité par ailleurs (« *race* », *ethnicity*). Le groupe dominant quant à lui serait dans la position d'encourager la célébration de la culture des « autres », sans en avoir une en particulier à célébrer. Le développement des programmes d'études spécialisés et interdisciplinaires, les

« *studies* » était un moyen de développer cette thèse dans des recherches, mais aussi dans des cours innovants où, à partir d'une variété de sources, l'identité comme *self-defining process* était examinée en fonction des rapports de pouvoir et des discours. Enfin, l'activité même de produire de la connaissance ou la science comme discours devait être passée au crible de l'analyse des *bias* (*racial, cultural, gender...*).⁵⁶ En tant que spécialiste de la culture et des questions identitaires, j'eus une décharge pour monter un cours sur la masculinité avec la directrice du *Gender Studies*, une lesbienne déclarée. Il s'intitulait : « *Man and his worlds* » (« Les mondes des hommes »). Le cours visait expressément l'identité masculine (*masculinity*), négligée dans les Gender Studies, mais sur laquelle de plus en plus d'études étaient publiées. Nous avons choisi des textes historiques, afin de comparer les époques, anthropologiques, afin de comparer les cultures, et des textes plus récents, certains féministes, d'autres écrits par des hommes sur la masculinité et les rapports de genre, d'autres enfin par des hommes identifiés aux « *Man's Goups* », qui, fidèles au « *self-defining process* », cherchaient à reconsidérer et à redéfinir une identité masculine « postféministe ».

En conclusion

Le récit géographique de mon exploration du territoire du multiculturalisme a d'abord porté sur le rapport à l'espace en prenant comme point de départ ma ville natale. L'espace de la ville nord-américaine est fragmenté en fonction des identités mais aussi des classes sociales, ces dernières définies en termes de revenus.⁵⁷ Cette fragmentation, de même que les recoupements et les superpositions entre classes sociales et identités culturelles, marquent l'histoire des villes et forgent son caractère. En soi, par les configurations particulières, mais également par les tensions qui se manifestent entre les groupes sociaux et culturels. La création de quartiers dit ethniques (ou culturellement différenciés) est souvent associée en France à un repli sur soi et est qualifiée de « communautarisme ». En réalité, ce phénomène de concentration résidentielle identitaire se double d'une dynamique de rencontres et d'échanges

⁵⁶ J'ai fait une recension du *Feminist Glossary of Human Geography* (McDowell, L. et J Sharp, 1999, New York, Arnold) dans le numéro spécial de la revue *Géographie et cultures* sur « Le Genre », N° 54, 2005.

⁵⁷ Le recensement américain fournit régulièrement des tableaux comparatifs des grandes métropoles nord-américaines à partir d'un indice de ségrégation résidentielle : www.censusscope.org/segregation.html

dans des lieux précis (la *main*, les lieux du commerce, les parcs urbains, certains établissements et institutions, etc.) et des moments précis (les fêtes nationales ou régionales, les foires, etc.). Ces lieux et ces moments jouent le rôle de médiations entre soi et l'autre ; s'y manifeste une tension entre l'identique et la multiplicité qui est constitutive de la géographicité urbaine nord-américaine. Cette dynamique a longtemps été au cœur du processus d'intégration et même d'assimilation aux Etats-Unis, tout le contraire de la célébration de la différence à laquelle nous convie le multiculturalisme. La diversité culturelle dans les villes nord-américaines est un fait historique, géographique et sociologique : le multiculturalisme est une interprétation voire une vision plus récente de la diversité et de la différence culturelles.

Les villes nord-américaines ont cessé d'être des villes industrielles, géographiquement la population s'est déplacée vers la banlieue où vit environ 60 % des Nord-Américains. Dans ce paysage, le mode d'habiter majoritaire est celui du pavillon dont la médiane est traversée par le conformisme et les valeurs de la classe moyenne. La banlieue n'en reproduit pas moins la dynamique urbaine de la ville industrielle : la ségrégation demeure, les tensions entre l'identique et la multiplicité se reproduisent, enfin de nouveaux lieux et moments servent de médiation entre les groupes. L'assimilation n'est cependant plus à l'ordre du jour.

La deuxième partie de mon récit focalisait sur l'université *Louisiana State* et la Louisiane. J'y ai vécu une expérience culturelle inestimable qui m'a donné l'accès à une fenêtre unique sur les Etats-Unis et l'analyse culturelle en géographie. Il va de soi que malgré son originalité et sa renommée, je ne peux prétendre que LSU est représentatif de l'ensemble de la géographie américaine. Le postmodernisme n'y avait par exemple aucune prise. Il n'empêche. Parce qu'elle était déjà le produit et le lieu de rapports de pouvoir entre la majorité blanche et la minorité noire, l'université était en soi un sujet d'étude. Le multiculturalisme par contre n'était ni un sujet d'études ni de débats. J'ai constaté toutefois que des thèmes, discours, concepts, approches et théories, souvent associés au multiculturalisme, étaient eux utilisés et étudiés. Parmi eux, le concept d'*ethnicity* est certainement le plus intéressant et le plus intrigant, surtout lorsqu'il est utilisé pour décrire un groupe « racial ». Le regard que l'on peut qualifier de bienveillant envers les *folk societies*, mais qui pourrait aussi passer pour être condescendant, n'en révèle pas moins que l'analyse culturelle participe bel et bien des rapports de pouvoir qu'elle étudie. Cette posture « scientifique » pose en fait que le monde ou la culture moderne sont destructeurs des cultures véritables et authentiques. Or même si

historiquement il est en effet possible de faire cette démonstration, je retiens qu'il importe avant tout de réfléchir à la culture dans le contexte de la modernité, mais aussi de rediscuter les concepts et catégories de l'analyse culturelle.

J'ai terminé ce récit à St. *Lawrence University* mais surtout sur la réalisation que le multiculturalisme était devenu « académiquement » incontournable. Cette posture était ancrée dans mon être culturel, si je puis dire, dans une subjectivité localisée dans la société québécoise et en rapport avec une position politique particulière dans le débat sur le sens et la signification du Canada. Que le multiculturalisme ait été un outil politique de la majorité anglo-canadienne ne fait pas de doute, comme nous le verrons ; n'empêche qu'il est impossible aujourd'hui de l'y réduire. Une pensée multiculturelle s'était affirmée sous l'influence du postmodernisme, du postcolonialisme, du féminisme, et de toutes les « *studies* » qui se sont développés dans les universités nord-américaines. Philosophes, sociologues, politologues et juristes y ont analysé et commenté les nouvelles demandes qui émanent de la société moderne sur deux grands sujets : la « différence », comme attribut de la personne, et la « diversité culturelle », sa gestion sociale (normative) et politique (légale). Sujets auxquels se rattachent plusieurs autres tels l'identité, la citoyenneté, l'immigration et, plus fondamentalement, les droits, les valeurs, les rapports de pouvoir entre les groupes culturels.

Cette pensée fera l'objet d'une analyse dans le chapitre 4. Mais avant il nous faut circonscrire le phénomène à travers ses manifestations concrètes mais aussi textuelles. L'objectif est non pas de définir le multiculturalisme mais d'identifier ses invariants.

CHAPITRE 2

LE MULTICULTURALISME

EXAMEN DES INVARIANTS

Will Kymlicka est canadien et philosophe. C'est aussi un spécialiste renommé du multiculturalisme et plus spécialement de sa version canadienne. A la question *Mais qu'est-ce que le multiculturalisme, au juste ?*, il avoue être incapable de fournir [...] *quelque définition canonique de ses concepts ou de ses principes : il n'y en a tout simplement pas* (2003, p. 65). Il rajoute qu'en 1971, [...] *il n'y avait pas vraiment de théorie très élaborée sous-tendant la politique originale* adoptée par le Parlement fédéral canadien. *Le multiculturalisme a été présenté sans qu'on ait vraiment d'idée claire de ses effets concrets et sans stratégie d'application à long terme* (p. 66). Il note cependant qu'il a évolué, *il s'est développé sur le terrain et est devenu un cadre de débat* pour tout ce qui concerne les rapports culturels et notamment les conditions d'intégration des immigrants. Riva Kastoryano (2000), politologue française et chargée de recherche au CNRS (CERI, FNSP), partage l'avis de Kymlicka : *Depuis que le mot multiculturalisme s'est installé dans les débats publics, il se prête à toutes sortes d'usages [...] En effet, rares sont les mots en sciences sociales qui ont connu un usage aussi diversifié. Non seulement le concept de multiculturalisme a voyagé à travers les démocraties occidentales, voire au-delà ; mais aussi, à l'intérieur d'un même contexte national, il est source de controverses quant à sa définition et à son interprétation* (p. 1).

Le pire, il me semble, serait de chercher d'entrée de jeu à donner une définition « objective » du multiculturalisme. Ma tâche en serait pourtant simplifiée. Après avoir consulté, comme je l'ai fait au cours des ans, des centaines d'ouvrages, j'aurais pu regrouper les définitions dans plusieurs catégories suivant des critères que j'aurais au préalable explicités. Une synthèse aurait pu être réalisée de laquelle j'aurais pu tirer une définition que j'aurais alors imposée d'autorité. J'ai renoncé à ce projet pour deux raisons. La première est qu'à moins de limiter son travail à celui d'une énumération, la tâche de définir le multiculturalisme est irréalisable. Trop de variables entrent en jeu, au final, toute définition générale ou synthétique devient en définitive le produit d'un tri personnel, et donc d'un choix.

La deuxième raison est qu'une telle démarche serait en contradiction avec la méthodologie de l'analyse culturelle que je propose. Pas plus qu'il n'y a de définition objective de la culture, il n'existe pas de définition objective du multiculturalisme. Aussi, paradoxalement, les seuls critères scientifiques valables pour répertorier les définitions sont la posture personnelle des chercheurs, leur position politique ou idéologique et leur positionnement scientifique.

Mon objectif est plutôt de chercher à saisir le sens qu'il prend et la forme suivant les contextes, les problèmes de société qu'il éclaire et les solutions qu'il propose. Après avoir posé que le multiculturalisme constitue un cadre de débats qui s'est généralisé dans les sociétés modernes – surtout occidentales – sur les questions de la différence, de la diversité culturelle et de l'intégration des immigrants, j'identifierai puis examinerai ce que j'appelle les invariants du multiculturalisme, soit ce qui le rend intelligible au-delà des significations et des définitions particulières qu'on lui prête.

Un cadre de débats qui s'est généralisé

Normand Glazer est américain et sociologue. Professeur à Harvard, il est connu pour ses travaux sur les identités (*ethnicity*) aux États-Unis et tout ce qui concerne l'intégration des immigrants. Il s'est plus récemment intéressé au multiculturalisme. Il rapporte que l'*Oxford Dictionary* signale que les premières entrées du mot datent du début des années soixante-dix et qu'il fut d'abord employé au Canada, puis en Australie. Glazer constate que son usage s'est depuis répandu aux États-Unis, au point où il affirme que : *We Are All Multiculturalists Now* (Glazer, 1997 ; « *Nous sommes tous aujourd'hui multiculturalistes* » - titre de son livre). Aux États-Unis, le débat sur le sujet est vif et prend une tournure résolument politique, car le multiculturalisme est aujourd'hui, selon Glazer, au cœur du débat national états-unien. Résigné, il cherche à comprendre pourquoi et surtout comment il est devenu le principal « cadre de débats » pour rendre compte des lieux et des situations de diversité culturelle, de leur compréhension et de leur gestion sociale. Qu'est-il arrivé au *melting pot* ? Qu'est-ce qui a changé dans la société ? La perception de la diversité culturelle, de l'immigration et de la différence qu'affichent les individus ? Au Canada, pays où comme je viens de l'évoquer existe une politique officielle du multiculturalisme, le cadre de débats prend une autre tournure. Les Anglo-Canadiens jugent par exemple que le multiculturalisme est une bonne chose, même s'ils critiquent parfois ses effets pervers. C'est la posture de la majorité des

chercheurs dans ce pays ; ces derniers pensent aussi que cette bonne chose doit être soutenue par les politiques. C'est leur position conséquente. Immigrant trinitadien, l'écrivain Neil Bissoondath (1994) a publié en 1994 un livre dans lequel il dénonce le multiculturalisme : *Selling Illusion. The Cult of Multiculturalism in Canada*. Sa posture est différente de celle de la majorité des Anglo-Canadiens. Ce faisant, il apprend rapidement que le multiculturalisme est au Canada inséparable d'un rapport inclusion / exclusion caractéristique du combat politique : vous en êtes ou vous n'en êtes pas.

En France, à l'instar de Glazer, ne peut-on pas se demander si le multiculturalisme, le mot et surtout les choses qu'il signifie, n'est pas de même devenu un incontournable dans le débat politique national ? La mise en valeur du modèle d'intégration à la française s'est longtemps suffi à elle-même, or elle passe aujourd'hui fréquemment par une dénonciation préalable du multiculturalisme, que l'entendement français associe au communautarisme. Qu'un politicien en vue avoue un jour son intérêt pour la discrimination positive, il sera rabroué le lendemain par une dénonciation le rappelant à l'ordre au nom des valeurs républicaines ! L'idée que le multiculturalisme est une bonne chose et que l'on doit politiquement en faire la promotion a ses défenseurs en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas et, pour nommer les pays que je connais d'expérience (c'est le cas aussi en Allemagne). Depuis les années 1980, ces deux pays se définissent comme multiculturels dans des rapports et documents officiels ; par rapport à l'enseignement et aux écoles, dans le premier cas, pour tout ce qui touche à l'intégration des « minorités culturelles » dans le cas du second. Le multiculturalisme est aussi utilisé en référence à l'Europe comme entité politique et culturelle. Avec comme toile de fond des débats culturels majeurs :

Se poser la question du multiculturalisme dans le cadre de l'Union revient justement à s'interroger sur l'émergence d'une communauté politique européenne, avec une culture politique commune à toutes les nations qui forment cette nouvelle entité et à tous les États-membres qui s'imposent avec leur histoire, leurs traditions et leurs valeurs, bref sur la définition d'une identité publique, pour reprendre l'expression de John Rawls. La tâche principale de l'Europe pourrait dès lors être définie comme la gestion de la diversité des cultures politiques dans le cadre d'une démocratie universelle par la mise en place d'un espace public unifié, un espace de production de pouvoir politique européen et un espace de citoyenneté, mais en même temps un espace de participation et d'identification commune, bref un espace de citoyenneté, une citoyenneté qui serait le moteur d'une identité européenne et un espace de représentation de l'intérêt collectif. (Kastoryano, 2000, p. 13).

1- EXPERIENCES MULTICULTURELLES ET REPRESENTATIONS

Les études et les récits sur les espaces vécus et les lieux d'expérience de la diversité culturelle, ainsi que les zones concrètes de tensions, sont innombrables.⁵⁸ A la lecture, on remarque l'existence d'une tension d'apparence plus abstraite entre l'expérience « multiculturelle » concrète et la perception individuelle et collective de la diversité culturelle et de l'expérience « multiculturelle ». Cette perception est à l'origine de représentations, qui sont des constructions (sociales et culturelles, voire nationales) de la réalité, dans ce cas des lieux et des expériences de la diversité ; elles créent de ce fait une tension avec cette réalité, tension qui a des incidences pratiques sur la compréhension de la diversité culturelle, ainsi que sur sa gestion sociale et politique.

Dans les espaces vécus multiculturels, là où la diversité culturelle est une donnée qui conditionne les relations entre les individus, l'expérience multiculturelle est constante. Ces espaces vécus sont représentés et racontés sous plusieurs angles par différents modes d'expression : télévision, films, romans, récits, études de cas. La diversité culturelle y apparaît parfois comme une source de conflits, parfois comme un enrichissement personnel sinon collectif, quand ce n'est pas un mélange des deux. Les récits personnels font état de drames mais aussi de bonheurs, de situations tragi-comiques ou relevant sans détour de la comédie... comme ces faux pas culturels qui donnent lieu à d'hilarantes scènes de films.⁵⁹ Quant aux lieux d'expérience temporaire de la diversité, ils sont l'objet d'autres genres de récits, ici la

⁵⁸ Ces ouvrages sont regroupés dans la bibliographie sous la rubrique « études de cas ».

⁵⁹ Le prototype en France est sans contredit le célèbre *Rabi Jacob* de Louis de Funès ; ce patron peu sensible à la confession juive d'un de ses employés qui est contraint par les événements à jouer le rôle d'un Rabbín. La représentation de la diversité culturelle et de ses tensions dans le cinéma est un sujet fascinant. J'en suis un observateur attentif. Mon propos est plus le reflet du cinéma américain que du cinéma français, bien que ces dernières années un nombre important de films français, issus d'ailleurs de nouveaux cinéastes « de l'immigration », traitent des espaces vécus de la diversité culturelle et des tensions interculturelles. Le même phénomène s'est produit aux États-Unis, ce sont d'abord les cinéastes issus de « groupes ethniques » qui ont été les premiers à traiter de la question plus en profondeur. A l'observation, je dirais que le sujet est surtout représenté en France sous le mode du drame, alors que sans délaisser la tragédie les Américains en font souvent des tragi-comédies. Le cinéma américain se distingue également par la présence régulière de scènes de tensions culturelles, même dans un film où ni la trame ni l'intrigue ne porte sur ce sujet. Elles sont le plus souvent traitées sous le signe de la comédie. Enfin, même si cela n'est pas au centre des intrigues, la présence d'un groupe d'acteurs culturellement et racialement diversifié est fréquente dans les séries populaires télévisées américaines. La télévision française s'y est mise plus récemment, notamment dans ses séries policières.

trame principale est celle du passage, ou plutôt d'un mouvement de va-et-vient entre des lieux et des moments d'intensité multiculturelle, comme les heures passées au bureau au sein d'un groupe diversifié, et le retour dans son quartier d'habitation homogène. Ces mouvements interpellent sinon transforment la réalité et les perceptions individuelles de l'expérience « multiculturelle », alors qu'à l'échelle d'une société certaines représentations tiennent lieu de norme. Or dans le débat que suscite le multiculturalisme, une des grandes sources de confusion et de tensions vient du fait que l'on ne s'attarde pas suffisamment au rapport qui existe entre les espaces vécus et les lieux d'expérience multiculturelle et leurs représentations sociales. Sujet de prédilection dans les recherches sur le multiculturalisme, l'éducation fournit d'excellentes illustrations de cette tension.

Les écoles multiculturelles se répartissent suivant trois grands cas de figure ; je parle surtout de l'Amérique du Nord mais ces écoles sont je crois facilement transposables dans le contexte français. Chacun d'eux est le lieu d'une expérience différente pour les élèves, les enseignants, les parents et les proviseurs. Le premier regroupe les écoles multiculturelles où les élèves sont en majorité ou presque exclusivement tous « issus de l'immigration », selon l'expression française, de différents « groupes ethniques » suivant le vocabulaire nord-américain. En d'autres mots, les enfants issus du groupe le « plus répandu » (en France, disons à l'œil, ce groupe est composé de « blancs » plus fréquemment issus de familles catholiques), sont dans l'école numériquement en minorité et, dans les cas extrêmes, pratiquement absents. Ici, tout le monde vient d'ailleurs ou presque, sauf généralement la majorité des enseignants. Ces écoles se situent en Amérique dans les quartiers des centres-villes, en France, dans les banlieues. Il y a plusieurs « assemblages multiculturels » possibles, les élèves d'un même groupe culturel (des Français d'origine algérienne, par exemple) pouvant ainsi se retrouver en situation de majorité relative, et même absolue, suivant le quartier de la ville, la ville elle-même, la région et le pays. Dans le deuxième cas de figure se trouvent les écoles où les proportions entre les individus des groupes culturels les plus importants ou les plus connus dans une société sont à peu près les mêmes dans la classe. En France, cet assemblage serait constitué je suppose de Magrébins (différentes origines), de Noirs (d'origines africaines variées et des Antilles) et d'une majorité de Français du groupe « le plus répandu » ; aux États-Unis, on pense aux Noirs américains et aux « *Hispanics* », les deux principales minorités, mais aussi aux Asiatiques dans certaines régions, et à une majorité

de « Blancs » issus du *melting pot* des cultures immigrantes européennes. Le troisième cas de figure rassemble les écoles où l'on compte une diversité culturelle plus ou moins importante, mais dans un assemblage où la majorité des élèves sont issus de « familles souches » ou du « groupe majoritaire » dans une société donnée. Ici, la différence est dans les proportions, 60-40 ; 70-30, 75-25, etc. C'est le cas de figure d'écoles le plus fréquent en Amérique du Nord.⁶⁰

Ces trois cas de figure valent pour tous les niveaux scolaires. Toutefois, le choix d'une université est plus dégagé des contraintes des cartes scolaires et des questions de proximité, qui varient énormément d'une ville et d'une région à l'autre. La tension entre représentation et réalité de la diversité culturelle y apparaît pour cette raison plus nettement. Prenons un cas concret : l'université St. Lawrence dans l'état de New York où j'ai enseigné pendant 5 ans entre 1990 et 1995, et où je suis retourné pendant six semaines à l'hiver 2005.⁶¹

Le choix d'une université est un événement important pour les familles américaines de la classe moyenne. Les étudiants exceptionnels ont peu de soucis, leur choix se fait en fonction du prestige de l'université, de la spécialité, et parfois de la proximité si deux programmes ont la même réputation. Pour les autres, c'est-à-dire la grande majorité, le choix résulte d'une équation complexe où entrent en considération la spécialité choisie, les notes d'entrée (codifiées dans un système national), les coûts, qui peuvent être diminués en fonction des revenus et des divers programmes de bourses, enfin, des questions plus générales mais importantes, comme les équipements sportifs et les programmes parascolaires. L'expérience universitaire des parents pèse aussi dans l'équation, ils ont des repères et savent ce que « leur » université peut offrir. Les parents recherchent des programmes académiques de qualité et des enseignements adaptés, une ambiance conviviale sur le campus et la transmission de certaines valeurs. Or depuis vingt ans, la diversité culturelle, l'environnement et la mondialisation (ce qui veut aussi dire les langues et l'international) sont devenus des marqueurs de la qualité et de la capacité d'une université à préparer les étudiants aux défis du

⁶⁰ Les différences entre ces trois cas de figure ont été abondamment commentées sous plusieurs aspects dans les travaux traitant du multiculturalisme, du moins en Amérique du Nord. Les sujets vont de la pédagogie à la diversité du corps enseignant, mais portent aussi sur d'infimes détails : quelle langue parle-t-on dans la cour de récréation ? Qui s'assoit à côté de qui dans la classe ?

⁶¹ Pour plus d'informations sur l'université voir : [http://: www.stlawrenceuniversity.edu](http://www.stlawrenceuniversity.edu)

futur. Pour parler en termes économiques, il s'agit d'une offre nécessaire pour faire face à la demande sociale et culturelle des parents sur le marché des universités. Cette pression est particulièrement forte sur les universités de type *Liberal Arts* qui, plus petites et concentrées presque exclusivement sur la Licence (4 ans), offrent un enseignement en culture générale important en plus des spécialisations, dans une ambiance d'ouverture et de respect, et misent sur la pensée critique et la responsabilisation de l'étudiant.⁶²

Suivant le modèle des universités *Liberal Arts* de la Nouvelle-Angleterre, le campus de St. Lawrence est situé en campagne dans le *Upstate New York* (au nord de l'état), assez loin des grandes villes en dépit du fait que la majorité (60 % et plus) de ses étudiants viennent des banlieues blanches plutôt aisées des villes de la côte est, dont New York et Boston. Ceci explique en partie cela, les familles des banlieues préférant la campagne à la ville. Entre 15 % et 20 % vient des petites villes du nord de l'état de New York, le reste d'un peu partout aux États-Unis. Il comprend environ 3 000 étudiants, pratiquement tous résidents sur le campus. Au début de mon séjour en 1990, la diversité culturelle était pratiquement inexistante, quelques *students of colors*, des *Hispanics* à l'occasion, des Mohawks de la réserve indienne de St. Régis à la frontière de l'Ontario et de l'état de New York. Les tensions culturelles les plus manifestes étaient en réalité le reflet des conditions sociales, entre les étudiants issus des petites villes ou de la campagne (plus pauvres), ceux des banlieues (plus riches et conformistes) et ceux des villes (d'où provenaient du reste les *minority students*, certains riches, d'autres moins, et surtout plus excentriques). Au milieu des années 80, une action concertée de la direction et du corps professoral fut entreprise. Des structures furent lentement mises en place, comme un bureau des affaires multiculturelles, la mise en place de nouveaux programmes d'études (*gender studies*, *global studies*, *environmental studies*, etc.) et d'un programme transdisciplinaire de culture générale pour les étudiants de première année. Ces changements structurels ont eu un impact direct sur les profils d'embauche des professeurs : on cherchait activement des enseignants issus des minorités ou ayant une expérience

⁶² Les universités les plus prestigieuses, Harvard, Yale, Columbia et les autres de que l'on appelle le *IVY League*, n'ont pas à faire autant d'efforts. En principe, elles attirent les meilleurs, tous groupes culturels confondus, sinon la diversité culturelle vient de l'étranger (40% des étudiants des niveaux supérieurs).

internationale, ce qui est un atout supplémentaire pour attirer des étudiants issus des groupes minoritaires.⁶³

De retour après dix ans, j'apprenais du Doyen aux affaires académiques – Grant Cornwell – que St. Lawrence approchait maintenant le 9,4 % de *students of colors*, 6 % de plus qu'en 1996, et plus de 5 % d'étrangers dont 3 % entrent aux États-Unis dans la catégorie des *minority students* (des Africains, des Antillais, des Asiatiques ; le langage a changé car on parle aujourd'hui, et c'est significatif, de *underrepresented groups* ou « groupes sous-représentés »). L'objectif est d'avoir un campus à l'image de la diversité qui se trouve dans la société états-unienne, et plus particulièrement de l'état de New York (le deuxième cas de figure d'écoles multiculturelles). La plupart de mes collègues, et j'en étais, partagent l'enthousiasme et la détermination du doyen qu'ils ont élu, ancien philosophe devenu grand avocat de l'éducation multiculturelle. Ils sont plutôt fiers des résultats. En se promenant sur le campus, je me suis aperçu que le paysage humain, si je peux dire, avait changé. Une longue bataille culturelle et politique avait été gagnée. Par contre, une question revient inlassablement : l'université peut-elle pousser plus avant la diversité et à quel coût ? Il y a un coût économique, car pour aller plus avant dans son choix l'université doit trouver les fonds pour accroître l'aide financière pour attirer des étudiants de villes ou d'états plus éloignés. Car contrairement à ce qui prévaut pour les étudiants de la banlieue de classe moyenne blanche, il ne va pas de soi pour un étudiant des « groupes sous représentés » de choisir une université dans une campagne culturellement homogène située loin des villes.⁶⁴ Mais il y a aussi un coût culturel si l'université poursuit dans l'accroissement de la diversité culturelle, coût qui en

⁶³ Je faisais partie du lot : francophone (ce qui veut dire « français ») et originaire du Canada, donc international. J'ai été particulièrement actif dans un programme de recherche subventionné par le *National Endowment for the Humanities* de Washington, appelé *Cultural Heritage and Global Studies* (*Patrimoine culturel et étude culturelle globale*).

⁶⁴ Comme je l'ai souligné, le campus est situé dans une région culturellement homogène et l'augmentation de la diversité ajoute à la tension socio-économique déjà existante entre des locaux peu éduqués et plus pauvres et des étudiants issus des banlieues et généralement plus riches. Pour lier ces deux univers, l'université dû travailler de près avec les autorités municipales afin « d'éduquer » la population et les services municipaux comme la police, à la présence d'« étrangers » dans leur milieu. Ce travail est souvent facilité par le fait que plusieurs conseillers municipaux et même le Maire – du moins actuellement – viennent du monde universitaire, bref des professeurs ou professeurs à la retraite depuis longtemps impliqués dans le milieu, au point de s'y identifier. Il va de soi que pour l'analyse culturelle en géographie une telle tension est déjà un sujet captivant.

définitive a un impact économique majeur. De quoi s'agit-il ? De la question névralgique des seuils.

Pour l'université et ses enseignants, la diversité est une question de choix et de valeurs, or aussi noble et bien intentionné soit-il, ce choix n'en correspond pas moins à la valeur accordée à l'expérience multiculturelle par la classe moyenne américaine. Ironiquement, pourrait-on dire, St. Lawrence s'est adaptée aux besoins et aux valeurs de sa clientèle principale, soit ces familles qui sauf exceptions ne reçoivent aucune aide financière. Ils partagent l'idée généralement admise que la diversité culturelle contribue à l'enrichissement personnel. Plus important encore et de façon plus intéressée, ils considèrent que la diversité culturelle exige le développement d'habiletés, qu'il est nécessaire d'acquérir aujourd'hui pour réussir dans la vie. Le problème pour les universités est de déterminer le seuil (*threshold*) qu'il convient d'atteindre pour remplir ces exigences dues à la norme. Il y a un *minima* mais aussi une limite, car passé un certain seuil, 20 % ?, 30 % ?, l'ambiance multiculturelle n'est plus la même et la perception de l'expérience multiculturelle non plus. En d'autres mots, cela ne correspond plus à la représentation de l'expérience multiculturelle que se font les familles de la classe moyenne blanche, celle qui est majoritaire et celle qui paie en totalité ou presque les frais de scolarité. L'inquiétude est que les situations de tensions culturelles soient plus fréquentes et plus complexes, comme le serait en conséquence la gestion de la diversité tant pour les étudiants, les professeurs que l'administration. L'expérience serait trop risquée, les coûts (personnels) pressentis dépasseraient les bénéfices (culturels) escomptés. En ce qui concerne St. Lawrence, je dirais que le seuil est autour de 15 %, l'expérience multiculturelle y apparaît sous contrôle, sécurisée en quelque sorte, exempte de tensions indues, les enfants de la classe moyenne blanche étant ainsi rassurés par rapport aux valeurs du groupe majoritaire dont ils font partie. Au-delà de ce seuil, les parents choisiraient une autre université plus conforme à leur représentation.

Je ne minimise en rien les efforts de mes collègues, ni ne porte un jugement sur les représentations de la diversité culturelle de la classe moyenne. D'autres universités n'ont pas fait les mêmes efforts, affirmant ainsi clairement leur identité. Elles s'en tiennent alors au

minimum, qui est de 5 % dans l'Etat de New York.⁶⁵ Ce qui m'importe est de montrer que la « réalité » du multiculturalisme est le fait de données et de situations concrètes, mais aussi de représentations. Et d'autant que la tension entre représentations et réalité met en jeu des questions de valeurs, d'identité sociale et culturelle, de choix politique, que soulève le multiculturalisme. Ces questions de seuils se posent dans plusieurs domaines et à toutes les échelles. Sujet controversé, l'immigration est un de ceux-là. Les « seuils » renvoient à la capacité d'une société à intégrer économiquement les immigrants et à les assimiler (à divers degrés) culturellement. Quel est le seuil de la France actuellement ? Difficile à évaluer, car ces seuils évoluent dans le temps et demeurent difficiles à fixer au gré de nombreux facteurs, comme l'âge de la population, la situation économique et le type d'économie, et les différences culturelles entre la société d'accueil et la ou les cultures d'origine des immigrants, etc. Quoi qu'il en soit, l'important n'est pas en ce qui me concerne de connaître le seuil actuel, mais de comprendre que toute discussion « objective » des seuils est impossible, elle se fera toujours à l'auge de la tension entre l'expérience multiculturelle concrète et les représentations de cette dernière.

En terminant, un mot sur l'expérience multiculturelle et sa représentation par ceux qui sont la principale cible des politiques de diversification culturelle. D'un point de vue économique, la situation des Noirs américains est la suivante : la moitié des 30 millions n'est pas pauvre, ils appartiennent à la classe moyenne malgré un revenu moyen inférieur de 10 % à 20 % à la majorité blanche dans la même catégorie ; par contre, la moitié des pauvres aux États-Unis sont des Noirs. Dans ce contexte, la pression est plus forte sur les familles en ce qui concerne l'éducation, qui est toujours perçue comme un ascenseur social. L'expérience multiculturelle n'est pas vécue de la même façon ni n'a la même signification. Les plus aisés voient généralement d'un bon œil que leurs enfants aillent dans une école à majorité blanche ; de cette façon, croient-ils, leurs enfants peuvent faire la démonstration qu'ils peuvent rivaliser avec les enfants de la majorité et réussir dans l'environnement qui inévitablement sera le leur plus tard. Ils ont aussi des seuils. A moins de 5 %, par exemple, l'expérience est risquée car la

⁶⁵ Il ne s'agit pas de quotas ou quoi que ce soit dans le même genre ; ce sont des objectifs fixés par l'état, le palier de gouvernement responsable de l'éducation d'après le fédéralisme états-unien. L'université qui ne s'y conforme suivant un calendrier négocié ne reçoit plus à termes certaines subventions. L'Etat fédéral fixe de même des objectifs minimaux pour chaque état.

soupage de sécurité identitaire est trop faible. On dira de façon dérogatoire qu'il s'agit de *token blacks* (figurants noirs ou Noirs de service), ceux qui permettent d'atteindre les seuils minimum (de la majorité). Quand ils ont le choix, les parents afro-américains préfèrent un environnement où la proportion d'étudiants afro-américains et d'autres groupes minoritaires est assez élevée. Enfin, jugeant que de toute manière leurs enfants vivront dans un monde où ils seront minoritaires, des parents préfèrent envoyer leurs enfants dans des universités où les Noirs sont en majorité. Fait intéressant, ces universités, connues sous l'appellation « *Historically Black University* », tel Howard University dans la ville de Washington où j'ai séjourné en septembre 2006, ont leur propre assemblage de diversité culturelle et raciale. J'y reviendrai.

2- DIVERSITE CULTURELLE ET DISCOURS MULTICULTURALISTE

Dans son expression la plus simple et la plus neutre qui soit, le multiculturalisme signifie « plusieurs cultures ». L'expérience « multiculturelle » prend par contre des formes les plus diverses, en fonction des lieux, des assemblages et des tensions qu'elle suscite. Comme on vient de le voir, une des tensions les plus importantes est celle qui existe entre l'expérience multiculturelle et ses représentations. Par ailleurs, ces dernières sont autant le produit que la source du discours multiculturaliste, sur lequel j'aimerais maintenant me pencher.

J'ai participé il y a six ans à un ouvrage collectif avec des collègues états-uniens intitulé : *Comparative Perspectives on Ethnicity, Race, and Nation* (Cornwell et Stoddard, 2001).⁶⁶ L'idée que défendent les éditeurs est que les frontières entre les cultures et les pays sont arbitraires, que des phénomènes d'hybridité sont partout en cours au-delà des frontières concrètes et abstraites qui sont imposées, qu'enfin presque partout dans le monde le multiculturalisme est la norme : “*Multiculturedness*” is not a United Statesian monopoly, nor is multiculturalism the “handmaiden” of U.S. identity politics. Virtually all countries and regions are multicultural (p.1 ; « La ‘multiculturalité’ ne constitue pas un monopole états-

⁶⁶ L'ouvrage comprend 13 textes portant sur 13 pays. Il y a trois sections : multiculturalisme et ethnicité, multiculturalisme et la question raciale, multiculturalisme et politique. Mon texte s'intitule : « Multiculturalism in Canada : Between Virtue and Politic » se trouve en annexe du présent document..

unien, pas plus que le multiculturalisme n'est la marque de l'identité politique des USA. Pratiquement tous les pays et les régions sont multiculturels »). Une réalité partout présente, mais une manière de penser le monde : ...*it can be applied as a heuristic device and focus of comparison for most countries... The term "multicultural" rather than "multiethnic" or "multiracial" has assets and liabilities, but it has gained currency in North America and is being appropriated around the world* » (p. 2 ; « il peut être utilisé comme clé de lecture et comme base de comparaisons dans la plupart des pays... Le terme 'multiculturel' plutôt que 'multiethnique' ou 'multiracial' est devenu monnaie courante en Amérique du Nord et on se l'approprie aujourd'hui partout dans le monde »). L'introduction de mes collègues m'a étonné. D'une part, le discours multiculturaliste aurait été approprié partout dans le monde, de l'autre, la multiculturalité constitue la réalité de tous les pays et régions du monde. A un monde global, pensée globale ! Ces deux affirmations nous placent, il me semble, devant un dilemme épistémologique : le monde était-il multiculturel avant que le multiculturalisme ne s'impose comme façon de voir et de concevoir ce qui peut s'appeler autrement la diversité ou la pluralité culturelle ? Ou l'est-il devenu suite à une lecture multiculturelle de la diversité culturelle ? Il est inutile de répondre directement à ces questions, convenons qu'elles montrent bien la dimension discursive du multiculturalisme. La lecture des textes de l'ouvrage donne l'impression que des pays comme la Chine, Cuba ou le Guatemala sont devenus « multiculturels », *ipso facto*, parce que des chercheurs les ont regardés à travers la loupe multiculturaliste (*the heuristic device*) et nous « racontent » ce qui est apparu sous leurs yeux. Plus qu'une loupe, le multiculturalisme est un langage, une manière de donner sens au monde et de se représenter la réalité. A travers les lignes qu'il écrit se lit aussi le discours multiculturel. Contrairement à la pensée multiculturaliste, le discours multiculturaliste, comme tout discours par ailleurs, ne cherche pas à passer le test de la « réalité », il cherche des justifications dans la « réalité ».

A) Multiculturalisme et cosmopolitisme

Le discours multiculturel s'énonce en plusieurs versions. Chacune d'elles s'articule cependant autour d'une tension entre deux visions du monde : celle du multiculturalisme et celle de « l'uniculturalisme » ou du « monoculturalisme » (en anglais : *monocultural vs multicultural*). La première est négative, la seconde positive. La première est associée à

l'intolérance, le repli sur soi et au nationalisme (dans sa version xénophobe) ; la seconde, à la tolérance, l'ouverture à l'autre et à la mondialisation, qui favorise l'augmentation des échanges entre les peuples. Comme tout discours, le discours multiculturaliste identifie des attitudes (entre autre de consommation) et des manières de dire, il s'appuie sur un vocabulaire, il dresse une carte des régions multiculturelles et montre celles qui le sont moins. Oscillant entre faits et jugements, ce discours adopte une posture qui pose que le multiculturalisme est porteur d'un projet bénéfique pour une société particulière, la vie en société (moderne) et plus globalement l'humanité. Même si on ne le dit pas toujours explicitement, il s'agit d'un projet jugé moralement supérieur.

Au 19^e siècle la ville de Vienne était reconnue comme une des villes les plus cosmopolites du monde, grâce à la présence remarquée d'individus issus des nombreuses cultures que comptait l'Empire austro-hongrois. Le multiculturalisme est-il le cosmopolitisme du 21^e siècle ? C'est certainement une des facettes du discours multiculturel. Il y a des points communs : la ville, la coprésence culturelle et le rejet ou le projet de dépassement de l'ethnisme (de la nation dirait-on aujourd'hui), par exemple. A moins que ce ne soit l'inverse ? Après tout le multiculturalisme est associé au brassage voire au métissage des cultures, au dépassement des barrières culturelles et à la créativité. Pour les élites urbaines nord-américaines, une ville multiculturelle procure une ambiance cosmopolite, même si la grande majorité la vit de façon temporaire et, pour beaucoup, à partir de leur quartier ou banlieue culturellement homogène.

Dans les grandes métropoles occidentales, la vie urbaine est traversée par la tension qu'établit le discours multiculturaliste, parfois subtilement, parfois ouvertement, entre des valeurs et des comportements « multiculturels » et d'autres qui seraient l'expression d'une vision locale, voire nationale, de la culture. Par mimétisme autant que par conviction, le discours multiculturaliste contribue à fixer une norme de comportements et d'attitudes urbaines, qui sont reproduits dans les grandes métropoles et capitales du monde occidental. Le ton a été donné dans les grandes villes anglophones, New York, Toronto, Sydney, Londres, c'est aujourd'hui une musique mondialisée. Cela va des pratiques de consommation à la dénonciation du racisme, en passant par une recherche de distinction non exempte de snobisme. Dans les grandes villes de l'anglosphère, le nombre et la diversité de restaurants ethniques constituent par exemple un indice de « multiculturalité ». Il suffit d'ouvrir les

guides *Dining Out* des grands hôtels pour se convaincre que le monde est là, dehors, prêt à vous servir. Les plus élaborés de ces guides contiennent des descriptifs où l'on ne ménage pas les superlatifs en ce qui a trait notamment aux ambiances. « Manger ethnique » se présente ainsi comme une expérience de l'ailleurs et de l'autre, ce qui pour le discours multiculturel est une marque d'ouverture et de distinction.

Du reste, le discours multiculturaliste s'est parfaitement arrimé avec la mondialisation, dont les plus fervents partisans reprennent les mêmes thèmes d'ouverture à l'autre, de tolérance et d'échanges interculturels. « L'autre » ou l'immigrant n'est pas qu'une personne qui cherche à se faire ou refaire une vie dans une société d'accueil, sous l'angle du discours multiculturel mondialisé il est le monde chez soi. Sa différence doit en conséquence être entretenue. Aussi les mêmes tensions que soulève le discours multiculturaliste rejoignent celles qui existent entre les partisans de la mondialisation et ceux qui s'y opposent. Le discours multiculturaliste constitue un récit multiculturel de la réalité qui fait partie intégrante de l'étude du multiculturalisme. Une illustration suffira à convaincre qu'il faut en tenir compte et le cas échéant approfondir la question.

B) Le discours multiculturaliste

Souvent questionné sur la vie politique allemande dans les médias, le député vert au Parlement de Strasbourg, Daniel Cohn-Bendit, insiste régulièrement sur le caractère « multiculturel » incontournable de la société allemande actuelle, dans une Europe qui serait par ailleurs tout aussi multiculturelle.⁶⁷ De quoi parle-t-il au juste ? L'écologiste se réfère à la politique d'intégration des immigrants dans une société d'accueil. L'Allemagne est en effet aujourd'hui confrontée à des questions d'intégration, voire d'assimilation, de « nouveaux arrivants » qui s'installent en permanence sur son territoire (Cohn-Bendit, 1998). Nation mono-nationale s'il en est une, réalisée historiquement néanmoins à même une diversité culturelle régionale importante, l'Allemagne aurait ainsi rejoint la cohorte des nations multiculturelles grâce à une importante immigration turque, relayée plus récemment par les Européens de l'Est (sans parler du retour des « ethniques » allemands d'Europe de l'Est, en

⁶⁷ <http://www.Édition-grasset.fr/entretiens/cohn-bendit.htm>

principe toujours citoyens de par le sang). L'équipe française *black-blanc-beur* de football affronterait en match amical la *Mannschaft black-blanc-turc* ! L'Allemagne est-elle devenue multiculturelle du fait de la présence d'immigrants à intégrer ou parce que ce phénomène suffit à Daniel Cohn-Bendit pour dire qu'elle est multiculturelle ? Sans vouloir faire de procès d'intention, notamment en ce qui concerne le cosmopolitisme, il me semble que l'usage que fait Cohn-Bendit du mot multiculturalisme est le plus répandu et constitue la forme la plus simple, sinon simpliste du discours multiculturel : un pays devient multiculturel quand il doit intégrer des immigrants d'origine culturelle différente de celle de la société d'accueil. Dans le cas de l'Allemagne, l'on peut conclure que le discours multiculturel va de paire avec une orientation politique qui doit convaincre les Allemands que les « immigrants » ne repartiront plus.

Le discours multiculturel a été utilisé de façon beaucoup plus éclatante auprès du peuple américain comme récit multiculturel justifiant les interventions armées de l'OTAN dans l'ex-Yougoslavie en 1995 et 1999. Rappelons le contexte. Aux Etats-Unis, la politique internationale fait inlassablement l'objet d'un rituel lors des campagnes présidentielles américaines : les Républicains accusent les Démocrates de sacrifier les intérêts américains au profit d'un multilatéralisme paralysant, les seconds répliquant qu'une politique basée sur la démonstration de la puissance sans diplomatie préalable est désastreuse. En réalité, lorsqu'ils sont au pouvoir rien ne distingue vraiment les deux parties, ce sont en réalité les événements qui dictent les politiques et les interventions. Démocrate et opposant à la guerre du Vietnam, le Président Clinton n'a pas eu au cours de ses deux mandats (1992-2000) de « *nine-eleven* » (septembre 2001) ni d'attaques suffisamment graves contre les intérêts américains qui auraient justifié une riposte armée. Après des décennies de guerre froide, Washington cherchait à définir son rôle dans cette nouvelle scène politique et diplomatique. L'époque était aux conflits régionaux, aux crises humanitaires et aux missions de paix : la Somalie a été un échec et Haïti un demi-succès. L'ex-Yougoslavie a été par contre la « guerre morale » de Bill Clinton, celle dont il était fier de célébrer le succès au nom des droits de l'Homme, de la démocratie, de la stabilité du monde et... du multiculturalisme. Dans un de ses discours, *Why We Fought*, il expliquait au peuple américain et à ses troupes les raisons des interventions de 1995 en Bosnie et 1999 au Kosovo : *The principle we and our allies have been fighting for in the Balkans is the principle of multiethnic, tolerant, inclusive democracy*. Puis d'ajouter : [...]

*You just look around this room today. We just celebrated Thanksgiving, with, I bet you, conservatively, 25 different ethnic groups represented among the American military forces here in this room — maybe 50, maybe it's more. (« Le principe pour lequel nous et nos alliés se sont battus dans les Balkans est le principe d'une démocratie inclusive, tolérante et multiethnique. [...] Vous n'avez qu'à jeter un coup d'œil à ceux qui sont dans cette pièce aujourd'hui. Nous célébrons l'Action de Grâce avec, je vous parais, au bas mot 25 groupes ethniques différents, peut-être 50, peut-être plus, qui sont représentés parmi les forces militaires américaines ici présentes »).*⁶⁸ Une armée multiculturelle pour sauver une région multiculturelle rongée par les affrontements culturels !

En Bosnie comme au Kosovo, il y avait urgence devant l'horreur du nettoyage ethnique (*ethnic cleansing*), et les crimes contre l'Humanité perpétrés par les militaires sous commandement direct ou indirect du gouvernement de la Serbie. Pour les commentateurs américains et les intellectuels, les Serbes, renouant avec un nationalisme rétrograde, s'attaquaient à la réalité multiculturelle de l'ex-Yougoslavie. Ville emblématique de la pluralité culturelle des Balkans, Sarajevo, encerclée par les Serbes, a été le symbole le plus spectaculaire de cette agression. Clinton touchait une corde sensible dans la population américaine et plus particulièrement chez les démocrates. Il érigeait son pays comme modèle non seulement de démocratie mais aussi de défenseur de la pluriethnicité et de la tolérance culturelle. Les institutions politiques européennes apparaissaient incapables d'assumer un *leadership* : pour les Américains, les Européens manquaient de ressort pour défendre les valeurs libérales et la démocratie multiethnique. Entre l'Amérique et l'Europe apparaissait une « *cultural divide* » sur la question de la multiculturalité ! Une société américaine multiethnique et tolérante *versus* une Europe des nations (ethniques) souvent en guerre les unes contre les autres... comme en ex-Yougoslavie. Les raisons de cette guerre sont évidemment plus complexes que ce que le discours multiculturaliste nous en dit. Je ne m'aventurerai pas à en débattre, par contre ce qui m'intéresse est justement ce qu'il en dit, ce qu'il oppose et les tensions qu'il crée ou sur lesquelles il s'appuie.

Deux remarques cependant. La première concerne le regard états-unien sur l'Europe. Galvanisés par le rêve d'une Grande Serbie qui s'appuyait sur un discours rappelant les

⁶⁸ <http://www.asne.org/kiosk/archive/convention/conv99/clinton.htm>

dramas et les humiliations de l'histoire, les Serbes ne cherchaient-ils pas, avec 70 ans de retard il faut le dire, à appliquer même brutalement le plan wilsonien pour l'Europe après la Grande Guerre. Soit de faire correspondre un groupe culturel avec un territoire et un Etat ? Malgré le discours de Clinton, la même recette n'a-t-elle pas été utilisée pour les Accords de Dayton (ironiquement ville uniculturelle de l'Ohio), qui ont divisé la Bosnie en trois républiques ethniquement homogènes ? La seconde porte sur le discours de Clinton. Si ce dernier se situe clairement dans l'esprit du discours multiculturaliste, Clinton n'utilise pas les termes « multiculturel » ou « multiculturalisme », il parle d'une Amérique « multiethnique ». La raison est simple : le multiculturalisme est un sujet controversé aux États-Unis et aucun Président ne se risquerait à prendre parti en utilisant ce mot pour qualifier la société américaine. Le discours de référence de l'état fédéral reste celui du *melting pot*, qui célèbre la diversité des origines des citoyens dont les particularismes culturels ont contribué à l'émergence d'une culture américaine.

Une dernière remarque : le propre des discours est de faire apparaître sous un même jour des réalités qui n'ont rien sinon peu en commun. Il attribue une même signification et une même portée à des choses qui ne se ressemblent qu'en apparence. Le discours multiculturalisant de Clinton comble le gouffre énorme qui existe entre la nature de la diversité culturelle, sa compréhension et sa gestion politique dans deux sociétés, deux contextes, aussi différents que les États-Unis et l'ex-Yougoslavie.

3- MULTICULTURALISME ET PENSEE MULTICULTURELLE

Il existe, on l'a vu, des espaces vécus et des lieux d'expériences de la diversité culturelle, ils sont à l'origine d'une géographie complexe. Ces espaces font l'objet de représentations dont certaines nourrissent un discours multiculturaliste, qui se présente comme un récit multiculturel de la diversité culturelle. Ces lieux que l'on qualifie de multiculturels, ces situations dont le discours multiculturel fait le récit, ont acquis une légitimité parce que le multiculturalisme s'est imposé comme cadre de débats dans beaucoup de sociétés modernes, et plus spécialement dans les sciences sociales il est devenu ce que l'on peut appeler une pensée paradigmatique. En disant cela, je ne cherche nullement à faire du multiculturalisme un paradigme, j'affirme simplement que, s'agissant des questions de diversité culturelle,

d'identité, d'intégration, etc., le multiculturalisme est aujourd'hui incontournable dans les sciences humaines et sociales. Même dans un pays comme la France où l'on est fortement enclin à le rejeter sans appel, et plus souvent qu'autrement en lui opposant des arguments imbibés dans le discours républicain et national, plutôt que sur un examen scientifique. Le multiculturalisme est à l'origine d'innombrables travaux, certains théoriques d'autres empiriques, certains analytiques et d'autres enfin plus critiques. La pensée multiculturelle qui émerge de ces travaux suit plusieurs tangentes, suivant les contextes nationaux, sociologiques et même théoriques auxquels l'on se réfère. Toutes partagent néanmoins les mêmes prémisses : 1- le multiculturalisme, comme mode de gestion de la diversité culturelle et de la différence est inséparable de la modernité (et de la modernisation) ; 2- les transformations récentes des sociétés modernes obligent les chercheurs à reconsidérer les questions de la différence et de la diversité culturelle (et par extension, l'identité, la nation, etc.) ; 3- la pensée multiculturelle naît des débats dans les sciences sociales sur le sens et la signification des transformations des sociétés modernes, avec entre autres la critique postmoderne de la modernité, ainsi que le postcolonialisme, qui focalise sur le rapport à l'autre et qui comprend une remise en question des modes de fonctionnement de la science, notamment dans l'analyse culturelle.⁶⁹

A) Modernité et modernisation

La présence de plusieurs groupes culturels sur un territoire est un phénomène qui n'a pas attendu l'avènement du monde moderne ; on peut même affirmer sans risque de se tromper qu'il s'agit d'une constante dans l'histoire de la présence de l'Homme sur terre. De façon à peine caricaturale, je dirais que les rapports entre les groupes culturels ont suivi quatre grandes tendances : l'extermination, l'assimilation (généralement forcée), la sujétion (jusqu'à l'esclavage), puis la coexistence, conçue le plus souvent qu'autrement dans des rapports plus hiérarchiques qu'égalitaires. Le monde moderne fournit les paramètres d'un autre mode de gestion avec la société de droit, la notion de citoyenneté, et un « vivre ensemble » s'exprimant

⁶⁹ J'utilise les termes « pensée multiculturelle », plutôt que « pensée multiculturaliste », justement parce les différentes tendances ou variantes que l'on peut identifier partagent néanmoins ces mêmes prémisses. Une pensée multiculturaliste serait plutôt une variante ou une tendance, résultant d'une définition précise ou adaptée à un discours particulier. On dira par exemple la pensée multiculturaliste canadienne.

dans l'idée de nation, etc. Or même si les modernes ont continué d'exterminer, d'assimiler et d'assujettir, l'horizon dégagé par la modernité a changé la donne. Comment ?

La modernité est associée à un mode civilisateur qui perturbe et transforme en permanence les cultures et les sociétés. De quelle façon ? Par l'introduction de tensions qui rythment les changements des sociétés. La première et principale tension concerne le couple modernité / modernisation, car contrairement à ce que la logique semble dicter, modernisation et modernité ne sont pas dans la pratique liées dans un rapport de cause à effet. Il existe plutôt entre les deux une tension fondamentale inhérente à l'*ethos* et au devenir moderne. La modernisation renvoie principalement à la transformation de la vie matérielle par l'utilisation de la science et de la technologie dans le mode de produire, alors que la modernité renvoie à l'adoption de valeurs universelles qui induisent des droits qui protègent l'individu contre l'arbitraire (entre autres de la culture), ainsi qu'à l'avènement de la raison comme principal moyen d'expliquer le monde (contre les mythes ou la religion).⁷⁰ La modernisation a ainsi rapport avec le mieux-être et l'économie, la modernité avec l'être et la culture. Les demandes émanant de ces deux sphères ne sont pas les mêmes et peuvent être conflictuelles. De même, cette tension principale engendre des tensions secondaires dans chacune des sphères. Par exemple, la modernisation amène une confrontation entre les modes de produire artisanal et industriel-marchand ; la modernité provoque quant à elle une tension entre les valeurs modernes de libération individuelle et les valeurs traditionnelles ou, plus globalement, l'identité en place.

Notons que les sociétés ouest-européennes ont été les premières à expérimenter ou à subir la modernité et la modernisation, qui n'épargnent aujourd'hui aucune région du globe.⁷¹ Ces deux processus placent les individus et les groupes devant l'obligation de composer ou recomposer leur milieu de vie et leur territoire sur une période plus ou moins longue, et avec

⁷⁰ Ainsi, bien avant que les penseurs modernes européens s'en prennent aux monarchies, les sociétés européennes étaient engagées, comme l'a montré Braudel (1985 ; 1986) dans un processus lent de modernisation par la transformation des techniques de production et le développement des échanges et donc d'un marché.

⁷¹ Des pays sont par exemple engagés aujourd'hui dans une modernisation poussée sans que la modernité ne bouleverse le système politique en place ; dans ces cas l'on n'hésite pas à valoriser sinon à pratiquement réinventer la culture traditionnelle pour l'ériger en rempart contre la modernité. Les cas abondent dans le monde, de l'Arabie Saoudite à la Chine, en passant par l'Iran. La tension entre modernité et modernisation est à travers ces cas responsable pour beaucoup de l'instabilité sur la scène internationale.

plus ou moins de bonheur et non sans méfiance. L'attitude de méfiance envers le monde moderne prend sa source dans le romantisme allemand du XIXe siècle. Ses penseurs distinguaient la *Zivilisation*, c'est-à-dire le froid progrès matériel lié au développement technique et scientifique (la modernisation), de la *Kultur*, c'est-à-dire les valeurs morales, culturelles, religieuses et sociales.⁷² A partir de ce *distinguo*, l'on dénonçait les résultats dramatiques de la mécanisation, de la division du travail et de la production de marchandises sur la culture (traditionnelle, authentique, etc.), avec pour conséquence le développement d'un sentiment de nostalgie pour les modes de vie précapitalistes et préindustriels. Des mouvements sociaux et culturels s'en sont inspirés : je pense aux ouvriers du nord de l'Europe qui au départ du processus de modernisation sabotèrent les machines en jetant leurs « sabots » dans leurs rouages ; je pense plus près de nous au mouvement contre-culturel des années 1960 qui dénonçait la société de consommation et un monde à la technologie déshumanisante ; enfin, je pense à certains courants écologistes qui se projettent dans une nature libérée de l'agression technologique.

B) Transformations de la société et nouveau paradigme

Avec la modernité, la société libérale qui se mettait en place offrait à l'individu – notion remplaçant celle de « sujet » – la possibilité de se libérer de l'emprise du local et de l'arbitraire de la culture. La société moderne apparaît par nature instable ou, si l'on préfère, en perpétuel mouvement ; l'équation libérale voudrait alors que plus on libère les conditions d'expression individuelle, plus la société doit réagir tant socialement que politiquement. Parce qu'il est mu par un tel processus de libération, le monde moderne doit ainsi concilier les perturbations que provoque le mouvement d'affirmation individuelle avec la nécessité de consolider un sens du « vivre ensemble » sur la base d'un minimum de valeurs communes (définissant *ad minima* la nation). Cette tension entre la citoyenneté (les droits individuels) et l'identité (les valeurs) est au cœur de la société moderne, le multiculturalisme pose que les

⁷² Si *Zivilisation* peut être traduit - surtout transposé - par modernisation, *Kultur* ne peut être traduit par modernité. Plutôt le contraire, *Kultur* renvoie en fait à la culture traditionnelle (ou nationale) qui est menacée par la culture de la modernité. Il s'agit d'une tension majeure qui traverse l'ensemble des sociétés qui sont bouleversées par la modernité, et qui en réaction trouvent refuge dans la tradition ou le fondamentalisme.

nouvelles demandes émanant de ces deux sphères ont fait voler en éclat le relatif équilibre de l'équation moderniste.

La modernité a toujours fonctionné à l'intérieur de limites, qu'elle a par contre constamment repoussées ou dépassées. Son moteur est la lutte des hommes pour maintenir, contre l'arbitraire et le circonstanciel, un horizon infini entre eux, leurs créations et l'univers. Dans la conception classique, il revient aux intellectuels de dévoiler les contradictions des limites qui entraveraient ce projet et de supputer quant aux voies à suivre. La critique postmoderne pose aujourd'hui que les problèmes actuels ne correspondent pas aux limites particulières d'un stade de développement : la modernité aurait plutôt engendré les conditions de son propre dépassement ! En témoignent : l'avènement de la société de services et d'information plutôt que de production (Lyotard, 1979 ; Bell, 1976, 1979) ; l'éclatement ou la fin du contrat social autour de la nation (Touraine, 1992 ; Lash, 1990) ; la liquidation du jugement esthétique et de l'avant-garde (Berger, 1981) ; la critique de l'instrumentation de la raison et de l'absolu du progrès (Habermas, 1973 ; Horkheimer, 1974) ; la remise en question des valeurs universelles et du concept d'universalité du critère de vérité (Foucault, 1972 ; Elster, 1979). Dans la pratique, les conséquences sont des plus graves : crise des valeurs (Bloom, 1987 ; Finkelkraut, 1987), crise de la spiritualité (Crosby, 1988), crise environnementale, pour n'en nommer que quelques-unes. Ces phénomènes ont été qualifiés de « surmodernes » (Balandier) ou encore « d'hypermodernes » (Lipovetsky), mais ils sont plus généralement appelés postmodernes. La postmodernité désignerait de cette façon un débat intellectuel sur la modernité et un phénomène de société (l'expression culturelle de nouveaux rapports sociaux). Ce n'est pas le lieu ici pour reprendre l'exposé de cette pensée, que j'ai discutée ailleurs (Dupont, 1996, 1999, 2000), il conviendra plutôt de s'y adosser pour rendre compte de la pensée multiculturelle (voir chapitre 4).

En conclusion

Le multiculturalisme est indissociable du contexte de la modernité, comme pensée (et comme discours), il est en effet un authentique produit du monde moderne et, notamment, de ses transformations récentes tant d'un point de vue matériel (la métropolisation, les migrations internationales, la mondialisation des échanges, tous impulsées par la modernisation), que d'un point de vue moral (résultant de la critique de la modernité).

J'ai refusé de le définir pour deux raisons. D'abord parce qu'il existe plusieurs définitions suivant les postures scientifiques et les orientations idéologiques choisies, ensuite, parce que le sens qu'on lui donne et la signification qu'il prend varient en fonction des contextes sociologiques et géographiques. Définir serait implicitement poser que sous mon autorité le discours scientifique peut recouvrir son sens et décider objectivement de sa signification. Le multiculturalisme est un phénomène complexe qui ne peut souffrir d'une seule définition. J'ai plutôt cherché à identifier ses invariants : sa dimension politique incontournable ; le fait qu'il recoupe les grands enjeux social et national des sociétés modernes actuelles ; ainsi que les trois registres (expérience, discours, pensée) dans lesquels il se présente et sur lesquels je me suis attardé. L'identification puis l'examen d'espaces vécus et des lieux d'expérience multiculturelle a permis de montrer l'existence de tensions auxquelles s'intéresse l'analyse culturelle. J'ai de même souligné que comme discours, le multiculturalisme peut qualifier de multiculturels des espaces et des situations qui ne le sont pas nécessairement, engendrant *de facto* une tension entre ce que dit le discours multiculturel et la réalité de ces espaces vécus. Enfin, j'ai fait état du développement dans les sciences sociales d'une pensée multiculturelle, qui est postérieure à l'émergence du multiculturalisme comme mode de gestion des rapports culturels, et qui s'adosse sur les courants critiques postmoderniste et postcolonialiste. Comme toute pensée elle s'appuie sur une posture scientifique que de ce fait elle défend. Elle est également à l'origine de nombreux travaux empiriques et théoriques qui, même indirectement, nourrissent les divers discours multiculturalistes.

Dans le prochain chapitre, je me penche d'abord sur les raisons de son développement, soit son contexte de production. J'analyserai ensuite le texte qu'elle produit, soit le récit conceptuel que cette pensée propose de la différence et de la diversité culturelles.

CHAPITRE 3

LA PENSEE MULTICULTURELLE

RECIT CONCEPTUEL

Dans *Logique du lieu et œuvre humaine*, Augustin Berque (1997) discute d'une logique qui « *représente bien plus qu'un problème de logicien ou de philosophe* » (p. 7), elle concerne l'histoire, le politique, le poétique, le *jeu corporel de l'acteur*. Ce qu'il appelle le *génie du lieu* (*genius loci*) est l'expression d'un rapport au monde et une ouverture au *jeu du monde*. J'ai avancé ailleurs l'hypothèse de l'existence d'une « *logique continentale* » nord-américaine (Dupont, 1996). Elle aurait deux significations complémentaires : « *D'une part, il y a logique continentale au sens où l'espace nord-américain, par la pratique sociale qui s'y déploie, produit une façon de voir le monde [...]. D'autre part, il y a une logique comme il y a une suite dans les idées ou une cohérence dans les discours* » (p.10-11). Je ne prétends pas qu'il existe une pensée immanente du lieu, toutefois, en me référant au bon sens géographique je pose qu'en divers lieux se manifeste de façon prégnante une pensée porteuse d'une vision du monde et de laquelle découle une certaine cohérence dans les pratiques et les discours. S'agissant des États-Unis il faut parler d'une façon de concevoir et de vivre le monde moderne.

La pensée multiculturelle vise la compréhension de l'état actuel du monde moderne en focalisant sur deux grands thèmes : la différence, comme attribut de la personne, et la diversité culturelle, comme matrice des rapports sociaux. Elle prend forme à la suite des transformations du monde moderne qui ont affecté la perception et la compréhension chez les intellectuels anglo-américains des ces deux thèmes. Comme toute pensée, elle comporte une critique de la société et une réflexion sur la façon de la re-conceptualiser. En cela, la pensée multiculturelle produit un *récit conceptuel* sur lequel il faut maintenant se pencher. Mon attention sera d'abord dirigée sur le contexte de production de ce récit afin d'identifier les raisons de son émergence. J'examinerai ensuite le texte lui-même, soit la façon dont la pensée multiculturelle conçoit la différence culturelle et la diversité culturelle.

1- DE LA DIFFERENCE ET DES QUESTIONS QU'ELLE SOULEVE

A l'origine des sociétés modernes et notamment en France, les attributs de la personne, soit ce que l'individu a comme singularités, sa différence ou son identité culturelle dirait-on aujourd'hui, étaient considérés comme relevant de l'accident ou du hasard de la vie. L'idéal moderne consistait à offrir aux individus la possibilité de se débarrasser de leur « atavisme » culturel et incitait même à le faire. Cette attitude envers les identités singulières eut pour effet de reléguer toute culture autre que moderne au rang de culture mineure (provinciale) ou d'être perçue comme de l'exotisme (Todorov, 2002). Pour la pensée multiculturelle, au contraire, la « différence » fait partie de l'intégrité et de la dignité de la personne, une donnée qui doit être reconnue dans l'espace public. Cette « nouvelle donne » bouleverse les règles du « jeu du monde moderne » classique (européen et pour beaucoup, français). Pourquoi et comment ?

En 1889, le PIB des Etats-Unis dépassait pour la première fois celui du Royaume-Uni, confirmant la montée en puissance du « pôle américain » de ce qui allait progressivement être désigné comme la « civilisation occidentale » ou plus simplement l'Occident. La Première grande guerre (du monde occidental, 1914-18) aura entre autres conséquences de permettre à ce pôle américain de jouer jeu égal avec l'Europe en termes de pouvoir économique et d'influence politique. Après la Seconde guerre mondiale, l'Amérique, cette invention européenne incarnée par les Etats-Unis, apparaîtra comme le seul et unique symbole du monde moderne. N'était-ce pas sa destinée ? Historiquement l'Amérique fut perçue – par les Européens d'abord, par les *Américains* et le reste du monde ensuite – comme un dépassement de l'Europe, alors associée aux poids des solidarités historiques, à l'élitisme et à la prégnance de l'Etat comme régulateur social. Déjà diminuée par la guerre, la société libérale bourgeoise européenne, distante et dédaigneuse de cette Amérique aux idées simples et à la culture populaire sans complexe, va subir les assauts de la modernité américaine qui célèbre la primauté du vivre sur la conscience, la liberté individuelle et l'égalité des chances. En fait, la société états-unienne sera elle-même bouleversée par les pressions internes et externes qui feront apparaître au grand jour l'écart surprenant entre l'horizon des promesses de la modernité américaine, et la réalité des discriminations et du racisme à l'intérieur de la société états-unienne. Dans un tel contexte, l'on comprend que la mobilisation sociale et politique aura comme objectif d'étendre les droits et libertés, sinon de les accroître. Un des moyens de

la lutte, le recours aux tribunaux, aura pour effet d'amplifier la « judiciarisation » de la société états-unienne, mais aussi en corollaire, phénomène moins connu, la « culturalisation » des débats politiques. La pensée multiculturelle découle de cette lutte et du mouvement combiné de ces deux processus.

A) Judiciarisation de la société et culturalisation des débats politiques

En France, l'on distingue la « juridisation », un processus qui incite à encadrer et à sécuriser toute activité en termes de lois, de la « judiciarisation », soit le processus par lequel la justice supplante le politique dans la résolution des problèmes de société (Rouvillois, 2008). Plus souvent qu'autrement, le terme judiciarisation renvoie aux Etats-Unis et sert à dénoncer une « démocratie des juges » ; il est en effet de bon ton de pointer du doigt les dérives judiciaires américaines tout en se félicitant que la France continue de faire le choix du politique.⁷³ Pourquoi la judiciarisation aux Etats-Unis et pas en France ? Avec quelles conséquences ?

La judiciarisation de la société états-unienne n'est pas le fruit du hasard. Elle résulte structurellement de la première loi du pays : la Constitution. D'inspiration lockéenne, la Constitution américaine, que les gouvernements doivent suivre et défendre, protège avec son *Bill of Rights* les libertés individuelles contre les possibles dérives de l'Etat. En comparaison, la Constitution à la française (d'inspiration rousseauiste) avait historiquement comme objectif d'imposer un ordre politique nouveau dans lequel l'Etat républicain devait jouer un rôle prépondérant. Cette distinction fait dire à Dick Howard (2004) dans son ouvrage *Aux origines de la pensée politique américaine* que les Etats-Unis forment une *démocratie républicaine* alors que la France serait une *république démocratique*.⁷⁴

⁷³ Ce fut le cas récemment du rapport Attali qui, tout en faisant sienne cette critique, n'en a pas moins ouvert la porte aux *class actions* ou « actions collectives » qui permettent à un plaignant principal de porter plainte pour des préjudices subis au nom d'une catégorie de personnes se trouvant dans la même situation. Rouvillois, Frédéric (dir.), *La société au risque de la judiciarisation*, Actes du colloque organisé par la Fondation pour l'innovation politique - Novembre 2006 / Avril 2007, Paris, Collectif Lexis/Nexis Litec, 2008.

⁷⁴ Locke (*Traité du gouvernement civil*), Rousseau (*Du contrat social*), Hobbes (*Léviathan*) et bien d'autres ont été associés au courant politique et philosophique appelé « *Natural Rights* » (droits naturels). Ces philosophes des Lumières cherchaient à déterminer les fondements de la liberté et la nature du contrat social afin de permettre l'installation durable de la société démocratique. Leurs divergences éclairent de façon significative les différences entre les structures et les cultures politiques des grandes démocraties européennes (française, anglaise et &...

La république fédérale états-unienne ne possède pas par exemple de conseil Constitutionnel dont la fonction est d'examiner la constitutionnalité des projets de lois proposés par le gouvernement. Cet examen supplémentaire que s'impose le législateur français l'oblige parfois à retourner à ses dossiers et à modifier la loi avant son adoption. L'avis du conseil Constitutionnel peut ainsi contribuer à relancer le débat social sur une loi ou certaines de ses dispositions (un débat qui souvent se passe entre initiés). Aux Etats-Unis, ce sont les états de l'Union et les citoyens, seuls ou réunis dans différentes associations qui ont recours aux tribunaux pour contester une loi et, s'il s'agit des droits et libertés, c'est devant la cour Suprême que la cause sera entendue. Pourtant, même si elle encourage le recours aux tribunaux, la Constitution n'explique pas l'ampleur qu'a prise la judiciarisation depuis une cinquantaine d'années (Campos, 1999). La réponse se trouve dans la mutation de la culture politique.

La culture politique fournit aux citoyens d'un pays des valeurs, des normes et des manières d'agir, desquelles ils puisent des raisons et des moyens de se conformer, de s'opposer ou simplement de participer à la vie politique. La culture politique est aussi mémoire : elle conserve le souvenir de luttes passées et d'événements marquants, elle accumule les symboles et met en récit l'histoire. Dans tous les cas de figure, elle subit l'attraction des normes sociales qui font qu'à un moment certaines choses ne doivent pas être discutées ou remises en cause. Ce sont ces normes sociales qui vont muter aux Etats-Unis à partir des années cinquante. L'effet se fera sentir sur la société civile, au gouvernement fédéral et dans la sphère politique en général et jusqu'à la Cour Suprême.⁷⁵

américaine). Si pour Locke et Rousseau, la liberté se trouve dans l'état nature, pour le premier ce sont des hommes libres qui s'associent pour créer un contrat qui assure et protège la liberté dans le corps social ; pour le second, la liberté de l'état nature est perdue et l'homme ne peut recouvrer sa liberté que par le contrat. Pour Rousseau, la liberté vient avec le contrat social qui doit être imposé (par l'Etat) au nom de l'intérêt général ; pour Locke l'Etat est un moindre mal, il est garant du contrat mais il faut aussi protéger la liberté contre l'Etat (d'où le *Bills of Right*). Pour Hobbes, la liberté se trouve dans l'état nature mais l'état nature est source de chaos ou de guerre de tous contre tous. Aussi la pérennité du contrat social repose sur la capacité de l'Etat à assurer l'ordre et la sécurité, conditions essentielles à la liberté, et en échange desquelles le peuple adhère au contrat. Tirant les leçons de la Première révolution anglaise (1641-1649, appelée *English Civil War* par les Britanniques), Hobbes soutiendra que le maintien de règles monarchiques est avec un gouvernement du peuple un gage supplémentaire d'ordre et de sécurité. A noter que ces ouvrages furent lus dans leur version anglaise lors de mon séjour à St.Lawrence University.

⁷⁵ Inexistante, la judiciarisation s'est développée au Canada après l'adoption en 1982 d'une *Charte des droits et libertés* (l'équivalent du « *Bill of Rights* »). Or même si elle en a été transformée, la culture politique canadienne, &...

La mutation de la culture politique aura comme première conséquence de rendre intolérable ce qui l'était jusque là : l'*apartheid* dans les états du Sud. Le système légal de séparation des « races », appelé *Separate but Equal*, était censé permettre un développement égalitaire parallèle des « Noirs » et des « Blancs ». Sur un sujet aussi controversé qui de surcroît est au cœur de l'histoire américaine, les politiques se sont longtemps contentés au mieux de faire pression pour changer ce système et la situation des citoyens de « couleurs ». Le recours aux tribunaux est ainsi apparu comme le moyen le plus sûr de faire sauter le verrou politique et sociologique. Les jugements rendus forcent le gouvernement à agir, ce qui a pour effet de relancer la mobilisation dans la société civile. Or à partir des années soixante, la judiciarisation va entraîner dans la société civile une culturalisation des débats politiques, au sens où les luttes politiques vont prendre la forme de conflits de valeurs. Il y a deux raisons à cela. La première est que contrairement à ce qui existe en Europe la culture politique aux Etats-Unis ne repose pas sur des orientations et des courants (idéologies) politiques marqués : socialiste, communiste, démocrate-chrétien, libéral, etc. En conséquence, ce qui sans conteste ressort du registre discursif politique en France se pose couramment aux Etats-Unis en termes de choix et de valeurs : là où en France on est socialiste, on pense aux États-Unis que l'Etat doit intervenir parce que la justice sociale est une valeur importante. L'on ne demande pas non plus à un candidat à la présidence d'être ou d'apparaître comme une personne cultivée ayant une grande connaissance du monde. À tort ou à raison un tel candidat serait souvent dépeint par ses opposants comme loin du peuple et de la réalité. Ce que l'on recherche plutôt est quelqu'un possédant des valeurs et « *a sound judgement* », un jugement fondé sur des valeurs éprouvées qui doit permettre de prendre les bonnes décisions. La deuxième raison tient à la nature même du débat politique portant sur les droits et les libertés. Fondé sur la dénonciation

qui jusque-là fonctionnait suivant la tradition britannique dans laquelle le Parlement incarne la suprématie du politique, a néanmoins servi de frein. Nombreux sont les intellectuels anglo-canadiens qui virent dans cette charte une preuve de plus de l'américanisation du Canada, alors que les Québécois la dénoncèrent comme outil politique de la majorité anglo-canadienne visant à réduire les pouvoirs de l'Assemblée nationale. La culture politique a par exemple forcé l'adoption de mécanismes constitutionnels qui limitent la portée de la charte, telle la célèbre clause « nonobstant » qui permet à un gouvernement de surseoir à l'application de la charte au nom de l'intérêt général (ou national dans le cas du Québec). Voir Leslie Seidle (dir.), *Equity and Community: The Charter, Interest Advocacy, and Representation*, Montréal, Institut de recherche en politiques publiques, 1993, et, Alan Cairns et Cynthia Williams (éditeurs), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1985. Sur la judiciarisation et la culture politique aux Etats-Unis, voir : Campos, Paul F., *Jurismania. The Madness of American Law*, Oxford University Press, 1999.

des discriminations et des exclusions, un tel débat et les luttes qu'il engendre remettent en cause les normes en vigueur et s'attaquent au pouvoir du groupe dominant dont les valeurs paralysent le processus politique. Ce groupe dominant peut être sociologique (classe ou statut) ou politique (majoritaire), il peut aussi avoir une dimension culturelle prédominante. Au milieu des années cinquante, les « Blancs » constituaient aux États-Unis la majorité sociologique et politique, les « hommes blancs » occupaient les postes de commande de la société, enfin, ce groupe composé d'Américains issus de l'immigration européenne se retrouvait autour de valeurs, de normes et de symboles. Le débat politique se fera contre ces valeurs et ces normes. Elle prendra la forme d'une lutte contre les « Blancs » et leur identité, d'une part, et d'une lutte culturelle sur les valeurs américaines à l'intérieur du groupe majoritaire et dans la société en général.⁷⁶ Deux exemples vont me permettre d'illustrer le jeu politique de la modernité états-unienne sous l'effet combiné de la judiciarisation et de la culturalisation.

Brown versus Board of Education ou la fin du Separate but Equals

Il s'agit d'un cas où le politique a longtemps été incapable de surmonter les tensions sociales, politiques et culturelles pour résoudre un grave problème d'exclusion. Les gouvernements fédéraux, les juges de la cour Suprême et la population sont demeurés jusque dans les années soixante sous l'emprise d'un système normatif paralysant. L'abolition dans les états du Sud des Etats-Unis du cadre juridique « *separate, but equal* » découle d'une décision historique de la cour Suprême (*Brown versus Board of Education*, 1954) qui obligeait l'état du Mississippi à mettre fin à la ségrégation scolaire. Il faudra cependant attendre huit ans pour que le gouvernement fédéral se décide à agir pour faire appliquer ce jugement.

Pour comprendre la portée de ce jugement, il faut savoir qu'aux Etats-Unis l'Etat fédéral ne peut invalider les lois des états qui, constitutionnellement, sont souverains dans leurs

⁷⁶ Depuis le milieu des années 1980 les élections présidentielles sont devenues le lieu de véritables « *cultural wars* » où se rejouent sur des thèmes de fond et d'actualité la bataille entre conservateurs et progressistes (*liberals*). Curieusement la dernière campagne présidentielle française s'est déroulée certes sur des programmes, mais aussi explicitement en référence aux valeurs ou à des valeurs. Le recours aux valeurs de la droite, aux valeurs socialistes, aux valeurs de la république, sans oublier la charge du candidat Sarkozy contre les valeurs de mai 68, ont été constants au cours de la campagne.

juridictions (c'est le cas de l'éducation). L'Etat central ne peut intervenir que si ces lois sont jugées inconstitutionnelles ou allant à l'encontre des droits fondamentaux. Or après la guerre civile (1860-65) un *modus vivendi* s'était établi entre les anciens protagonistes : les états confédérés reconnaîtront le pouvoir de Washington mais ce dernier évitera d'empiéter sur les juridictions des états.⁷⁷ Si jusqu'à la guerre civile le pouvoir fédéral s'est abstenu pour ne pas heurter les sensibilités du Sud, c'est aussi parce que la culture politique comprend la tension Etat fédéral / état à travers le récit archétypal du combat de David (les colonies américaines) contre Goliath (la couronne britannique). Aujourd'hui ce récit prend la forme d'une lutte entre Washington (et les métropoles du Nord-Est où se trouvent les grands groupes industriels et financiers) et les « régionaux » (*country people* ou provinciaux, soit les régions ou états éloignés, pauvres, marginalisés, ou encore « réels », « vrais », etc.).

Sur un sujet aussi sensible et explosif que les rapports interraciaux, aucune administration avant celle de Kennedy n'eut la volonté politique de forcer les états du Sud à démanteler ce système légal qui discriminait les citoyens considérés comme étant officiellement de « race noire ». De la même façon, les juges de la cour Suprême ont longtemps cherché à ménager la chèvre et le chou entre les droits souverains des états, garantis par la constitution, et les droits fondamentaux qu'énumère le *Bill of Rights*.⁷⁸ Mais en 1962, devant le refus du gouverneur du Mississippi de permettre aux « Noirs » de fréquenter la principale université d'état, toujours réservée aux Blancs malgré la décision de la cour Suprême, Kennedy dépêcha sur place la Garde nationale. L'entrée de 5 étudiants « noirs » à l'université, sous escorte d'une force fédérale armée et face à une foule « blanche » hostile, demeure une des scènes les plus dramatiques de l'après-guerre américain : cet événement marqua officiellement le début de la fin de l'apartheid dans les états du Sud.

⁷⁷ Ce compromis fait suite à une gestion de l'après-guerre jugée par beaucoup d'historiens comme au mieux « manquée » sinon catastrophique. Washington et les états du Nord étaient décidés à empêcher le retour aux affaires publiques des personnalités qui avaient décidé d'entrer en guerre. Mais devant les difficultés à reconstruire et à gérer les affaires publiques, le gouvernement fédéral fut contraint de faire marche arrière.

⁷⁸ Pour ne pas créer d'injustices et d'inégalités, les états furent par exemple contraints de dépenser équitablement les deniers publics entre les deux groupes « raciaux ». Ce qui eut pour effet d'accentuer les écarts entre « blancs » et « noirs » car les dépenses étaient faites en fonction des proportions respectives des deux groupes, mais aussi à la demande. Pauvres, souvent ruraux, ou confinés dans des métiers subalternes, les Noirs n'avaient pas par rapport à l'éducation le même capital culturel que les Blancs, leurs demandes demeuraient en conséquence limitées.

La bataille des droits civiques ou *Civil Rights Movement* qui suivit était certainement politique, tout autant que légale et constitutionnelle, mais elle mettait en jeu des valeurs, des visions conflictuelles de la société, de la nation et des rapports entre certains groupes de citoyens, dans ce cas une majorité blanche et une minorité noire. La culture politique avait changé au point où une majorité pouvait appuyer un gouvernement capable de prendre des décisions controversées. La « différence raciale » devait cesser d'être un prétexte à la discrimination d'un groupe d'individus et de citoyens. Depuis la lutte contre les discriminations, l'intégration d'individus de différentes cultures et l'égalité des chances ne sont-elles pas devenues des mesures-phares de la modernité des sociétés ? Or quelle que soit la société, les valeurs, la culture et les identités sont au cœur du débat.

La question de l'avortement

La légalisation de l'avortement ne fut pas aux Etats-Unis le fruit d'une décision politique courageuse prise par un gouvernement qui l'aurait soumis aux votes des élus, comme ce fut le cas par exemple en France. Elle fait suite à une décision de la cour Suprême (cause : *Roe versus Wade*, 1973) qui, plus que toutes autres, a contribué à transformer le débat politique en débats de valeurs ; ou à transposer dans le registre culturel une lutte politique sur les droits et libertés. Suite à la décision de la cour, le législateur dût modifier en conséquence les lois du pays. Depuis, la société civile est plus que jamais mobilisée : les *pros* et les *antis* s'affrontent quasi quotidiennement dans la rue, dans les facultés de droit, dans les universités, devant les cliniques d'avortement (parfois avec violence), à la télévision, de même qu'à l'intérieur des partis politiques.

Le débat est politique, au sens où ces groupes maintiennent la pression sur les politiques et répondent coup sur coup aux manifestations des opposants, mais il met foncièrement en jeu des valeurs. Ces dernières renvoient à des questions morales, des visions différentes du monde, de la société et de la nation, ainsi que des rapports entre les citoyens, ici, plus spécialement, les rapports homme-femme. Les opposants à l'avortement ne cessent de faire pression sur les élus pour limiter l'exercice de ce droit, tout en espérant que la Cour Suprême voudra un jour reconsidérer ce jugement qui fait toujours jurisprudence. Ils se tournent entre temps vers les cours inférieures, qui relèvent des états, pour vérifier si les lois fédérales respectent le *federal principle* (le « principe fédératif » qui préside à la division des pouvoirs

entre le gouvernement central et les états). Des cours jugeront ainsi que le gouvernement de l'état n'est pas tenu par la loi fédérale sur l'avortement de financer des cliniques publiques spécialisées ou de diffuser de l'information sur ce droit (et même sur le contrôle des naissances). Le nombre de semaines de grossesse où il devient impossible légalement de se faire avorter a fait aussi l'objet de nombreuses batailles juridiques. Il varie du reste d'un état à l'autre. En politique, chez les Républicains l'opposition à l'avortement est un ultime critère pour espérer emporter l'investiture du parti. Les fundamentalistes chrétiens (protestants) et une majorité des catholiques ont en 2007 fait barrage à l'ex-maire de New York, le héros de septembre 2001, Rodolf Giuliani, qui est favorable à l'avortement.⁷⁹ La situation est inverse chez les démocrates. Au final, la carte de l'avortement aux Etats-Unis montre une géographie variable qui comprend différentes configurations suivant les états, les régions et les villes, car ces dernières peuvent financer des cliniques et favoriser l'accès universel à l'avortement même dans des états qui refusent tout financement public. Dans une telle géographie, ce qui importe, c'est-à-dire ce qui définit une région, est de savoir « où suis-je », c'est-à-dire ou « où en est-on » ici sur la question de l'avortement (limites, accessibilité, protestations, etc.).

Ces deux exemples montrent que la lutte pour les droits et les libertés a certes favorisé un accroissement de la judiciarisation, mais aussi que cette dernière ne remplace pas le politique. Elle fait partie de l'équation de la vie politique américaine avec la volonté politique des gouvernements et l'activisme politique dans la société civile. Il n'y a pas de « démocratie des juges », il y a une donne politique qui favorise une culturalisation des débats politiques qui, du reste, n'ont jamais été menés par rapport à des tendances politiques aussi clairement affichées qu'en Europe. La culturalisation signifie que les débats politiques portent davantage sur des données culturelles, parmi lesquelles les identités et les rapports culturels occupent maintenant une place importante. Plus que toute autre question, l'avortement a contribué à la culturalisation du débat politique. Elle met en jeu une très large palette de valeurs, de jugements moraux, de positions politiques et de questions juridiques. Elle fournit la meilleure illustration de la façon dont la lutte politique sur les droits et libertés et la culturalisation des

⁷⁹ L'état de New York et la ville de New York sont parmi les états les plus « *liberals* » (progressifs) du pays, il n'est pas rare d'y rencontrer des républicains en faveur de l'avortement. Une situation qui renforce le préjugé anti-urbain ou anti-grande ville du Nord-est des fundamentalistes chrétiens du Midwest et du Sud.

débats politiques ont poussé le système juridique à reconsidérer la notion de personne. Incapable de renverser en cour ou dans l'arène politique le jugement qui permet l'avortement, les opposants vont opposer au droit des femmes à disposer de leur corps le droit du fœtus. Ce dernier peut-il être considéré comme personne ? A quel moment le devient-il ? A la conception ? C'est du moins ce que prétendent des opposants à l'avortement au Colorado qui ont réussi en 2007 à faire accepter que la Cour Suprême de leur état examine le bien-fondé de leur thèse : l'ovule fécondé serait une « personne » et à ce titre devrait recevoir la protection de la cour en termes de droits et de libertés, dont celle de naître.

La notion de personne est au cœur des systèmes juridiques des sociétés modernes. Le questionnement qui le concerne n'est cependant pas réservé aux cours de justice, ni limité d'ailleurs à l'avortement, il traverse l'ensemble de la société américaine et préoccupe les sciences sociales. La pensée multiculturelle y trouve son point d'ancrage. Qu'est-ce qu'une personne ? La culture ou l'identité font-elles partie de l'intégrité d'une personne ? Quelle considération donner aux identités et à la « différence » dans l'espace social ? En tentant de répondre à ces questions, la pensée multiculturelle se place au cœur d'un débat plus large sur la modernité occidentale et les moyens de sa recomposition. Pour bien saisir l'étendue de cette pensée, il convient d'examiner l'évolution de la notion de « personne » dans le contexte de la modernité états-unienne.

B) De la personne et de « ses qualités »

La judiciarisation des débats politiques a permis des avancées importantes sur la question des droits et des libertés, mais elle va aussi entraîner une réflexion sur les notions d'individu, de la personne et du citoyen. L'individu est une notion abstraite créée par la société libérale : tout individu, de part son statut de citoyen, a l'assurance de pouvoir jouir de la liberté et exercer ses droits inaliénables. Suivant la *Déclaration universelle des droits de l'Homme*, votée le 10 décembre 1948 à l'Assemblée des Nations Unies, ces droits et cette liberté valent pour tous les êtres humains en raison de leur qualité d'être humain, même si certains régimes politiques et certaines cultures se refusent à le reconnaître. L'on sait de même que l'unité du genre humain repose d'abord et avant tout sur son unicité : je suis cette personne et non pas une autre. Pour la société libérale, cela veut dire que mon unicité me qualifie comme personne et qu'à ce titre je suis égal à tous comme individu. Ma qualité particulière n'entre pas en soi

dans l'équation. Les animaux ne sont pas des être humains, les plantes n'ont plus, ils n'ont en conséquence aucun droit. L'on peut exiger que « nos amis » les animaux soient traités de façon humaine, comme on le ferait d'une personne et avec un certain respect dû à la vie, mais cela ne change rien à l'absence de statut juridique les concernant... du moins jusqu'à récemment. J'y reviendrai.

La société libérale procure de même à tous les citoyens le droit de s'associer à d'autres citoyens, que ce soit pour entreprendre, au quel cas une compagnie est créée ; ou pour exercer une activité quelconque, le sport, le théâtre, la défense des droits des salariés, etc., au quel cas des associations ou sociétés sont créées. N'étant pas des individus physiques ou réels, ces associations ou ces entreprises n'ont en théorie aucun droit bien qu'elles soient le fait de personnes réelles ayant des droits comme individus. Pour dépasser cette contradiction, la société libérale a inventé ce que l'on appelle une fiction juridique : la « personne morale ». Cette fiction permet d'attribuer des droits (entre autres concernant la propriété) et des devoirs à ces associations, entreprises et sociétés librement créées. Dans la loi française, il est entendu et spécifié que ces « personnes morales », en réalité inexistantes, sont bien logiquement actées par de vraies personnes (des êtres humains). Ce n'est pas le cas aux Etats-Unis et plus globalement dans les pays anglophones dont les fondements juridiques sont tirés du *Common Law* britannique. Dans ce système juridique l'équivalent de la « personne morale » est la « *jural person* », que l'on peut traduire par « personne judiciaire ». Le renvoi implicite aux qualités humaines que contient le terme français – notamment à travers le mot « moral » – n'est pas aussi net. La « *jural person* » est plutôt le « *right-and-duty-bearing unit* », soit « l'entité qui a des droits et des devoirs » qui, dans le système juridique français, se nomme le « sujet de droit ». À l'évidence l'horizon auquel renvoient les termes « sujet » et « moral » dans le système français est bien celui de l'Homme, alors que les termes « *unit* » et « *jural* » demeurent pour ainsi dire dans l'horizon juridique.⁸⁰ Ceci dit le lien entre la fiction juridique et la réalité n'est pas facile à établir, il est pourtant essentiel dans nos systèmes juridiques pour déterminer les responsabilités de la personne morale. Pour penser ce lien les juristes se sont

⁸⁰ Pour une comparaison des systèmes juridiques en ce qui a trait aux questions d'égalité et de droits, voir : Robin-Olivier, Sophie et Charles Baron, *Fédéralisme et dialogue sur l'égalité : une comparaison des droits des Etats-Unis et de l'Union européenne*, Nanterre, L' Harmattan, 1981.

penchés sur la « personnalité juridique » (« *juridical personality* ») de la « personne morale » (*jural person*). Connaître la personnalité de quelqu'un équivaut à déterminer son être propre à partir de ses qualités.

Je ne suis pas spécialiste de droit mais je trouve ces questions fascinantes. Si j'ai exposé ce problème en termes juridiques, c'est bien parce que la pensée multiculturelle y conduit. Pour définir les identités culturelles, la pensée multiculturelle scrute ce que l'on appelle en anglais le *personhood*, un terme qui se traduit mal en français mais qui pourrait signifier « l'état ou la qualité de la personne ». Le *personhood* n'est pas exactement la *juridical personality*, les deux termes appartiennent à des univers distincts même s'ils réfèrent au même questionnement. Ce qui caractérise par contre le monde anglo-américain actuellement est la convergence entre des visions disons philosophiques (culturelles) de l'Homme, qui peuvent influencer le débat juridique, et des questions juridiques qui ont des conséquences philosophiques (culturelles).⁸¹ L'imprécision des termes juridiques quant à la nature humaine du sujet fictif est sans contredit une des causes de ce phénomène. Plus important encore est le fait que les débats et les idées qui s'y rattachent prennent place dans une société où sévissent la judiciarisation et la culturalisation. Pour les fins de la comparaison, je dirais qu'en France la réflexion sur les droits et libertés continue de se faire principalement par rapport à la notion de citoyens, alors qu'aux Etats-Unis elle porte davantage aujourd'hui sur la personne et le *personhood*.

J'aimerais illustrer mon propos à l'aide de deux exemples qui apparaissent généralement aux yeux des Français comme des aberrations : les droits des animaux et le statut juridique de l'environnement (ou de la nature).

⁸¹ La culturalisation atteint aussi le système juridique, de la composition des jurys à la désignation des juges et jusque dans les plaidoiries. Des cas au Canada, aux États-Unis et récemment en France ont mis en lumière la pression culturelle insidieuse qui s'exerce sur le système judiciaire. Aux États-Unis le choix du lieu d'un procès a autant d'importance que le choix des jurys. Les cabinets n'hésitent pas à envoyer leurs avocats parcourir les régions du pays pour qu'ils se familiarisent avec les accents, les mentalités et les valeurs en cours dans les milieux de vie. Nommés à vie, les juges de la cour Suprême ne cèdent leur siège aux Etats-Unis qu'en cas de maladie grave ou de décès. La nomination d'un nouveau juge est un des processus les plus fastidieux qui soit. Il appartient au Président de proposer qui bon lui semble, mais ce choix fait l'examen d'un comité sénatorial bipartite, qui, devant les caméras et la presse, épiluche toutes les décisions passées du candidat ou de la candidate et le questionne sur ses convictions personnelles.

Les animaux, des personnes ?

En septembre 2007 au Danemark, un homme s'est vu décerné une peine de six semaines de prison ferme pour avoir porté atteinte à l'*intégrité physique* du hamster de son ex-compagne. La nouvelle est passée en France dans les faits divers et était présentée avec l'intention de faire rire sur le ton de la moquerie. Du genre : « ...*sont fous ces Danois* » ! Les lois contre la cruauté envers les animaux ou lois visant la protection des animaux se sont généralisées dans les sociétés occidentales au cours des cinquante dernières années. Les associations qui luttent pour leur défense se sont multipliées autant que les luttes se sont diversifiées. Ce qui étonne dans l'exemple danois est moins la peine infligée que l'expression utilisée, *intégrité physique*, qui, avec toute la charge émotive qu'elle contient, fait partie du langage utilisé dans la qualification des agressions physiques et sexuelles contre des personnes humaines. Ce changement de formulation est représentatif du passage d'un contexte sociétal où on légifère pour empêcher la cruauté envers les animaux, comme c'est le cas en France, à un contexte où la cause est défendue sur la base que les animaux – certains d'entre eux – auraient suffisamment de « qualités » pour qu'on leur attribue le statut de personne (*personhood*),⁸² et donc des droits.

Peu de gens prétendent que les animaux devraient avoir par exemple un droit de vote, mais un nombre croissant de personnes croient qu'en tant qu'être souffrant – le *sentient being* bouddhiste – les animaux, les mammifères surtout, peuvent obtenir le statut légal de personne et jouir de certains droits, dont la protection de leur intégrité physique.⁸³ Ces arguments ne sont pas le fait d'un petit groupe d'extrémistes ou de citoyens zélés amoureux des bêtes. Il s'agit d'un mouvement sérieux qui comprend des avocats de renom, tels Steven Wise qui enseigne le droit des animaux à la faculté de droits de Harvard, et Laurence Tribe, un des plus grands spécialistes de la Constitution américaine. Le droit des animaux est enseigné dans 39 des 180 facultés de droits des Etats-Unis ; se tient annuellement une grande conférence

⁸² Pour une revue complète des cas et litiges, ainsi que des arguments utilisés, voir Sonia S. Waisman, ed., *Animal Law, Cases and Materials*, New York, Littlefield, 2002.

⁸³ Un débat intrigant existe aussi autour de la « discrimination » dont serait l'objet le monde végétal par rapport au monde animal, et s'agissant de ce règne, l'on conteste la part belle qui est faite aux mammifères, avec leur quasi statut de personne, par rapport aux animaux dont en définitive on ne voit ni n'entend les souffrances !

nationale sur le thème « *Animals and the Law* » organisée par le *Committee on Legal Issues Pertaining to Animals* (l'Observatoire des cas et litiges de nature juridique se rapportant aux animaux).⁸⁴ Dans le même esprit, rappelons qu'en science, l'éthologie ou l'étude du comportement animal n'hésite plus à parler de « culture animale » (Danchin, É, L.-A Giraldeau et F. Cézilly, 2005).

Plus qu'une simple préoccupation, la « question animale » constitue un phénomène qui repose sur des valeurs largement partagées. Est-ce un hasard si le boycott des produits cosmétiques testés sur des animaux en Grande-Bretagne a favorisé le développement de ce qui est devenu une multinationale de produits dit naturels, *Nature Store*, dont le principal compétiteur, *Nature Shop*, est australien ? Ces magasins ne vendent pas que des produits, ils vendent une conscience, des valeurs et un combat politique, bref une valeur culturelle ajoutée et une charge émotive. Par ailleurs, les protestations contre le traitement fait aux animaux sont parfois violentes, comme c'est le cas contre les animaux de boucherie en Grande-Bretagne, un pays où le végétarisme et le végétalisme font aujourd'hui concurrence au plat national : la viande de bœuf. A Londres, les restaurants indiens, annoncés comme des restaurants végétariens, rivalisent avec les restaurants « traditionnels » anglais dont le menu se décline en variétés de *steaks* et de *roast beef*. Au-delà de l'anecdote, on comprend que de l'économie au commerce, des valeurs au droit, c'est tout un contexte sociétal qui est mu – et tire avantage dans le cas du droit des animaux – de ce questionnement qui lit la notion de personne, ou plus précisément la qualité de la personne – sa différence – à des questions de droits et de libertés.

L'environnement, une personne ?

L'existence de groupes qui luttent activement pour l'édification d'une « charte » des droits des animaux a inspiré des écologistes qui cherchent à faire reconnaître l'existence d'un « droit des arbres ». La question fut soulevée dès 1971, au moment où les Occidentaux prenaient conscience des conséquences environnementales de la société industrielle et de

⁸⁴ L'Union européenne fonde son action en matière de protection animale sur le postulat que les animaux sont des êtres sensibles (*sentient beings*) : « *L'objectif principal est de faire en sorte que les animaux n'aient pas à endurer de souffrances évitables. Il s'agit également à travers cette législation d'obtenir de la part des éleveurs ou propriétaires d'animaux le respect d'exigences minimales de bien-être animal* ». (http://ec.europa.eu/food/animal/index_en.htm ; mise à jour : 19 /06 / 2007).

consommation. Christopher Stone (1974), un professeur de droit à l'université Southern California, publiait : *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects* (« *Les arbres devraient-ils avoir leur mot à dire ? Un statut légal pour les objets naturels ?* »).

Sa thèse repose sur l'idée qu'en Occident dès l'Empire romain une distinction fut établie entre les lois régissant la propriété (d'objets), pour laquelle aucune relation éthique particulière n'existe *a priori*, et les lois concernant des sujets ou des personnes *ayants des droits*, qui soulèvent des questions morales. L'histoire montre ainsi un mouvement constant de la catégorie « objet de propriété » à la catégorie de « sujet de droits » (ils donnent comme exemples les esclaves, les femmes et... les animaux). Pourquoi la nature, chose bien réelle, ne pourrait-elle pas profiter de la fiction juridique qui donne à des sociétés et des municipalités, choses en réalités abstraites, le statut de *jural person* ? Accorder le statut de *jural person* (personne morale) à la nature lui permettrait de jouir d'un minimum de trois droits :

- 1) la possibilité d'initier des actions légales,
- 2) le droit de poursuivre pour les « blessures » infligées à son encontre,
- 3) le droit d'obtenir des compensations pour ces blessures.

Comme les arbres ne peuvent se présenter en cour (!), Stone affirme qu'un individu ou un groupe pourrait prétendre au statut légal de « gardien et protecteur » et, sur cette base, avoir le droit de poursuivre un présumé fautif au nom de la nature. Vaste programme dont la philosophie a inspiré le discours écologiste qui en a retenu cette idée de gardien et de protecteur. Depuis trente ans, les Etats occidentaux puis l'Unesco n'ont-ils pas agi dans ce sens en se posant comme gardien de la nature pour préserver des espaces naturels (parcs, réserves, etc.) pour les générations futures ? En Amérique du Nord les autochtones sont devenus – aux yeux de la majorité – le symbole du protecteur et une sorte de gardien tutélaire de la nature. Leur cosmogonie place l'Homme au centre de la nature contrairement à celle de la société (industrielle) de « l'Homme blanc » qui a détruit leur environnement et leur culture.⁸⁵

⁸⁵ Image dont les Amérindiens savent tirer parti, mais qui les enferme aussi dans des valeurs et des comportements qui se conjuguent difficilement avec le développement « moderne » auquel ils aspirent par ailleurs.

Un rebondissement spectaculaire s'est produit en 2006 dans l'état de Pennsylvanie. Pour la première fois dans le monde, une cour a reconnu « les écosystèmes et les communautés naturelles » comme *jural person*, et ayant donc des droits. La cause impliquait une municipalité, Tamaqua, qui poursuivait une compagnie pour des dommages faits à son système d'égouts, dommages qui incidemment polluèrent la rivière, dont les 7 000 citoyens prirent la défense. La décision de la cour de district (la plus basse cour aux Etats-Unis) est contestée et contestable, mais pour les écologistes elle ouvre la voie du futur : celui d'un monde où on ne protège pas l'environnement que pour les générations futures, mais pour l'environnement en soi, et donc sur la base d'une vision non anthropocentrique de la nature et de l'environnement.

* * * * *

Je ne crois pas utile de commenter ce jugement étonnant dont chacun peut imaginer l'imbroglio juridique dans lequel il nous entraîne, pour ne rien dire des conséquences politiques. Les questions qu'il soulève n'en font pas moins partie de l'actualité des sociétés modernes.⁸⁶ Les deux cas dont je viens de parler peuvent apparaître extrêmes aux lecteurs français : ils ne le sont pas dans l'anglosphère où ils sont en résonance avec un contexte sociétal et des valeurs largement partagées. Certains de mes collègues états-uniens s'étonnent au demeurant que de telles idées ou débats n'aient que très peu d'écho en France. *Why is that ? Suffisance ? Conservatisme ?* Je ne crois pas. Incompréhension interculturelle ? Certainement. En France, si la procédure de gavage des oies est pour certains cruelle, le boycott du foie gras demeure une absurdité ; aux Etats-Unis elle entraîne des manifestations au nom de la défense des droits des animaux. Ces dernières prennent place devant un horizon culturel et intellectuel où la notion de personne fait l'objet d'un examen qui oblige à reconsidérer l'individu, ses droits et ses libertés. En cela cet examen auquel contribue la pensée multiculturelle concerne plus largement la modernité.

⁸⁶ La question de savoir si les robots auront un jour des droits et des devoirs a récemment fait l'objet d'un débat suite à la publication par le gouvernement britannique d'un mémoire à ce sujet. La recherche de 246 pages a été réalisée par l'*Office of Science and Innovation's Horizon Scanning Centre* en collaboration des chercheurs du *US-based Institute for the Future* (ITF). Les développements technologiques permettent en effet d'envisager des robots capables de s'auto améliorer et de développer des « qualités » humaines. Il s'agit d'un thème populaire des films et romans de science fiction.

C) Pensée multiculturelle et reconnaissance des différences

Les forces productives de la modernisation ont considérablement bouleversé la société moderne depuis 1945 et ce processus s'accélère aujourd'hui avec la mondialisation et les technologies de l'information. Notre univers matériel n'est plus le même, l'activité économique non plus. Le secteur industriel représente moins de 20 % du PNB dans les pays occidentaux ; la vente et la consommation, les services à la personne, le tourisme et les loisirs, l'information et les nouvelles technologies devenus les principaux secteurs d'activité, avec bien sûr les services publics. Ces transformations ont eu un impact sur l'organisation de la société, sur le système de valeurs et sur la gouvernance. L'horizon humaniste et universaliste de la modernité a de même fait l'objet d'une reconsidération. Aux Etats-Unis, l'écart entre cet horizon et la réalité des discriminations a orienté le débat social et politique sur l'accroissement des droits et des libertés. Comme on vient de le voir ces contestations ont eu pour effet d'élargir et d'étendre le questionnement sur la notion de personne et ses qualités (*personhood*). Au-delà des luttes politiques et des particularités de l'histoire états-unienne, c'est une nouvelle façon d'être et de se définir qui s'est imposée aux individus des sociétés libérales. De quoi s'agit-il ?

En prenant un raccourci, on peut dire que jusque dans les années cinquante, l'identité d'une personne – notamment en Europe – était déterminée d'abord et avant tout par sa place dans la hiérarchie sociale. La remise en cause de cet ordre social par la contestation des valeurs qui le soutenaient va favoriser l'émergence d'une nouvelle forme d'individualisme. Il est basé sur ce que Charles Taylor (*The Sources of the Self*, 1989) appelle la recherche d'authenticité. Sans nier que les conditions sociales continuent d'agir, on pose que chaque individu est aujourd'hui en droit de déterminer lui-même la façon d'exprimer son unicité ou sa manière particulière d'être humain. La personne devient alors le produit d'un processus d'accomplissement personnel (*self-fulfillment*).

Associé d'emblée à la modernité américaine, ce nouvel individualisme a fait l'objet de nombreux travaux de sociologie en France et aux Etats-Unis. Les critiques françaises sont généralement sévères. Il a entre autres été associé à une culture du narcissisme (*Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations* par Christopher Lash, 1979) et à une ère du vide (*L'ère du vide. Neuf essais sur l'individualisme contemporain* par Gilles Lipovetsky, 1989). Pour les plus pessimistes, l'individu n'ayant plus d'intérêt que pour

son « autoréalisation » en tant que personne, les relations sociales seraient réduites à des rapports intéressés. L'autre serait de la même façon, instrumentalisé. Dans *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* Michel Maffesoli (1988) prétend que les nouvelles sociabilités se créent par identification temporaire à des valeurs et des territoires, un phénomène qu'il qualifie de « néo-tribalisme ». D'autres critiques font valoir que la réalisation de soi passe essentiellement par l'univers matériel et la consommation (Baudrillard, 1979 ; Bourdieu, 1979). Les individus chercheraient à se distinguer socialement par la consommation d'objets particuliers, et culturellement *via* l'appartenance ou l'identification à des groupes singuliers qui s'affichent par des modes de consommation et des produits (Wrigley et Lowe, 2002 ; Crang, 2001).⁸⁷ Ce nouvel individualisme serait à l'origine du sentiment généralisé d'une perte de sens – *tout fout le camp* – et d'un désarroi face à la disparition d'un horizon de valeurs communes (la collectivité, la nation). Car l'individu qui désire se réaliser comme personne à partir de ce qui le distingue remet constamment en question les valeurs collectives et les normes qui sont susceptibles de limiter son champ d'action et son champ des possibles. Les seules valeurs acceptables sont celles qui sont choisies et correspondent à la recherche d'authenticité.

Ces conséquences sur la société et les rapports sociaux sont bien réelles. L'actualité politique française nous démontre chaque jour que ces critiques nourrissent des discours politiques, eux-mêmes pourtant à la recherche d'authenticité : on évoque les valeurs de la France, on veut retrouver les valeurs des socialistes, on affirme les vraies valeurs de la droite, etc. Ce n'est pas à moi de trancher ni de reprendre ce débat aussi complexe que la modernité elle-même. Force est cependant d'admettre que l'individualisme est une valeur de droite comme de gauche ; *idem* en ce qui a trait à l'idée de faire en sorte que la société puisse permettre à chacun de se réaliser. Les gens ne sont pas devenus « trop individualistes », comme on l'entend souvent, l'individualisme a changé. Les politiques diffèrent évidemment sur le constat : on peut le contester ou le nier, l'embrasser à bras le corps ou conjuguer avec

⁸⁷ La géographie du commerce et de la consommation anglo-américaine a bien montré les liens existant entre la culture et la consommation, au point où l'on parle aujourd'hui de culture de consommation. Voir : Neil Wrigley et Michelle Lowe, *Reading Retail A geographical perspective on retailing and consumption spaces*, Londres, Arnould, 2002 ; Daniel Miller et all., *Shopping, place and identity*, Londres, Routledge, 1998 ; Philip Crang, « Géographie de la culture de consommation », *Géographie et Cultures*, N° 39, pp ; 98-107, Paris, L'Harmattan, 2001 (traduction de Louis Dupont).

cette force majeure de transformation de la société moderne, y compris de l'économie. Des secteurs entiers sont aujourd'hui tournés vers les services aux personnes et orientés vers les besoins et les produits créés par la quête d'authenticité : loisirs, vacances, tourisme, passe-temps, sports et autres activités, styles et modes particulières. Dans le monde intellectuel, même chez ses plus fervents détracteurs l'on concède que la culture, comme système de valeurs et de sens, est aujourd'hui un des principaux facteurs de différenciation des individus et des territoires. La controverse demeure sur son importance et surtout sur ses liens subsidiaires (ou non) avec le social et l'économique (cf. le débat sur le « tournant culturel »).

Trois choses ont radicalement changé avec le nouvel individualisme contemporain. La première est que la quête d'authenticité implique des choix qui ne relèvent pas que de la raison et de l'économie comme le concevaient les penseurs libéraux. Ces choix sont aussi moraux, culturels, politiques et visent la réalisation de l'individu comme personne dans l'espace social. La démarche est certes personnelle mais elle n'est pas nécessairement tournée sur la personne, qui serait alors le moyen et la fin. C'est un des excès que dénoncent Lash (*op.cit*) dans sa critique de la culture du narcissisme. Par ailleurs même les plus critiques des sociologues, Baudrillard, Bourdieu, Lipovetsky et d'autres, ont dû prendre en considération le fait que des valeurs communes librement consenties puissent émerger dans l'espace social. De critique à apôtre, et entre temps devenu vedette intellectuelle en Amérique, Jean Baudrillard (dans *Amérique*, 1998) parle « d'un degré zéro de la culture ». Non pas qu'il n'y ait plus rien, il y voit plutôt un point de départ où l'homme pourrait finalement s'inventer culturellement (*pas de roots* (racine), *mais des routes*...). La deuxième est que cet individualisme n'a de sens socialement que si l'on pose que les différentes façons d'être soi-même (les identités) sont d'égale valeur. Taylor (1991) parle d'une « *Politic of Recognition* », au sens d'une reconnaissance sociale voire d'une célébration de la différence et des différences. La troisième est que l'horizon de valeurs collectives est brouillé. Plus aucune valeur n'est *a priori* transcendante, sauf celle de la recherche d'authenticité, ainsi que l'égalité et la pluralité des démarches. Et donc par extension des identités. L'idée d'intérêt général par exemple perd son sens : l'intérêt général n'aurait de sens que pour ceux qui trouvent intérêt à définir ou à imposer un intérêt général. Les conséquences politiques sont importantes. Le pouvoir normatif de la nation ou de la culture nationale est par exemple fortement diminué, le « vivre ensemble » doit être recomposé sur d'autres bases (j'en reparle plus loin).

Instables par essence, les sociétés modernes occidentales doivent conjuguer avec les effets positifs et négatifs de ce nouvel individualisme. Où se situe la pensée multiculturelle par rapport au nouvel individualisme contemporain ? Partageant sa thèse, la pensée multiculturelle postule que l'identité culturelle fait partie de l'intégrité de la personne. Dans les travaux théoriques et analytiques, on peut identifier trois grands courants souvent complémentaires et non exclusifs :

- 1) Un premier, culturalisant, focalise sur l'idée de l'existence d'un *self-defining process*, qui se traduit par la possibilité de redéfinir ou définir son identité, ses appartenances, et même de les choisir. Cela va dans le sens de la reconnaissance de l'égalité des différentes façons d'être ou de devenir une personne, qui peut être apparentée à un relativisme. On favorise enfin la célébration des cultures et des différences comme idéal social. Il est qualifié de *Liberal Multiculturalism* et souvent accusé de réduire la culture et les cultures à leur matérialité voire à des choses qui se vendent.
- 2) Le deuxième est plus social. On y reprend l'idée postmoderne qu'une identité (ou *ethnicity*) est une construction, certes individuelle, mais aussi sociale : elle se définit par ses interactions avec d'autres cultures où des rapports de pouvoir existent, notamment avec la majorité et / ou le groupe dominant. Cette orientation met l'accent sur les discriminations et est appelée *Critical Multiculturalism*.
- 3) Le troisième est plus politique (et culturel) et se penche sur la problématique des sociétés modernes culturellement diversifiées. L'on y discute de citoyenneté multiculturelle, de fédération multinationale et de sociétés multiculturelles. Il est fondé sur une critique de la nation et de l'individualisme classique (républicain), et s'appuie sur les travaux du multiculturalisme critique pour tout ce qui concerne les rapports majorité / minorités.

J'ai longtemps associé la première tendance avec la majorité anglo-canadienne et le Canada où le multiculturalisme comme mode de gestion de la diversité est apparu pour la première fois. Les premiers travaux qui ont suivi l'adoption en 1971 du multiculturalisme comme politique culturelle d'Etat allaient dans ce sens. Dans plusieurs cas, il est difficile de séparer ce qui appartient au discours officiel de ce qui appartient à l'analyse un tant soit peu objective. J'ai souvent associé la deuxième tendance aux Etats-Unis et surtout à la gauche américaine. Contrairement au Canada, les Etats-Unis ne sont pas « officiellement » multiculturels, le multiculturalisme a été associé à la lutte des droits et libertés, ainsi qu'aux thèses défendues

par le nouvel individualisme. Enfin dans mon esprit la troisième tendance est politique et va de paire avec le postmodernisme, l'analyse postcoloniale et le féminisme.

La pensée multiculturelle s'est généralisée dans l'anglosphère où elle est incontournable et s'est même mondialisée. Entre les chercheurs américains et canadiens la différence ne tient plus aux tendances mais au contexte sociétal dans lequel se trouvent les situations de diversité culturelle qu'ils étudient. L'on mène un débat théorique sur la modernité en lien avec le postmodernisme, ainsi qu'un débat épistémologique en lien avec le postcolonialisme ; l'on produit des études empiriques et des analyses de cas, notamment sur les tensions culturelles et politiques des lieux et sociétés culturellement diversifiées. Explicitement ou non, la pensée multiculturelle nourrit un discours multiculturaliste et une action politique militante. On identifie six grands domaines délimités par le type de différences étudiées. Ils impliquent des problématiques distinctes qui néanmoins se recoupent. Dans tous les cas de figure un même postulat : lorsque les sociétés modernes ont voulu nier les droits fondamentaux de certains citoyens, elles l'ont fait à partir de la perception, de la conception et de l'interprétation que l'on a pu faire de la différence affichée ou prétendue de certaines personnes. Il s'agit de :

- 1) **La « différence » comme qualité physique ou naturelle** : au cours des trente dernières années, les deux principales différences qui ont fait débat concernent les femmes et les homosexuels (différence liée à l'orientation sexuelle). Plus récemment s'est ajoutée la différence des personnes handicapées. Je parle ici de différences en tant que ces dernières ont entraîné la limitation des droits pour des raisons d'appréciation culturelle (normative) de qualités physiques ou « naturelles ». L'on ne choisit pas par exemple d'être une femme, on naît avec ces caractéristiques physiques auxquelles la société attribue une valeur et des qualités. Or la construction sociale de la féminité a longtemps empêché les femmes d'être considérées comme des citoyens à part entière dans la société. Le système normatif continue d'agir en limitant leur champ des possibles (*glass case theory* ou théorie de la « cloche de gâteau »).⁸⁸

⁸⁸ Le débat à savoir si l'homosexualité est un choix, comme le prétendent les groupes conservateurs en s'appuyant généralement sur une posture religieuse, ou un donné naturel, au sens où justement on ne choisit pas d'être homosexuel, est toujours d'actualité. Il revient incessamment aux Etats-Unis et parfois de façon virulente. Quoi qu'il en soit, force est de constater que dans les sociétés occidentales la perception culturelle de l'homosexualité a changé au point où, sans chercher à trancher, l'on considère que cette « différence » ne peut faire l'objet de limitations des droits et de discrimination. Ce positionnement n'empêche pas les discriminations, mais il change considérablement la donne : la bataille pour le respect et la dignité de la personne devient plus culturelle, que juridique.

- 2) **La différence « nationale »** : l'on traite ici des cultures territorialisées qui ont existé avant l'avènement de la société de droit et dont le territoire se trouve dans l'espace d'un Etat reconnu (la Catalogne, l'Ecosse, le Québec, etc.). On parle alors de minorités culturelles ou même de nations à l'intérieur d'Etat multinational.
- 3) **La différence « autochtone »** : il s'agit d'un cas particulier de « différence nationale » principalement dans les pays issus de colonie de peuplement. Les problématiques diffèrent considérablement.
- 4) **La différence « ethnique »** : elle résume toute la question de l'immigration, de l'intégration ou de l'assimilation des immigrants, bref la gestion de la diversité culturelle.
- 5) **La différence « raciale »** : il s'agit d'un cas particulier de « différence ethnique ».
- 6) **La différence « non humaine »** : elle concerne les animaux et rejoint par extension la question de l'environnement.

D) Le rapport citoyenneté / identité

Ce dont parle effectivement le multiculturalisme à travers ses trois courants et dans ses études sur la différence est le rapport entre la citoyenneté et l'identité. La tension qui existe entre ces deux rapports à l'*autre* est au cœur même de la dynamique des sociétés modernes. Elle traverse de même chaque individu-citoyen. La citoyenneté renvoie aux droits et à l'individu, l'identité à la culture et à la personne. J'aimerais illustrer cette tension et montrer les difficultés qu'elle génère à l'aide d'une comparaison que d'aucuns qualifieront d'osée : l'Empereur romain Trajan et le Gouverneur californien Arnold Schwarzenegger.

L'Empire romain, loin s'en faut, n'était pas moderne au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Il fut pourtant le premier à « inventer » la notion de citoyenneté et à l'inscrire dans un cadre juridique (le *Populus Romanus*). On imagine sans peine la diversité culturelle présente sur le territoire de l'Empire. Comment la tension entre citoyenneté et identité (culturelle ou d'origine) était-elle gérée ? Je n'ai pas fait d'études poussées sur le sujet, mais j'ai été fasciné un jour de lire l'histoire de l'Empereur Trajan (98-117), né en *Beatica*, l'Andalousie actuelle. En le plaçant sur le trône, je dirais que Rome parvenait pour la première fois de son histoire à dissocier la citoyenneté de l'identité romaine. Dans une perspective moderniste, l'on dira que Rome donnait ainsi un sens plein et entier à la citoyenneté : un individu égal à l'autre et dont la condition singulière (sa culture, son origine)

ne procure aucun privilège ni désavantage quant aux affaires de la cité. Concours de circonstances diront les historiens, l'Empereur Nirva, peu populaire, n'avait pas de fils et adopta le valeureux et respecté Trajan pour en faire son successeur. Cela n'avait donc rien à voir avec une quelconque volonté politique. Mais l'histoire possède son lot de conséquences non intentionnelles importantes à la suite d'actions dont l'intention première est tout autre. Trajan géra l'empire en connaissance de cause, s'efforçant de montrer que son allégeance à Rome était au-dessus de tout soupçon identitaire. Il entreprit de grands travaux de rénovation, régna en juste et s'assura de demeurer populaire auprès de la plèbe, de l'armée et du Sénat, qui l'honora du titre *Optimus*, « le meilleur ».

Je ne crois pas que le rapport entre citoyenneté et identité ait été au centre des questions de gouvernance impériale. Elle est toujours d'actualité dans les sociétés modernes. L'Article II de la Constitution américaine, qui définit les qualifications, les pouvoirs et les tâches du Président, spécifie que ce dernier doit impérativement être un « *natural-born citizen* » (dans son sens littéral, « né au pays »), tous les autres, les « naturalisés » (ex-immigrants), sont exclus. Dix-neuf siècles après Trajan, Henry Kissinger, né en Allemagne, et Margaret Albright, née en Tchécoslovaquie, deux brillants Secrétaires d'Etat, ne purent à cause de cet article se présenter comme candidat à la candidature de leur parti pour l'élection présidentielle. Ils n'ont pas protesté contrairement aux partisans d'Arnold Schwarzenegger, l'actuel gouverneur de Californie né en Autriche, qui souhaitaient le voir se présenter à la succession de George W. Bush à la tête des Républicains pour l'élection de novembre 2008. Ils font valoir que cette clause crée deux types de citoyens, là où pour la société libérale et dans l'esprit républicain tous les citoyens, sans égard à leur origine ou à la façon dont ils sont devenus citoyens, par le « sang » ou le « sol » dit-on en France, doivent avoir les mêmes droits et les mêmes devoirs. Car se cache insidieusement derrière cet article un doute sur l'allégeance culturelle du « citoyen né ailleurs ». Comme celui que l'on avait à propos de l'allégeance du citoyen Alfred Dreyfus qui, bien que né français, fut présumé traître parce qu'appartenant à un groupe culturel minoritaire par son affiliation religieuse. Aux États-Unis, il fallut attendre 1960 pour qu'un catholique, John F. Kennedy, non sans difficultés à cause de sa religion, accède à la Présidence des États-Unis : contrairement à Trajan il dut en pleine

campagne électorale expliquer à ses concitoyens qu'il servirait l'intérêt général et non pas Rome.⁸⁹ Dans le cas de Arnold Schwarzenegger, la cour Suprême devra trancher. Ce dernier devra attendre 2012 ! D'ici là, Barack Obama devra convaincre et montrer qu'il n'est pas le candidat des « noirs » mais bien celui de tous les citoyens américains.

La tension entre la citoyenneté et l'identité se traduit dans la réalité par une tension entre d'un côté les droits, et les valeurs et les normes de l'autre. Si l'arrimage entre les deux est possible mais parfois difficile à l'échelle personnelle, socialement l'équilibre est encore plus difficile à atteindre. Parce que constamment la culture influence le droit (*via* le politique) et celui-ci (*via* les lois) bouscule les valeurs. Un arbitrage politique est nécessaire. C'est par la nation que traditionnellement la société moderne a pu conjuguer avec cette tension, sans l'éliminer totalement. Elle est aujourd'hui contestée en théorie comme en pratique, notamment par le courant plus politique de la pensée multiculturelle. La nation serait inapte à refonder un « vivre ensemble » dans une société où la diversité culturelle est importante. Pourquoi ? Le défi de la diversité culturelle n'est pourtant pas nouveau dans des pays modernes comme la France, les Etats-Unis ou le Canada. Le contexte a cependant changé. L'augmentation de la diversité culturelle et peut-être surtout la diversification des héritages a changé la donne. Le contexte n'est pas le même non plus. La mondialisation multiplie les échanges et les déplacements de personnes, des produits et de l'information, en conséquence les liens culturels entre un groupe d'individus peuvent être maintenus plus longtemps. A ces données concrètes s'ajoute le fait que le défi de la diversité doit aujourd'hui être relevé à une époque où la notion de personne et celle de la différence culturelle, comme attribut de la personne, ont pris une nouvelle signification.

Le courant « politique » du multiculturalisme comporte une critique de la nation moderne et mène une discussion sur les moyens de recomposer un « vivre ensemble » autour de

⁸⁹ Sans que le droit ne l'exige, il allait culturellement de soi que seul un Anglo-protestant pouvait présider aux destinées du pays. Kennedy le catholique allait briser un tabou qui heurtait le système normatif. Depuis Kennedy la religion d'un candidat n'est pas un handicap, mais il ou elle doit s'afficher et se prononcer sur des sujets moraux (l'avortement, le mariage gay). Il demeure difficile d'imaginer un candidat agnostique et surtout athée. Aux dernières élections législatives (2006), un candidat démocrate du New Jersey de confession musulmane a été élu à la chambre des Représentants. Il a demandé à prêter serment sur le Coran, et non sur la bible comme le veut la tradition. Cette demande n'a pu lui être refusée au nom de la séparation de l'église et de l'Etat (ce qui peut paraître contradictoire). C'est une première. Pour marquer le coup en cette période de tension avec l'Islam, il prêta serment devant les caméras nationales sur un Coran ayant appartenu à Thomas Jefferson !

nouvelles configurations du rapport citoyenneté / identité. L'idée d'assimilation des différences culturelles à un projet national est rejetée. Pourquoi ? Parce qu'elle est productrice de valeurs et de normes, la nation ne serait pas neutre, elle participerait des discriminations en plaçant une majorité normative en phase avec une culture nationale contre des groupes minoritaires, qui n'ont pas la même connaissance des normes et des codes. Ce débat est complexe et controversé. Il dépasse le cadre de mon étude. Par contre la tension entre citoyenneté et identité et le rapport entre la citoyenneté, l'identité et la nation sont au cœur de ma recherche. Ils seront abordés et discutés à travers l'analyse d'une situation particulière dans les deux prochains chapitres.

* * * * *

Cette deuxième partie m'aura permis de circonscrire le multiculturalisme comme phénomène et comme sujet d'étude. Dans le chapitre 2, j'ai fait l'exploration de mon terrain d'étude, l'Amérique du Nord, le continent du multiculturalisme. Par le jeu du regard intérieur et extérieur, je me suis attardé davantage à *ce dont parle* le multiculturalisme. Trois grands thèmes, qui relèvent d'autant d'expériences, ont été abordés : le rapport entre l'espace (urbain) et la culture, les études culturelles et la pensée multiculturelle. Le chapitre (3) portait plus spécialement sur le multiculturalisme comme phénomène signifiant des sociétés modernes. Refusant de le définir j'ai plutôt cherché à identifier ses invariants : une dimension politique, une autre moderniste et trois formes d'expression. Le multiculturalisme peut tout à la fois être une expérience de la diversité culturelle, un discours multiculturaliste et une pensée multiculturelle de la différence et de la diversité culturelle. Cette dernière a fait l'objet d'une analyse plus approfondie dans le chapitre 4. Elle comporte trois courants : un culturel, l'autre sociologique, le dernier plus politique / culturel, et les chercheurs se penchent sur six grands types de différences. Ces courants et ces sujets d'études se recoupent et se complètent.

TROISIEME PARTIE

LE MULTICULTURALISME

ANALYSE D'UNE SITUATION MULTICULTURELLE

CHAPITRE 1

ANALYSE D'UNE SITUATION

PREMIERE PARTIE

CONTEXTUALISATION ET PORTRAIT STATISTIQUE

Je le soulignais dans le chapitre 2, le multiculturalisme, du moins *ce qu'il dit*, n'inspire pas les géographes francophones qui s'intéressent par contre à *ce dont il parle*, en particulier l'identité, dont Mathias Le Bossé (1999) nous montre l'éventail des approches et l'étendue d'une réflexion qui englobe les lieux, l'imaginaire et les rapports culturels. Qu'en est-il des anglophones ? Un tour d'horizon rapide permettra d'identifier les orientations et les thèmes privilégiés par ces géographes. J'exposerai ensuite la pensée géographique ou la problématique à partir de laquelle je procéderai à l'analyse d'une situation : celle de la métropole du sud de la Floride, Miami-Dade.

Une recherche thématique des revues de géographie de langue anglaise montre que les études sur le multiculturalisme proviennent principalement des deux pays où ce dernier fait l'objet d'une politique officielle d'Etat : le Canada et l'Australie.⁹⁰ Le multiculturalisme y est nommément et plus facilement abordé comme sujet ou utilisé comme perspective analytique (en phase avec la politique officielle ou pour en faire la critique). La situation est différente aux Etats-Unis. L'*Association of American Geographers* (AAG) a un « *Ethnic Geography Speciality Group* » dont la liste des sujets d'études comprend le multiculturalisme mais aussi et davantage ce qui s'y rattache : l'ethnicité, les relations raciales, l'immigration, l'identité, la citoyenneté. La raison est simple : le multiculturalisme et la pensée multiculturelle divisent politiquement et intellectuellement les géographes et, bien sûr, l'ensemble de la société. *Ethnic Geography* apparaît ainsi plus neutre et englobant. Quant aux revues britanniques, il est

⁹⁰ Cette recherche a été effectuée à partir des titres et des résumés des articles publiés entre 2000 et 2008 dans les revues suivantes : *Progress in Human Geography*, *Social and Cultural Geography*, *Political Geography*, *Canadian Geographer*, *Australian Geographer*, *Annals of the Association of Geographers*. Les trois premières revues sont britanniques. Mon objectif était de relever les thèmes abordés et d'y identifier les tendances. Il ne s'agit ni d'une analyse exhaustive et encore moins d'une analyse de textes comme celle que j'ai réalisée pour *Géographie et Cultures*. La recherche a été effectuée avec les mots-clés suivant : *multiculturalism*, *ethnicity*, *cultural diversity*, *identity*, *race and ethnic relations*, *citizenship*, *nation (nationhood)*, *gender*, *disability*.

intéressant de noter que l'on y publie fréquemment des Australiens et des Canadiens, mais aussi des textes de géographes britanniques travaillant sur ces deux pays. Le portrait global est le suivant.

Dans l'esprit du *liberal multiculturalism*, la géographie est généralement reconnue comme un outil pédagogique favorisant la connaissance de l'autre et la tolérance, tout en préparant les étudiants à être compétents dans un monde de diversité (Morgan, 2005). C'est l'idée d'une géographie-vitrine exposant la diversité du monde à travers des objets et des catégories classiques : les vêtements, le type de maison, la nourriture, la langue, les affinités ethniques, etc. On n'hésite cependant pas à critiquer cette vision de la géographie et du multiculturalisme (Gregory, 1994 ; Shaw, 1988). Par ailleurs, dans cette ambiance de célébration des cultures et de la diversité, une géographie « culturelle » de la consommation et notamment de l'alimentation s'est développée en Grande-Bretagne (Cook et Crang, 1996). Le multiculturalisme et plus récemment la mondialisation servent d'horizon mettant en valeur l'ailleurs et l'autre, ils dynamiseraient un marché où les produits acquièrent des valeurs culturelles. C'est particulièrement vrai dans les grandes métropoles de l'anglosphère. Qu'ils soient exotiques ou ethniques, authentiques ou traditionnels, les produits qui se vendent et s'achètent possèdent sur les marchés une valeur culturelle ajoutée.

La majorité des analyses géographiques vont toutefois dans le sens du multiculturalisme critique. Les discriminations ethniques et raciales (*visible minorities*) dans l'espace urbain sont les plus fréquemment étudiées (Bauder et Sharp, 2008 ; Ross et al., 2004 ; Charron et Shearmur, 2005 ; Walks et Bourne, 2006). Les recherches focalisent sur un ou des groupes, « Les Chinois » par exemple, dans une région ou une ville, telle que « Vancouver » (Fournel, 2003). Sont aussi étudiées la différence « de genre » (Dyck, 2005), la différence « physique » (*disability* - les handicaps ; sujet d'un numéro spécial de la revue *Canadian Geographer*, vol 47, n° 4, 2003 ; l'AAG possède également un *Disability Speciality Group*) et, enfin, au Canada et en Australie surtout, les questions autochtones ou aborigènes (Usher, 2003).

Plus près de la tendance politique / culturelle, les géographes australiens mais aussi britanniques écrivent plus fréquemment sur les questions de l'intégration (Marden et Mercer, 1998), de la citoyenneté (Rogers, 1998), de la nation (ou *nationhood* : Waters, 2003). Le rôle et le comportement de la majorité dans une société multiculturelle ou face au discours multiculturaliste sont étudiés (Forrest et Dunn, 2006). Les analyses portent sur des groupes

ethniques ou des lieux (une ville) et des milieux de vie (quartiers ethniques, ghettos). Les sources d'information qui proviennent des statistiques officielles sont d'ordre sociologique : indice de ségrégation résidentielle, taux de chômage, délinquance, criminalité, etc. L'enquête sur le terrain comprend un questionnaire dans le cas où l'étude porte sur l'identité, l'appartenance et le rapport à l'autre. Cette information est contextualisée par rapport au multiculturalisme (officiel ou préalablement défini), aux politiques publiques en matière de gestion de la diversité à l'échelle d'une ville ou d'un pays, ou encore par rapport à des concepts culturels (l'identité) et des notions politiques (la nation et ses dérivés multiculturalistes : la citoyenneté multiculturelle ou multinationale, l'identité transnationale, etc.).

Mon analyse d'une ville réputée multiculturelle cadrerait bien dans ce tableau. Je compte effectivement faire le portrait statistique de la diversité de Miami-Dade. Une analyse critique de ce portrait suivra. J'analyserai ensuite la situation multiculturelle de cette métropole dans le contexte de la Floride, mais aussi des États-Unis où le multiculturalisme n'est pas une politique officielle d'Etat. Il me faudra commencer par établir le fait de la diversité à partir des statistiques officielles. Je terminerai sur une mise en tension des contextes canadien et américain à partir de la situation de Miami. Mon approche est celle d'un géographe qui, s'arrêtant quelque part, se demande : *Où suis-je ?* La question est banale. Elle n'en exprime pas moins l'esprit d'exploration géographique. C'est un point de départ méthodologique, un regard sans *a priori* à partir duquel commence l'exploration puis l'analyse du monde moderne. Plus précisément la question serait en ce qui me concerne : *Où suis-je en ce qui a trait à ce dont parle le multiculturalisme et à ce qu'il en dit ?*

Le multiculturalisme est un sujet transdisciplinaire. Chaque discipline contribue de ses analyses et participe à des recherches et des programmes d'études pluridisciplinaires. Un véritable champ de recherche s'est créé avec ses grands auteurs, ses principales références, ses théories et concepts, ainsi qu'une longue liste d'analyses de cas et de situations. Les géographes ont le choix de prendre et d'adapter à l'analyse géographique les concepts communs ou ceux qui sont utilisés dans les autres sciences sociales. J'aimerais quant à moi proposer une façon géographique de penser la tension identité / citoyenneté et son arbitrage par la nation.

1- PENSER EN TERMES GEOGRAPHIQUES LE RAPPORT CITOYENNETE / IDENTITE⁹¹

Comment penser en termes géographiques le rapport citoyenneté et identité dans un contexte moderne ? La première chose est d'éviter le piège essentialiste qui parsème le parcours de l'analyse culturelle. Il est préférable de recourir aux concepts de limites définies comme facteur structurant des essences.

Pour Kant (1999), l'espace est une représentation nécessaire *a priori* qui sert de fondement à toutes les intuitions sur la réalité externe. Il pose que si l'on peut imaginer un espace vide, il est impossible de se figurer une chose sans l'espace. De même, il est impossible de se représenter une société sans son espace sensible (culturel et social), ni sans prendre en compte le monde idéal qui lui tient lieu d'horizon. Dans le monde moderne, ces deux espaces sont séparés mais interreliés. Lorsqu'il se pose la question « où suis-je ? » le géographe interpelle à la fois le champ de significations que dégage cet horizon et l'espace sensible auquel il est abouté. Toutefois il faut rappeler qu'à la question « où suis-je ? », la géographie a fréquemment répondu en essentialisant ses catégories d'analyse, soit les régions et les groupes humains qui les habitent. L'archéologie de la pensée essentialiste ne se limite pas, loin s'en faut, à la géographie. En Occident, elle vient d'Aristote pour qui l'Homme et le *topos* sont préalablement séparés et irréductibles : l'Homme, c'est l'être substantiel ayant dans l'absolu une identité préétablie, le lieu quant à lui est un réceptacle accessoire qui donne une forme relative à l'être substantiel. De cette conception du rapport identité / lieu va découler deux approches. Avec la première, je suis conduit à définir l'identité (pure, réelle, vraie, authentique), puis à chercher ensuite dans la réalité historique et géographique ses manifestations. Les inadéquations entre l'essence ainsi définie et la réalité apparente peuvent alors poser problème. La discussion s'engage. Avec la seconde approche, je focalise d'abord sur les lieux pour chercher à en induire l'essence d'un groupe d'individus. Dans ce cas, soit je limite la substance à ce qui est observé : ils sont ce que je vois. Soit je projette un au-delà de l'apparence dans une

⁹¹ Les trois prochaines pages reprennent le développement que j'ai fait dans le troisième chapitre de : *Les nationalismes majoritaires contemporains : identité, mémoire, pouvoir*, Alain Gagnon et Geneviève Nootens directeurs), Montréal, éditions Québec Amérique. L'intitulé du chapitre est : « Exploration du champ des possibles et des moyens de la (re) composition du « vivre ensemble », préalable à toute construction nationale majoritaire ».

substance idéalisée, de cette façon, je suis amené à conclure qu'ils sont certes ce que j'observe dans ce lieu, mais devraient plutôt être autre chose. La discussion s'engage alors sur les raisons pouvant expliquer cette situation : qui la colonisation, qui la modernité, qui le capitalisme, qui le communisme, qui l'Occident, etc.

Dans les deux cas de figure on sort difficilement d'une pensée essentialiste. Or les essences enferment, elles faussent le jugement et l'exercice de la raison, elles nous condamnent à des batailles d'essences qui nous font perdre de vue le rôle que l'individu et les groupes jouent dans la construction de la culture à partir des transactions sociales et culturelles qu'ils effectuent (Martieniello, 1997 ; Werlen, 2003 ; Dupont, 2005). Il importe de s'en dégager.

Penser l'espace et les limites

Il n'est pas nécessaire de recourir à la philosophie pour se rendre compte par l'expérience que nous éprouvons beaucoup de difficultés à ne pas essentialiser les lieux et les groupes. Cause ou effet, les mots et la langue verrouillent la pensée : « Les Irlandais sont... », « La Normandie est... », « Les femmes sont... ». C'est commode et l'on s'en accommode trop souvent. La faute n'en revient peut-être pas à Aristote et à ses épigones. L'Homme a horreur du vide, partout où il est et où il va, les choses doivent avoir un sens, s'il n'y en pas il se charge d'en trouver. Peut-on faire l'économie des essences ? Difficilement. Par contre, il est possible d'éviter leur enfermement en se penchant sur le rôle structurant des limites. En effet, plutôt que de partir de l'essence et de considérer son étendue « jusqu'à une limite », il convient de concevoir les limites comme ce qui révèle l'essence et, surtout, ce par quoi les essences sont constituées. Si j'avance que « les Allemands sont pacifistes... », je le dirai parce que je constate qu'ils refusent la guerre. Sont-ils pour autant pacifistes par essence ? Étaient-ils auparavant guerriers par nature ? L'étaient-ils par accident ? Aurait-ils maintenant retrouvé leur « vraie » nature ? Impasse. En fait, les Allemands ont choisi depuis 1945 de s'imposer une limite, « plus jamais la guerre », depuis ils se sont forgés une essence pacifiste et agissent par rapport à elle.

Dans le quotidien, l'expérience des limites me révèle les essences et me place devant des choix. Supposons que je sois invité à une soirée dans un lieu prestigieux où il est exigé une tenue soignée. S'agissant de l'habillement, je présume qu'il existe plusieurs façons (un champ des possibles) de répondre aux exigences selon ses goûts, son style et ses moyens. Je choisis de m'y présenter en jeans troués et *tee-shirts*, mal rasé de surcroît. Est-ce que je dépasse les

limites ? On me le fera savoir en me refusant peut-être l'entrée ou, s'il n'y a pas de contrôle à la porte (l'équivalent de la loi), les gens se trouvant à l'intérieur qui se sont conformés (l'équivalent de la norme) me feront sentir que ma tenue est déplacée (*out of place*). Que je pose ce geste en guise de protestation n'y change rien, au contraire, j'ai intentionnellement transgressé les limites pour contester une substance que préalablement je connais ou présentais. A l'inverse, si je me conforme, je suis « en phase » (*in place*), de la bonne façon au bon emplacement.⁹² De telles expériences sont constantes dans tous les secteurs de la vie sociale. Nous allons d'un lieu délimité et qualifié à un autre, d'un groupe défini à un autre. La pratique d'une société nous apprend ou nous fait sentir ces limites, que parfois nous respectons, instinctivement ou intentionnellement, que plus rarement nous nions ou transgressons ou que parfois nous ignorons totalement.

Limites, essences et modernité

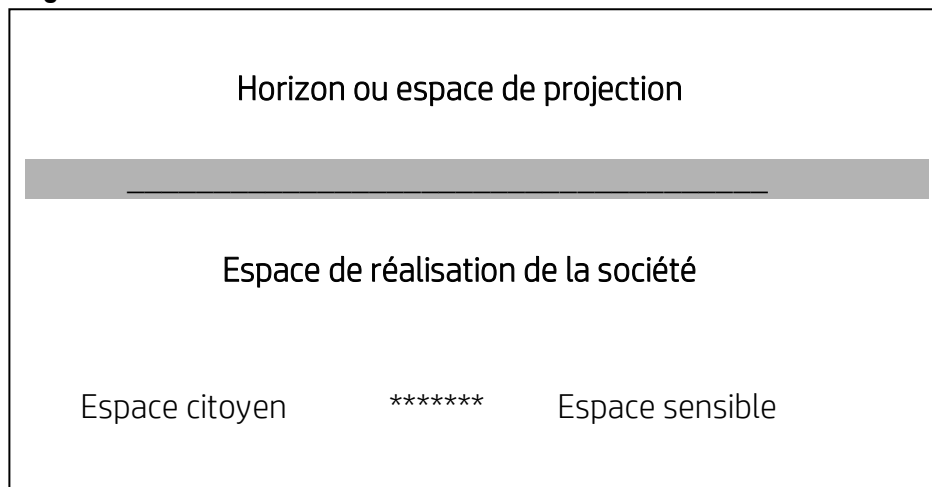
Est-il concevable de penser en termes de limites un système ouvert comme la modernité ? En réalité, la modernité est un système ouvert parce que son espace de projection ou horizon pour l'Homme n'a pas de limites préétablies, alors que dans ses espaces de réalisation, des limites ont été constamment imposées, transgressées ou repoussées. Considérons l'égalité, une valeur universelle. L'égalité est un horizon sans limite pour l'Homme, sa concrétisation dans l'espace de réalisation des sociétés n'en a pas moins été et est aujourd'hui encore, contrecarrée. Le droit de vote par exemple ne fut d'abord réservé en France et aux Etats-Unis qu'à un petit groupe de « citoyens éclairés », soit ceux qui possédaient des titres de propriété. Il fut ensuite étendu à tous les hommes de 30, 25, 21, puis 18 ans. Depuis mai 2007 l'âge légal pour voter est passé en Autriche à 16ans ! Non sans difficultés, le droit de vote fut progressivement donné à toutes les femmes, aux Noirs, aux juifs, aux autochtones, etc. Comme on l'a vu plus haut, certains écologistes parlent aujourd'hui du droit de vote des arbres et des animaux...

Cet exemple montre qu'il existe deux types de limites. Le premier est l'équivalent de la ligne d'horizon. Quand on regarde au loin il y a toujours une ligne qui sépare un « ici », c'est-à-dire là où je suis dans l'espace de réalisation, d'un « au-delà » où je peux me projeter, soit un

⁹² Les expressions anglaises *in place* / *out of place* rendent bien compte de cette pratique des lieux et de ses limites (Creswell, 1996).

espace de projection qui me dépasse.⁹³ Dans la modernité la ligne d'horizon révèle la tension existant entre un horizon de valeurs universelles et un espace singulier de réalisation dans lequel, suivant les configurations se trouvent une culture nationale, une culture dominante et des minorités, une culture dominante minoritaire, plusieurs cultures, etc. Le second type de limites sont celles qu'une société se donne arbitrairement à l'intérieur de son espace de réalisation. Elles montrent le rapport existant entre l'espace sensible (social et culturel) et l'espace citoyen (social et politique) à travers la tension identité / citoyenneté (figure 2).

Figure 2 : Limites et tensions dans la société moderne



Le concept général de nation

Le deuxième enjeu du multiculturalisme concerne spécifiquement la nation. Pour la critique multiculturelle le concept de nation ne permettrait plus de recomposer un « vivre ensemble » adéquat dans les sociétés libérales multiculturelles. Les plus critiques n'hésitent pas à parler d'une ère postnationale. Il serait prétentieux de ma part de penser pouvoir faire la part des choses dans ce débat. Pour y arriver, et ce serait tout aussi prétentieux, il me faudrait être capable de fournir une définition de la nation. Et de l'imposer d'autorité. Je ne crois pas que ce

⁹³ Platon appelait cet espace la *chôra*, elle induit un autre rapport à l'espace que le *topos* aristotélicien. Il admet pour l'Homme un monde de l'absolu, accessible seulement par la pensée parce que sans lieu, utopique, et un monde sensible, seule réalité possible parce que consubstantielle des lieux où le monde advient (Berque, 2003).

soit possible et cela n'est pas mon objectif. Je constate cependant deux choses. Pour les raisons que j'ai évoquées, la nation m'apparaît effectivement affaiblie comme moyen de gérer la tension entre citoyenneté et identité. Sa capacité à diffuser un sens du « vivre ensemble » en est d'autant amoindrie. En d'autres termes, elle ne peut plus y arriver seule. Je remarque également que la nation continue d'être le principal moyen de stabiliser les sociétés dont le degré de modernité et de modernisation certes varie. Les relations internationales fonctionnent toujours sur la base de la souveraineté des nations, même si récemment ce principe a été mis à mal. Tout indique donc que la nation n'est pas sur le point de disparaître malgré son relatif affaiblissement. Pourquoi ?

Pour répondre à la question il est nécessaire de se pencher sur le rôle que joue ou a joué la nation dans les sociétés modernes. Pour le comprendre, il importe de faire la distinction entre le concept général de nation qui fournit des paramètres pour composer un « vivre ensemble », et les nations spécifiques, où pour de multiples raisons des compositions du « vivre ensemble » ont été incapables d'aller au-delà de leurs limites culturelles arbitraires et souvent imposées.⁹⁴ Qu'est-ce que le « vivre ensemble » ? Une manière de concilier le rapport citoyenneté / identité dans l'espace de réalisation et par rapport à l'horizon des valeurs de la société moderne et démocratique. Ce qui veut dire concrètement que dans les nations spécifiques, tant que l'horizon humaniste de la modernité demeure, il y a toujours une tension entre la part culturelle (identitaire) et la part civique. Dans cette perspective, la recherche de nouvelles configurations du « vivre ensemble » par la critique multiculturelle et postmoderne m'apparaît tout à fait légitime et intéressante. Que fait-on si ce n'est de donner un autre nom à quelque chose qui remplit la même fonction que la nation ? Certes les données ont changé, il faut maintenant conjuguer la citoyenneté avec la diversité culturelle dans l'espace de réalisation des sociétés.

Certes le contexte n'est plus le même, l'individu dans sa quête d'authenticité choisit son ou ses identités (ou identification). C'est l'assimilation n'est plus à l'ordre du jour. Elle est remplacée par des échanges entre les individus et des transactions entre les groupes dont

⁹⁴ Une bonne illustration se trouve dans le texte principal de "Political Geography Debates n° 6: The meaning of nation: Quebec and Canada", écrit par Jan Penrose ; dans *Political Geography*, vol. 13, n° 2, mars 1994, Oxford, United Kingdom. J'ai écrit une des trois répliques. L'hypothèse que défend Penrose est que la faillite des nations spécifiques invalide le concept général de nation. Je défends l'hypothèse inverse.

l'objectif, même non intentionnel, est de créer un espace commun où le respect des droits et le respect des différences serait possible.

Dans les pages qui suivent je propose d'examiner dans le contexte américain la situation de Miami-Dade et du sud de la Floride à partir des limites et des tensions qui existent entre :

- 1) l'horizon des valeurs universelles et l'espace de réalisation de la nation.
- 2) l'espace sensible et l'espace citoyen où les tensions entre identité et citoyenneté doivent être conciliées, en tenant compte de la présence d'un groupe majoritaire et / ou dominant.

Les enjeux du multiculturalisme

L'analyse des sociétés modernes culturellement diversifiées révèle deux enjeux majeurs qui bouleversent les conceptions classiques de la société moderne. Ils brouillent le rapport entre l'espace de projection de la modernité et l'espace de réalisation. Le premier enjeu est social et concerne la société civile, le deuxième est politique et concerne la nation.

Posons qu'existent manifestement des discriminations sous différentes formes dans les sociétés modernes libérales malgré l'assurance des droits et libertés. Posons de même qu'une plus grande diversité culturelle – qualitative et quantitative – peut créer une situation où s'accroissent les discriminations et où les tensions entre différents groupes de citoyens peuvent augmenter. Dans un tel contexte, l'on conçoit que les individus puissent agir solidairement comme citoyens, mais aussi sur la base de leur appartenance culturelle (ethnique), surtout s'ils font l'objet de discriminations. La vie de beaucoup de citoyens oscille avec plus ou moins de bonheur entre leur citoyenneté et leur identité. Les solidarités ethniques sont un des moyens de la lutte pour les droits et libertés. Aux Etats-Unis, l'on vit et l'on pense généralement que dans la société civile, la citoyenneté et l'identité sont jouées en parallèle et parfois l'une contre l'autre. En France, il est extrêmement difficile de concevoir la société civile en ces termes : l'identité est dans le discours éclipsée par la citoyenneté même si dans la pratique la tension est manifeste entre les deux. D'autres configurations sont possibles suivant l'histoire et la situation dans lesquelles se trouve un pays. Les différences pourraient n'être que de formes, après tout l'objectif est bel et bien dans chacun de ces pays de combattre les discriminations et le racisme. Par contre cet enjeu bien réel autour du rapport citoyenneté / identité prend une toute autre

dimension dans l'ombre portée du discours multiculturaliste et du *Liberal multiculturalism*. Comment ? Par le fait que la différence et l'identité deviennent des fins en soi et non plus le moyen d'une lutte sociale et politique. Le dilemme est le suivant : pour sortir des discriminations une solidarité « communautaire » est utile et parfois nécessaire. La valorisation de l'identité est un acte positif qui contribue à renforcer la solidarité, mais elle transforme totalement la donne sociale lorsqu'elle devient une célébration de la différence, c'est-à-dire une fin en soi. L'horizon n'est définitivement plus le même. Les mêmes gestes prennent alors une toute autre signification. L'enjeu est là : nier les solidarités identitaires, c'est priver les citoyens d'un moyen efficace d'une lutte, valoriser sa différence comme fin, c'est changer la lutte elle-même.

Le deuxième enjeu est inséparable du premier. Même si elle garantit l'égalité des citoyens en droit, la citoyenneté ne garantit pas *par le fait même* l'égalité de fait dans l'espace public, car ce qui est établi en droit ne se transpose pas directement dans la société où les rapports entre les individus sont régulés par le système normatif et le système de valeurs (la culture, l'identité). On a fait jouer à la nation le rôle de médiation entre le droit et la culture. Comment ? En assurant la stabilité politique de la société démocratique autour d'un projet de « vivre ensemble » basé sur le partage de valeurs communes (limitées ou non à une culture nationale). Or actuellement la nation se retrouve sous deux et même trois feux. Au-dessus d'elle, la mondialisation et surtout les structures politiques *supra* régionales (l'Europe par exemple) diminuent sa souveraineté et grugent son pouvoir culturel et symbolique. A l'intérieur, avec le nouvel individualisme contemporain les individus poursuivent leur quête d'authenticité par rapport à un vaste champ de significations. La culture nationale et la nation ne sont plus qu'un possible identitaire parmi d'autres. Choisies et non plus imposées, les identifications et les appartenances sont multiples et souvent s'emboîtent (bretons, français, européens, citoyens du monde !). Déjà affaiblie par ces deux premiers assauts, la nation subit un troisième feu qui remet justement en cause son rôle de régulateur. Pour le courant politique de la pensée multiculturelle, la nation n'est plus apte à refonder le « vivre ensemble » dans une société multiculturelle moderne et démocratique. D'une part parce qu'elle est affaiblie, d'autre part parce que son projet d'assimilation à une culture nationale va à l'encontre de la quête d'authenticité de la personne. L'enjeu est de taille pour la stabilité politique des pays.

Ce serait un truisme de dire que ces enjeux ne se posent pas de la même façon d'un pays à l'autre. Il n'y a pas de cas-types qui tiennent ni de modèles qui vailent malgré les efforts des chercheurs pour en créer. Il n'existe plus que des situations : la situation européenne n'est pas celle de l'Amérique du Nord, qui n'est certainement pas celle de l'Afrique, elle-même très différente de ce qui se passe au Moyen-Orient, en Chine ou en Russie. Les situations diffèrent mais les questions qui se posent sont les mêmes en ce qui a trait à la tension citoyenneté / identité et la nation.

2- MIAMI : VILLE PARADIGMATIQUE⁹⁵

La géographie américaine est le théâtre depuis quelques années d'une lutte entre Los Angeles et Miami pour le titre de ville « paradigmatique » (Nijman, 2000), soit celle qui posséderait de façon claire et même excessive les principales caractéristiques des grandes agglomérations du début du XXI^e siècle. L'idée n'est pas de prétendre que toutes les grandes villes vont se transformer en Miami ou en Los Angeles mais qu'une de ces villes serait le laboratoire le mieux pourvu pour observer et penser le développement des grandes métropoles. Sachant que la mondialisation se fait pour et à partir des grandes métropoles, ce débat n'est pas sans intérêt. Los Angeles rompaît de façon spectaculaire avec l'urbanisme européen et l'idée de la ville à partir de laquelle il s'est développé. Pour les Européens, Los Angeles est l'anti-ville. Pourtant beaucoup de problèmes urbains auxquels les villes ont été confrontées depuis trente ans sont d'abord apparus de façon excessive à Los Angeles : étalement urbain, morcellement du territoire sur une base sociale et culturelle, règne de l'automobile (et son corollaire, la pollution), *innercity*⁹⁶ et guerre de « gangs », etc. Le temps de Los Angeles serait terminé : Miami exhiberait aujourd'hui avec éclat les caractéristiques de la ville paradigmatique : postindustrielle, postmoderne, multiculturelle et globalisée.

Ville du sud, Miami a connu une croissance rapide et spectaculaire entre 1960 et 2000, passant de 400 000 habitants à 2, 4 millions (Miami-Dade), et plus de 5 millions pour la conurbation urbaine qui comprend les comtés de Dade, Broward et Palm Beach (voir carte 1). Miami est résolument une ville de services et de productions de services dont près de 70 % est destiné à l'exportation. Miami est une ville postindustrielle parce qu'elle n'a jamais été une ville industrielle. Son développement tardif, son éloignement relatif des réseaux de transport « continentaux », la fragilité de son sol et des installations portuaires limitées par un fond

⁹⁵ A moins d'indications contraires, tous les chiffres et tableaux de cette section viennent du US CENSUS de 2000, date du dernier recensement officiel ou des estimations faites entre les recensements. Dans ce cas, j'utiliserai le système de références, USC pour US CENSUS, avec l'année, 2005, par exemple : USC 2005. Le US CENSUS est accessible gratuitement – sauf certaines études – sur le site : www.census.gov

⁹⁶ *Innecity* : terme désignant les quartiers dégradés du centre où résident les African American, incapables ou empêchés d'aller en banlieue, et les nouveaux immigrants. Ils sont associés à la pauvreté, la violence et la délinquance. Ce sont en quelque sorte les banlieues à la française dans le centre de la ville. Leur nombre et leur importance ont diminué depuis les années soixante-dix au plus fort de la crise urbaine.

relativement peu profond et constamment ensablé, expliquent que l'industrie n'a jamais compté pour plus de 12 % de l'activité économique. Si Los Angeles est la ville-symbole de l'automobile, Miami est la ville-symbole de l'avion. Miami est le premier aéroport états-unien de cargos et le troisième en terme de trafic global, c'est aussi l'aéroport états-unien où il y a plus de connections avec l'étranger qu'avec les autres villes états-uniennes.⁹⁷ D'un point de vue géographique, la péninsule floridienne et davantage sa pointe sud forment un espace-interface entre deux mondes : l'Anglo-Amérique et la Sud-Amérique. Sa population est à l'image de cet espace mondialisé. Dans l'agglomération de Miami-Dade une personne sur deux (45, 4 %) est né à l'étranger et 60, 6 % parle une autre langue que l'anglais à la maison (52, 4 à Los Angeles ; 23, 5 % à Toronto, la grande métropole multiculturelle du Canada (voir tableau 4). La répartition ethno-raciale est la suivante : *Hispanic*, 57, 3 %, *African American*, 20, 3 %, *White, non Hispanic*, 21 %, *Asian*, 1, 4 %. Malgré l'étalement caractéristique des villes nord-américaines, la densification demeure une préoccupation car l'espace urbain est limité par des facteurs naturels, la mer à l'est et au sud, les marais (Everglades) à l'ouest. Aussi, même si le territoire de la ville est culturellement et socialement morcelé, les « voisins » ne sont jamais trop loin et les temps et les lieux de rencontres, plus fréquents. Ville paradigmatique ou pas, la situation de Miami est des plus intéressantes pour l'analyse du multiculturalisme.

Tableau 4 : Caractéristiques de la population / métropole

	Miami-Dade	Los Angeles	Montréal	Toronto
Nés à l'étranger	50, 6	36, 6	18, 2	41,8
Parle une autre langue / maison	60, 6	52,4	84, 6	23,5
Hispanophones	57, 4	32, 9	1, 3	1, 2
Francophones	3, 5	0, 5	66, 4	1, 1
Noirs	19, 6	8, 5	3, 8	6, 5

Sources : Statistiques Canada, 2001 ; US CENSUS 2000

⁹⁷ Ces données ne tiennent pas compte des chiffres du trafic à l'aéroport de Fort Lauderdale qui se trouve à 40 kilomètres au nord de l'aéroport international de Miami.

En réalité, d'autres villes et d'autres lieux auraient pu être choisis. Si j'ai préféré Miami c'est parce que je connais bien la région pour y avoir séjourné à plusieurs reprises, et pas seulement en tant que vacancier. Mon mémoire de maîtrise portait sur l'implantation des Québécois et des Canadiens français dans le sud de la Floride. J'y ai découvert une ville étonnante, diversifiée et qui vivait les drames de l'immigration et des réfugiés (politiques et économiques) au quotidien.⁹⁸ J'ai plus tard arpenté ses quartiers avec des amis et des collègues, j'ai de même réalisé une enquête participative dans des classes « multiculturelles » d'un High School (Lycée) de la ville centre (City of Miami). L'autre raison, et cela m'a toujours fasciné, est que Miami est avec Montréal la seule grande ville nord-américaine dont l'espace public n'est pas dominé par ceux que l'on appelle curieusement dans les deux villes, les « *Anglos* ».

Dans les lignes qui suivent, je ferai dans une première partie une présentation rapide de la géographie et de l'histoire de Miami et du sud de la Floride, qui aujourd'hui se confondent. J'établirai ensuite le fait de la diversité à partir des chiffres du recensement. Je me pencherai enfin sur des événements et phénomènes révélateurs de la tension citoyenneté / identité et qui posent des questions sur le « vivre ensemble » dans le contexte américain.

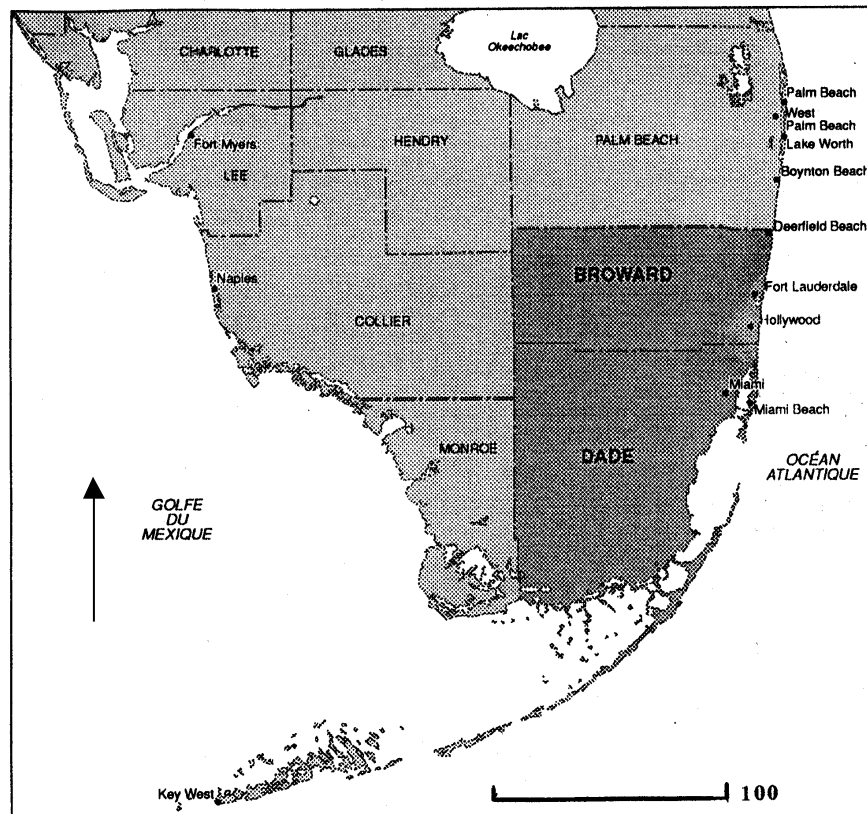
A) Miami-Dade : géographie et histoire

On le conçoit facilement en regardant la carte des États-Unis, la péninsule floridienne constitue le point le plus au sud de l'Amérique anglo-américaine, c'est un lieu-refuge au bout d'un monde. Par contre, vu du sud ou, pour être plus précis, vue du nord-est de la Sud-Amérique et vue des Antilles, c'est le point le plus rapproché des États-Unis, un point non accessible par voie terrestre. A l'échelle régionale, la Floride et surtout le Sud-Floride font partie d'un espace maritime disparate composé d'îles et d'archipels. Dans *The Nine Nations of North America*, Joel Garreau (1981) appelle cette région-nation *The Islands*, Miami est sa capitale. Il pose que les parties de l'ensemble (archipel, îles, péninsule) forment un réseau de communication et d'échanges distincts dans les Amériques et que la région urbaine de Miami s'impose comme le centre nerveux de ce réseau.

⁹⁸ En 1980 et 1981, alors que je faisais « mon terrain », qui m'a permis de visiter presque toutes les plages de la Floride, des bateaux de fortune en provenance de Haïti et de Cuba arrivaient quotidiennement sur la *Sun Coast* de la métropole, au grand désarroi des vacanciers. Parfois, les bateaux avaient coulé et la garde côtière repêchait les cadavres. Jamais le contraste de la condition humaine ne m'était apparu aussi clairement.

Les trois comtés du Sud-Floride (carte 1) jouissent d'un climat plus clément que le reste de la Floride à cause du courant d'eau chaude (*Gulf Stream*) qui frappe la côte floridienne jusqu'à la hauteur de Palm Beach, plaçant la région dans la zone climatique sub-tropicale. C'est ce qui explique la très forte offre dans l'industrie touristique. Toutefois, contrairement à ce que l'on pourrait croire, tout le milieu physique de la Floride du Sud est artificiel, au sens où s'y trouve une nature complètement façonnée par l'homme. La majeure partie du territoire de Miami-Dade a été gagnée soit sur la zone marécageuse des Everglades à l'ouest, soit sur la mer, à l'est. Ni les palmiers ni les plages ne sont indigènes. Historiquement, on compte cinq grandes étapes dans le développement de la région : 1- Miami, espace-refuge / coin de paradis, 2- Miami, aménagement portuaire et base militaire, 3- Miami et le *glamorous* Miami Beach, 4- Miami, la cubaine, 5- Emergence d'une métropole.

Carte 1 : Le Sud de la Floride (en foncé, la zone métropolitaine)



Source : Dupont Louis

Si la Floride a été espagnole, jamais le Sud-Floride n'a été occupé de façon permanente par les Espagnols. Ces derniers avaient établi leur chef-lieu à Saint-Augustine au nord près de l'actuel Jacksonville, métropole émergente du nord-est de la Floride plus près socialement et culturellement du Sud-Est (*Deep South*). La présence humaine n'est réellement remarquée qu'à la fin du 19e siècle alors que Miami devient un port de ravitaillement des bateaux de croisière en route vers les Antilles et les Caraïbes à partir de New York. La région suscite les convoitises. En 1920, le comté de Dade compte 42 000 habitants. Il s'agit d'un espace social morcelé sans unité socioculturelle, sauf la volonté de chacun de s'appropriier et de se façonner son coin de paradis. S'y trouvent des *Northeasterners* tournant le dos au froid, des gangsters de Chicago tournant le dos à la loi – Al Capone aimait s'y réfugier –, des despotes des Caraïbes et de la Sud-Amérique fuyant les tourments, enfin de riches hommes d'affaires se construisant de somptueuses villas. La vraie ville de la région à l'époque est La Havane qu'à leur façon les Etats-Unis occupent et dont les Etats-Uniens s'occupent.

Entre 1929 et 1945 la région Sud-Floride sera l'objet d'importants travaux d'infrastructures par le gouvernement fédéral suite au *krash* boursier de 1929. Puis suivront dans la foulée des investissements importants par l'armée et la marine américaines. La région va se doter d'espaces aménageables en drainant les marais, ainsi que de plages et de facilités portuaires plus élaborées. Les côtes de la région et les plages de Miami Beach deviennent à la fin des années trente et tout au long de la Seconde guerre mondiale le plus grand centre d'entraînement de recrues. Un lieu idéal pour pratiquer les débarquements et les manœuvres navales.⁹⁹ Après 1945 la ville de Miami et celle de Miami Beach, qu'un petit lagon sépare, deviennent le premier centre urbain de la Floride avec près de 200 000 habitants.

Miami connaît un ère de prospérité grâce cette fois au développement à grande échelle de l'industrie touristique. La Floride devient la première destination « soleil » des Etats-Unis. C'est l'époque du *glamorous* Miami Beach et de sa célèbre « *strip* » art Deco auquel

⁹⁹ Près de 500 000 hommes, incluant l'acteur de renom Clark Gable, prirent d'assaut 300 hôtels pour l'hébergement et comme base d'opérations du Centre d'entraînement technique de l'armée de terre et des forces aériennes (« *Nearly 500,000 men, including matinee-idol Clark Gable, took over 300 hotels and buildings for housing and training headquarters under the Army Air Forces Technical Training Command. By the time the war ended, one-fourth of all Army Air Force officers and one-fifth of the Air Corps' enlisted men had been trained in "the most beautiful boot camp in America" — Miami Beach* »). Voir le site des Vétérans de Miami Beach : <http://www.miamibeachvets.com/> (juin 2008).

s'adjoignent au nord les premiers grands hôtels climatisés. Le « *Ed Sullivan Show* », à l'époque l'émission télévisée de divertissement par excellence, a substantiellement contribué à la popularité de Miami.¹⁰⁰ Du reste, le sud de la Floride est alors beaucoup l'affaire des New Yorkais et, parmi eux, des membres de la communauté juive (plus de 150 000 en 1970) qui s'installent sur l'étroite île de Miami Beach.¹⁰¹ Le Sud-Floride attire aussi des *African American* du nord de l'état mais aussi du sud rural de la Georgie. La ville comme le reste de l'état se trouvent alors sous la ligne Mason-Dixie qui sépare les états ségrégationnistes du sud des états du nord. Une majorité « blanche » maintient un système raciste d'exclusion et d'oppression contre la population noire (environ 90 000 personnes). Un *apartheid* géographique du genre de celui qui existait à Johannesburg et Soweto préside à l'organisation de l'espace urbain : il y a Miami, la ville (*the City*) où les Noirs peuvent travailler, Miami Beach (*the Town*) où ils peuvent jouer de la musique le soir dans les bars de jazz de la *strip art Deco*, et, il y a l'au-delà de la ville (*overtown*) où ils sont cantonnés. Ceinturé en hauteur par les échangeurs d'autoroutes, *Overtown* est aujourd'hui le nom consacré d'un quartier noir très pauvre et violent qui jouxte le centre-ville (*downtown*) ; cet *innercity* disparaît lentement au profit du front de constructions des tours du centre-ville. En 1960, Miami la sudiste n'est à l'échelle du pays qu'une ville de moyenne envergure d'environ 900 000 habitants. Elle n'existe pas encore administrativement. C'est plutôt une douzaine de municipalités dispersées dans l'espace du comté qui défendent jalousement leur coin de paradis. Prévoyant une croissance continue, l'état de la Floride va créer en 1957 pour le comté de Dade un gouvernement métropolitain (*County Government*) ayant pour fonction de superviser et de coordonner le développement. Enfin, présence remarquée, Miami et Miami Beach sont les lieux de prédilection pour leurs vacances des despotes d'Amérique du Sud, d'Amérique centrale et des Antilles. L'un d'eux s'appellait Batista, sa chute va transformer Miami.

¹⁰⁰ Une fois par année en hiver Sullivan quittait son studio de CBS à Manhattan pour y enregistrer son émission à Miami Beach. C'est lui qui présenta à l'Amérique les Beatles et les Rolling Stones.

¹⁰¹ Parmi les personnes nées dans un autre état que la Floride 28 % viennent de l'état de New York. La part de la population de Dade provenant de la migration intérieure était de 10 % en 2 000, soit environ 250 000 personnes. Elle décline depuis une vingtaine d'années au profit des comtés voisins. Voir : *Demographic Profile, Miami-Dade County, Florida, 1960-2000*, Planning Research Section, Department of Planning and Zoning, Stephen P. Clark Center, septembre 2003.

L'arrivée des Cubains à partir de 1961 va donner à Miami des allures de métropole, elle va aussi sensiblement modifier le caractère de la ville et sa composition ethno-culturelle. Malgré les efforts du gouvernement Fédéral pour relocaliser les Cubains dans plusieurs régions du pays, notamment à New York, la majorité d'entre eux (40 % en 1965, 52 % en 1975), soit près de 200 000 personnes va s'installer dans le comté de Dade (Portes et Stepick, 1993). Profitant d'une solidarité ethnique exemplaire, basée sur la langue et l'expérience de l'exil, de paire avec une aide généreuse du gouvernement fédéral, les Cubains vont se construire un « *Little Havana* » et faire de Miami une ville plus « *latino* » (23 % de la population en 1970 contre 5 % en 1960). En 20 ans, de 1960 à 1980, la population de la ville atteint 1, 6 million. Au cours de ces années, l'image de Miami se confond avec celle du quartier cubain, véritable cœur et âme d'une ville qui en avait peu et qui s'étend à l'ouest du centre-ville. Dans les dépliants touristiques et les brochures promotionnelles, Miami affirme sa vocation de centre culturel et économique des Caraïbes et du nord de l'Amérique du Sud (Gireault, 1998). Sur la rue Collins, en plein cœur du centre-ville, un impressionnant kiosque tout en hauteur expose les journaux de toutes les capitales des pays d'Amérique du Sud et de l'Amérique centrale ! On peut même les acheter.

Cette image va voler en éclats dans les années quatre-vingt alors que Miami est secouée par l'arrivée de vagues successives de réfugiés, de même que l'éclatement d'émeutes raciales violentes et sans oublier les ouragans qui dévastent à l'occasion le milieu bâti (l'ouragan Elena en 1985 et surtout Andrew en 1992). S'enchevêtrent les événements suivants : 1- d'avril à septembre 1980, arrivée de réfugiés cubains (125 000), les *Marielitos*, du nom du port cubain d'où Castro a laissé partir des demandeurs d'asile. Il en profita pour soulager ses hôpitaux psychiatriques et ses prisons (leur nombre est évalué à 2 000) ; 2- une vague de réfugiés haïtiens (environ 25 000) en 1980 ; 3- des réfugiés du Nicaragua (20 000 *Contras*, que Washington soutenait pendant la guerre civile), du Honduras et du Salvador, auxquels s'ajoutent des immigrants portoricains, mexicains et colombiens (100 000 en tout). En résulte une nouvelle image : celle du Miami de *Miami Vice*, du nom de la populaire série policière qui a exploité avec profit le milieu et l'ambiance urbaine délétère de cette époque. L'industrie touristique continue de se développer, notamment par l'offre des condos et des résidences secondaires, pendant que la région métropolitaine devient un important producteur de services. Plus stables, les années 1990 confirment l'émergence de la Floride du sud – la conurbation

urbaine – comme grande aire métropolitaine à la confluence des Amériques. Elle compte plus de 5 millions d’habitants, soit près du tiers de la population de la Floride (15, 9 millions d’habitants), alors que l’aire métropolitaine en compte près de 4 millions et l’agglomération de Miami-Dade, 2, 4 millions (tableau 5).

Tableau 5 : Population de la Floride du Sud, par catégories urbaines

	Population
City of Miami	375 000
Miami-Dade (la métropole)	2 376 000
Aire métropolitaine (Broward / Dade)	3 912 000
Conurbation (Broward / Dade / Palm Beach)	5 262 000
Floride	15 982 000

Sources : US CENSUS 2000

B) De la différence et de la diversité dans le recensement américain

Le recensement américain est une véritable invite à entrer dans un monde multiculturel *via* un univers statistique inconnu en France. Ce que l’on appelle les « caractéristiques » de la population y sont présentées et disséquées à toutes les échelles suivant des catégories aussi diverses que la population elle-même. Avant de présenter le portrait statistique de la diversité dans le sud de la Floride il est nécessaire d’apporter des précisions sur les principales caractéristiques de la population que j’utilise (« *race* », *ethnicity*, *ethnic origin*). L’histoire et surtout l’évolution de ces catégories en dit beaucoup sur les rapports interculturels et la conception de la diversité dans cette société. Gardons à l’esprit qu’un portrait statistique est une photo. Aussi bonne soit-elle, une photo ne peut pas être confondue avec la réalité. D’autant que la réalité qui m’intéresse est celle de l’espace sensible où se manifeste la diversité culturelle et où s’affirment les différences dans l’espace de réalisation. Cet espace il faudra le déduire et parfois l’induire du portrait statistique général et des chiffres que j’ai placés dans des tableaux qui ont été faits en fonction de cet objectif.

« Races » et catégories statistiques raciales

Les Américains des Etats-Unis ont toujours été recensés sur la base de la « race », une notion controversée s'il en est une. Si l'on s'entend aujourd'hui pour dire que la race est une construction socioculturelle qui n'a rien à voir avec le donné biologique, la couleur de la peau continue aux Etats-Unis d'avoir un sens et des significations à la fois historiques et contemporaines. Ce n'est pas du folklore : les historiens américains s'accordent généralement sur le fait que ce sont ceux que les Européens appelaient les « sauvages » qui, les premiers, nommèrent l'autre qui l'envahissait par sa différence physique apparente. Les Européens n'étaient pas Français, Anglais ou Hollandais mais des « visages pâles ». En contrepartie, les « sauvages » furent appelés « peaux rouges » ou « *redskins* ». ¹⁰² Quant aux Anglo-Européens ils n'eurent aucune difficulté à stigmatiser l'homme à la peau noire qu'ils réduisaient à l'esclavage. Le premier recensement eut lieu en 1790, sept ans après le départ des Britanniques et la création de la fédération. Furent comptés : les hommes blancs libres (*Free White males*), les femmes blanches libres et les esclaves. En 1820 esclaves et « affranchis » étaient comptabilisés dans deux tableaux. Ce n'est qu'en 1850 que l'on commence réellement à recenser les gens de couleurs autrement que comme esclave ou affranchis : pour l'occasion la catégorie « *Slaved and Colored people* » est créée. Après la guerre civile (1860-65) l'appellation « *Colored people or Negro* » remplace la précédente. En ce qui a trait aux « Blancs » ils furent recensés dès les débuts comme « *White* », puis à partir de 1940 et jusqu'en 1960 « *White, Caucasian* » est utilisé pour distinguer les « *White (anglos)* » des *Latinos*, puisque ces derniers avaient fait officiellement leur entrée en 1940 dans le tableau de la « race blanche ». Ceci plaçait bien arbitrairement l'origine géographique de la « race » blanche dans le Caucase ! La troisième race est celle des « *Native American* » ou si l'on préfère les Indiens. Le premier *Census of Indians* eut lieu en 1880 et fut effectué par les agents et intendants fédéraux en charge des tribus indiennes. On ne recensait alors que les Indiens vivant dans une réserve et la confusion sur les groupes indiens, dont certains avaient une reconnaissance

¹⁰² « *Redskins* » est le nom de l'équipe de football américain de la ville de Washington. Malgré les mouvements visant à redonner de la dignité aux *ethnicities* indiennes en combattant l'usage de leurs noms et de leurs visages sur les chemises des équipes de sport, les Redskins ont conservé leur nom, comme l'ont fait d'autres équipes célèbres issues d'une autre époque tels les Cleveland Indians et les Atlanta Braves (ex Boston Braves) au baseball.

fédérale, d'autres étatique ou encore anthropologique, était telle que les chiffres sont davantage le témoignage d'une époque qu'une évaluation statistique. Ce n'est qu'à partir des années 1930 que l'on va plus sérieusement commencer à recenser les « Indiens Américains ». N'étaient comptés que les Indiens qui, comme la loi l'exigeait, déclaraient une affiliation à une tribu (jusque dans les années soixante-dix certaines tribus refusaient systématiquement d'être recensés). Les Chinois et les Japonais forment la quatrième race à partir de 1890, elle renvoie à ceux que l'on appelait dans l'espace sensible « les jaunes » (la catégorie « *Asian* » a été progressivement étendue à l'ensemble de l'Asie). Au tournant du 19^e siècle le questionnaire du recensement contenait 4 races : *White, Black or Negro, Chinese or Japanese, Indian* (tous les mulâtres étaient considérés comme non blancs). Une 5^e race fut ajoutée lors du recensement de 1930 : les « *Latinos* », ce qui dans l'espace sensible signifie « basanés » (« *brown* », suivant le langage de l'époque). Ils cessent d'être une race officielle dès le recensement de 1940 tout en continuant d'être comptés à part. Quoi qu'il en soit, soulignons que malgré l'horizon de la liberté que s'était donnée la nation américaine en 1776, dans l'espace de réalisation, soit comme citoyen soit dans l'espace sensible, ces « gens de couleurs » furent exclus légalement de l'espace citoyen ou marginalisés par la norme dans l'espace sensible. En d'autres termes, ils sont demeurés à l'écart du contrat social et à la périphérie de la culture nationale pendant près de deux siècles.

Le US CENSUS révisé ses catégories de recensement en fonction de l'évolution de la société, de la connaissance démographique mais aussi de la pression sociale et politique. En 1973 la décision fut prise de créer une *ethnicity category* sous l'appellation « *Hispanic or Latino* » et de regrouper après coup ces derniers suivant leur race. L'arrivée des Cubains et des Portoricains au début des années soixante y est pour quelque chose. Jusque là, les « *Latinos* » regroupaient les « *Chicanos* », c'est-à-dire les descendants des Mexicains du Sud-Ouest demeurés sur place après la conquête de ce territoire par les Etats-Unis au 19^e siècle, ainsi que les travailleurs agricoles saisonniers du Mexique, les *Braceros*, dont plusieurs avaient fini par prendre résidence aux Etats-Unis.¹⁰³ Or s'ils parlent espagnol, les Cubains ne sont pas tous

¹⁰³ C'est le cas notamment en Californie. La mécanisation de l'agriculture provoque en 1963 la fin du programme *Braceros* qui permettaient un libre accès au territoire américain pour les travailleurs agricoles mexicains. La fin de ce programme amène en revanche la création des *maquiladoras* à la frontière des Etats-Unis et du Mexique. Les travailleurs agricoles mexicains devinrent des ouvriers des usines de montage des compagnies américaines.

« blancs » et les Portoricains ont différentes intensités de peau noire. Une réalité venue d'ailleurs qui s'accordait mal avec le monde racialisé des Etats-Unis. Le fait de considérer les « *Hispanics or Latinos* » comme un groupe culturel oblige en 1990 à réaménager les catégories raciales officielles (tableau 6). Les « *Natives Hawaiians* » sont pour la première fois reconnus comme peuple autochtone même si les immigrants océaniens (*Pacific Islanders*) continuent d'être recensés dans la même catégorie ; les Inuits et les Alaouites de l'Alaska rejoignent logiquement les « *American Indian* ». La croissance et la diversification de l'immigration « asiatique » depuis les années soixante forçaient de même à affiner ethniquement (et géographiquement) la « race asiatique » et, conséquemment, de ne plus y adjoindre l'Océanie. Autre innovation en 1990 : les personnes nées d'unions interraciales (légalement interdites jusqu'en 1967 et toujours un sujet difficile dans l'espace sensible) étaient recensées dans une nouvelle catégorie raciale statistique (officiellement la 6^e) : « *two or more races* ». Elle regroupe les personnes issues d'une union entre deux races officielles et jusqu'à 5 généalogiquement parlant (ils sont 8 637 personnes à l'échelle du pays). Dans le recensement de 2000 le tableau va jusqu'à 6 – ils sont 823 – car une 7^e catégorie raciale y a été ajoutée : « *some other race* ». Pourquoi ? Parce qu'on s'est aperçu qu'un nombre important de personnes se réclamaient en 1990 de races « non existantes » (aux États-Unis s'entend ou plutôt au US CENSUS). Cette catégorie a été subdivisée : « *some other race, alone* », et, « *some other race, in combination* ».

Tableau 6 : Les 7 races du recensement américain

Les « races » et catégories raciales statistiques au recensement de 2000
1- White
2- Black or African American
3- Asian
4- American Indian or Alaska native
5- Native Hawaiian and other Pacific Islanders
6- Two or more races
7- Some other race

Sources : US CENSUS 2000

« Races » et *ethnicities*

En créant pour le recensement de 1980 le groupe de recensement « *Hispanic or Latino* » les spécialistes introduisaient une catégorie culturelle comme principale caractéristique d'une population, et non pas de façon secondaire comme c'était le cas jusque là. Cela tient pour une part à la difficulté de qualifier dans le contexte américain ce groupe culturel disparate sauf en référence au critère linguistique. Il faut cependant nuancer. L'on n'y recense pas les gens qui parlent l'espagnol mais les personnes qui proviennent d'un pays dont la langue maternelle est l'espagnol (l'Espagne en fait partie). Cette subtilité n'est pas anodine car dans l'espace sensible de certaines régions et villes, l'usage d'une autre langue que l'anglais pose problème (c'est le cas en Floride comme nous le verrons). Toute langue sauf l'anglais était jusqu'à récemment considérée comme étrangère. Depuis 1990 on utilise plutôt « *other than English* », une formule plus neutre qui de surcroît a l'avantage de ne plus faire en sorte que les langues autochtones soient reléguées dans la catégorie des langues étrangères. « *Hispanic or Latino* » va donc au-delà de la langue, il s'agit bien d'une catégorie ethnolinguistique ou, plus correctement par rapport au contexte américain, d'une *ethnicity*. Le US CENSUS se mettait pour ainsi dire en phase avec les concepts de l'analyse culturelle. L'*ethnicity*, on l'a vu, se définit autant par des caractéristiques « héritées » et remarquées par l'*autre*, que par un processus d'auto-affirmation (*self defining process*). Le concept d'*ethnicity* précède dans l'analyse le multiculturalisme mais va dans le sens du nouvel individualisme contemporain qui met en avant la quête d'authenticité. Le *self defining process* et la quête d'authenticité ne sont pas des termes équivalents ni ne renvoient exactement à la même chose, comme nous le verrons un peu plus loin. Quoi qu'il en soit ce « tournant culturel » si je puis dire du US CENSUS reflète certainement les débats en cours dans la société sur les questions de culture et d'identité. Si les perceptions sociales et les conceptions des chercheurs peuvent influencer les catégories statistiques, on peut se demander comment le recensement et ses catégories modifient ou renforcent les perceptions, et même les rapports entre les groupes culturels. La réponse se trouve évidemment dans l'espace sensible.

Le croisement des données raciales avec la nouvelle catégorie ethnolinguistique a révolutionné la présentation des données sur les caractéristiques de la population. Depuis 1990, le recensement distingue d'abord la population « *Hispanic* » de la population « *non Hispanic* », ce qui permet de préciser le nombre de *Hispanics* à différentes échelles. Il y avait par exemple

en 2000 dans l'ensemble du pays 35 millions (12, 5 %) de *Hispanics* et 246 millions de *non hispanics*. En croisant ces données avec celles des différentes des « races » il ressort que la grande majorité de la population américaine se répartit en trois grandes catégories que le US CENSUS va appeler dans les textes explicatifs « *ethnicity categories* » : « *White, Hispanic* », « *White, non Hispanic* » (renommée « *White, alone* » ou uniquement, en 2000) et « *Black or African American, non Hispanic* » (ou « *African American or Black, alone* »). Comme on peut le constater, la « race » ne disparaît pas comme première caractéristique de la diversité américaine, mais elle prend dorénavant une dimension culturelle indéniable. Sauf pour l'*ethnicity Hispanic*, le US CENSUS ne dit pas que ces trois groupes sont des *ethnicities* mais des *ethnicity categories*. On suppose néanmoins que ce qui vaut pour une vaut pour les deux autres, et donc qu'existe pour chaque groupe une dynamique culturelle propre dans la réalité des lieux et dans l'espace sensible. Les « Noirs » et les « Blancs » constituent ce que l'on peut appeler des catégories statistiques ethnoraciales, alors que les *Hispanics* forment une *ethnicity* (officielle) basée sur un critère ethnolinguistique.

L'on pourrait dire par exemple que Miami-Dade compte *grosso modo* 70 % de « Blancs » 20 % de « Noirs » et 10 % se répartit dans les autres catégories raciales (à l'échelle nationale il y a 75 % « Blancs », 13 % « Noirs » et 12 % pour les autres catégories raciales). Mais cette « photo » statistique n'a pas beaucoup de résonance avec la réalité. Si on prend les trois grandes *ethnicity categories*, l'on obtient en arrondissant 49 % de *Hispanics Blancs*, 21 % de *Blancs, non Hispanics* et 20 % de Noirs, non *hispanics*, ce qui donne déjà une meilleure image de la réalité. La diversité culturelle aux États-Unis varie quantitativement et qualitativement selon les régions. C'est à travers les compositions particulières que l'on peut différencier et comparer les régions et les métropoles. Le sud de la Floride est un cas parmi d'autres mais il présente une composition unique entre les *Hispanics*, majoritaires, les *African Americans* et les « *White, alone* ». Dans l'espace sensible, ils sont appelés : *Anglos* (« *White, non Hispanics* »), *Hispanics*, *Blacks* et / ou *African Americans*. Qu'en est-il des autres catégories raciales (12 % de la population de Miami-Dade) ?

Sur les 7 catégories raciales deux sont à l'origine de trois grandes *ethnicity categories* comme on vient de le voir, sur les 5 autres deux sont des catégories statistiques (« *two or more races* » et « *some other race* » et deux renvoient nommément aux peuples autochtones. La dernière regroupe la population d'origine asiatique. Les autochtones forment une catégorie

statistique ethn raciale dont la caractéristique principale dans la réalité est d'être issus de peuples et de cultures qui existaient avant l'arrivée des « Blancs ». Ils sont moins de 1 % de la population américaine (0,9 %). En Floride, ils sont 0,3 % de la population, alors que le nombre de *Hawaiian and other Pacific Islanders* est de 0,1 % (0,3 % à l'échelle de la nation). Leur nombre n'est significatif que dans certaines régions des États-Unis : en Alaska et à Hawaï où ils sont près de 20 %, mais aussi dans des états comme l'Arizona et l'Oklahoma où ils sont 11 %. En croissance constatée depuis 20 ans, les « Asiatiques », toutes origines ethniques confondues, représentent un peu moins de 3,6 % de la population du pays et 1,7 % à Miami-Dade. Si on soustrait ces chiffres du 12 % de population qui n'est ni « Noir » ni « Blanc » (1,7 % *Asian*, 0,1 % *Hawaiian*, 0,3 % *Indian*) on se retrouve avec presque 10 % de la population dans les deux catégories statistiques « *some other races* » et « *two or more races* ». Ce pourcentage est plus élevé que celui de l'échelle nationale qui est à 6,3 %, notamment dans la catégorie « *some other races* ». C'est le cas dans toutes les régions où le pourcentage de *Hispanics* est élevé. L'hypothèse avancée dans ce cas est que ces personnes sont issues des groupes autochtones de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud. Or pour des raisons politiques et culturelles ces « Indiens » ne peuvent être comptabilisés avec les *American Indian*, catégorie réservée aux autochtones des États-Unis. Le tableau 9 montre la diversité « raciale » de la catégorie ethnolinguistique *Hispanic* qui dans à Miami-Dade représente 57,3 % de la population totale (toutes races confondues), dont 49 % sont « Blancs » et 8,3 % de « *Hispanic or Latino* » réparties parmi les autres races officielles. De ce pourcentage, la part des *African American or Black, Hispanic* est de 2,4 %, celle des « *Hispanic or Latino, two or more races* », 2,4 %, alors que les « *Hispanic or Latino, some other races* » sont 5,5 % (tableau 8).

L'origine ethnique

Après la « race » et l'*ethnicity* l'origine ethnique est la troisième grande caractéristique de la population du recensement américain par laquelle s'exprime la diversité culturelle du pays. Les *ethnic origins* correspondent généralement au pays d'origine de la personne ; on peut ainsi parler de groupe « ethn national ». Il existe également un tableau des « *Foreign Born* » (personnes nées à l'étranger) mais les deux tableaux ne correspondent évidemment pas. D'abord parce que plusieurs enfants de parents nés à l'étranger sont nés aux États-Unis.

Ensuite parce que le pays de naissance d'une personne, celui de sa citoyenneté première, ne dit pas nécessairement son appartenance ethnique, car, et c'est une évidence géographique, il y a des pays qui contiennent une ou plusieurs ethnies. Enfin le tableau des origines ethniques a été passablement remanié à partir du recensement de 1980. Deux changements majeurs y ont été apportés. Le premier résulte des mouvements de reconnaissance et de célébration des identités à la fin des années soixante, en phase avec le nouvel individualisme contemporain et le *self defining process* dont j'ai déjà parlé. Pour satisfaire cette demande, si je peux dire, le US CENSUS va modifier sa question sur l'origine ethnique de façon à ce que chaque citoyen puisse lui-même écrire (choisir) le groupe ethnionational avec lequel il ou elle s'identifie davantage. Des choix sont suggérés mais l'on est d'abord invité à déclamer soi-même (« *self declared* ») son identité (figure 3).

Figure 3 : Les questions 5 et 10 sur l'*ethnicity Hispanic* et l'origine ethnique

<p>5 Is this person Spanish/Hispanic/Latino? Mark the "No" box if not Spanish/Hispanic/ Latino. No, not Spanish/Hispanic/Latino Yes, Mexican, Mexican Am., Chicano Yes, Puerto Rican Yes, Cuban Yes, other Spanish/Hispanic/Latino — <i>Print group.</i></p>
<p>10 What is this person's ancestry or ethnic origin? <i>Print group.</i> <i>(For example: Italian, Jamaican, African Am., Cambodian, Cape Verdean, Norwegian, Dominican, French Canadian, Haitian, Korean, Lebanese, Polish, Nigerian.</i></p>

Cette initiative appréciée de la population aura pour effet de multiplier les origines ethniques. Les responsables du recensement vont regrouper les réponses dans deux tableaux : « *Selected Ancestry Group* » et « *Ethnic Origin* ». Ces deux tableaux existent toujours. En gros, sont regroupés dans le « *Selected Ancestry Group* » les origines ethniques lointaines des descendants des immigrants du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. *Grosso modo*, les personnes retraçant leur origine en Europe de l'Ouest. Ce que ces Américains célèbrent et revendiquent dans ce cas est un « *ethnic heritage* », soit une *ethnicity* choisie mais néanmoins édulcorée car il s'agit d'une reconstruction basée sur le passé plus que sur le présent. En d'autres termes, une folklorisation de la culture. C'est donc d'abord et avant tout dans la

catégorie ethnoraciale « *White, alone* » que les *ethnic heritages* sont célébrés. Le tableau « *Ethnic Origin* » recense quant à lui les personnes ayant immigrés plus récemment et dont les pays d'origine sont, à l'exception de l'Europe de l'Est, situés hors de l'Europe. C'est ce tableau qui m'intéresse plus particulièrement pour faire le portrait statistique de la diversité culturelle de la Floride du Sud et, plus particulièrement, du groupe ethnolinguistique « *Hispanic or Latino* » (tableau 8).

Quant au « *Selected Ancestry Group* » les catégories « *French* » et « *France* » vont me permettre d'illustrer le type d'information que l'on peut obtenir dans ce tableau. S'il n'y a aucun doute sur le fait que « *France* » est un pays d'origine bien connu et reconnu dans le tableau des personnes nées à l'étranger (« *Foreign Born* »), « *French* » est par contre une origine ethnique et un *ethnic heritage* des plus variés. On le divise d'entrée en deux : « *French, Basque* » et « *French, non Basque* », ce qui je dois l'admettre est surprenant et même amusant. Ceci s'explique par le lobby fait dans les années 1970 par William Douglas Sr., un professeur d'anthropologie de l'université de Reno au Nevada, qui utilisa avec force l'argument du *self defining process* pour faire admettre les Basques comme groupe ethnique. *French, non Basque* est ensuite subdivisé en trois sous catégories : « *Cadjun and Acadian* », « *French Canadian* » et « *French, others* ». Les Américains d'origine française, belge et suisse sont dans cette catégorie.

Pour faire le portrait statistique de la diversité culturelle du sud de la Floride et de la ville de Miami-Dade, j'utiliserai les trois principales caractéristiques de la population que je viens de présenter : la « *race* », l'*ethnicity* et l'origine ethnique. Mon attention porte essentiellement sur les trois grands groupes que j'ai identifiés : le groupe ethnolinguistique *hispanic* et les groupes ethnoraciaux, « *Blancs et Noirs* ». Chacun d'eux possède sa propre diversité. Pour les *Hispanics* elle se manifeste principalement *via* les *ethnic origins*. Chez les *White, alone* elle passe surtout par la valorisation d'un héritage culturel. Quant à la diversité des *African American* elle s'exprime à travers ce que l'on appelle les « *Black experiences* » qui sont liées à la question de l'origine mais aussi de la langue. Ma tâche est de faire ce portrait mais de montrer aussi ses limites à représenter la réalité. Déjà on a pu se rendre compte des difficultés que posent les catégories utilisées par le US CENSUS, en soi, mais aussi par rapport à sa transcription dans l'espace sensible.

C) Le portrait statistique de la diversité culturelle en Floride du Sud et à Miami-Dade

La situation de la Floride du Sud est exceptionnelle à cause de la vitesse à laquelle les changements dans la composition de la population se sont produits et l'assemblage des groupes culturels qui en résulte. On imagine mal comment une ville peut changer de visage aussi rapidement que drastiquement. Même si la situation est difficilement transposable dans le contexte français, pensons à une ville française comparable en taille à Miami-Dade, Lyon par exemple, qui passerait en 40 ans d'une ville ayant une forte majorité de « Français de souche » et une certaine diversité composée de Français de 2^e génération issus d'une immigration récente, à une ville où les « Français de souche » seraient minoritaires et où la langue maternelle de la nouvelle majorité ne serait plus le français. C'est pourtant une telle situation que montre le tableau 7 pour la ville centre, la *City of Miami*, et l'agglomération de Miami-Dade.

Tableau 7 : Évolution de la population de Miami et Miami-Dade, par grands groupes ethnoculturels

Années	City of Miami 385 000			Miami-Dade 2, 3 millions		
	Blacks	Anglos	Latinos	Blacks	Anglos	Latinos
1960	22	64	14	15	80	5
1970	22	32	46	15	62	23
1980	24	20	56	17	48	36
1990	26	14	60	19	32	49
2000	23	12	66	20	24	57

Sources : US CENSUS 2000

A l'échelle du pays les « *White, non Hispanic* » ou « uniquement Blancs » représentent 63, 3 %, ils sont 80 % dans la moitié des états et 90 % dans dix d'entre eux. A Miami-Dade ils ne sont plus que 24 % et 12 % dans la ville centre, alors que le pourcentage des *Hispanics* est respectivement de 57 % et 66 %. Ce ratio *White, alone / Hispanics* ne se trouve nulle part ailleurs aux Etats-Unis. En chiffre absolu, New York compte deux fois plus de parlants espagnols que Miami-Dade (2, 4 millions pour 1, 2) mais ils ne constituent que 24 % de la

population de la ville. Les deux métropoles se rapprochant le plus de la situation de Miami-Dade sont Phœnix (34 %) en Arizona et Houston (37 %) au Texas, et notamment cette dernière qui compte comme à Miami au moins 20 % de *African American* (25 % en fait). Ils ne sont que 5, 8 % à Phœnix. A San Antonio au Texas les *Hispanics* représentent 58, 7 % de la population totale mais les *African American* ne sont que 7, 4 %. C'est cette composition dans laquelle se trouve une majorité *hispanic* et deux minorités (*Black et White*) pratiquement à égalité numérique qui rend Miami-Dade unique. Un autre aspect entre en ligne de compte : l'écart entre la concentration des *Hispanics* dans le sud de la Floride et leur pourcentage relativement faible dans le reste de l'état, ainsi que leur quasi-absence dans le nord-ouest de l'état (région rurale appelée le *panhandle*, littéralement la « poignée de poêlon »).

Tableau 8 : « Races » et ethnicities dans la Floride du Sud (par comté)

	Miami-Dade 2 253 000 (d)	Broward 1 623 000	Palm Beach 1 131 000
BLANCS (White)			
Blancs	69, 7	70, 6	79, 1
Blancs, non <i>Hispanics</i>	20, 7	58, 0	70, 6
Blancs, <i>Hispanics</i>	49, 0	28, 0	8, 5
NOIRS			
Noirs, uniquement,	20, 3	20, 5	13, 8
dont Haitiens	3, 1	3, 5	0, 4
dont Jamaïque/Barbade	1, 8	0, 5	0, 1
dont Africains	0, 6 (a)	0, 6	0, 6
Noirs, <i>Hispanics</i> (b)	2, 4	0, 3	0, 1
Noirs, <i>two + races</i> (b)	1, 3	1, 2	1, 1
NOIRS (total)	24, 0	22, 0	15, 0
HISPANICS (pop.)	1 292 000	272 000	141 000
Hispanic, toutes races	57, 3	16, 7	12, 4
Hispanic, blancs	49, 0	12, 6	8, 5
Hispanic, noirs	2, 4	1, 2	1, 1
Hispanic, <i>two + races</i>	2, 4	1, 0	0, 7
Hispanic, <i>other race</i> (c)	3, 5	1, 9	2, 1

(a) Estimation à partir du % à l'échelle de l'état ; (b) Ne sont pas comptés statistiquement comme noirs, mais ils le sont dans l'espace sensible ; (c) Généralement des « latinos » issus des peuples aborigènes d'A. du Sud et Centrale. (d) Les chiffres sont arrondis.

Sources : US CENSUS 2000

La Floride est effectivement coupée en deux à partir d'une ligne que l'on peut tracer entre Orlando sur la côte est et Tampa Bay à l'ouest, les deux plus importantes agglomérations après Miami-Dade. Dans ces deux villes les *Hispanics* représentent 18 % de la population, au nord de cette ligne ils sont systématiquement moins de 5 %, comme à Jacksonville (4 %) la 4^e agglomération où cependant le pourcentage de *African American* est de 28 %. En fait, 63 % de tous les *Hispanics* vit dans les trois comtés qui forment la conurbation urbaine du Sud de la Floride (tableau 7 et 8) ; ce pourcentage monte à 78 % si on inclut les villes d'Orlando et de Tampa Bay. Le contraste est important non seulement entre le Nord et le Sud mais aussi entre les grandes villes, d'une part, et les comtés ruraux et les villes moyennes, de l'autre. Le pourcentage des *Hispanics* pour l'état de la Floride est de 16 %, en comparaison il est de 33 % en Californie, 32 % au Texas, 25 % en Arizona, soit les états où le pourcentage des *Hispanics* est le plus élevé au pays. Pour des raisons historiques qui tiennent à la présence importante de *Chicanos*, le Nouveau Mexique est hispanique à 42 %. Ces 5 derniers états contiennent 73 % de la population *Hispanic* des Etats-Unis.

Les *Hispanics*

Les *Hispanics* forment statistiquement une *ethnicity* sur le critère de l'origine linguistique, une catégorie statistique difficile à transcrire dans la réalité même si l'on peut connaître l'origine nationale des personnes qui sont regroupées dans cette catégorie. Chaque région du pays ayant un nombre significatif d'*Hispanics* possède son propre assemblage parmi les différentes origines linguistiques espagnoles. Miami-Dade et le Sud de la Floride sont connus pour avoir une majorité de Cubains. Comme on peut le voir dans le tableau 9 ils forment aujourd'hui encore la majorité absolue des *Hispanics* à 50,4 %. Leur part dans le groupe est néanmoins en diminution depuis le recensement de 1980 où ils étaient plus de 60 %. Les Portoricains (6,2 %), les Nicaraguayens (5,4 %) et les Colombiens (5,4 %) suivent. En tout, 17 nationalités d'Amérique centrale, d'Amérique du Sud des Antilles et des Caraïbes sont présentes. Dans un territoire donné on peut facilement imaginer que la langue espagnole rapproche effectivement ces personnes malgré leur origine nationale ou ethnique. Elle est peut être la seule chose qu'ils aient réellement en commun. L'effet de la diversité des origines ethnonationales sur l'*ethnicity hispanic* ne peut être mesuré statistiquement, il ne peut être évalué que dans l'espace sensible. En d'autres termes, que sont les *Hispanics* hors des

tableaux statistiques ? Que sont les *Hispanics* en dehors de leur langue commune ? Quel est le rôle du groupe majoritaire ou dominant à l'intérieur de cet *ethnicity* sur un territoire donné ? La réponse à ces questions se trouve dans l'espace sensible et par rapport aux tensions qui se manifestent entre cette dernière et l'espace citoyen dans l'espace de réalisation qu'est le sud de la Floride dans l'horizon de la modernité américain. Les tableaux sur les habiletés linguistiques et la citoyenneté peuvent déjà nous aider à nous rapprocher de la situation réelle de cette région et de cette ville.

Tableau 9 : Régions et principaux pays d'origines des *Hispanics*

	Miami-Dade	Broward	Palm Beach
Cuba	50,4	18,7	18,0
Amérique du Sud	11,9	23,4	13,0
Colombie	5,4	11,1	5,9
Venezuela	1,7	3,2	1,7
Amérique centrale	10,0	6,7	10,5
Nicaragua	5,4	1,2	1,4
Honduras	2,1	1,4	1,9
Salvador	0,7	1,4	1,4
Guatemala	0,7	1,0	4,7
Porto Rico	6,2	20,2	17,9
Mexique	2,9	7,2	21,4
Non répertoriés	14,4	17,2	14,1

Sources : US CENSUS 2000

Pour Miami-Dade les deux chiffres qui l'on aime à donner et qui marquent les esprits sont : 50,6 % de personnes nées à l'étranger et 57,3 % de *Hispanics*. Quelle ville ! Une sorte de symbole ou plutôt de haut lieu du multiculturalisme. La ville du futur : une majorité d'étrangers et une majorité de parlants espagnols. Conduisant un jour sur le *turnpike* (autoroute) du sud au nord, quittant Miami-Dade en direction de Fort Lauderdale dans le comté de Broward, je vis sur ma droite une affiche-maison sur laquelle était écrit : « *Now re-entering the United States* ». Je n'ai pas de photos à montrer mais je n'ai pas oublié : c'était en 1983, une année après l'arrivée des *Marielitos* et des Haïtiens. Quelle est la situation à l'heure actuelle ? Sommes-nous ailleurs qu'aux Etats-Unis à Miami-Dade ? Si effectivement

50, 6 % de la population totale en 2000 était née à l'étranger, il faut savoir que 46 % ou la moitié d'entre eux a été naturalisé. Ce qui veut dire qu'il y a en réalité 25 % de la population totale qui est étrangère (à titre de comparaison ils sont 12 % à Paris). Ce qui veut dire aussi en que 75 % des habitants de la métropole participe de l'espace citoyen (les 25 % de naturalisés + le 50 % né aux États-Unis). Qu'en est-il de la langue ? Si 57, 3 % est statistiquement *Hispanic*, le tableau mesurant l'habileté à parler anglais montre que 71 % des *Hispanics* parlent « très bien ou bien » l'anglais, contre 29 % qui déclare le parler « peu ou mal ». On peut faire l'hypothèse que ce 29 % comprend les 25 % de non-citoyens. Sachant que 42, 7 % des résidents de Miami-Dade ne sont pas *Hispanics* et que 71 % des *Hispanics* parlent bien anglais, le nombre potentiel de personnes pouvant s'exprimer en anglais dans l'espace public est de 83 %. Ce chiffre est à relativiser car sur les 42, 7 % de non *hispanics* près de 5 % (4, 6 %) parlent une autre langue que l'anglais mais pas l'espagnol. Quoi qu'il en soit on peut dire de façon approximative que 80 % des résidents de Miami-Dade parle et fonctionne en anglais ; ce qui recoupe le 75 % de citoyens. Combien sont-ils à parler anglais à la maison ? Les statistiques montrent que 27 % des *Hispanics* parlent anglais à la maison, ce qui veut dire que dans la zone métropolitaine au moins 50 % des gens parle anglais à la maison et 50 % une autre langue, dont l'espagnol à 46 %. Ils sont 6, 7 % à ne parle que l'espagnol dans des communes où l'espagnol est pratiquement la seule langue parlée (« population linguistiquement isolée »). Ce portrait qu'il faut déduire des tableaux statistiques est différent de l'image que renvoie le 50, 6 % de personnes nées à l'étranger et les 57, 3 de *Hispanics* (voir le tableau 10 pour un récapitulatif).

Tableau 10 : Espace citoyen et espace sensible, données statistiques

50, 6 % né à l'étranger, dont 46 % naturalisé	
Donc :	75 % US Citizen
57 % Hispanic, dont 71 % parle bien l'anglais	
Donc :	80 % parle et fonctionne en anglais
57 % Hispanic, dont 27 % parle anglais à la maison	
Donc :	50 % anglais, 50 % une autre langue (46 % espagnol)
Linguistically isolated population : 6, 7 %	

Les « *White, non Hispanics* »

L'*ethnicity hispanic* majoritaire partage l'espace métropolitain avec deux autres grands groupes, les « *White, non Hispanics* » et les « *Blacks or African Americans* ». Près de 21 % des « Blancs » de cette ville sont des « Blancs » uniquement, ce qui se traduit dans l'espace sensible par « *Anglo* ». La grande majorité d'entre eux ont en commun d'être nés américains, d'avoir l'anglais comme langue maternelle et d'être les descendants d'immigrants européens au 19^e siècle ou au début du 20^e siècle. En d'autres termes, ils font partie du *melting pot* des cultures européennes réalisées par la république américaine. Ils forment le groupe majoritaire historique et normatif. Même si au cours de l'histoire les immigrants européens avaient des origines nationales et ethniques variées, qu'ils se sont affrontés parfois dans certaines villes et pour le contrôle des affaires de la cité, ils forment aussi le groupe dominant. Certes dans certaines régions et certaines villes des groupes sont demeurés visibles plus longtemps, ils ont marqué l'histoire. D'autres leur ont succédé au fur et à mesure que les enfants de ces immigrants s'assimilaient à la culture américaine. La mise en valeur des différences d'origine relèvent aujourd'hui d'une démarche personnelle. En cela, il s'agit non pas d'une identité mais d'une identification. Des fêtes et plusieurs activités à caractère social ou historique sont parfois organisées mais il n'y a pas dans l'espace urbain de quartiers italiens, grecs ou portugais comme c'est encore le cas dans les villes du Nord-Est. Ces célébrations et ces revendications renvoient à un imaginaire et à des stéréotypes sur ce que le US CENSUS appelle les « *Selected Ancestry Groups* », mais qui sont appelés dans l'espace sensible « *ethnic heritages* ». En Floride les pourcentages sont à peu de chose près ce que l'on retrouve à l'échelle nationale : 11, 8 % pour *German*, 10, 3 % pour *Irish*, 9, 2 % pour *English*, 6, 3 % pour *Italian* et 3, 3 % pour *Scottish*. Le groupe « *French Canadian* » est à 3, 1 %. Ils ont constitué une colonie ethnique jusque dans les années 1950 au nord de Miami City, là où aujourd'hui se trouvent en majorité les Haïtiens.¹⁰⁴ Par leur caractère effacé et marginal, ces différences culturelles ne sont pas prises en compte dans la diversité culturelle de Miami-Dade. Dans l'espace sensible il y a une différence significative entre un Américain qui cherche à mettre en valeur par choix son origine Basque, par exemple, et un autre qui possède

¹⁰⁴ Dupont, Louis, Le déplacement et l'implantation des Québécois en Floride, mémoire de Maîtrise, département de géographie, Université Laval, 1982a.

une origine ethnonationale hondurienne. Le discours multiculturaliste gomme facilement ces deux types de différence, la pensée multiculturelle aussi quand elle n'y voit que des individus qui auraient choisi de s'auto définir librement par rapport à une identité.

Les African Americans

Les statistiques sur le groupe « *Black or African American* » posent une difficulté particulière. D'une part, l'on a accès à des statistiques précises qui permettent d'évaluer le nombre de personnes qui sont Africains Américains *non hispanics* (ou *alone*). D'autre part dans le contexte américain « *African American* » est tout à la fois une catégorie statistique, une des « races officielles » et, comme on l'a vu, une *ethnicity*. Or le US CENSUS ne produit pas de tableau statistique sur la diversité des personnes « noires », comme il le fait pour les *Hispanics*. En effet, le tableau de la diversité culturelle des « Noirs » doit être fait (par l'analyste) à partir de données diverses (tableau 8). Miami-Dade compte par exemple 19,3 % de « *African American or Black, alone* », ce chiffre monte à 24 % si on ajoute les *Hispanic or Latino* noirs (2,4 %) et les *African American or Black, two or more races* (1,3 %). Le même problème se pose quant à l'origine ethnique ou ethnonationale. Comme on peut le constater dans le tableau 8, le groupe « *Black or African American* » est composé de « Noirs américains », mais aussi de personnes d'origine haïtienne, jamaïcaine ainsi que de Trinidad et Tobago, pour nommer les principales origines. Les Africains sont 0,6 %. Tous ces chiffres sur l'origine ethnonationale provient du tableau « *Foreign Born* » ; les enfants de ces immigrants ne sont donc pas comptés. Enfin, toute personne ayant une origine raciale mixte et qu'une de ces « races » est la « race noire » se retrouve *de facto* considérée dans l'espace sensible comme un « noir ». Ils sont 3,5 % dans la région métropolitaine de Miami-Dade. Quoi qu'il en soit, l'on comprendra que l'immigrant venu du Kenya peut certainement être appelé un *African American*, mais cela n'en fait pas pour autant dans l'espace sensible un *African American*. En d'autres termes « être noir » ne se limite plus à une seule expérience culturelle et ne signifie donc pas être *African American*. Aussi parle-t-on de *Black experiences*. Cette diversité ne va pas sans tensions dans l'espace sensible où les *African Americans* historiques constituent le groupe dominant. A Miami ils se nomment eux-mêmes *Black Americans* pour marquer leur différence d'avec les « étrangers ». En même temps, ces autres « noirs » partagent généralement la même pression que les *African Americans* tout en

cherchant eux aussi à se démarquer. Le candidat démocrate à la présidentielle 2008, Barack Obama est issu de ces autres « *Black experiences* ». Il a par contre épousé une *African American* historique si je peux dire. Leur différence se remarque même s'ils ont en commun la même expérience de faire partie d'une minorité « noire » dans un pays où, comme on vient de le voir, la race est une composante importante de la compréhension de la diversité culturelle.

En somme, la répartition des grands groupes statistiques serait la suivante : 57 % *Hispanics*, 24 % « Noirs », 21 % « Blancs ». L'on sait également que 80 % parle et fonctionne en anglais, 75 % est citoyen américain et que 46 % parle espagnol à la maison. La principale conclusion est que les statistiques de la diversité reflètent et à la fois figent la réalité. Les *Hispanics* qui parlent anglais seront-ils toujours considérés comme *Hispanics* ? Pour comprendre les dynamiques culturelles le géographe doit se tourner vers les lieux et les situations de diversité. Comment ces groupes se conjuguent-ils dans la réalité ? Quelles sont les tensions ? Quels sont les enjeux à l'échelle régionale et nationale ? C'est ce dont je discuterai dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 2

ANALYSE D'UNE SITUATION

DEUXIEME PARTIE

TENSIONS ET ENJEUX DE LA DIVERSITE CULTURELLE

Dans sa version commune, le discours multiculturaliste fait de Miami-Dade un haut lieu du multiculturalisme. La diversité y est présentée sous plusieurs facettes sans trop de discernement. L'origine irlandaise de 9, 2 % de la population « blanche » est mis en parallèle avec les 5, 4 % des *Hispanics* du Nicaragua. De plus, la diversité culturelle apparaît figée comme dans une peinture. Comme si les personnes nées à l'étranger ne devenaient jamais des citoyens, comme si les personnes originaires d'un pays parlant espagnol continuaient de fonctionner dans cette langue éternellement peu importe leur milieu de vie. Le discours multiculturaliste est à l'origine d'une fascinante contradiction. D'une part, il est le discours préféré de la majorité, urbaine, « blanche » et d'origine lointaine européenne, d'autre part, ce discours remet en question la place dominante qu'occupe cette majorité. Les valeurs et les normes que cette majorité avait l'habitude d'imposer par la force du nombre et de l'histoire sont remises en cause. Les limites culturelles arbitraires et imposées sont repoussées ou annihilées. Les luttes contre les discriminations vont dans ce sens. Par le dépassement d'une réalité injuste ces luttes contribuent à la recomposition du « vivre ensemble ». La majorité est ainsi invitée à repenser le « vivre ensemble » mais aussi à se repenser par rapport à une nouvelle donne sociale et une nouvelle situation culturelle. On cherche de nouvelles images capables de frapper l'imaginaire. Parce qu'il implique la fusion de ses différences le *melting pot* n'est plus dans l'air du temps ou a fait son temps. On parle plutôt de *salad bowl* ou *tossed salad* où tous les ingrédients gardent leur saveur et leur couleur ; le « *bowl* » fait figure de valeurs ou repères identitaires communs, déjà là ou acceptés, alors que le *tossed salad* signifie que ces valeurs communes sont ouvertes ou à définir. D'autres parlent de multiculturalisme.

Dans le contexte américain, comme j'ai essayé de l'illustrer dans le chapitre 2, les plus grands porte-paroles du discours multiculturaliste sont qualifiés ou associés au courant politique *Liberal*, que l'on peut traduire en français par progressiste. Ceux et celles qui s'y opposent ou le dénoncent sont qualifiés de conservateurs. Entre les deux la population

américaine et notamment la classe moyenne sont traversés par la contradiction que j'évoquais. Plutôt que de nier la réalité qui est la leur dans plusieurs régions et villes du pays, soit là où vit aujourd'hui la majorité de la population, l'on essaie de faire face, de s'ajuster et même de maîtriser la situation, et les situations particulières. Non sans une certaine insécurité mais en demeurant positifs, ne serait-ce que parce que les parents sentent et savent très bien qu'il s'agit là de la réalité dans laquelle leurs enfants devront vivre, ils adoptent une stratégie tout autant sociale, culturelle que géographique. Qu'ils soient convaincus ou non n'a pas d'importance, la diversité culturelle et le respect des différences font partie du donné avec lequel ils doivent conjuguer. A New York l'on dit parfois par la négative que la tolérance s'impose d'elle-même : « *tolerance by exhaustion* », dit-on. Ce qui veut dire que le citoyen de New York n'a pas d'autres choix que de s'adapter, l'intolérance épuise dans un contexte où la diversité culturelle est manifeste et où le discours multiculturaliste dénonce le moindre écart. Ceci ne signifie pas toutefois que « *everything goes* », comme disent nos voisins néerlandais, mais que le débat sur les valeurs (et l'identité nationale le cas échéant) se poursuit sur de nouvelles bases et des données incontournables. D'un pays à l'autre, la situation n'est pas la même, les questions se posent sous différentes formes et les solutions ne seront pas les mêmes. Au-delà de la forme, le fond du débat est pourtant le même dans les sociétés modernes.

1- GEOPOLITIQUE URBAINE ET ESPACE CITOYEN

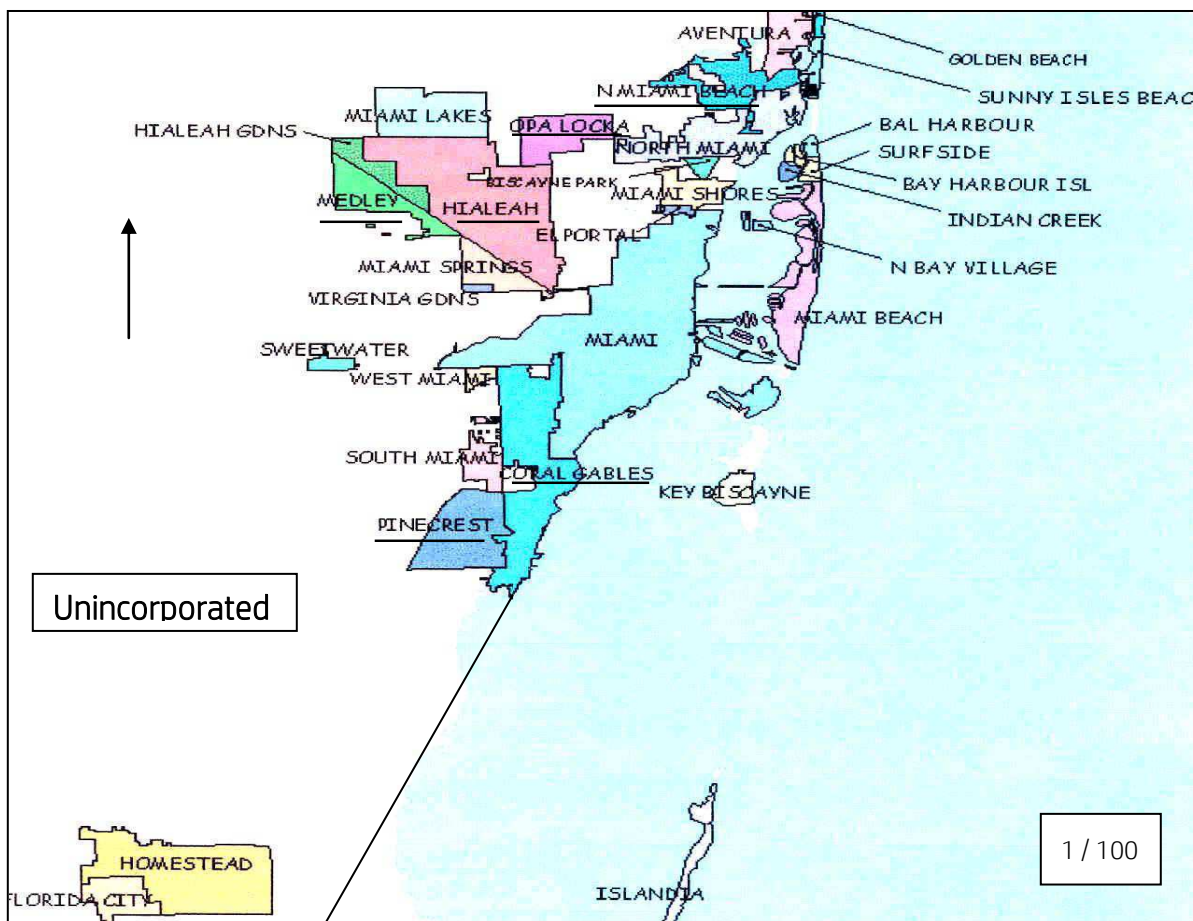
Melting Pot, Salad Bowl, multiculturalisme, quelle que soit l'appellation, Miami est une métropole américaine où l'anglais domine même difficilement dans l'espace public et où la ségrégation est élevée entre les municipalités ou les quartiers des communes les plus importantes.

A) Le morcellement administratif et politique

Le morcellement administratif a longtemps été la norme et a accentué, si besoin était, les concentrations de personnes sur une base culturelle, raciale ou linguistique, mais aussi sociale. Pour comprendre le morcellement administratif et la gestion politique de l'espace urbain de

Miami, il faut d’abord saisir l’esprit qui a présidé à l’occupation du sol. Le sud de la Floride a mis du temps à se développer contrairement au nord où se trouve la capitale de l’état, Tallahassee, plus près de Jacksonville, la métropole historique située près de la frontière de la Georgie. L’administration étant loin, très loin à une époque, on gérait au mieux et à sa façon sa portion de territoire. La règle était la suivante : à partir d’un certain seuil de population et par l’expression d’une volonté générale, une municipalité (ou commune) était créée.

Carte 2 : Les municipalités formant la zone *incorporated*



Source : site Internet du *County Government*, www.co.miami-dade.fl.us

Jusqu’à la création du *County Government* en 1957 l’espace urbain va ainsi continuer de se fragmenter en municipalités plus ou moins peuplées. Avec ce gouvernement, l’objectif de l’état est de mieux contrôler l’espace politiquement et de coordonner son développement. Son premier geste fut de créer deux grandes zones. La première, appelée *incorporated*, réunit

toutes les municipalités ayant une charte officielle ; la seconde, *unincorporated*, était divisée en *taxing districts* dans lesquels les citoyens furent invités à se regrouper en Conseils communautaires. Il faut comprendre qu'un tiers des habitants de la métropole ne réside pas dans une municipalité mais sur un territoire urbain. La carte 2 fournit une image du morcellement municipal et de la division du territoire urbain en deux zones administratives. Comme on peut le voir, la zone *incorporated* n'est pas composée de communes contiguës, deux sont isolées dans la zone *unincorporated* et 9 sont sur des îles.

Tableau 11 : Liste des Municipalités de la zone *incorporated*

NOM	POPULATION	NOM	POPULATION
Aventura	25 267	Miami Beach	87 933
Bal Harbour	3 308	Miami Shores	10 380
Bay Harbour	5 146	Miami Springs	13 712
Biscayne Park	3 269	Miami Lakes	22 676
Coral Gables	42 249	North Bay	6 733
Cutler	42 071	North Miami City	59 880
El Portal	2 505	North Miami Beach	40 786
Florida City	7 843	Opa-Locka City	14 951
Golden Beach	919	Pinecrest	19 055
Hialeh City	226 419	Pametto	13 675
Hialeh Garden	19 297	South Miami City	10 741
Homestead	31 909	Sunny Isles	15 315
Indian Creek	33	Surfside	4 909
Islandia	06	Sweetwater	14 226
Key Biscayne	10 507	Virginia Garden	2 348
Medley	1 098	West Miami City	5 393
Miami City	362 470		

Source : *Department of Planning and zoning*, Miami-Dade

La tableau 11 regroupe les 33 communes de la zone *incorporated* du comté de Dade. Miami City, la ville centre et le cœur historique de l'agglomération, et Hialeh City sont les deux seules à dépasser la centaine de milliers. Avec Miami Beach, North Miami Beach et Coral Gable, ces deux communes forment le noyau urbain de Miami-Dade. Autour, douze communes ont moins de 10 000 habitants, 7 ont entre 20 000 et 90 000. Quant à la zone *unincorporated*, elle est composée de 44 *taxing districts* (tableau 12). Les quatre plus importants contiennent près de 60 000 personnes et deux ont moins de 1 000 habitants. La moyenne est autour de 15 000.

Tableau 12 : Liste des *Taxing districts* de la zone *unincorporated*

NOM	POPULATION	NOM	POPULATION
Andover	8 439	Naranga	4 034
Brownsville	14 393	Norland	22 995
Bunche Park	3 972	Olympia Heights	13 452
Coral City*	59 443	Opa-Locka North	6 224
Coral Terrace	24 380	Palm Springs North	5 460
Country Club	36 310	Pinewood	16 523
Country Walk	10 653	Princeton	10 090
Doral	20 438	Richmond Heights	8 479
East Perrine	7 079	Richmond West	28 092
Fisher Island	467	Scoot Lake	14 401
Fontainebleau	59 549	So. Miami Heights	33 522
Gladeview	14 468	Sunset	17 150
Glenvar Heights	16 243	Tamiami	54 788
Golden Glades	32 623	The Crossings	23 557
Goulds	7 453	The Hammocks	43 779
Homestead Base	446	Three Lakes	6 955
Ives Estates	17 586	University Park	26 538
Kendale Lakes	59 901	Westchester	30 271
Lake Lucerne	9 132	West Little River	32 478
Lakes by the bay	9 055	West Perrine	8 600
Leisure City	22 152	Westwood Lakes	12 005

* Coral est devenu une municipalité en 2003

Source : *Department of Planning and zoning*, Miami-Dade

B) Ségrégation ethno-culturelle et sociale

Les cinq municipalités les plus peuplées, City of Miami, Hialeh City, Miami Beach, North Miami Beach et Coral Gables (voire carte 2) rassemblent 35,6 % de la population (environ 850 000 personnes) dans un espace géographique certes discontinu mais dont les morceaux sont néanmoins rapprochés. La composition de la population est 71 % *Hispanics*, 15 % *Blacks, non Hispanics* et 11 % *White, non Hispanics*. La ville de Miami comprend à elle seule 16 % de la population de l'agglomération et compte 66 % de *Hispanics*, en très grande majorité des Cubains regroupés autour du quartier *Little Havana* qui est situé au centre ouest de Miami. Deux tiers des 15 % de Noirs (80 000) vivent dans Miami City dans un quartier de classe moyenne appelé *Liberty City* situé au nord du centre. Deux violentes émeutes ont secoué ce quartier dans les années 1980. Les autorités de la City of Miami évaluent à 33 000 le nombre de Haïtiens habitant le quartier. Regroupés sur la frange est de *Liberty City*, ces derniers vivent dans un « quartier ethnique » du quartier noir. Ce territoire est visible par ses marqueurs culturels : couleurs, langue des enseignes et restaurants. Coral Gables est située au sud du centre de Miami et regroupe les gens plus riches du cœur de l'agglomération. La valeur moyenne des propriétés y était en 2003 de 300 000 euros alors que la moyenne des quatre autres municipalités du centre est de 96 000 euros. A Coral Gables, 3,4 % de la population est « Noire », 40 % *Hispanics* (surtout Cubains) et 52 % « *Anglos* » (*White, non hispanics*).

Dans le même ordre d'idée, les cinq municipalités les plus riches, Golden Beach, Key Biscayne, Bal Harbour, Coral Gables et Pinecrest rassemblent 3,4 % de la population. Les 2/3 se trouvent en banlieue de Miami à Coral Gables et à Pinecrest, dans cette dernière la valeur moyenne des propriétés est encore plus élevée qu'à Coral Gables (320 000 euros). Les autres municipalités les plus riches sont situées en bordure de mer ou sur des îles. La valeur moyenne des propriétés est de 480 000 euros. Le pourcentage de la population noire est de 1,0 %, celle des *Hispanics* de 11 % et plus de 80 % sont des *Anglos*. Le relief aidant, les *gated communities* y sont d'ailleurs légion sur ces petites îles et lagons qui permettent plus facilement de contrôler les entrées. La situation s'inverse dans les 5 municipalités les plus pauvres, Medley, Opa-Locka, Florida City, Homestead et North Miami Beach, où se trouvent 6 % de la population totale. Medley est une banlieue pauvre au nord de Miami City, elle est composée à 90 % de *Hispanics* ; Opa-Locka juste à côté comprend 70 % de Noirs parmi les

plus pauvres. Dans les deux cas, la valeur moyenne des propriétés est de 35 000 euros. Florida City et Homestead sont des banlieues éloignées de Miami en pleine zone *unincorporated*. Il s'agit d'immenses parcs de *mobil homes* comptant une majorité d'*Hispanics* non cubains et 30 % de Noirs. Y résident les plus récents immigrants et les moins fortunés désireux de quitter les quartiers urbains du centre. L'ouragan Andrew a dévasté ces deux quartiers en 1993. North Miami Beach est une vieille banlieue noire de classe moyenne de Miami Beach, une ville où les *African American* constituent aujourd'hui un peu plus de 50 % de la population.

Une analyse encore plus fine permettrait de localiser des regroupements de population sur une base ethnique, notamment chez les *Hispanics*.¹⁰⁵ Mon objectif est autre. Si j'avais à résumer en quelques lignes la situation à Miami-Dade, je dirais que les gens se rassemblent autant sur une base ethnique ou raciale que sur une base sociale. Certes il y a des concentrations de *Hispanics* dans certains quartiers ou municipalités, mais les riches *hispanics* ont leurs quartiers (plus au sud), les pauvres aussi. Les pauvres « *noirs* » ou « *hispanics* » ne sont peut-être pas concentrés dans la même municipalité, cependant ils vivent dans le même secteur de la ville (plus au nord). Enfin, les « Blancs » qui demeurent toujours dans Miami-Dade ont certainement tendance à se concentrer dans les quartiers les plus riches. Le morcellement administratif et politique peut contribuer à accentuer les différenciations sociales et culturelles, il peut aussi permettre à l'administration d'être plus près des besoins de ses administrées. Quoi qu'il en soit ce qu'il m'intéresse surtout de montrer est qu'au-delà du morcellement administratif et politique et de la ségrégation culturelle, sociale et raciale, l'espace urbain de Miami-Dade possède un espace et une dynamique citoyenne qui agit comme contrepoids aux forces de la segmentation.

C) Pouvoir et géopolitique urbaine

La géopolitique urbaine impulsée par le gouvernement du comté est structurée par la tension entre l'espace citoyen et l'espace sensible. En dépit des différenciations de toutes sortes et peut-être à cause d'elles le politique cherche à créer un espace commun où chacun

¹⁰⁵ Boswell, Thomas et E. Skop, *Hispanic National Groups in Metropolitan Miami*, Miami, Cuban American Council, 1995 ; Boswell, Thomas, *South Florida, the Winds of Change*, Coral Gables, University of Miami, Department of Geography, 1991 ; Portes, Alejandro et Alex Stepick, *City on the Edge: the Transformation of Miami*, Berkeley, University of California Press, 1993.

doit débattre autour d'objectifs et plus globalement de quelque chose que l'on appelle en anglais le « *common good* », le « bien commun », ce qui n'est pas exactement l'intérêt général. Le *common good* est quelque chose qui va en principe dans « l'intérêt de tous », il émerge d'affrontements et de compromis. L'intérêt général est plus abstrait, il émerge d'un débat qui pose l'existence d'un idéal commun qui serait au-delà des intérêts particuliers, et sur lesquels le premier a préséance. Sur la base d'un accord consensuel et largement partagé si possible, sinon en s'imposant d'office, parce qu'il y a *avant toute expérience* un consensus et une acceptation d'un intérêt général. La géopolitique urbaine de Miami-Dade est animée par deux forces. La première, locale, va dans le sens de l'indépendance administrative des municipalités et des Conseils communautaires, la seconde va dans le sens d'une normalisation des services et d'une coordination du développement via le Miami-Dade *County Government*. Ces deux forces recourent idéologiquement les deux grandes tendances que l'on retrouve à l'échelle du pays, soit un courant de *laissez-faire*, qui proclame que le meilleur gouvernement « *is the least government* », et un courant plus interventionniste et républicain... à la française.

Les conseils Communautaires, les municipalités et le gouvernement Métropolitain sont liés par une Charte qui précise leur pouvoir et régit leurs rapports. Cette charte affirme clairement la volonté de l'état de la Floride de créer un véritable et unique gouvernement municipal, mais dans le respect de l'indépendance des citoyens et des entités politiques représentatives qu'ils ont créées et qu'ils contrôlent. Dans l'Article 1, le gouvernement de la Floride donne tous les pouvoirs au gouvernement métropolitain sur l'ensemble du territoire du comté :

[Le gouvernement du comté] possède l'exercice de tous les pouvoirs et privilèges afférents donnés aux municipalités, comtés et aux représentants officiels du comté par la Constitution et les lois de l'état, et tous les pouvoirs que la Constitution ou cette charte n'empêche pas d'exercer... Tous ces pouvoirs peuvent être utilisés à la fois dans les zones incorporée et non incorporée...¹⁰⁶

¹⁰⁶ [The County Government] Exercise all powers and privileges granted to municipalities, counties and county officers by the Constitution and laws of the state, and all powers not prohibited by the Constitution or by this Charter... All of these powers may be exercised in the incorporated and unincorporated areas...

Vu et lu ainsi, on pourrait conclure que la volonté du Législateur de confier l'administration municipale à un seul gouvernement implique, *de fait*, un regroupement des municipalités et une fusion des gouvernements municipaux en place. Ce n'est pas le cas, puisque l'Article 5 de la Charte spécifie tout aussi clairement que :

*Les municipalités peuvent demeurer en place aussi longtemps que les électeurs le désirent. Aucune municipalité du comté ne peut être abolie sans le consentement d'une majorité des citoyens appelés à voter sur le sujet. Le droit à l'autodétermination dans les affaires locales est préservé et réservé aux municipalités... ».*¹⁰⁷

La confirmation de ces deux pouvoirs est en phase avec la culture politique républicaine. Pour surmonter l'apparente égalité des pouvoirs et éviter la paralysie, le législateur établit une hiérarchie entre le gouvernement du comté et les municipalités, le premier possédant le pouvoir et la responsabilité : «...d'élaborer des standards minimaux et raisonnables pour toutes les administrations du comté pour les services et fonctions qu'il leur revient de rendre... ». De plus, « si une municipalité ne veut ou ne peut rencontrer ces standards (...), le Conseil du gouvernement métropolitain peut prendre en charge et agir, diriger ou remettre à d'autres la gestion des services non conformes ».¹⁰⁸ Néanmoins : « Chaque municipalité a les pleins pouvoirs sur tout autre affaire qui ne concerne pas ou n'est pas en contradiction avec la charte régionale. Elle peut adopter des standards plus élevés dans le zonage, les services et la réglementation que ceux dictés par le gouvernement métropolitain, de telle façon à ce que sa particularité et ses standards soient maintenus pour le bénéfice de ses citoyens ».¹⁰⁹ En d'autres termes, un processus de normalisation est impulsé par le gouvernement métropolitain mais les municipalités peuvent faire plus ou moins autre chose. Elles peuvent

¹⁰⁷ *The municipalities in the county shall remain in existence so long as their electors desire. No municipality in the county shall be abolished without approval of a majority of its electors voting in an election called for that purpose. The right of self determination in local affairs is reserved and preserved to the municipalities...*

¹⁰⁸ *Set reasonable minimum standards for all governmental units in the county for the performance of any service or function...If a government unit fails to comply with such standards (...), the Board may take and perform or grant franchises to operate any such service.*

¹⁰⁹ *Each municipality shall have the authority to exercise all powers to its local affairs not inconsistent with this Charter. Each municipality may provide for higher standards of zoning, service and regulation in order that its individual character and standards may be preserved for its citizens.*

faire plus si elles en ont les moyens, dans ce cas la ségrégation sociale peut être accentuée ; elles peuvent faire autrement, dans ce cas les besoins et expressions culturelles particuliers peuvent s'exprimer, ce qui peut accentuer la différenciation culturelle du territoire. Ces deux catégories ne sont pas exclusives, faut-il le préciser.

L'esprit de la Charte créant le gouvernement métropolitain est de confier la gestion de l'espace urbain à ce gouvernement. Son *leadership* va s'exercer dans ce sens. Le gouvernement métropolitain n'est pas composé des élus des communes comme c'est le cas des Communautés de communes en France. On a plutôt cherché à dépasser les clivages municipaux et créer une identité métropolitaine au-delà des différences sociales et culturelles. Le territoire du comté fut divisé en 13 districts formés de portions de territoire d'au moins deux ou plusieurs municipalités et qui comprennent tous une part de territoire *unincorporated*, à l'exception du district 11 qui est totalement en territoire *unincorporated*. Autre action hautement symbolique : le changement de nom du comté de Dade en 1993. Par référendum la population a accepté le nom proposé : Miami-Dade. De plus, pour faciliter le passage à la gouvernance unique, le législateur a prévu des dispositions permettant aux conseils Communautaires de devenir des municipalités et aux municipalités de se saborder au profit d'une administration directe par le *County Government*. En 2001, un référendum s'est tenu pour abolir la ville-centre, la *City of Miami*, au profit du gouvernement Métropolitain qui espérait ainsi créer une dynamique en vue d'une plus grande intégration. Le référendum a échoué. Pour l'instant, le gouvernement métropolitain a plus de succès avec la transformation des Conseils communautaires des *taxing districts* en municipalités, ce qui à moyen terme doit permettre d'obtenir un espace urbain continu et plus cohérent. Depuis 20 ans, une dizaine de municipalités ont été créées, les deux dernières en date sont Cutler (42 071 hab.) en 2003, formée à partir de deux *taxing districts*, Cutler et Cutler Ridge, ainsi que Coral (59 443 hab.).

Les disparités socio-économiques et le morcellement administratif n'empêchent pas le gouvernement métropolitain de remplir son rôle de normalisation des services et, en partie, de répartition de la richesse. Dans le rapport 2005 du Maire du *County Government*, on note que les huit municipalités les plus riches, Indian Creek, Golden Beach, Key Biscayne, Pinecrest, Aventura, Bal Harbour, Coral Gables et Miami Beach paient plus en taxes qu'ils ne reçoivent en services, alors que la situation est l'inverse dans le cas des municipalités les plus pauvres comme Opa-Locka et Florida City. Les municipalités riches dépensent par contre plus dans les

aménagement urbains, ce qui n'est pas sans aggraver le différentiel dans la qualité paysagère du territoire. Les municipalités les plus pauvres ont bien évidemment d'autres priorités.

L'espace de Miami-Dade est comme toutes les villes des États-Unis fragmenté socialement et culturellement. Les quartiers et même les municipalités se différencient par des concentrations particulières de personnes ayant des caractéristiques communes. La géopolitique urbaine montre cependant que les forces de repli communautaire sont à tout le moins compensées par l'action du *County Government* qui cherche à créer un espace commun, géographiquement parlant, mais aussi un espace citoyen où chaque citoyen est appelé directement à participer aux débats. Certes il peut n'agir qu'en fonction de sa municipalité ou de son quartier, il peut ne vouloir œuvrer qu'à l'intérieur de sa communauté, dans tous les cas son action s'inscrit à l'horizon du bien commun que projette le gouvernement métropolitain. L'importance de l'action de ce gouvernement apparaît encore davantage dans un contexte urbain où la présence de la majorité normative historique est affaiblie. Elle est diminuée parce que dans le contexte national la conception de la diversité culturelle et de la différence a changé, comme on l'a vu. A l'échelle régionale elle se fait moins sentir également par le fait que cette majorité constitue une minorité concentrée en grande partie dans des enclaves résidentielles. Elle n'a plus ou peu de poids dans l'espace sensible de la métropole sud-floridienne. Son influence se fait sentir autrement comme nous le verrons plus loin.

Devant l'effacement relatif de la majorité historique de l'espace sensible de Miami-Dade, cette dernière est dominée par des tensions et des dynamiques inhabituelles. D'une part, les tensions raciales historiques entre « Noirs » et « Blancs » aux États-Unis et surtout dans le Sud du pays se manifestent entre les *African American* et les *Hispanics*. Situation exceptionnelle d'autant que 2, 4 % des *Hispanics* sont « noirs ». D'autre part, à l'intérieur de chacun de ces deux grands groupes existe une dynamique culturelle particulière dans laquelle une majorité doit conjuguer avec des personnes dont l'identité n'est pas la même.

D) Tensions et dynamiques culturelles

L'arrivée des Cubains à Miami a certes modifié le visage et la composition de l'agglomération, mais elle n'a pas amélioré la situation des *African Americans*. Pire, ces derniers ont longtemps eu l'impression qu'ils régressaient dans l'échelle sociale et que les

tensions raciales empiraient. Il faut rappeler que Miami a longtemps eu la réputation d'être une des villes les plus racistes des États-Unis. Quant on parle aux États-Unis de ville raciste on fait référence à son passé mais souvent aussi au corps policier. Ville du Sud Miami a été strictement ségréguée. La police avait ordre de tenir les « Noirs » loin des plages et des lieux touristiques en plus d'être confinés dans des quartiers de la ville (*Overtown*). Or l'arrivée des Cubains en 1960 s'est produite au moment où démarrait le mouvement des droits civils dans le Sud des États-Unis. Les choses bougeaient partout ailleurs au pays sauf à Miami où la priorité du gouvernement fédéral était l'installation et l'intégration des réfugiés cubains. Pour ajouter l'insulte à l'injure, ces « nouveaux arrivants » avaient accès à différentes formes d'aide pour se loger et se lancer en affaires. En somme, les Cubains s'enrichissaient sous leurs yeux. De plus, ne parlant pas espagnol les *African Americans* ne pouvaient profiter du développement économique que la présence des Cubains avait généré. A deux reprises des émeutes vont éclater dans *Liberty City* dans les années quatre-vingt, dix sinon quinze ans après les émeutes qui secouèrent les ghettos noirs des grandes villes du nord. En 1980 et 1981, l'écart entre l'accueil enthousiaste et chaleureux fait aux *Marielitos* et la quasi-indifférence face aux réfugiés haïtiens étaient à couper le souffle. Officiellement on se justifia en prétendant que les Cubains étaient des réfugiés politiques, et à ce titre avaient droit à une aide, alors que les réfugiés haïtiens étaient des réfugiés économiques, une catégorie pour laquelle rien n'était prévu. Quoi qu'il en soit, ceci explique cela, les Haïtiens rappelaient aux Noirs américains de souche leur condition précaire et le peu de considération des autorités du sud de la Floride pour leur sort.

Le rapport 2007 du *Social and Economic Development Council* du Miami-Dade County *Department of Planning and Zoning* montre que la situation des Noirs s'est améliorée depuis les années soixante, même s'ils demeurent les plus pauvres, les moins éduqués et les plus touchés par le chômage. Je ne prends qu'un indicateur. Alors qu'ils étaient 35 % à vivre sous le seuil de pauvreté en 1969, ils sont aujourd'hui 26 % comparé à 17 % pour les *Hispanics* et 9 % pour les « *Anglos* ». Il faut dire que le sud de la Floride est suivant plusieurs indicateurs à 80 % de la moyenne nationale (salaire moyen, diplôme postsecondaire, etc.). L'hypothèse avancée est que la présence d'immigrants pauvres et peu éduqués n'avantage pas la région métropolitaine de Miami. Mais les *African Americans* ne sont pas des immigrants. Les « *Native Blacks* » ont été confrontés à Miami à un phénomène peu commun dans les autres

grandes villes à l'exception de Washington et peut-être New York. L'arrivée d'immigrants « noirs », non seulement de Haïti mais de Porto Rico, de la République dominicaine et de Cuba, des Caraïbes et des Antilles et même d'Afrique. Certains parlent anglais, d'autres non. Leur religion est aussi différente. J'ai eu l'occasion de le constater dans un *High School* de la ville de Miami que fréquentaient des jeunes noirs de divers horizons culturels à l'invitation d'un ami, lui-même originaire de la Barbade. Les mêmes regroupements par ethnies que l'on voit partout ailleurs où se manifeste la diversité culturelle se reproduisaient. Le plus intrigant demeure cette tension entre la culture de la majorité, c'est-à-dire les « noirs » issus de l'expérience de l'esclavage, et les autres pour qui cette expérience n'est pas demeurée aussi prégnante pour leur identité que dans le contexte américain. A Howard University, une des plus célèbres et recherchées des universités « noires » appelées « *Historically Black University* », l'on se réjouit de cette diversité des *Black experiences* que l'on juge positive pour les « Noirs » américains de souche !

Le même phénomène de diversification s'est produit chez les *Hispanics* du Sud de la Floride. Au recensement de 2000, la majorité cubaine se maintient tout juste à 50 %. Il fut un temps où elle dominait l'espace sensible de sa présence et contrôlait pour ainsi dire le groupe « *Hispanic* ». Ce n'est plus le cas. Sa cause politique nationale émeut toujours mais elle n'a plus le même écho dans l'espace citoyen. On a pu le constater en décembre 1999 lorsqu'au cours d'une traversée un bateau de réfugiés emporta la mère d'un enfant alors que son fils, Elian Gonzalez, survécut à ce voyage de fortune entre Cuba et Miami. Il fut accueilli par un oncle, activiste anti-castriste notoire, qui refusa de le rendre à son père qui le réclamait de Cuba. Situation délicate qui finit en cour où un juge ordonna à sa famille d'accueil de le rendre à la justice. Devant le refus de l'oncle de remettre l'enfant de son plein gré, la police dû « arracher » l'enfant des bras de son oncle en pleine nuit. Grand drame qui souleva la colère des Cubains de Miami, de fervents républicains, contre le président Clinton qui avait donné l'ordre de récupérer l'enfant. Les Cubains appelèrent à une journée de boycott et de protestations, ce qu'ils avaient fait à quelques occasions dans le passé. L'appel ne fut que partiellement suivi et Miami ne fut pas paralysée comme on l'annonçait. La cause des Cubains n'est pas celle des Nicaraguayens ni des autres *Latinos* même s'ils parlent la même langue. De plus ils ne « contrôlent » plus la ville comme ils ont pu le faire. D'une part leur majorité est maintenant relative, d'autre part plusieurs, les « 2^e générations » comme on les appelle, n'ont

de Cuba qu'une vague idée et la cause de leurs parents n'est pas nécessairement la leur. Ils sont devenus américains.

2- PRESENCE ET ABSENCE DE LA MAJORITE

Si plus de 50 % des habitants de Miami-Dade est né à l'étranger, si les deux tiers ont l'espagnol comme langue maternelle, les institutions politiques sont bien celles de la république américaine. En affirmant un espace citoyen, le gouvernement métropolitain fait plus que gérer l'espace et coordonner le développement, il contribue à l'intégration des citoyens et des étrangers à la société américaine. La bonne nouvelle est que les institutions républicaines fonctionnent sans que le groupe majoritaire à l'échelle nationale ne domine l'espace sensible de la métropole. Cela ne va pas sans remous comme nous le verrons plus loin, pour l'instant on peut constater que les valeurs politiques de la république se transmettent ou du moins continuent de prévaloir. L'économie joue aussi un rôle. L'intégration au marché favorise-t-elle pour autant l'intégration à la société ? La différence entre les deux n'est pas partout évidente. Le sujet est controversé. Pour les Anglais par exemple l'intégration au marché suffit, le reste, c'est-à-dire votre identité ou votre différence participe du spectacle de la diversité et de la frivolité de l'espace sensible, notamment à Londres. Certes il y a des règles à suivre et des limites à ne pas dépasser, mais si cet ordre normatif tacite est observé il n'y a aucun souci à se faire. Les attentats de Londres ont semé le doute chez les Anglais : se peut-il que l'intégration au marché ne concurre pas à l'intégration à la société ? A Miami-Dade on a observé que la recherche d'enrichissement personnel tient parfois lieu de seule valeur partagée entre les individus et les groupes (Rawls, 1980). Pour le reste, la culture et les liens sociaux, soit on se replie sur l'identité communautaire pour assurer son équilibre, soit on se retrouve dans le « *wilderness* » sans repères sauf la quête de richesses. L'espace public disparaît au profit du marché. Ce scénario expliquerait la hausse de la criminalité à Miami-Dade et l'ambiance matérialiste effrénée qui sévissait dans les années 1980 (Ninjan, 2000). Le 23 novembre 1981, le magazine *TIME* titrait « *Paradise Lost* » : le paradis floridien de soleil et de douceur était perdu, remplacé par la criminalité et le matérialisme.

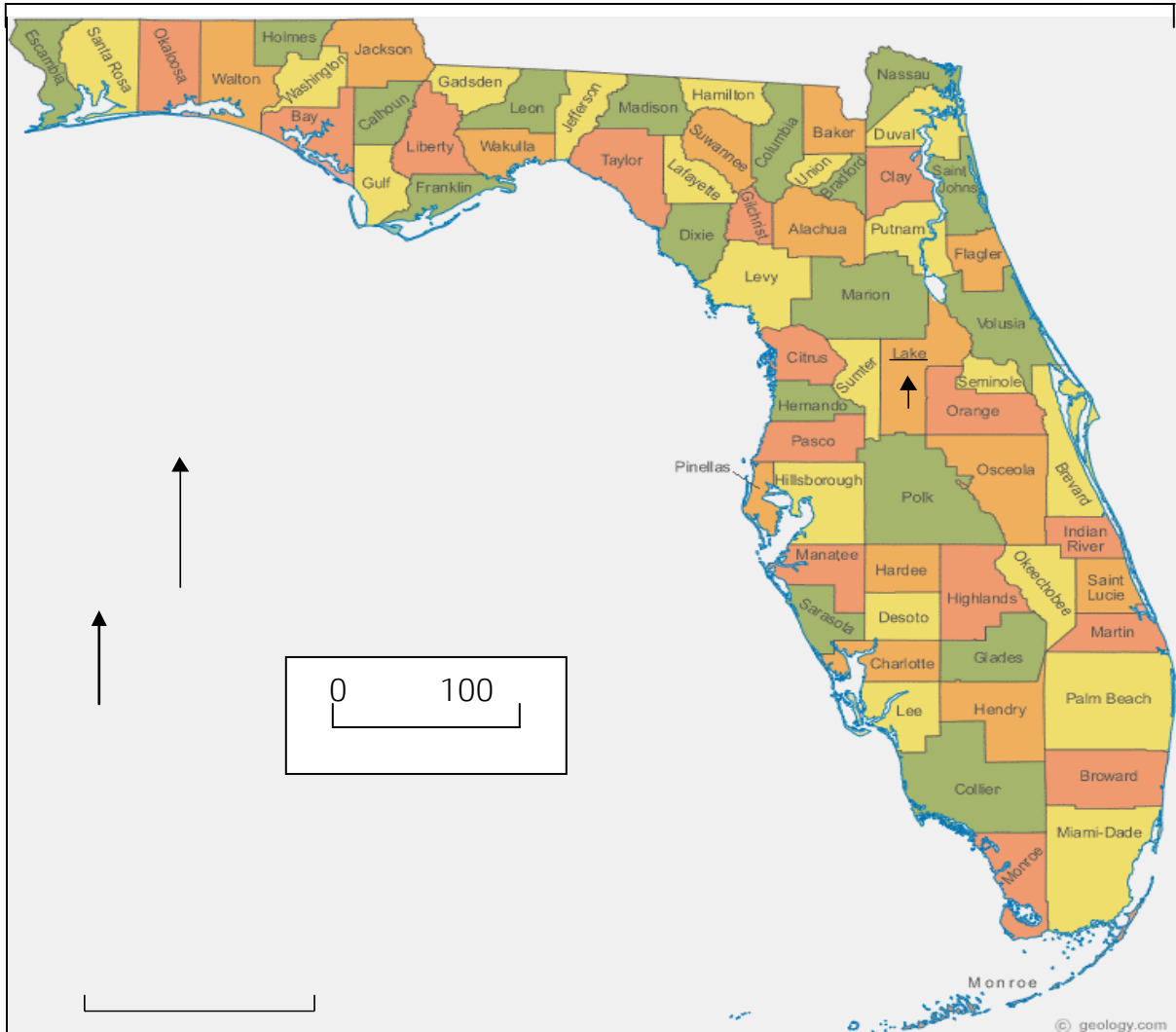
Le problème général qui est posé ici est bien celui des valeurs et de la culture. En d'autres mots que se passe-t-il dans l'espace sensible pendant que les institutions républicaines dégagent un espace citoyen et que prend place l'intégration au marché ? L'absence relative de

la majorité nationale et historique est-elle préjudiciable à la diffusion de valeurs communes ou nationales ? La question ne vise pas à défendre les valeurs de la majorité ou d'une culture nationale, je pose simplement que l'émergence de valeurs communes dans un contexte de diversité culturelle ne va pas dans l'espace sensible sans l'existence de tensions et d'enjeux qui interpellent nécessairement la majorité (nationale, historique, politique, etc.). S'agissant de la Floride la question qui se pose est plus précisément la suivante : comment peut se dérouler l'inévitable transaction culturelle entre la culture et les valeurs de la majorité historique et les diverses *ethnicities* ou identités en l'absence de la majorité ? J'aimerais montrer que si la présence effective de la majorité est relativement faible dans l'espace sensible de Miami-Dade, sa présence ne s'en fait pas moins sentir parce qu'à l'échelle de l'état ou à l'échelle nationale cette majorité existe toujours. Parce que la situation de Miami-Dade elle-même suscite un débat à l'échelle nationale. Deux événements vont me permettre de l'illustrer : le mouvement US English et la « contre-attaque provinciale » de Lake County.

« La province contre attaque » ou la révolte de Lake County

Lake County est situé au centre de la Floride non loin de Orlando et du monde merveilleux de Disney. Il n'y a pas si longtemps la région était connue pour ses lacs, sa forêt et les orangeries de Minute Maid, la marque internationale réputée pour son jus d'orange concentré et congelé. Région rurale ponctuée de petites villes dont les habitants sont pour une bonne part venus en Floride pour fuir la crise urbaine des métropoles du nord à la fin des années soixante-dix. Une région anonyme comme il en existe des centaines voir des milliers en Amérique du Nord : plus pauvres que la moyenne nationale, conservatrices et relativement homogènes d'un point de vue culturel. Le 10 mai 1994 Lake County sortait de l'anonymat. Ce soir-là le conseil scolaire votait 3 voix contre 2 une motion qui exigeait du corps enseignant qu'il fasse en sorte que les étudiants puissent mieux apprécier l'héritage et la culture américaine, et ses valeurs telles que la libre entreprise, la famille, le patriotisme, la liberté religieuse, ainsi que d'autres valeurs fondamentales qui sont « *supérieures* » à toutes les cultures étrangères ou anciennes (*superior to all foreign or historic cultures*). Cette motion mais surtout le mot qui fâche, « supérieur », allait faire le tour du pays et du monde moderne en quelques jours. La droite conservatrice portait un coup à la mâchoire de l'orthodoxie multiculturelle et son idéal anti-ethnocentriste.

Carte 3 : Les comtés de la Floride



Je lus la nouvelle dans le *Watertown Time*, le journal de la petite ville du Saint Lawrence County dans l'état de New York à l'autre bout du pays, où est située l'université du même nom dans laquelle je travaillais. Une région agricole semblable à celle de Lake County, marginale et plus pauvre que la moyenne nationale. Mes collègues étaient indignés. Ils balayaient l'événement du revers de la main en alléguant qu'il s'agissait du Sud et de la droite morale chrétienne. Dans les jours qui suivirent l'Union des professeurs de la Floride déposait une plainte en cour pour invalider cette directive inapplicable et contradictoire selon eux. Elle

brimait leur liberté académique et leur libre arbitre en matière culturelle. La cour n'eut pas à rendre de jugement car les élections scolaires de septembre furent remportées par les opposants à la clause de supériorité. Une nouvelle motion fut adoptée. Elle demandait cette fois aux enseignants de faire en sorte que les étudiants s'ouvrent aux différentes cultures, **y compris la culture américaine**. On s'était débarrassé de la lentille qui obligeait à aborder les cultures dans un rapport supérieur / inférieur pour une autre, plus conforme à la réalité, qui favorise une meilleure appréciation des cultures mais en tenant compte d'un contexte, celui où existe une culture américaine, quelle qu'elle soit. Autrement dit l'appréciation des cultures ou leur célébration ne se produit pas dans l'absolu mais dans et à travers un contexte, dans ce cas celui des États-Unis.

Lake County en avait fini avec cette affaire. Ailleurs la controverse se poursuivait. Journalistes, commentateurs et professeurs d'université menaient le débat sur la culture, les rapports culturels et la culture américaine. Qu'est-ce que signifie « supérieur » ? Qu'est-ce que la culture américaine ? Les personnes de différentes cultures ne devraient-elles pas célébrer la culture américaine pendant que les Américains apprécient la leur ? La question qui m'intéressait avant tout était : comment expliquer la réaction populaire et le débat intense voire émotionnel qui suivit ? J'avoue que l'idée de déclarer une culture supérieure à une autre ne va pas dans les sens de mes convictions personnelles et intellectuelles. Longtemps l'Occident fit erreur en classant les cultures en fonction du niveau de développement qu'elles pouvaient générer. Aujourd'hui l'on considère plutôt que toutes les cultures remplissent la même fonction, celle de donner un sens et ordre au monde ; en cela, elles sont égales. Qu'à cela ne tienne, la réponse la plus courante chez les défenseurs de la clause de supériorité était que l'on n'a pas besoin d'être un génie pour comprendre qu'il est préférable de vivre aux États-Unis qu'à Haïti ! Les « experts » avaient beau expliquer la différence entre le développement économique et social et la culture, rien n'y faisait. La question de la supériorité alimenta la polémique mais n'empêcha pas le débat ; cette position était de toute façon jugée extrême par la majorité des Américains. Ils étaient par contre convaincus que cet événement était salutaire parce qu'il provoquait un débat public sur la culture et l'éducation. La réaction populaire et le ressentiment qui l'accompagnait montraient que quelque chose n'avait pas tout à fait été accepté ou compris de la nouvelle donne culturelle.

A chaque nation son récit. Les Américains sont par exemple fiers de l'image qu'ils se sont forgés de leur pays, celle d'un pays où des personnes de différentes cultures peuvent vivre et prospérer. Pour cette raison ils sont plus que jamais convaincus de la nécessité de combattre les injustices et les discriminations. Les Américains n'exigent pas de leurs gouvernements qu'ils prennent des mesures afin d'assurer l'égalité des conditions, mais que l'égalité des chances soit assurée. Après, quand ces conditions sont réunies ou que les apparences sont suffisantes, chacun s'arrange. La culture fait partie de l'individu et comme tous les individus sont égaux, les cultures le sont aussi, du moins dans le contexte américain. Célébrer son origine culturelle ou sa culture est une chose respectable et admise dans l'espace public. Les politiques sont d'ailleurs les premiers à le faire, question de montrer qu'ils sont des Américains comme tout le monde, et donc qu'ils sont partis de loin et qu'ils ont réussi grâce à leur travail mais aussi grâce à certaines valeurs qu'ils ont reçues à la maison ou au cours de leur éducation dans tel ou tel coin de pays. Ces lignes sont connues, ce sont des classiques près de la caricature pourrait-on dire. Les Américains les apprennent et les répètent tout simplement parce qu'ils sont américains et qu'ils ont appris à croire que ces lignes sont vraies et rendent compte de la réalité. Or ce que révélait le débat sur la culture est qu'en définitive de nouvelles lignes s'étaient ajoutées. Des lignes que la population en général ne comprenait pas tout à fait ou qui brouillaient le message initial.

Comme l'explique Nathan Glazier (1987) dans *We are all multiculturalists now*, en l'espace d'une quinzaine d'années les Américains furent encouragés non plus à célébrer leur origine ethnique ou culturelle mais à célébrer leur différence culturelle. Or dans plusieurs cas cela signifie conserver sa culture alors que jusqu'à un passé récent cela signifiait faire valoir la contribution d'une culture à l'histoire américaine. Il était entendu que la culture américaine était ce vers quoi les « nouveaux arrivants » tendaient par la force des choses, du simple fait d'être là sur le territoire américain. Ce qui s'exprimait dans ce débat est le sentiment que ce n'était plus tout à fait le cas même si foncièrement on continue de le penser. Comme si la culture américaine avait perdu de sa capacité à s'enrichir de la présence d'autres cultures, l'autre étant plutôt invité à demeurer un autre dans un tout pluriel et où la culture américaine est une parmi d'autres. Le « *main stream America* » disait son malaise devant la nécessité de se resituer par rapport à ce « *new deal* » culturel (ou nouvelle donne). Ce sentiment légitime cache un malaise car cette nouvelle donne s'accompagne de la remise en cause du pouvoir

normatif de la majorité, souvent à l'origine dans l'espace sensible de discriminations. Les positions les plus extrêmes cherchent à rétablir ce pouvoir normatif autour d'un ensemble de valeurs choisies à partir desquelles la culture américaine se définirait. Dans le meilleur des cas, ces valeurs sont le reflet d'une vision politique conservatrice, dans le pire des cas elles vont dans le sens d'une position extrême qui cherche à rétablir le pouvoir normatif de la majorité... blanche, anglophone, chrétienne (et même protestante).

La virulence des propos et des positions extrêmes comme celle de la clause de supériorité s'explique aux États-Unis par le fait que le multiculturalisme est associé à la gauche libérale. Le multiculturalisme est pour la droite un prétexte à des affrontements politiques qui mettraient en jeu deux visions du pays, deux systèmes de valeurs, deux conceptions de la culture et du pouvoir normatif de la majorité. Car il faut avoir à l'esprit que le multiculturalisme est aussi et davantage un discours de la majorité. Je retiens de ce débat deux points. Les premier est que l'on ne retournera pas en arrière. La nouvelle donne culturelle dans les sociétés modernes pose que les valeurs à la base du « vivre ensemble » dépendent des délibérations entre citoyens mais aussi des transactions culturelles entre les groupes auxquels les individus s'identifient. Le deuxième est que la tension qui existe dans l'espace sensible entre d'une part, le pouvoir normatif de la majorité, ancrée ou non dans une culture nationale, et, d'autre part, des cultures minoritaires, ethniques ou simplement des différences culturelles ne disparaît pas simplement du fait que l'on ne peut pas revenir en arrière.

En terminant, je pense que ce n'est pas par hasard si la Floride a été à l'origine de ce débat sur les rapports culturels et le multiculturalisme. Le contraste entre les régions culturellement homogène du centre et du nord-ouest de Floride et la diversité culturelle de Miami-Dade est étonnant. En soi, comme c'est le cas dans toutes les sociétés modernes occidentales, mais surtout par l'absence relative de la majorité historique, les « *White Anglos* », qui ne représentent plus qu'un quart de la population. Or même si la majorité est devenue une minorité à Miami-Dade, ce débat prouve si besoin était que la métropole sud-floridienne se situe bel et bien dans l'espace américain.

US English et English First : ethnocentrisme ou défense des valeurs de la république ?

La loi n° 94-665 dite loi Toubon votée le 4 août 1994 reconnaît que « la langue de la république est le français » en vertu de la Constitution (le Ministre avait d'abord souhaité

proclamer que « le français est la langue de la république » mais devant les protestations des Québécois et des Belges celui-ci dût convenir que le français est aussi la langue d'autres peuples et d'autres systèmes politiques). Comme c'était le cas en France jusqu'à l'adoption de cette loi, la Constitution américaine ne fait aucune mention de ce qu'est la langue de la république. Tout au long du 19^e siècle et jusqu'au milieu du 20^e siècle les différents gouvernements, les organisations communautaires et les dénominations religieuses offraient aux immigrants des moyens d'apprendre ou d'améliorer leur anglais. Pour l'immigrant maîtriser cette langue était une marque d'intégration à la société américaine, sa connaissance augmentait les possibilités de réussir de même que ses chances de devenir citoyen. Car si la Constitution est muette sur la langue, une des exigences de la naturalisation est depuis les débuts de démontrer : « *une compréhension de la langue anglaise, c'est-à-dire une capacité à lire, écrire et parler [...] des mots et des phrases simples [...] relevant de l'usage commun de la langue anglaise* » (...*an understanding of the English language, including an ability to read, write, and speak [...] simple words and phrases [...] in ordinary usage in the English language*). Rien de bien difficile considérant qu'entre 3 et 5 ans étaient nécessaires avant de pouvoir faire une demande de naturalisation. Les personnes âgées de plus de 50 ans et celles ayant résidé plus de 20 ans sur le territoire américain n'étaient pas obligées de remplir cette obligation. Il est toujours allé de soi aux États-Unis que l'immigrant devait apprendre l'anglais, que c'était de toute façon dans son intérêt, que c'était même ce qu'il souhaitait pour lui sinon pour ses enfants. La donne a changé à partir des années soixante. Vingt ans plus tard la langue anglaise devient un enjeu national. Une lutte politique va s'engager pour sauver ce qui avait toujours été considéré comme un élément central de l'identité américaine ou, sur un autre registre, un ingrédient essentiel du ciment du contrat social. La Floride et le comté de Miami-Dade seront de nouveau à l'avant-scène. Identifions d'abord les raisons du changement.

Dans la foulée du mouvement des droits civils, le gouvernement fédéral va au milieu des années soixante faire voter une liste d'amendements à la constitution afin de mieux protéger les droits civils des citoyens. L'absence de code civil dans la tradition anglaise l'obligeait à agir ainsi, la Constitution originale ne comprenait que trop peu d'éléments en cette matière. Le *Civil Right Act* de 1964 et le *Voting Right Act* de 1965 sont les plus importants. L'esprit et la lettre de ces amendements visent à empêcher les discriminations contre les personnes sur la

base de leur différence et qualités particulières, y compris leur origine nationale (*national origin*) avant de devenir citoyen. Le *Title VI* (6^e disposition) *du Civil Right Act* interdit par exemple les discriminations dans tous les programmes où intervient le gouvernement fédéral, que ce soit à l'échelle d'un état, d'une municipalité, de même que dans toutes entreprises privées dont l'activité serait de quelque façon que ce soit liée au gouvernement (contrats, subventions, etc.). Le *Title VII* interdit toute discrimination sur la base de l'origine nationale pour toute entreprise ayant plus de 15 employés. Le *Voting Right Act* vise de même à protéger un des droits fondamentaux du citoyen : le droit de vote. Faits de l'histoire particulière d'une époque et d'un lieu, un sous alinéa exigeait que les autorités new-yorkaises fournissent du matériel d'élection en espagnol aux Portoricains. Pourquoi ? Parce que sans être officiellement un état, Porto Rico et les Portoricains peuvent exercer les droits et jouir des privilèges d'un citoyen américain. Parce qu'aussi des milliers d'entre eux venaient de migrer aux États-Unis et notamment à New York.¹¹⁰ Enfin en 1968, un sénateur du Texas fut à l'origine du *Bilingual Education Act* dont l'objectif était d'aider les enfants Mexicains-Américains pauvres à mieux maîtriser l'anglais de façon à ce qu'ils puissent terminer leurs études secondaires. On jugeait que leur faible niveau d'éducation était dû à leur maîtrise insuffisante de l'anglais, ce qui évidemment les tenait en marge de la société et dans une spirale de pauvreté. L'idée était de créer des classes spéciales où certaines matières pouvaient être enseignées en espagnol le matin, alors que d'autres l'étaient en anglais l'après-midi.

Si l'intention de départ correspond bien à l'esprit de l'époque, de combattre les discriminations afin d'assurer l'égalité des chances et donc l'intégration à la société, l'interprétation de ces amendements vont plutôt aller dans le sens d'un accroissement de l'aide et des efforts pour offrir des services et de l'information dans une autre langue que l'anglais. Des actions locales furent entreprises en Californie et en Arizona et dans d'autres états ou villes où une importante minorité de langue étrangère résidait (généralement espagnole). Dans *Who we are ? The Challenge to America's National Identity*, Samuel Huntington (2004)

¹¹⁰ Leur histoire fut immortalisée par la comédie musicale *West Side Story*, présentée pour la première fois en 1957, qui est depuis devenue un classique sur Broadway. Le film de Jerome Robbins et Robert Wise en 1961 fit entrer par la suite les Portoricains dans l'imaginaire américain. Un classique : deux bandes rivales s'opposent dans un quartier pauvre, d'un côté les « Blancs » (Américains d'origine irlandaise) et les Portoricains. Puis le chef de bande « irlandais » tombe amoureux d'une Portoricaine... Roméo et Juliette dans les bas fonds de New York !

rapporte qu'au milieu des années soixante-dix, on comptait 335 types d'interventions et d'assistances, écrites ou orales, dans une autre langue que l'anglais (220 en espagnol) dans 30 états. Elles concernaient surtout la procédure d'enregistrement pour les élections, car en 1975 le gouvernement fédéral avait amendé le *Voting Right Act* de 1965 de façon à empêcher les états d'imposer des « *qualifications* » aux électeurs – c'est-à-dire l'usage de l'anglais – ce qui aurait eu pour effet de limiter ou d'empêcher l'exercice du droit de vote d'un citoyen parce qu'il est membre d'une minorité linguistique.

L'éducation bilingue a permis aux éducateurs spécialisés, aux pédagogues et autres experts en didactiques de développer des programmes d'éducation bilingue adaptés à une clientèle regroupée en fonction de leur niveau d'anglais et de leur capital linguistique dans leur propre langue. Une expertise basée sur une grande variété d'expériences va se développer et produire un vocabulaire technico-administratif que bientôt les initiés seront les seuls à connaître.¹¹¹ La loi de 1968 sur le *Bilingual Education Act* fut révisée en 1974 suite au jugement de la cour Suprême dans la cause *Lau vs Nichols*, du nom d'un père d'origine chinoise de San Francisco qui jugeait la loi de 1968 discriminatoire parce qu'elle était destinée uniquement aux enfants pauvres d'origine mexicaine et aux conseils scolaires où se trouvent d'importants contingents d'enfants dont la langue maternelle est l'espagnol. La loi de 1974 se nomme *Equal Education Opportunity Act* ; le *Title 2* (2^e disposition) étendait les possibilités d'obtenir une éducation bilingue à tous les groupes et tous les districts scolaires, à la condition d'avoir un nombre suffisant de *LEP Students : Limited English Proficiency* (« élèves ayant des capacités limitées à fonctionner en anglais »). Du coup, le gouvernement fédéral augmentait les sommes consacrées à ces programmes à la hauteur de 68 millions qu'utiliseront 383 écoles pour des programmes en 65 langues destinés à 339 000 élèves (Stewner-Manzanares, 1988). La loi fut amendée de nouveau en 1978 afin de préciser les critères d'éligibilité des élèves, renommée pour l'occasion *LESA Students : Limited English Speaking Ability* (« élèves ayant

¹¹¹ Voici un court échantillon : *ESL : English as a second language...* apprentissage en anglais avec une faible part dans la langue d'origine ; *ELL : English Language Learner...* élève qui doit apprendre l'anglais en plus de ses apprentissages ; *LEP : Limited English Proficiency...* élève ne possédant pas l'usage de l'anglais ; *LESA : Limited English Speaking Ability...* élève qui ne peut s'exprimer en anglais ; *Sheltered English ...* signifie immersion en anglais. Les termes se recoupent et ne renvoient ni aux mêmes programmes ni à la même loi, au sens où tout ajout ou changement de la loi apportait son lot de mots plus conformes (voir par exemple la brève histoire de l'éducation bilingue sur le site : www.policymalmanac.org/education/archive/bilingual.pdf)

des capacités limitées à parler anglais »). Ceci eut pour effet d'augmenter le nombre de districts scolaires pouvant mettre en place un programme d'éducation bilingue, qui passa de 363 à 565 pour un financement de 135 millions. D'autres transformations furent apportées en 1984 et 1988, ainsi qu'en 2001 par le Président George W. Bush avec son programme global pour l'éducation appelé, NCLB : *No Child Left Behind Act* (« aucun enfant laissé pour compte »). Avant l'application de ce nouveau projet, le rapport du Congrès pour l'année 2000 faisait état d'un budget de 248 millions pour l'éducation bilingue dont 162 pour la mise en place et le fonctionnement des programmes. Les deux tiers de cette somme étaient dépensés dans 7 états : Californie (58), New York (22), Texas (12), Arizona (8), New Mexico (8), Colorado et Floride (5), soit les états ayant une importante minorité de *Hispanics*. Un autre groupe d'états a mis sur pied des programmes destinés aux autochtones : Oklahoma, Alaska, Hawaï, Maine, Dakota du Nord, Montana, entre autres. Depuis les débuts du *Bilingual Education Act* on évalue à plus de 5 milliards de dollars les sommes dépensées par le gouvernement fédéral (sans compter les dépenses des états qui au total peuvent être aussi importantes).

A la fin des années soixante-dix un murmure sourde dans la société américaine. Des citoyens trouvent la dépense trop importante en même temps que le doute s'installe sur l'efficacité des programmes. Cela n'allait-il pas du reste contre l'entendement ? Pourquoi une éducation bilingue quand l'histoire montre que pour devenir Américain il importe surtout d'apprendre l'anglais ? Alors que la grande majorité des Américains considère l'anglais comme un symbole de l'identité nationale, les recensements de 1970 et 1980 montraient une nette progression du nombre de locuteurs de langues étrangères mais surtout espagnole (en réalité du nombre de personnes originaires d'un pays dont la langue maternelle est l'espagnol... une différence qui n'est pas toujours faite dans l'espace sensible). De la même façon, le nombre de personnes nées à l'étranger était aussi en hausse, mais surtout, le problème des immigrants illégaux préoccupait l'opinion publique. A l'époque on parlait de 300 000 par année (en 1996, l'*Immigration Reform and Control Act* amnistiait 2 684 692 immigrants illégaux). Enfin dans des régions et dans certaines villes le nombre de « *White, non hispanics* » passait sous la barre des 50 %, comme à Miami-Dade, sans doute le cas le plus probant car il s'agit d'une grande métropole. En 2000, le US CENSUS identifiait 245 communes dans le Texas, la Californie, l'Arizona et la Floride de plus de 100 000 habitants où

une majorité de la population est « *White, Hispanic* ». Le murmure et l'inquiétude des années soixante-dix vont au début de l'année 1980 se transformer en « *language debate* » : une ordonnance du *County Government* de Dade annonçait en janvier que le gouvernement serait dorénavant bilingue et biculturel !

Dans le comté de Dade les opposants à cette ordonnance déposèrent rapidement une contre-mesure visant à faire de l'anglais la langue officielle du gouvernement du comté et à empêcher les dépenses qui viseraient à « *promouvoir toute autre culture que celle des États-Unis* » (*promoting any culture other than that of the United States*). Démocrates et Républicains s'opposaient unanimement à cette mesure. Les premiers par principe, les seconds pour ne pas froisser les *Hispanics* qui ont tendance à voter massivement pour eux (notamment les Cubains). En novembre 1980, les électeurs de Dade approuvent la mesure à 59, 2 % malgré l'opposition de la Chambre de Commerce, des autorités locales (dont l'influent journal *Miami Herald*), des organisations communautaires et, bien sûr, des associations *hispanics* (15 % d'entre eux aurait voté en faveur de la contre-mesure).

Ce référendum fit les manchettes nationales et suscita des débats dans plusieurs régions du pays. Au cours de la décennie qui suivit ce « *language debate* » va se poursuivre à toutes les échelles et touchera tous les niveaux de gouvernements. Deux organismes voués à la promotion de l'anglais comme valeur commune et / ou comme symbole de l'identité américaine vont être mis sur pied. En 1981, le sénateur de la Californie Samuel Ichiye Hayakawa – fils d'immigrants japonais né à Vancouver et détenteur d'un Ph.D. en littérature anglaise et américaine – déposa au Congrès un amendement constitutionnel visant à faire de l'anglais la langue officielle des États-Unis. Son amendement ne fut jamais mis au vote pour cause de procédure. Après avoir quitté le Sénat en 1983, devenu leader national de la cause de l'anglais, Hayakawa fonde l'association US ENGLISH dont le but ultime est d'amender la Constitution pour faire de l'anglais la langue officielle du pays. Sur son site Internet (www.us-english.org /nov. 2007), US ENGLISH affirme que :

Declaring English the official language is essential and beneficial for the U.S. government and its citizens. Official English unites Americans, who speak more than 322 languages (2000, U.S. Census), by providing a common means of communication; it encourages immigrants to learn English in order to use government services and participate in the democratic process; and it defines a much-needed common sense language policy.

(« Déclarer l'anglais langue officielle est essentiel et bénéfique pour le gouvernement et ses citoyens. L'anglais unit les Américains, qui parlent plus de 322 langues selon le dernier recensement (2000), en leur fournissant un moyen de communication commun ; cela encourage les immigrants à apprendre l'anglais pour utiliser les services publics et pour participer au processus démocratique ; enfin, cela constitue une politique linguistique nécessaire et basée sur le bon sens »).

Fier de ses 1, 4 million de membres sympathisants, l'organisme déclare que son action ne vise pas l'apprentissage d'une autre langue, les cours de langues dans les écoles ou l'usage d'une autre langue que l'anglais à la maison. Son argumentaire est basé sur quatre points :

- *The unifying effect of the English language must be preserved in the United States.*
- *Bilingual education fails to adequately teach English.*
- *Learning English quickly in English-only classrooms is best for ELLs, both academically and socially. [ELL : English Language Learner]*
- *Any special language instruction should be short-term and transitional.*¹¹²

US ENGLISH mène son action à l'échelle des états, il cherche à rallier à sa cause les 34 états nécessaires pour espérer pouvoir amender la constitution. En 1986 un autre organisme va être créé : ENGLISH FIRST (www.englishfirst.org / juin 2008). Basé en Virginie ENGLISH FIRST exerce son action directement auprès des autorités fédérales. Annonçant 1, 6 million de membres et sympathisants, ses objectifs sont :

- *Make English America's official language*
- (« Faire de l'anglais la langue officielle de l'Amérique »)
- *Give every child the chance to learn English.*
- (« Donner à chaque enfant la possibilité d'apprendre l'anglais »)
- *Eliminate costly and ineffective multilingual policies.*
- (« Éliminer les programmes multilingues coûteux et inefficaces »)
-

Entre le référendum de Miami-Dade en 1980 et 2000, ces deux organismes vont soutenir ou être à l'origine de référendums sur l'anglais comme langue officielle, de même que sur la

¹¹² *L'effet unificateur de la langue anglaise doit être préservé aux États-Unis ; L'éducation bilingue a échoué dans son objectif d'enseigner adéquatement l'anglais ; Apprendre l'anglais rapidement à l'école est le meilleur moyen, pédagogique et social, pour les élèves en situation d'apprentissage (ELL) ; Toute information dans une langue autre que l'anglais doit être à court terme et temporaire.*

poursuite des programmes d'éducation bilingue. Ils se tiendront à l'échelle des municipalités et des états, ainsi que dans les districts électoraux et les conseils scolaires. Du reste, une série de mesures et de contre-mesures furent adoptées, défaites, reconsidérées, amendées, les débats prenant à chaque fois une dimension politique et idéologique. Parmi les premiers états à tenir un référendum sur un amendement constitutionnel faisant de l'anglais la langue officielle de l'état, on retrouve la Floride, la Californie, l'Arizona et le Colorado en 1988, soit quatre états ayant une minorité *hispanic* importante. En Floride, l'amendement a eu le soutien de 85,5 % de la population et obtient une majorité dans tous les *counties*. Cette fois 25 % des *Hispanics* auraient voté en faveur de la proposition. A l'échelle nationale en 2008, 30 états « auraient » approuvé une motion qui va dans le sens de l'officialisation de l'anglais comme seule langue du gouvernement et du pays.¹¹³ Quatre seulement l'ont fait depuis le début de la décennie, 26 l'ont fait entre 1986 et 1995 (www.us-english.org / juin 2008). Le débat se serait-il essoufflé ?

Au printemps 2008 un sondage national affirmait que 82 % des Américains étaient attachés à la langue anglaise et que 65 % d'entre eux étaient d'accord pour amender la constitution pour y inscrire que l'anglais est la langue officielle du pays (www.us-english.org / juin 2008) ; 53 % des *Hispanics* pensent la même chose. Même s'il ne s'agit que d'un sondage, ces chiffres concordent avec ceux que fournit le US CENSUS en 2000. Les *Hispanics* naturalisés et les « *native Hispanics* » parlent bien l'anglais et 25 % d'entre eux parlent l'anglais à la maison. Un nombre important continue de vivre dans des régions où la majorité de la population parle espagnol. Pour évaluer leur nombre et les localiser le US CENSUS a créé la catégorie « *linguistically isolated households* » qui croise les données du tableau *Ability to speak English* avec celui des *Hispanics* et la population des villes. On obtient ainsi un portrait plus juste des personnes ne parlant pas l'anglais suffisamment pour fonctionner dans la société américaine hors de leur milieu de vie. Ils seraient 11,9 millions sur le territoire national, 93 % d'entre eux se trouvent dans trois états : Californie, Texas, Floride. Dans cet état, 29 % seulement des *Hispanics* déclarent ne pas parler suffisamment l'anglais. Le recensement de 2000 montre également que les *Hispanics* s'installent depuis peu dans des

¹¹³ Je dis « auraient » car la carte n'est pas aussi nette qu'elle paraît. Les 30 états jugés favorables à l'amendement n'ont pas voté exactement le même texte. Par exemple, certains états ont choisi de faire de l'anglais la langue officielle du gouvernement de l'état, alors que d'autres ont voté en faveur – ou soutiennent – un amendement constitutionnel.

villes, des régions et des états où leur nombre a toujours été relativement faible. L'hypothèse la plus plausible est que ceux et celles qui se déplacent sont bien adaptés et même assimilés à la société américaine. Cela veut dire d'abord et avant tout parler anglais. Peut-être aussi : protestant.

En vertu du principe de séparation de l'église et de l'État, le US CENSUS ne peut produire de statistiques sur la religion et les pratiques religieuses. Des instituts indépendants ou affiliés à un groupe religieux s'en chargent. Une récente étude, *Latino Religions and Civic Activism in the United States*, montre que sur les 41, 3 millions de *Hispanics* estimés en 2006, 23 %, soit 9, 5 millions s'identifient comme protestants (Espinosa, Elizondo et Miranda, 2005 Oxford University Press). Dans les régions où le nombre de *Hispanics* est important, plus l'immigration est récente plus le pourcentage de catholiques est élevé ; l'inverse est aussi vrai. A Miami-Dade, le tableau de l'affiliation religieuse est 80 % « *Christians* », 9, 5 % *Jewish* et 7, 3 % « *no religion* » ; le pourcentage de catholiques est quant à lui évalué à 34 %. Or sachant que le pourcentage de *Hispanics* est de 57 % on obtient exactement 23 % de *Hispanics* protestants.¹¹⁴

Dans une enquête sociologique extensive auprès de la classe moyenne vivant dans les banlieues, intitulée : *One Nation, After All : What Americans Really Think About God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, The Right, The Left and Each Other*, Alan Wolf (1999) montre que les différences d'opinion entre les *Hispanics* de la classe moyenne vivant en banlieue et leurs compatriotes « *White, non Hispanics* » et *African American*, ne sont pas énormes, à quelques exceptions près (en particulier les rapports culturels et la perception de la situation de *l'autre*). Le milieu de vie « banlieue », reconnu pour son conformisme et associé à la classe moyenne et à la société de consommation, jouerait-il aujourd'hui le rôle intégrateur que jouait jadis la ville ? On peut le supposer.

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que le « *language debate* » se soit quelque peu émoussé depuis la fin des années 1990, bien qu'il refasse surface à l'occasion. A Miami-Dade la population n'est pas revenue sur le référendum mais les gouvernements qui se sont

¹¹⁴ Les données sur la religion foisonnent aux États-Unis et les catégories utilisées sont controversées, sans parler des bases de données. Voir : « Categorical Usages and Complex Realities: Race, Ethnicity, and Religion in the United States », par Richard F. Hamilton et William H. Form, *Social Forces*, Vol. 81, n° 3, 2003, pp. 693-715.

succédés ont amendé la loi dès 1989 afin de permettre des exceptions. Si les tensions demeurent en place, un compromis tacite a été trouvé : l'anglais demeure la langue officielle du gouvernement du *County* mais l'espagnol peut être utilisé pour faciliter les relations des citoyens avec l'administration publique. Identité et citoyenneté ont été conjuguées dans l'espace sensible de Miami-Dade et par rapport à l'insertion de cet espace en Floride et de la Floride dans l'espace national.

US ENGLISH et ENGLISH FIRST continuent d'être actifs et de soutenir toute action allant dans le sens de leur cause. Quant on analyse le discours qu'ils tiennent aujourd'hui, c'est le cas plus particulièrement d'English First, on s'aperçoit que les termes du débat ont changé. Les propos sont alignés sur des positions politiques très conservatrices et parfois extrêmes. Ce qu'ils défendent via leur bataille pour la langue anglaise est une vision des États-Unis où le pouvoir normatif de la majorité doit être rétabli. Il s'agit moins maintenant de discuter de valeurs communes que de défendre une Amérique « blanche », « européenne », « anglophone et protestante », bref une Amérique raciste. L'inquiétude des Américains sur la capacité de leur pays à intégrer voire à assimiler les immigrants n'en demeure pas moins légitime. Le « *language debate* » l'illustre très bien : il a permis de poser la question des valeurs communes et du contrat social en tenant compte des identités. Dans l'espace sensible de certaines régions du pays, comme à Miami-Dade, il a forcé les individus, comme citoyens et comme personnes, à trouver des compromis entre la situation de la diversité dans les milieux de vie et la nécessité de l'espace citoyen. Le « *language debate* » montre aussi qu'il n'est pas toujours évident de dissocier les valeurs communes de celles de la majorité. Or quelle que soit la situation, une chose demeure : on ne peut revenir en arrière, la majorité ne peut plus s'imposer et utiliser les institutions et le processus politique pour y arriver. Le coût social et politique est devenu peut-être trop grand.

La situation de Miami-Dade révèle un dernier aspect sur la tension entre l'espace sensible et l'espace citoyen, entre l'identité et la citoyenneté, qui passe inévitablement par des transactions entre les groupes culturels, et notamment entre la majorité et les minorités. Un dernier aspect qui laisse perplexe. La baisse constante du pourcentage de « Blancs » dans l'espace sensible de Miami-Dade ne résulte pas uniquement de l'augmentation de la population *Hispanic* via l'immigration ou la croissance naturelle. Les « Blancs » ont depuis le

milieu des années 1980 quitté en nombre le comté de Dade pour s'installer dans les comtés voisins de Broward et Palm Beach. De plus, les « Blancs » de Floride qui sont originaires d'autres états ne vont plus comme ils le faisaient auparavant dans le comté de Dade. Entre 1990 et 2000, alors que la population *Hispanic* augmentait de 8 %, soit un influx de 85 000 personnes, 95 000 « *White, non Hispanic* » quittaient Dade pour les comtés voisins, selon le rapport 2007 du *Social and Economic Development Council* du *Miami-Dade County Department of Planning and Zoning*, déjà cité. L'exode aurait commencé dès les années 1980 si bien que l'on évalue les départs depuis cette date à plus de 200 000 personnes.

A ce sujet, je me rappelle la phase de mon collègue *African American* alors qu'il me faisait visiter les quartiers de la ville : « *They are talking about multiculturalism, but where are they when it's time to live up with it ?* (« Ils parlent de multiculturalisme, mais où sont-ils dès qu'il s'agit de le vivre en situation ? ») C'était dit sur le ton de la moquerie mais non sans ironie. Quand on circule dans l'espace urbain, le plus formidable « ghetto » des *White Anglos* de Miami se trouve dans la banlieue aisée à Coral Gable au sud de la ville centre, Miami City : il s'agit du campus de l'*University of Miami* et de ses environs immédiats. Une université fréquentée en grande majorité par des « *Anglos* » contrairement à *Atlantic University*, située tout au sud de la ville où se trouve une majorité relative d'étudiants *Hispanics*. Les cafés, les Pubs, l'ambiance, tout nous rappelle l'Amérique de la majorité. J'avais souri à sa question en me disant que ceux et celles qui avaient quitté n'étaient sûrement pas multiculturalistes. En fait, je posais mal le problème. La question n'est pas de savoir s'ils sont multiculturalistes ou pas mais de saisir l'occasion de mesurer l'écart qui peut exister entre la réalité et le discours. On peut faire l'hypothèse que ceux et celles qui sont partis de Miami-Dade l'ont fait pour de nombreuses raisons, mais peut-être aussi n'acceptaient-ils pas facilement de vivre dans un espace sensible où ils ne forment plus ou pas la majorité ? Dans *One Nation after All*, Wolf (op. cit.) rapporte que 78 % des « Noirs », 61 % des *Hispanics* et 57 % des « Blancs » préfère vivre dans un milieu où l'intégration est la norme. Si on soustrait de ce 57 % les 20 % « Blancs Anglos » qui demeurent toujours à Miami-Dade, l'écart entre le discours et la réalité serait de 37 %. Il aurait été intéressant au demeurant de demander à ces derniers s'ils étaient prêts à vivre dans la diversité sans constituer la majorité dans leur milieu de vie ! Le pourcentage ou le nombre a de l'importance. Quelle est la limite à ne pas dépasser ? A partir de quel seuil une personne

cesse-t-elle dans l'espace sensible d'apprécier la diversité ? Le rapport entre la diversité (disons faible) de son quartier et celle (disons importante) de la ville entre aussi en ligne de compte.

La question de mon collègue m'a d'un coup transporté à Montréal. Dans les années soixante, lorsque les Québécois d'origine canadienne française commencèrent à prendre le contrôle politique et linguistique de la ville se produisit une chose inattendue : « l'exode des Anglo » vers Toronto, Ottawa, Calgary, Vancouver. On blâmait le contexte politique et prédisait l'appauvrissement de Montréal. J'en fis part à mon collègue, qui sourit à son tour.

Miami-Dade est à bien des égards une ville paradigmatique. Elle l'est certainement pour l'étude du multiculturalisme. Ce que montre la situation de Miami est une situation où localement la majorité à l'échelle nationale ne domine plus l'espace sensible. Cette situation est exceptionnelle pour une grande métropole, elle l'est également pour le caractère subit de la transformation dans la composition de la population. Extrême et exceptionnelle, la situation de Miami-Dade est un laboratoire. La première question qui se pose est celle de la représentation de la réalité de la diversité dans l'espace sensible. Les statistiques sont incontournables. En première analyse, le portrait de la diversité est étonnant et peut nourrir toutes les versions du multiculturalisme, et ses opposants. Une analyse plus fine montre que les catégories utilisées peuvent être trompeuses et dissimuler les dynamiques en cours. Comme celle des instances politiques pour créer un espace citoyen et même un espace de référence au-delà de la fragmentation socioculturelle et administrative. On cherche à intégrer les espaces différenciés d'un territoire métropolitain, favorisant du coup l'intégration des personnes culturellement diversifiées à l'espace citoyen. Enfin, j'ai abordé les rapports de la majorité avec les autres groupes culturels mais surtout face à la transformation de ce que j'ai appelé la donne « culturelle ». Les tensions qui en résultent peuvent se perdre dans la tourmente politique. J'ai essayé de montrer leur intérêt pour l'étude des situations de diversité culturelle. S'agissant du politique, l'examen de la situation de Miami-Dade ne se comprend que dans un contexte où le multiculturalisme et ses détracteurs s'opposent et proposent deux visions différentes du pays, de ses valeurs, de la place de la majorité et des moyens de recomposer un « vivre ensemble » autour de valeurs communes. Dans un tel contexte, le multiculturalisme tend à prendre deux formes. La première se décline en plusieurs versions et se résume à une exaltation de la différence et de la diversité, pour des raisons humanistes ou

pour augmenter sa part de marché dans une économie mondialisée. La seconde combat les discriminations et a comme principal opposant ceux qui cherchent à rétablir l'ordre, les valeurs et le bon droit de la majorité. En terminant, gardons à l'esprit que l'une et l'autre sont des visions et des discours de la majorité.

3- MIAMI-DADE : REGARDS CROISES

La comparaison est un outil important de la méthodologie géographique. Souvent obligé de focaliser sur un espace en particulier, le géographe est contraint de regarder *ailleurs*. La comparaison lui permet de jeter un éclairage nouveau sur son analyse, tout en ouvrant la possibilité de généraliser ou du moins d'entamer une discussion sur le rapport entre le particulier et le général. Le choix de la comparaison dépend des objectifs de la recherche, il peut donc être lié à l'orientation épistémologique, théorique ou même politique du chercheur. Plusieurs cas de figure ou types de comparaisons existent. Dans le cas qui nous intéresse trois types de comparaison peuvent être envisagés. Dans le premier, le géographe cherche la comparaison avec *le même*, soit un cas similaire à celui qu'il a étudié et dans le même contexte géographique. Si on prend par exemple les trois grandes catégories du recensement (*Hispanics*, *Blacks* et *White Anglos*) que j'ai utilisées, la métropole dont la situation se rapproche le plus de celle de Miami aux États-Unis est Houston au Texas. Cette ville est de plus située dans un état du sud et s'est aussi développée rapidement à partir des années soixante.

Tableau 13 : Espace citoyen et espace sensible, données statistiques

Miami-Dade : 50, 6 % né à l'étranger, 46 % naturalisé : <u>75 %</u> US Citizen
Houston : 26 % né à l'étranger, 26 % naturalisé : <u>81 %</u> US Citizen
Miami-Dade : 57 % <i>Hispanic</i>, dont 71 % parle bien l'anglais
Donc : <u>80 %</u> parle et fonctionne en anglais
Houston : 37 % <i>Hispanic</i>, 66 % parle bien l'anglais
Donc : <u>87 %</u> parle et fonctionne en anglais
Miami-Dade : 57 % <i>Hispanic</i>, dont 27 % parle anglais à la maison
Houston : 37 % <i>Hispanic</i>, dont 18 % parle anglais à la maison

Le tableau 13 permet de comparer les deux villes sur la base des caractéristiques du tableau 10 sur l'espace sensible de Miami-Dade. L'on constate que la majorité des *Hispanics* de Houston (et du Texas) provient du Mexique (76 %) ; mais ils n'ont ni la richesse ni le poids politique des Cubains de Miami-Dade (51 %). Les *Hispanics* de Houston constituent 38 % de la population totale contre 25 % des *African American* (20 % pour Miami-Dade). Sur un autre plan, le Texas compte dans son ensemble plus de *Hispanics* qu'en Floride, 32 % contre 16 %, et a également plus de personnes vivant dans des « *linguistically isolated households* », 8, 1 % contre 6, 7 %, un indice de l'existence d'un plus grand nombre de communes à forte densité *Hispanic*. Le contraste entre la diversité des villes et l'homogénéité des régions est moins fort au Texas qu'en Floride, puisque les *Hispanics* sont plus nombreux et mieux répartis sur le territoire. Certaines régions du Texas sont toutefois très homogènes culturellement. Je pense par exemple à la région frontière avec la Louisiane où les « *White Anglos* » forment 95 % de la population. Contrairement à la Floride, le Texas n'a pas tenu de référendum sur l'anglais comme langue officielle (du Texas ou des États-Unis ; US ENGLISH prétend toutefois sur son site Internet qu'une majorité des Texans seraient favorables). Y a-t-il un « *language debate* » ? Existe-t-il une diversité de « *black experiences* » ? Existe-t-il des tensions entre les *African American* et les *Hispanics* dans l'espace sensible de Houston ? L'on pourrait ainsi à partir des comparaisons se poser les mêmes questions afin de comparer les réponses ? Le travail de terrain viendrait compléter l'analyse comparative. Au final des regroupements pourraient être faits, des dynamiques pourraient être identifiées, conclusions générales pourraient être tirées ?

Dans le deuxième type de comparaisons le géographe cherchera plutôt à opposer son cas avec son contraire ou une situation dissemblable. La carte des États-Unis montre en effet une différenciation marquée depuis vingt ans entre son pourtour, où la diversité est croissante et où dans les grandes villes le groupe majoritaire historique ne représente plus qu'une majorité relative, et les états du centre qui ont tendance à être culturellement plus homogènes. Prenons par exemple le Minnesota où les pourcentage de *Hispanics* est de 2, 4 %, celui des « Noirs » de 3, 5 % et celui des « *White, non hispanics* » de 87 %. L'ambiance « multiculturelle » à Minneapolis-St. Paul n'est d'évidence pas la même qu'à Miami ou Houston. Quelle différence célèbre-t-on dans cette région ? Mon hypothèse est que ce sont les « *Select Ancestry Groups* »

qui seront valorisés, mais aussi les Indiens (1 % de la population) et les Métis (« *French Canadian* » et « *Indian* ») dont les marqueurs dans l'espace renvoient à l'histoire de l'état : exploration, traite des fourrures, coureurs des bois, etc. L'on pourrait de même comparer Miami avec Seattle où la principale minorité n'est ni *Hispanic* (5,3 % de la population totale) ni « *African American* » (9,9 %) mais asiatique (15 %, d'au moins 6 origines ethniques). Ces comparaisons permettraient de relativiser la situation de Miami par rapport à d'autres villes et permettraient de régionaliser les différentes situations de diversité culturelle aux États-Unis.

Un troisième type de comparaisons amène le géographe à comparer cette fois deux ou trois contextes nationaux et sociologiques. La principale difficulté dans ces cas de figure est de transposer les situations et surtout de trouver les équivalences statistiques. L'intérêt est de voir comment une situation similaire de diversité culturelle peut être perçue et vécue dans un autre contexte. Les études de ce genre sont fréquentes dans l'anglosphère : *Multiculturalism "On the Ground": The Social Geography of Immigrant and Visible Minority Populations in Montreal, Toronto, and Vancouver, Projected to 2017*, par Daniel Hiebert, Nadine Schuurman et Heather Smith (2003). Ou encore : « *Symbolic spaces of difference: contesting the eruv in Barnet, London and Tenafly, New Jersey* », par Sophie Watson (2005, *Environment and Planning D*, n° 23, p. 597 – 613). En fait, les villes sont souvent comparées à travers des situations ou des études de cas qui portent sur des groupes en particulier. Les Thaïlandais réussissent-ils mieux à Sydney qu'à Vancouver ou Seattle ? Les contextes eux-mêmes ou les contextualisations sont plus rarement comparés. Une telle comparaison pourrait être faite en mettant en parallèle par exemple les situations de Montréal et de Miami. L'objectif n'est pas de comparer les deux villes point par point mais de montrer certaines convergences et divergences entre les deux situations et leur contexte respectif.

Pourquoi Montréal ? De prime abord Toronto constitue un meilleur choix, cette ville est la métropole du Canada et le symbole du Canada moderne multiculturel. Néanmoins les études multiculturalistes traitent rarement de la diversité linguistique, si ce n'est que comme variable supplémentaire illustrant la diversité. Elle n'est pas abordée comme vecteur de la diversité et comme source de tension dans l'espace sensible. A Toronto ou à New York de nombreuses langues sont certainement parlées, mais dans l'espace public et dans la grande majorité des milieux de vie de ces villes l'anglais est la langue commune et la langue dominante. Si la

diversité culturelle de Toronto est étonnante d'après les chiffres de *Statistiques Canada* (l'équivalent du US CENSUS), il n'empêche que c'est dans cette grande ville nord-américaine que les immigrants s'assimilent le plus rapidement à l'anglais, tout en célébrant leur différence dans le cadre du multiculturalisme canadien (tableau 4). Pourquoi Montréal ? La deuxième raison est que le contexte et la contextualisation de la diversité culturelle ne sont pas, justement à cause des données linguistiques, les mêmes que ceux de Toronto même si les deux villes sont situées dans un pays ayant une politique officielle du multiculturalisme. En fait, l'anglais ne domine pas sans partage dans l'espace public de Montréal et le multiculturalisme ne fait pas l'unanimité, contrairement à ce que l'on retrouve à Toronto. Voyons rapidement quelques convergences et divergences.

Miami / Montréal : convergences et divergences

Les deux villes n'ont en apparence pas beaucoup en commun. L'une est située en Floride aux États-Unis, l'autre au Québec et au Canada ; l'une est ensoleillée, l'autre plutôt froide. Les portraits statistiques de la diversité culturelle des deux villes ne se ressemblent guère en termes de personnes nées à l'étranger, de diversité raciale et de l'origine ethnonationale des populations. La diversité culturelle de Montréal s'apparente structurellement à celles des grandes villes du nord-est de l'Amérique du nord. C'est-à-dire une ville où l'immigration européenne a été importante au 19^e siècle et jusque dans les années 1950, mais où le nombre et la diversité des immigrants ont depuis été moins importants que dans d'autres métropoles nord-américaines. Reflet du passé, Montréal a son quartier « chinois », sa « *Little Italy* », son quartier portugais, etc. Elle a aussi, même en moins grand nombre, des immigrants et des Canadiens naturalisés issus de migrations plus récentes. Montréal et Miami convergent sur le fait que la langue maternelle de la majorité de la population n'est pas l'anglais. Ceci ne dit évidemment rien de la langue parlée dans l'espace sensible.

Aux États-Unis, on vient de le voir, les débats sur la culture et l'identité interpellent le multiculturalisme comme discours et comme conception de la diversité culturelle. Pour les opposants au multiculturalisme et plusieurs de ses critiques, l'exemple à ne pas suivre est celui du Canada. Le multiculturalisme mènerait à la territorialisation des cultures et au séparatisme : le Québec en fait la preuve. Pour les défenseurs du multiculturalisme comme horizon de la modernité, et donc de la gestion de l'espace sensible et de l'espace citoyen, le Canada est

l'exemple à suivre. Les premiers se trompent en associant le multiculturalisme aux prétentions nationales québécoises : au Québec la perception est que le multiculturalisme a été, du moins à l'origine, un moyen d'affaiblir les revendications nationales du Québec. Les seconds arrivent difficilement à penser qu'une conception aussi vertueuse des rapports culturels peut limiter l'expression d'une culture.¹¹⁵ Dans les deux cas on n'arrive pas en fait à transposer le cas québécois dans le contexte américain où effectivement il n'y a pas de culture territorialisée qui formerait une culture nationale endogène, différente de la culture nationale commune. Au Canada, la présence de cette « *nation within the nation* » a amené certains critiques à penser le Canada en termes de société « multiculturelle et multinationale » (Kymlicka, 1995 ; Resnik, 1994). Une position qui ne fait pas l'unanimité, loin s'en faut. Ceci dit, il existe une convergence entre les contextes québécois et américain (même si les raisons de cette convergence ne sont pas les mêmes) : le Québec est le seul endroit ou province du Canada où le multiculturalisme est contesté et, en conséquence, n'occupe pas entièrement l'horizon social comme c'est le cas dans le reste du Canada. Toutefois si aux États-Unis le multiculturalisme met en opposition deux visions de la majorité, au Québec ils opposent deux majorités : la majorité historique francophone du Québec et la majorité anglo-canadienne dominante dans l'espace canadien.

Majorité et minorité

Un autre des points intéressants de la comparaison Miami-Montréal est le comportement de la majorité « nationale » anglo-canadienne, ou « *White, anglo* » aux États-Unis. Par majorité anglo-canadienne j'entends cette majorité sociologique et politique composée historiquement d'un noyau de descendants des colons et immigrants des îles britanniques, dont l'anglais était la langue maternelle, et tous ceux qui depuis deux siècles se sont assimilés à l'anglais. Le multiculturalisme officiel présente au Canada un tel portrait statistique de la diversité ethnonationale de cette majorité que l'on a peine à croire qu'elle existe réellement. Ainsi 45 % des Canadiens déclarent en 2001 avoir des origines autre que française,

¹¹⁵ Mon texte : « *Official Multiculturalism in Canada : between virtue and politics* » a été écrit pour un public américain dans la perspective de dénouer cette contradiction et cette incompréhension (Dupont, 2001b). Il est en annexe de ce document.

britannique ou canadienne ! Sont comptés dans ce tableau des personnes dont l'origine est allemande, italienne, portugaise, ukrainienne, etc., mais depuis longtemps assimilés, et d'autres originaires de pays non européens, d'immigration récente. Il n'y a pas de catégorie « *Selected Ancestry Groups* » qui permettrait un tant soit peu de distinguer deux dynamiques culturelles très différentes, comme je l'ai évoqué plus haut. *Statistiques Canada* reconnaît toutefois que 68,5 % des Canadiens parlent anglais et que les transferts linguistiques se font au Canada au profit de l'anglais. Bref, si le groupe majoritaire tend à disparaître dans le portrait statistique, il n'en continue pas moins de se manifester dans l'espace sensible canadien, notamment à Montréal. A Miami-Dade le groupe majoritaire tend à disparaître dans la réalité tout en se manifestant à travers les débats que provoquent son effacement relatif.

Le parallèle entre le comportement de la majorité nationale dans les deux villes est intéressant. Rappelons quelques données de l'évolution politique récente afin de mieux comprendre le contexte montréalais. A partir de 1960, les Québécois d'origine canadienne-française, soit la majorité historique et culturelle du Québec, a fait sa « révolution tranquille » qui lui a permis de moderniser le Québec. Cette majorité s'affirmait politiquement et sociologiquement en utilisant les leviers de l'État provincial pour contrôler l'espace économique québécois et affirmer le français dans l'espace public. Or l'économie de Montréal était à cette époque pour l'essentiel aux mains des anglophones alors que la langue anglaise dominait l'espace sensible du centre urbain. Or au moment où les Québécois francophones commencent à dominer le milieu des affaires et que le français est imposé dans l'espace sensible, notamment par une loi qui faisait du français la langue officielle du Québec, beaucoup d'anglophones vont quitter Montréal. Déjà minoritaires en nombre, les anglophones perdaient de leur pouvoir et leur emprise sur Montréal. Autrement dit, comme les « *White Anglos* » de Miami, les « *Anglos* » de Montréal, aussi partisans du multiculturalisme soient-ils, quittaient une ville où ils n'étaient plus la majorité dominante. Le multiculturalisme ne peut être réduit à cette dimension. Il n'empêche l'hypothèse de l'existence d'une corrélation entre le multiculturalisme comme vision des rapports culturels et la situation de la majorité dans un espace géographique, est intéressante. Les récents événements politiques sur la scène municipale contribuent à valider cette hypothèse.

Les anglophones vivent en très grande majorité dans l'ouest de l'île de Montréal dans des municipalités où ils constituent la majorité. La ville centre de Montréal occupe la majeure

partie de cette île. Afin de réaliser des économies et augmenter l'efficacité des administrations municipales, le gouvernement du Québec imposait il y a six ans un regroupement des municipalités à l'échelle du Québec. Alors que la majorité des villes du Québec s'y soumettait, à quelques exceptions près, les municipalités anglophones refusèrent systématiquement. Lors des élections provinciales le parti d'opposition promit de modifier la loi et de permettre la tenue de référendum sur la « défusion ». La majorité anglophone put ainsi exprimer dans les urnes son refus de se fusionner avec la ville de Montréal, et donc de gérer les affaires municipales avec la majorité francophone. Certes d'autres facteurs entrent en jeu. Il n'empêche que dans un pays où la majorité anglo-canadienne a fait du multiculturalisme une des pierres angulaires de son identité nationale, force est d'admettre que dans l'espace sensible il lui semble difficile de vivre la diversité sans être en position dominante.

Identité et citoyenneté

Aux États-Unis la « race » a été et est toujours le principal vecteur d'identité pour les instances statistiques. Comme on a pu le voir à travers l'analyse du portrait statistique de Miami-Dade, il s'agit certes d'un reflet de la réalité mais c'est aussi un moyen de figer une réalité construite à travers des rapports de pouvoir qui se superposent aux rapports culturels. A Montréal contrairement à Miami, la langue est le principal vecteur d'identité. La langue d'usage est aussi un vecteur d'intégration et ce peut être un choix personnel fait en fonction de la perception que l'on se fait de la place et de la force qu'a cette langue dans l'espace sensible. Au Canada, les « Noirs » font partis des « minorités visibles », ils constituent avec les Chinois les deux tiers de ce groupe statistique. Il n'y a pas dans la réalité un groupe historique *African American* qui forme comme à Miami et aux États-Unis la « *black experience* » majoritaire qui s'exprimerait dans une *ethnicity*. A Montréal les « Noirs » sont soit francophones, soit anglophones. D'une certaine façon la langue empêche qu'il y ait une « communauté » noire, comme on aime à le dire, même si francophones et anglophones noirs partagent la même condition parce qu'ils font partie d'une minorité visible dans l'espace montréalais. Dans le contexte montréalais, choisir une langue a des conséquences identitaires mais c'est aussi, implicitement ou explicitement, un choix de s'intégrer à la majorité franco-québécoise ou à la

majorité anglo-canadienne. Ce choix est aussi un choix de deux multiculturalismes ou plutôt de deux visions des rapports entre les cultures.

Le multiculturalisme canadien est à la fois un discours sur la culture et les rapports culturels et une politique officielle de l'État. Il s'agit d'un mélange de multiculturalisme libéral et de multiculturalisme critique. Le multiculturalisme, c'est à la fois le chant, la danse, la cuisine et les festivals folkloriques, l'art et l'artisanat, les musées, les langues patrimoniales, les études ethniques, les relations interraciales, les droits de la personne et la lutte contre les discriminations. Le multiculturalisme canadien valorise la diversité et de ce fait met tout en œuvre pour non seulement la mettre en évidence mais parfois pour la produire au point justement d'éliminer toute notion de majorité historique, nationale et culturelle. En d'autres mots, plus les Canadiens célèbrent leur différence, plus ils deviennent canadiens. L'égalitarisme des cultures et des situations est devenu au Canada une valeur commune. Dans la majorité anglo-canadienne, cette position n'en a pas moins fait l'objet de critiques. On craint l'enfermement dans les cultures ethniques et l'absence d'un horizon réellement commun au-delà de la différence. Pour la grande majorité des Québécois francophones, l'idée de placer leur culture au même niveau que celle des autres minorités ethnoraciales et ethnonationales au nom de l'égalitarisme multiculturel cadre mal avec leur vision du Canada et de leur place dans l'histoire canadienne. Pour beaucoup, le multiculturalisme est un stratagème politique pour ramener la société distincte des Québécois au niveau d'une culture ethnique minoritaire sous la domination du Canada anglophone.

Le contexte politique québécois devrait certes être développé si l'on devait poursuivre la comparaison entre Montréal et Miami, et leur contexte respectif. Néanmoins on a suffisamment d'informations pour faire un parallèle entre la position des Québécois francophones, comme majorité, et celle de la majorité nationale américaine. Si la majorité anglo-canadienne se satisfait de disparaître sous l'étalement de la diversité culturelle, les Québécois francophones continuent de penser les rapports culturels par rapport à leur position majoritaire dans l'espace québécois. En d'autres termes, ils n'acceptent pas l'égalitarisme des cultures décrété par le multiculturalisme. Le Québec parle plutôt d'« interculturelisme ». La politique officielle vise avant tout l'acceptation, la communication et l'interaction entre des groupes aux cultures diverses, sans impliquer toutefois qu'il y ait égalité intrinsèque entre ces cultures. La diversité est tolérée et même encouragée, mais seulement dans un cadre qui

garantit la domination du français comme langue commune du Québec. Or dans le contexte du multiculturalisme canadien cette position est jugée inacceptable car y serait affirmée la *supériorité* d'une culture sur les autres. La position des Québécois francophones est ainsi placée au même niveau que les positions extrêmes aux États-Unis où l'on cherche à affirmer la supériorité de l'identité et des valeurs américaines.

* * * *

Ces trois types de comparaisons débouchent sur des analyses différentes. Elles peuvent être utilisées pour éclairer et relativiser la situation étudiée plus en profondeur. Elles permettent aussi de pousser l'analyse à une autre échelle et de montrer la diversité des situations. Elles donnent enfin de l'épaisseur aux questions que soulèvent la diversité culturelle et la valorisation des différences dans les sociétés modernes. Enfin les réponses qu'apporte le multiculturalisme et les tensions qu'elles créent peuvent être discutées, notamment le rapport entre citoyenneté et identité dans l'espace de réalisation des nations. Comme on vient de le voir avec la comparaison Miami / Montréal le multiculturalisme traite de problèmes qui sont au cœur des sociétés modernes et comporte une dimension politique indéniable.

CONCLUSION

Le premier objectif de l'approche culturelle était de sortir des compartiments habituels du savoir et, en corollaire, d'explorer de nouveaux domaines et sujets (Claval, 2003, p. 32).

Cette phrase déjà citée en première partie m'a semblé appropriée pour commencer la conclusion de cette Habilitation. Je la changerais quelque peu. Dans ce document ou dans d'autres travaux que j'ai faits, je n'ai pas à tous prix cherché à « sortir des compartiments » du savoir, j'admets cependant que l'analyse culturelle m'y pousse assurément. La culture comme domaine d'étude et le multiculturalisme comme sujet sont transdisciplinaires et multidisciplinaires. L'étude de la culture ne se limite à aucune discipline des sciences humaines et sociales et aucune d'elle n'arrive à l'épuiser. Le multiculturalisme n'est pas un nouveau sujet, les géographes ont toutefois préféré jusqu'ici l'aborder avec les catégories habituelles du savoir géographique (identité, territoire, etc.). Etudier de tels sujets à partir des cadres établis de la discipline est un choix. Un autre choix consiste, comme l'a déjà suggéré William Bunge, à aborder les territoires du savoir comme jadis les géographes exploraient des terres et des peuples inconnus. « Le géographe est quelqu'un d'occupé », se fait dire le *Petit Prince*, il doit tout compiler et remplir ses cases, mais la géographie manque d'explorateurs. Je ne connais pas les critères permettant de déterminer ce qui fait un explorateur, je sais cependant que j'aborde les espaces concrets, les individus et les groupes qui les habitent, et le monde abstrait des idées avec le même esprit d'exploration. C'est une approche générale et j'en ai fait le premier élément de ma méthodologie de l'analyse culturelle. L'esprit d'exploration pousse inévitablement le géographe à renouveler son appareillage conceptuel et méthodologique.

La méthodologie générale de l'analyse culturelle en géographie que j'ai proposée dans la première partie de cette Habilitation est la résultante d'expériences renouvelées de terrain, ainsi que d'une réflexion sur les difficultés et le défi que pose l'analyse culturelle à la science. Je l'ai adapté à l'analyse du multiculturalisme, puis j'ai modelé en conséquence les parties et les chapitres de ce document inédit.

Le deuxième élément de la méthodologie est la posture personnelle et scientifique. Reconnaître l'existence de ces postures est pour la science un paradoxe. D'une part, reconnaître que les dispositions et les choix du chercheur influencent ses observations, son analyse et ses conclusions, nie la possibilité de la science, d'autre part, cette reconnaissance favorise la mise à distance, et donc l'activité scientifique elle-même. Refusant ainsi de définir le multiculturalisme, car cela m'aurait obligé à le mettre dans une case que j'aurais délimitée au préalable, j'ai préféré présenter le multiculturalisme dans des contextes géographiques et intellectuels des plus variés. J'ai de cette façon identifié les invariants du multiculturalisme : le sujet est politique ; il concerne les sociétés modernes et le rapport identité / citoyenneté ; il se présente sous la forme d'une expérience de la diversité culturelle dans l'espace géographique, d'un discours qui se décline en plusieurs versions et d'une pensée de la « différence » comme attribut de la personne.

Le troisième élément de la méthodologie oblige le géographe à rendre compte de son terrain d'étude. Le continent de référence du multiculturalisme étant l'Amérique du Nord, je me suis rendu, pour ainsi dire, *là-bas*, au Canada et aux États-Unis. Le travail de terrain peut prendre plusieurs formes, c'est aux méthodes choisies d'en décider. Dans mon cas le terrain a pris la forme d'un récit géographique basé sur le jeu du regard intérieur et du regard extérieur. J'y relate des expériences, qui sont autant de thèmes pour l'étude du multiculturalisme, puis prend mes distances en les analysant. Le premier est l'espace urbain et la diversité. J'y montre que la ségrégation culturelle est une constante de la ville nord-américaine, elle s'insère toutefois dans une dynamique qui comprend des moments et des lieux de rencontres et de fusion. Le deuxième est l'exploration des idées *via* le monde universitaire. Je me suis surtout attardé à l'ambiance culturelle et aux conceptions de la culture et des groupes culturels. Enfin j'ai fait état de ma « découverte » du multiculturalisme comme pensée normative des rapports culturels.

Ma posture personnelle sur le multiculturalisme souffrait de quelques indispositions dues à ma perception première, comme Québécois, de la politique officielle du multiculturalisme adoptée au Canada en 1971. Quinze ans plus tard, *via* les États-Unis, j'y trouvais une pensée élaborée de la différence et de la diversité culturelle, de même qu'un outil politique. Il s'agit sans contredit d'un point important de mon étude et une première grande conclusion sur le multiculturalisme. En formulant une problématique où je distingue *ce dont parle* le

multiculturalisme de *ce qu'il en dit*, je dissociais la réalité des situations de diversité avec les thèses qui l'expliquent et lui donnent un sens. De cette façon, l'on comprend que le multiculturalisme est un choix de société et, qu'en conséquence, il ne peut dire et signifier la même chose dans chaque société, même si les discours se répètent et tendent à vouloir dire la même chose. L'on découvre ainsi qu'aux États-Unis il est un moyen de lutter contre les discriminations dont sont l'objet des citoyens à cause de leur « différence ». Cette bataille mobilise les individus et les groupes. Les dérapages surviennent lorsque la mobilisation autour d'une identité particulière se transforme en célébration de la différence. La célébration de la « différence » ou d'une identité cesse alors d'être un moyen, pour devenir une fin.

Le portrait statistique de la région métropolitaine de Miami-Dade m'a permis de mettre en lumière cette tension entre la « différence » comme moyen et la « différence » comme fin. L'analyse statistique relève de la méthode, il s'agit d'une source d'informations parmi d'autres. La cueillette d'informations, quelle que soit sa nature, est un des éléments de la méthodologie. Le chercheur choisit le type d'information dont il a besoin en fonction de ses objectifs de recherche, de son orientation épistémologique et de son sujet d'étude. Dans le cas du multiculturalisme, l'intérêt des statistiques réside dans le fait que les catégories parlent autant que les chiffres. Les tableaux donnent une représentation chiffrée et conceptuelle de la réalité. Les catégories américaines peuvent présenter par exemple une réalité figée qui nourrit le discours multiculturel : Miami peut facilement devenir une incroyable « affiche » multiculturelle, ville globalisée où une majorité est née à l'étranger, parle plusieurs langues et fait du commerce avec le monde, etc. Une ville du futur ! Cependant, quand on questionne les catégories, que l'on croise les statistiques et que l'on interroge les événements, la réalité apparaît plus fluide. Comment interpréter le fait que la moitié des personnes nées à l'étranger deviennent citoyens ? Dans ces cas, les individus sont inévitablement traversés par la tension entre la citoyenneté et l'identité qui est au cœur des sociétés modernes. Il faudrait certes s'appuyer sur d'autres situations mais on peut avancer l'hypothèse que le multiculturalisme, par le combat qu'il mène contre les limitations à l'espace citoyen, accélère l'intégration et même l'assimilation ; il peut aussi mener à l'exclusion communautaire et à l'éclatement de l'espace citoyen.

Le concept d'*ethnicity* ou encore la catégorie du recensement américain « *Selected Ancestry Groups* » sont le résultat d'un changement important dans la conception de l'identité

dans les sociétés modernes libérales. La pensée multiculturelle s'appuie sur une conception de l'individualisme où la quête d'authenticité est fondamentale. Cela signifie entre autres que l'individu peut « choisir » ou « définir » sa culture et son identité. D'où le fait que l'on parle d'identification plutôt que d'identité. Encore faut-il ne pas tout confondre comme tend à le faire le discours multiculturaliste. La situation de la personne issue d'un groupe minoritaire qui est l'objet de discrimination n'a rien à voir avec celle d'une personne de la majorité qui désire mettre en valeur sa lointaine origine ethnique. C'est la deuxième grande conclusion de mon étude. Les sociétés modernes occidentales ne retourneront pas en arrière : la culture et l'identité font partie de l'intégrité de la personne et l'exigence de la reconnaissance de ce fait social modifie le rapport identité / citoyenneté, tout en mettant sur la sellette le pouvoir normatif de la nation.

J'ai terminé cette Habilitation sur un dernier élément de la méthodologie générale de l'analyse culturelle : la comparaison. Le lecteur aurait sûrement souhaité que la comparaison entre la situation canadienne et américaine soit approfondie. Je ne manquerai pas de le faire à la suite de cette Habilitation. L'idée n'est toutefois pas de comparer point par point des villes et des pays, même si cela a un intérêt certain, mais de voir comment les enjeux du multiculturalisme se manifestent dans chaque situation. Une comparaison entre l'Australie et le Canada serait intéressante puisque ces deux pays ont adopté une politique officielle sur le multiculturalisme. Je m'intéresse depuis peu à la situation néerlandaise après les événements tragiques que l'on connaît ; dans la même perspective la Grande-Bretagne est plus circonspecte sur son multiculturalisme depuis les attentats de Londres. Et que dire de Abu Dhabi qui s'enorgueillit d'être une ville multiculturelle. Du reste, Abu Dhabi et Miami se ressemblent étrangement à une différence majeure près : l'horizon des droits et des valeurs de la modernité de Miami n'existe pas à Abu Dhabi. Dans ce cas l'espace citoyen est fermé dans une ville où la grande majorité de la population (plus de 80 %) est née à l'étranger et parle une autre langue, alors que la majorité historique est devenue minoritaire.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- Abraham, Henry J, *The Judicial Process. An Introductory Analysis of the Courts of the United States, England, and France*, London, Oxford University Press, 7e édition.
- Amit, Vered (éditeur), 2000, *Constructing the field. Ethnographic field work in the contemporary world*, Londres / New York, Routledge.
- Andreotti, Juliana, 2007, « La géographie culturelle italienne. Orientations de recherche », *Géographie et Cultures*, numéro spécial « Vu d'Italie », n° 66, p. 7-24.
- Andreotti, Juliana et S. Salgaro, 2001, *Geografia Culturale. Idee ed esperienze*, Trente, Artimedia.
- Aron, Raymond, 1976, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Bailly, Antoine, 1995, *Les concepts de la géographie humaine*, Paris, Masson, 247 p.
- Bailly, Antoine et R. Scariati (directeurs), 1990, *L'Humanisme en géographie*, Paris, Minuit.
- Bailly, Antoine, 1981, *La géographie du bien-être*, Paris, PUF.
- Bailly, Antoine et Robert Feras, 1980, *Élément d'épistémologie de la géographie*, 2^e édition, Paris, Armand Colin.
- Bailly, Antoine, « La perception des paysages urbains – Essai méthodologique », *L'Espace géographique*, vol. 3, n° 3, p. 211-217.
- Baker, David G., 1983, *Race, Ethnicity, and Power*, London, Routledge and Paul Kegan.
- Balandier, Georges, 1994, *Le dédale*, Paris, Fayard.
- Bashkar, Roy, 1979, *The possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Sussex, Harvester Press.
- Bauder, Harald et Bob Sharp, « Residential segregation of visible minorities in Canada's gateway cities », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 46, n° 3, p. 204-222.
- Baudrillard, Jean, 1979, *La société de consommation*, Paris, Gallimard : collection « Idées » (Paris, Denoël, 1970).
- Bédard, Mario, 2007, « La géographie culturelle québécoise », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 51, n° 143, p. 219-242.

- Bell, Daniel, 1979, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, P.U.F.
- Bell, Daniel, 1976, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Laffont.
- Bell, Daniel, 1973, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Harper Colophon Books.
- Bell, Derrick, 1992, *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism*, New York, Basic Books.
- Berdoulay, Vincent, Soubeyran, Olivier. et Gilles Senecal, 1996, « Colonisation, aménagement et géographie : expériences franco-québécoises (1850-1920) », dans *Geography and professional practice*, par Berdoulay V. et J.A. Van Ginkel. (directeurs), Utrecht (Amsterdam), Nederlandse Geographische Studies, p. 153-159.
- Berdoulay, Vincent et Marc Brosseau, 1990, « L'ouverture sur le monde dans les manuels de géographie canadiens-français », *Cultures du Canada français*, n° 7, p. 71-78.
- Berdoulay, Vincent, 1988, *Des mots et des lieux*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa.
- Berdoulay, Vincent, 1985, « Les idéologies comme phénomènes géographiques », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n° 77, p. 205-216.
- Berdoulay, Vincent, 1981, *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Paris, Bibliothèque nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Berdoulay, Vincent, 1978, « The Vidal-Durkheim Debate », dans Ley, D. et M. Samuels, *Humanistic Geography*, London, Croom Helm.
- Berman, Marshall, 1988, *All that Is Solid Melts Into Air*, New York, Penguins Book.
- Bernier, Jacques, 1976, « Canada. Pluralisme sur fond de carte », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 40, n° 90, p. 173-183.
- Berque, Augustin, 2000, « Cybèle et Cyborg : les échelles de l'écoumène », *Urbanisme*, n° 314 (septembre-octobre), p. 40-42.
- Berque, Augustin, 1997, *Logique du lieu et œuvre humaine*, Bruxelles, Ousia.
- Berque, Augustin, 1996, *Être humain sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard.
- Berque Augustin, 1995, *Les raisons du paysage – de la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan.
- Berque, Augustin, 1990, *Médiance. De milieux en paysage*, Montpellier, Reclus.

- Berque, Augustin, 1986, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard.
- Berque, Augustin, 1982, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, PUF, 222 p.
- Berry, Bryan J.L. et David Marble, (éditeurs), 1968, *Spatial Analysis*, Englewood Cliffs (CA).
- Bissoundath, Neil, 1994, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism*, Toronto, Penguin Books.
- Bloom, Allan, 1987, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard.
- Boas, Franz, 1940, *Race, Language, and Culture*, New York, The Macmillan company, 2e édition, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Boas, Franz, 1938, *The Mind of Primitive Man* (2^e édition 1965), London, MacMillan.
- Bonnemaison, Joël, 2001, *La géographie culturelle*, Paris, CTHS.
- Bonnemaison, Joël, 1986, *Les fondements géographiques d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu L'archipel de Vanuatu*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 2 volumes.
- Bonnemaison, Joël, 1981, « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, vol. 10, n° 4, p. 249-262.
- Bonnemaison, Joël, 1979, « Les voyages et l'enracinement », *L'Espace Géographique*, vol. 10 n° 4, p. 199-213.
- Boswell, Thomas et E. Skop, 1995, *Hispanic National Groups in Metropolitan Miami*, Miami, Cuban American Council.
- Boswell, Thomas, 1991, *South Florida, the Winds of Change*, Coral Gables, University of Miami, Department of Geography.
- Boucher, Manuel, 2001, *La question de l'éthnicité dans les sociétés européennes / From equality formal to equality indeed: the question of ethnicity in european societies*, Paris / Montréal, L'Harmattan.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.

- Bourne, Larry S. et Alan R. Walks, 2006, « Ghettos in Canada's cities? Racial segregation, ethnic enclaves and poverty concentration in Canadian urban areas », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 50, n° 3, p. 273-297.
- Boyer, Jean-Claude. et Alfred Pletsch, 2003, « Regards croisés sur les manuels scolaires français et allemands », conférence prononcée au *Festival de Géographie de Saint-Dié-des-Vosges*, disponible sur : <http://fig-stdie.education.fr/actes-2003/boyer/article2.htm> (07/07/2007).
- Brousseau, Marc, 1997, « Géographie, pratiques discursives et ambiance postmoderne », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 41, n° 114, p. 289-299.
- Brousseau, Marc, 1996, *Des romans-géographes*, Paris, L'Harmattan, (coll. Géographie et cultures), 246 p.
- Brubaker, Rogers, 1989, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, University Press of America.
- Bureau, Luc et Eric Waddell, 1996, « Introduction : numéro spécial 'Québec' », *Géographie et Cultures*, n° 17, p. 3-5.
- Bureau, Luc, 1995, *La géographie de la nuit*, Montréal, l'Hexagone.
- Bureau, Luc, 1991, *La Terre et Moi*, Montréal, Boréal.
- Bureau, Luc, 1985, « Les sciences occultes... », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n° 77, p. 309-316.
- Bureau, Luc, 1984, *Entre l'éden et l'utopie, les fondements imaginaires de l'espace québécois*, Montréal, Québec / Amérique.
- Buttimer, Anne, 1976, « Grasping the Dynamism of Lifeworld », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, n° 2, p. 272-292.
- Bunge, William, 1966, *Theoretical Geography*, Lund, Département de Géographie.
- Butsh, Richard, 2003, « A half Century of Class and Gender in American TV Domestic Situation », *Cercle*, n° 8, p. 16-34 ; (peut être consulté sur : <http://www.cercles.com/n8/butsch.pdf>).
- Cairns, Alan et Cynthia Williams (éditeurs), 1985, *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Campos, Paul F., 1999, *Jurismania. The Madness of American Law*, Oxford, Oxford University Press.

- Capmeil, Jean-Pierre, 2002, *La géographie scolaire, outil géopolitique. Trois représentations du territoire de la Nation France dans les manuels de géographie (1880-1999)*, thèse de doctorat sous la direction de Béatrice Giblin, Université Paris 8.
- Casebeer, Linda et M. J. Verhoef, 2000, « L'utilisation combinée des méthodes de recherche qualitatives et quantitatives pour améliorer l'étude des maladies chroniques », *Maladies Chroniques au Canada*, vol. 18, n° 3, p. 3-17.
- Castaneda, Carlos, 1981, *The Eagle's Gift*, New York, Simon and Schuster.
- Castaneda, Carlos, 1971, *L'herbe du diable ou la petite fumée*, Paris, 10/18 ; 2e édition 1981, paru également en 2002, Paris, Bourgois.
- Charron Mathieu et Richard Shearmur, 2005, « La ségrégation économique comme un phénomène complexe : une analyse spatio-temporelle du cas montréalais », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 49, n° 4, p. 332-351.
- Chivallon, Christine, 2004, « Débattre autour du postmodernisme : commentaires de textes choisis », *L'Espace géographique*, n° 1, p. 43-58.
- Chivallon, Christine, 2003, « Une vision de la géographie sociale et culturelle en France », *Annales de géographie*, vol. 112, n° 634, p. 646-657.
- Chivallon, Christine, Ragouet, Pascal et Michaël Samers (directeurs), 1999, *Discours scientifique et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*, Talence, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- Clandinin, Jean et Michael Connelly, 2000, *Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco, Jossey-Bass Pub.
- Claval, Paul, 2003a, *Géographie culturelle, une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Paris, Armand Colin, 287 p.
- Claval, Paul, 2003b, *La géographie du XXI^e siècle*, Paris, L'Harmattan.
- Claval, Paul, 1999, « Qu'apporte l'approche culturelle à la géographie ? », *Géographie et Cultures*, n° 31, p. 5-25.
- Claval, Paul, 1996, « Le territoire dans la transition à la postmodernité », *Géographie et Cultures*, n° 20, p. 93-112.
- Claval, Paul, 1984, *Géographie humaine et économique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France - Fondamentale.
- Claval, Paul, 1974, *Éléments de géographie humaine*, Paris, LITEC.

- Collignon, Béatrice, « Quelques remarques à propos de la géographie culturelle », sur *Cybergeog* : Politique, Culture, Représentations : <http://www.cybergeog.eu/index5315.html#article55> (23/04/2007).
- Collignon, Béatrice et Jean-François Staszak, 2004, « Que faire de la géographie postmoderniste ? », *L'Espace géographique*, n° 1, p. 38-41.
- Cook, Ian, et all., 2000, *Cultural Turns/Geographical Turns: Perspectives on Cultural Geography*, Harlow, England, Pearson Education Limited, 392 p.
- Cook, Ian et Philip Crang, 1996, « The World on a Plate : Culinary Culture, Displacement and Geographical Knowledges », *Journal of Material Culture*, n° 1, p. 131-153.
- Courville, Serge, 1995, *Espace et culture / Space and culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995. Collection Géographie historique.
- Cosgrove Denis et S. Daniels (directeurs), 1988, *The Iconography of Landscape : Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cosgrove, Denis, 1978, « Place, landscape and the Dialectics of Cultural Geography », *Canadian Geography / Le Géographe canadien*, n° 22, p. 66-72.
- Cornwell, Grant et Eve Stoddart (éditeurs), 2001, *Global Multiculturalism. Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation*, Lentam (Md) / London, Rowman & Littlefield Publishers.
- Crang, Mike, 1998, *Cultural Geography*, Londres, Routledge.
- Crang, Philip, 2001, « Géographie de la culture de consommation », *Géographie et Cultures*, n° 39, p. 98-107, Paris, L'Harmattan (traduction de Louis Dupont).
- Creagh, Ronald, 2004, *L'Affaire Sacco et Venzetti*, Éditions de Paris et Lyon, Atelier de création libertaire.
- Cresswell, Tim, 1996, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Crosby, Donald A., 1988, *The Specter of the Absurd*, Albany (NY), SUNY Press.
- Dahlgren, Peter, 2000, « Media, Citizenship and Civic Culture », dans *Mass Media and Society*, par James Curran et Michael Gurevitch (éditeurs), London, Arnold, 3e édition. p. 310-328.
- Danchin, Étienne, L-A. Giraldeau et F. Cézilly (éditeurs), 2005, *Introduction à l'écologie comportementale : Comportement, Adaptation et Évolution*, Paris, Dunod Éditeur.

- Dardel, Éric, 1952, *L'Homme et la terre*, Paris, PUF.
- Davies, Charlotte, 2002, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London/New York, Routledge.
- Dear, Michael et Andrew Burrige, 2005, « Cultural Integration and Hybridization at the United States-Mexico Borderlands », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 49, n° 138, p. 301-318.
- Dear, Michael, 1988, « *The postmodern challenge: reconstructing human geography* », *Transactions of the Institute of British Geographers*, n° 13, p. 262-274.
- Debardieux, Bernard, 1995, « Imagination et imaginaire géographiques », dans Bailly, Antoine, Ferras, Richard et Denise Pumain (directeurs), *Encyclopédie de la géographie*, Economica, p. 875-888.
- Delyne, Céline et all., 2006, « Les territoires de l'homosexualité à Bruxelles : visibles et invisibles », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 50, n° 140, p. 135-150.
- Department of Planning and Zoning, Planning Research Section, Stephen P. Clark Center, 2003, *Demographic Profile, Miami-Dade County*, Florida, 1960-2000. City of Miami.
- Derrida, Jacques, 1974, *L'Écriture et la différence*, Paris, Gallimard.
- Di Méo, Guy, 2005, « Composantes spatiales, formes et processus géographique des identités », *Annales de géographie*, n° 638-639, p. 369-362.
- Di Méo, Guy, 1998, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.
- Duncan, James, 1988, *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dupont, Louis (directeur), 2005, « Échanges et transactions », numéro spécial de la revue *Géographie et Cultures*, Paris, L'Harmattan.
- Dupont, Louis, 2001a, « De la différence et des questions qu'elle soulève », *Géographie et Cultures*, n° 39, p. 91-98.
- Dupont, Louis, 2001b, « Official Multiculturalism in Canada : between virtue and politics », dans Cornwell, Grant et Eve Stoddart (éditeurs), 2001, *Global Multiculturalism. Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation*, Lentam (Md) / London, Rowman & Littlefield Publishers, 354 p., co-auteur : Nathalie Lemarchand.
- Dupont, Louis, 2000, « La post modernité et l'Amérique : le discours et le continent », *Culture et Ville*, 99-18, Montréal, INRS-Urbanisation, 1999, 22 p.

- Dupont, Louis, 1999, « La postmodernité, une réalité entre pensée et discours », *Géographie et Cultures*, n° 31, p. 95-114.
- Dupont, Louis, 1998, « L'effet Bonnemaison », dans *Hommage à Joël Bonnemaison*, Paris, L'ORSTOM.
- Dupont, Louis, 1996, « La logique continentale nord-américaine et ses avatars : le regard culturel et le géographe », *Géographie et Cultures*, n° 17, p. 7-30.
- Dupont, Louis, 1984, « La présence québécoise en Floride et ses implications pour le Québec », document préparé pour le *Ministère des Affaires Intergouvernementales du Québec*, 57 p.
- Dupont, Louis, 1982a, « Le déplacement et l'implantation de Québécois en Floride », *Vie Française*, Québec, Conseil de la Vie française en Amérique, vol. 36, n° 10-11-12, p. 5-22.
- Dupont, Louis, 1982b, « Morphogénèse du milieu construit du centre-ville de Shawinigan », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 26, n° 67, p. 103-119.
- Dyck, Isabel, 2005, « Feminist geography, the 'everyday', and local–global relations: hidden spaces of place-making », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 49, n° 3, p. 233-243
- Elster, Jon, 1979, *Ulysses and the sirens: studies in rationality and irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Emerson, Robert M. et al., 1995, *Writing ethnographic fieldnotes*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Entrikin, Nicolas, 1991, *The Betweenness of place*, Berkeley, University of California Press.
- Epstein, Bette, 1993, *Changing Classroom Cultures: Anti-racism, Politics and Schools*, Stoke-on-Trent (GB), Trentham Books.
- Fieldhouse, Edward et David Cutts, « Diversity, density and turnout: The effect of neighbourhood ethno-religious composition on voter turnout in Britain », *Political Geography*, vol. 27, n° 5, p. 530-54.
- Finkelkraut, Alain, 1987, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- Ford, Richard T., 2001, *Racial Culture. A critique*, Princeton, Princeton University Press.
- Forrest, James et Kevin M. Dunn, 2006, « 'Core' Culture hegemony and Multiculturalism: Perceptions of privileged positions of Australians with British background », *Ethnicities*, vol. 6, n° 2, p. 203-230.

- Foucault, Michel, 1972, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Fournel, Thomas, 2003, « De Chinatown à la banlieue hongkonguaise : la métamorphose de la communauté chinoise de Vancouver (Canada) », *Géographie et Cultures*, n° 45, p. 73-89.
- Frerot, Anne-Marie, 1999, « Territoire et médiation interculturelle, propositions géographiques », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 32, p. 51-58.
- Garreau, Joel, 1981, *The Nine Nations of America*, Boston, Houghton Mifflin.
- Géographie et Cultures* : n° 31, « La postmodernité. Visions anglophone et francophone », 1999 ; n° 56 « Echanges et transactions », 2006 ; n° 39, 2001, n° 47, 2003 ; n° 54, 2005 ; n° 63, 2007 ; n° 65, « Expérience de l'espace. Géographicité et Médiance », 2007.
- Geertz, Clifford, 1983, *Works and Lifes*, Stanford, University Press ; traduction française : *Ici et Là-bas*, Paris, Métailié, 1996.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Germain, Annick, 2005, « Variations sur les vertus de la ville proche. La métropole montréalaise à l'épreuve de la diversité », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 49, n° 118, p. 289-301.
- Ghasarian, Christian (directeur), 1995, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, VUEF / Armand Colin.
- Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California.
- Giddens, Anthony, 1979, *Central problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press.
- Girault, Christian, 1998, *Miami et les nouvelles relations interaméricaines*, Paris, Les études du CERI, n° 41, 38 p.
- Glazer, Normand, 1997, *We are all multiculturalists now*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Gregory, Derek, 1994, *Geographical Imaginations*, Oxford, Blackwell.
- Gregory, Derek, 1981, « Human Agency and Human Geography », *Transactions of the Institute of British Geographers*, n° 6, p. 1-18.
- Gillot, Gaël, 2005, « Faire sans le dire ; les rencontres amoureuses au Caire », *Géographie et Cultures*, n° 54, p. 62-74.

- Guiu, Claire, 2006, « Géographie et musique : état des lieux. Une proposition de synthèse », *Géographie et Cultures*, n° 59, p. 7-27.
- Guelke, Leonard, 1974, « An Idealist Alternative in Human Geography », *Annals of the Association of the American Geographers*, n° 64, p. 193-202.
- Gwyn, Richard, 1995, *Nationalism Without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Habermas, Jürgen, 1992, « Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe », *Praxis International*, vol.12, n° 1, p. 1-19.
- Habermas, Jürgen, 1973, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël.
- Hamilton, Richard F et William H. Form, 2003, « Categorical Usages and Complex Realities: Race, Ethnicity, and Religion in the United States », *Social Forces*, vol. 81, n° 3, p. 693-715.
- Haggett, Peter, 1965, *Locational Analysis in Geography*, traduction française : *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Paris, A. Colin, 1973.
- Hoefle, Scott W., 2003, « Violence sur le front pionnier dans les Etats-Unis au XIXe siècle. Quel héritage pour la société américaine actuelle ? », *Géographie et Cultures*, n° 45, p. 19-37.
- Holt, Nicholas, 2003, « Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story », *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 2, n° 1, p. 1-22.
- Horkheimer, Max, 1974, *Critique of Instrumental Reason*, New York, Seabury.
- Howard, Dick, 2004, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet-Chastel, 450 p.
- Huntington, Samuel, 2004, *Who we are? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon and Schuster.
- Hurston, Zora N., 1990, *Mules and Men*, New York, Harper Perennial.
- Husserl, Edmund, 2004, *La crise des sciences humaines européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard (paru pour la première fois en allemand en 1901).
- Jacobs, Karen, 1997, « From 'Spy-glass' to 'Horizon': Tracking the Anthropological Gaze in Novel », *A Forum on Fiction*, p. 329-60.
- Kant, Emmanuel, 1999, *Géographie*, Paris, Aubier.

- Kaspi, André, 1994, *Les États-Unis au temps de la prospérité, 1919-1939*, Paris, Hachette.
- Kivisto, Peter, 2005, *Incorporating diversity. Rethinking assimilation in a multicultural age*, London, Paradise Publishers.
- Knafou, Rémi, 1998, « Vers une géographie du rapport à l'Autre », dans R. Knafou, *La planète nomade : les mobilités géographiques aujourd'hui*, Paris, Belin.
- Kymlicka, Will, 2004, « Citizenship, Communities and Identity in Canada », dans James Bickerton et Alain G. Gagnon (directeurs), *Canadian Politics*, 4e édition, Peterborough, Broadview Press.
- Kymlicka, Will, 2003, *La voie canadienne. Repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal.
- Kymlicka, Will, 1998, « Multinational Federalism in Canada: Rethinking Partnership », dans Guy Laforest and Roger Gibbins (éditeurs), *Beyond the Impasse*, Montreal, Institute of Research on Public Policies.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural citizenship*, Oxford, Clarendon Press.
- Labelle, Micheline, Rocher, François et Guy Rocher, 1995, « Pluriethnicité, citoyenneté et intégration : de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25, p. 213-245.
- Laplace-Treytore, Danièle, 2000, « La question de l'Autre en géographie. Approches conceptuelles et discursives », *Sud-Ouest européen*, n° 8, p. 91-96.
- Laponce, Jean et William Safran, 1996, *Ethnicity and citizenship: the Canadian case*, London, F. Cass.
- Lash, Christopher, 1979, *The Culture of Narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, New York, Norton.
- Le Bossé, Mathias, 1999, « Les questions d'identité en géographie culturelle : quelques aperçus contemporains », *Géographie et Cultures*, n° 31, p. 115-127.
- Lee, Woojin et John E. Roemer, 2006, *Racism and redistribution in the United States: A solution to the problem of American exceptionalism*, *Journal of Public Economics*, vol. 90, nos° 6-7, p. 1027-1052.
- L'Espace géographique*, « Débat. Le postmodernisme en géographie », n° 1, 2004.
- Lévy, Jacques, 1999, *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*, Paris, Mappemonde Bélin.

- Ley, David, 1989, « Modernism, post-modernism and the Struggle for Place », dans Agnew, J. et James Duncan (éditeurs), *The power of place : Bringing together geographical and sociological imaginations*, Boston, Unwin Hyman.
- Ley, David, 1980, « Geography Without Man: A Humanistic Critique », *School of Geography*, University of Oxford, Research Paper 24.
- Ley, David et Marwyn Samuels, 1978, *Humanistic Geography: Prospects and Problems*, Chicago, Maaroufa Press.
- Lipovetsky, Gilles, 2006, *Le bonheur paradoxal, essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles et S. Charles, 2004, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset & Fasquelle, Nouveau collège de Philosophie.
- Lipovetsky, Gilles, 1987, *L'empire de l'éphémère, la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 340 p.
- Lipovetsky, Gilles, 1983, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- Llosa, Vergas, 1997, *L'homme qui parle*, Paris, Seuil.
- Louder, Dean et Eric Waddell, 1983, *Du continent perdu à l'archipel retrouvé*, Québec, Presses de l'Université Laval, 289 p.
- Lyotard, Jean-François, 1993, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- Lyotard, Jean-François, 1979, *La condition post-moderne*, Paris, Ed. de Minuit.
- Mac Laughlin, Jim, 1998, « Racism, ethnicity and multiculturalism in contemporary Europe: a review essay », *Political Geography*, vol. 17, n° 8, p. 1013-1024.
- Maffesoli, Michel, 1988, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Librairie Méridien / Klincksieck, réédition 1991, Paris, Le Livre de Poche, Biblio / essais.
- Maffesoli, Michel, 1998a, « Société ou communauté. Tribalisme et sentiment d'appartenance », *Corps et Culture*, n° 3, Sport et lien social, [En ligne], mis en ligne le 12 octobre 2007 : URL : <http://corpsetculture.revues.org/document520.html>.
- Marden, Peter et David Mercer, 1998, « Locating strangers: multiculturalism, citizenship and nationhood in Australia », *Political Geography*, vol. 17, n° 3, p. 939-958.

- Marengo, Marina, 1998, « Les lieux de l'interculturalité : une image de la complexité urbaine », *Cybergéo*, n° 93, p. 1-23.
- Margrit Schreier et Nigel Fielding (éditeurs), 2001, « Qualitative and Quantitative Research: Conjunctions and Divergences », *FORUM Qualitative Social Research*, vol. 2, n° 1, p. 37-53.
- Martieniello, Marco, 1997, *Sortir des ghettos culturels*, Paris, Presses de Sc. Po. - La Bibliothèque du Citoyen.
- Martieniello, Marco, 1999, « Multiculturalisme, ouvertures et limites », dans *Immigration, diversité culturelle et démocratie*, Luc Pire (éditeur), Paris, PAC.
- McDowell, L. et J Sharp, 1999, *Feminist Glossary of Human Geography*, New York, Arnold.
- Mercier, Guy, 2004, « Mondialisation et diversité culturelle. Le témoignage du Québec et du Canada », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 48, no° 135, p. 429-433.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1975, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation universitaire.
- Michaels, Walter B., 2006, *The trouble with diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*, New York, Metropolitan Books.
- Miller, Daniel et all., 1998, *Shopping, place and identity*, Londres, Routledge.
- Mitchel, Lasser, 2004, *Judicial Deliberations: A Comparative Analysis of Judicial Transparency and Legitimacy*, London, Oxford University Press.
- Mitchell, Don, 2000, *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell.
- Mitz, Rick, 1980, *The Great TV Sitcom Book*, New York, Richard Marek Publishers.
- Morissonneau, Christian, 1985, « La quête du sens et du vécu : la phénoménologie en géographie », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n° 17, p. 317-324.
- Moodley, Kogila A., 1983, « Canadian Multiculturalism as Ideology », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6, n° 3, p. 320-331.
- Muncey, Tessa, 2005, « Doing Autoethnography », *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 4, n° 1, p. 1-12.
- Nijman, Jan, 2000, « The Paradigmatic City », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 90, n° 1, p. 133-145.

- Nijman, Jan, 1996, « Breaking the rules: Miami in the urban hierarchy », *Urban Geography*, vol. 17, n° 1, p. 5-22.
- Olson, Beth et William Douglas, « The family on television: Evaluation of gender roles in situation comedy », *Sex Roles*, vol. 36, n° 5 / 6, 1997, p. 409-427.
- Palmer, Harold, 1975, *Immigration and the Rise of Multiculturalism*, Toronto, Copp Clark.
- Perec, Georges, 1991, *Cantatrix Sopranica L. et autres écrits*, Paris, Le Seuil.
- Portes, Alejandro et Alex Stepick, 1993, *City on the Edge: the Transformation of Miami*, Berkeley, University of California Press.
- Pitte, Jean-Robert, 1986, *Histoire du paysage français*, Paris, Tallandier.
- Piveteau, Jean-Luc, 1995, *Temps du territoire – continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*, Genève, éditions Zoé.
- Raffestin, Claude, 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC.
- Reitz, J. et R. Breton, 1994, *The illusion of Difference : Realities of Ethnicity in Canada and the United States*, Ottawa, C.D. Howe Institute.
- Relph, Edward, 1976, *Place and Placelessness*, Londres, Pion.
- Relph, Edward, 1970, « An Inquiry into the Relations between Phenomenology and Geography », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, n° 15, p. 193-201.
- Resnick, Philip 1994, « Toward a Multinational federalism : Asymmetrical and Confederal Alternatives », dans Leslie Seidle (éditeur), *In Search of a new political contract: Asymmetric and Confederal Options*, Montreal, Institute of Research on Public Policies.
- Ripoll, Fabrice, 2006, Peut-on ne pas être post colonial ?... surtout quand on est géographe, *EspaceTemps.net* : <http://www.espacestemp.net/document2136.html>.
- Robin-Olivier, Sophie et Charles Baron, 1981, *Fédéralisme et dialogue sur l'égalité : une comparaison des droits des États-Unis et de l'Union européenne*, Nanterre, L'Harmattan.
- Rogers, Alisdair, 1998, « The spaces of multiculturalism and citizenship: Social changes in multicultural and multiethnic societies », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 156, p. 225-237.
- Ross, Nancy et all., 2004, « Dimensions and dynamics of residential segregation by income in urban Canada, 1991–1996 », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 48, n° 4, p. 433-445.

- Rouvillois, Frédéric (directeur), 2008, *La société au risque de la judiciarisation*, Actes du colloque organisé par la Fondation pour l'innovation politique – novembre 2006 / avril 2007, Paris, Collectif Lexis / Nexis Litec.
- Said, Edward, 1980, *Orientalism*, Londres, Routledge ; traduction française : *Orientalisme*, Paris, Seuil, 1977.
- Said, Edward, 1993, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred Knopf.
- Séguin, Anne-Marie, 2003, « Les quartiers résidentiels fermés : une forme ségrégative qui menace la cohésion sociale à l'échelle locale dans les villes latino-américaines », », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 47, n° 131, p. 179-199.
- Seidle, Leslie (directeur), 1993, *Equity and Community: The Charter, Interest Advocacy, and Representation*, Montréal, Institut de recherche en politiques publiques.
- Shaw, Beverly, 1988, « The Incoherence of Multicultural Education », *British Journal of Education Studies*, vol. 36, n° 3, p. 250-259.
- Shearmur, Richard et Mario Polèse, « Diversity and employment growth in Canada, 1971–2001: can diversification policies succeed? », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 49, n° 3, p. 272-290.
- Soja, Edward, 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso.
- Staszak, Jean-François et al., 2001, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin.
- Steckler Alla et al., « Toward Integrating Qualitative and Quantitative Methods: An Introduction », *Health Education Quarterly*, vol. 19, n° 1, p. 1-8.
- Stevenson, Nick, 200, *Culture and citizenship*, London, Sage.
- Stone, Christopher, 1974, *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*, Palo Alto (CA), Tioga Publishing Company (2e édition 1988).
- Taylor, Charles, 1992, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles, 1991, *The Malaise of Modernity*, Toronto, Concord.
- Taylor, Charles, 1990, *The sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press (traduction française : *Les sources du moi*, Paris, Seuil).

- Thrift, Nigel J., 1983, « On the determination of social action in space and time », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 1, n° 1, p. 23-49.
- Todorov, Tzvetan, 2002, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Poche (Seuil : 1989)
- Touraine, Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- Touraine, Alain, 1984, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.
- Trochet, Jean-René, 1993, *Aux origines de la France rurale. Outils, pays et paysages*, Paris, CNRS.
- Tuan, Yi-Fu, 1977, *Space and Place: the Perspective of Experience*, Londres, Arnould.
- Tuan, Yi-Fu, 1971, « Geography, Phenomenology and the Study of Human Nature », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, n° 15, p. 181-192.
- Usher Peter J., 2003, « Environment, race and nation reconsidered: reflections on Aboriginal land claims in Canada », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 47, n° 4, p. 365-382.
- Vattimo, Gilles, 1987, *La fin de la modernité*, Paris, Éditions du Seuil.
- Villeneuve, Paul, 2003, « Effets d'échelle et cohésion sociale », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 47, n° 131, p. 169-176.
- Waddell, Eric (directeur), 1999, *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, Québec, Les Presses de l'université Laval.
- Waisman, Sonia S., (éditeur), 2002, *Animal Law, Cases and Materials*, New York, Littlefield.
- Waters, Johanna, 2003, « Flexible citizens? Transnationalism and citizenship amongst economic immigrants in Vancouver », *Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, vol. 47, n° 3, p. 219-234.
- Weber, Max, 1964, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon ; publié pour la première fois en 1904-1905 dans la revue de sociologie *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitiken* sous le titre : « Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus ».
- Weber, Max, 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- Weil, Patrick et Randall Hansen, 1999, *Nationalité et citoyenneté en Europe*, Paris, La Découverte.

Weinberger Arthur M., Melzer, Jerry et Richard M Zinman, 1998, *Multiculturalism and American Democracy*, Kansas City, University Press of Kansas.

Werlen, Benno, 2003, « Géographie culturelle et tournant culturel », *Géographie et Cultures*, numéro spécial : « Vu d'Allemagne », n° 47, p. 7-28.

Wolfe, Alan, 1998, *One Nation After All: What Middle-Class Americans Really Think About God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left and Each Other*, New York, Viking.

Wrigley, Neil et Michelle Lowe, 2002, *Reading Retail A geographical perspective on retailing and consumption spaces*, Londres, Arnould.

ANNEXES

