

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 82-83.**

**Frontières: Transitoire et
dynamiques interculturelles.**

Volonté de nouvelles frontières, absence d'anciennes frontières?
Yolanda Onghena

Volonté de nouvelles frontières, absence d'anciennes frontières ?

Yolanda Onghena*

RÉSUMÉ

Pouvons-nous parler d'une absence d'anciennes frontières et, en même temps, d'une volonté de nouvelles frontières ? Ou bien, s'agit-il toujours du même espace, c'est-à-dire, une *frontière* partagée où *notre* similitude constitue *leur* différence ? L'auteur adresse ici la frontière comme métaphore pour penser sa porosité et résistance dans un monde de mobilités, de circulations et de flux accrus. Cette frontière, comprise comme métaphore, continue d'exercer la volonté de prendre des distances par rapport aux *autres*, un recul qui continue à se produire toujours, malgré la proclamation, de plus en plus étendue, d'un monde actuel sans frontières. Mais la mobilité, la transitorité, imposent, cependant, le besoin de réinterpréter cette articulation de la volonté de frontière et son absence, le besoin de repenser l'interdépendance et la manière dont nous catégorisons le dedans/dehors ou le centre et la périphérie.

Mots clé: Interculturalité, frontières, ethnocentrisme, ethnicité, pluralité culturelle, globalisation, transnationalisme

Le discours autour de la diversité culturelle, tout comme la « recherche d'une pluralité, non pas malgré nos différences et divergences, mais plutôt grâce à celles-ci » (Jahanbegloo, 2007) contient certains paradoxes. Il faut bien admettre que, dans la pratique sociale et l'expérience individuelle, l'interculturel plutôt qu'ouverture et pluralisme tend à provoquer, très souvent, d'avantage de ségrégation, différenciation et essentialisation. Ce processus demande une analyse à partir de plusieurs disciplines afin d'aller au-delà de la description et d'examiner ce qui se passe entre, sur et avec les personnes qui entrent dans ces relations interculturelles. Afin de nous rapprocher et d'étudier les raisons qui expliquent que, pour nous identifier avec certains et pour catégoriser les autres, des limites sont décidées et des murs sont érigés, nous proposons la *frontière* comme métaphore, comme point de départ. Pouvons-nous parler d'absence d'anciennes frontières et, en même temps, d'une volonté de nouvelles frontières ? Ou bien s'agit-il encore du même espace ? : une *frontière* partagée, où *notre* similitude constitue *leur* différence ? Cette *frontière* ne représente pas une accumulation ou une synthèse de plusieurs composants, mais plutôt un espace de tension : des illusions identitaires partagées avec ceux qui sont à l'intérieur, des catégories conflictuelles de différenciation pour ceux qui restent à l'extérieur. « La diversité qui nous préoccupe est, plutôt qu'une question de cultures, une question d'identités » (Appiah, 2005). Il s'agit du jeu, parfois pervers, d'identification et de catégorisation – nous sommes ce qu'ils ne sont pas – et qui produit, à son tour, des désaccords et des *frontières* entre ce qui est inclus et ce qui est exclu : une protection d'un intérieur qui construit et articule des différences pour éloigner un extérieur. Nier la dimension d'antagonisme ne fait pas disparaître la tension, cela ne sert qu'à nous rendre incapables de la reconnaître, de la situer et de la traiter. « Une des tâches principales est d'envisager comment freiner les tendances à l'exclusion présentes dans toutes les constructions d'identité collective » (Mouffe, 2007).

Il s'agit également de cet espace où, plutôt que prendre en charge la différence, nous la soulignons, la dosons et nous l'utilisons... car nous avons besoin de catégoriser ce qui est inconnu afin d'être sûrs que ce qui est étranger ne nous inquiète pas, ne nous menace pas. Nous avons besoin de catégories ; nous ne pouvons pas vivre sans celles-ci, bien que nous puissions fuir leur tyrannie, c'est-à-dire, ne pas assumer qu'il ne peut pas y avoir de nouvelles formes d'interprétation, de catégorisation. C'est dans ce sens que nous présentons la *frontière* comme métaphore, afin de pouvoir mettre en question sa porosité et sa résistance dans un monde comprenant tout genre de mobilités, de circulations et de flux qui contredisent la rigidité des limites territoriales.

VOLONTÉ DE FRONTIÈRE

Tout au long de l'histoire, et de manières très diverses, nous pouvons trouver une volonté continue de *frontérisation* ou de fixer la distance entre « eux » et « nous », très souvent de façon violente, à partir d'un ethnocentrisme hiérarchisé qui a soutenu un impérialisme et un colonialisme dévastateur. Pour Ashis Nandy, philosophe indien, il s'agit du « grand mensonge de l'histoire, sur la nature de l'Occident et sur la nature des Autres, sur Nous et Eux et la relation de tout avec la nature » (Nandy et Wyn Davies, 1993). Une preuve de cet ethnocentrisme se trouve dans la hiérarchisation des races que nous retrouvons représentée sur la carte Psautier du XIII^{ème} siècle. Nous pouvons voir comment le centre de l'univers est constitué par le triangle Jérusalem, Athènes et Rome et à mesure que nous nous éloignons de ce centre nous retrouvons moins de références civilisationnelles. À la limite de ces espaces vides, nous retrouvons une série de 14 figures nues, d'autres de personnes sans tête mais avec des yeux et une bouche sur le torse ; des espaces qui se trouvent au limbe de l'humain. Il s'agit des petits monstres de la carte de Psalter, des races hybrides, connues dans l'histoire comme les races pliniennes (*Historia Naturalis* de Pline l'Ancien).

À partir de ce moment, on accepte l'existence de deux piliers de la civilisation occidentale : le classicisme et le christianisme, partageant tous les deux une image de soi même triomphaliste. Chacun a inventé l'*altérité* pour se définir soi même et justifier un processus de maintien de frontières, générées par les points de comparaison ; ces points où la variété devient quelque chose d'Autre, et pas Nous. C'est une histoire de corrélation: le 'sauvage', l'incivilisé' que se soit l'enfant ou l'esclave, justifie l'existence d'un maître et d'un seigneur « naturel » représentant un mode de vie supérieur, de façon innée. Dans ce processus, on ne définit pas uniquement l'Autre, mais aussi le Nous européens.

À cette idée de base s'est ajoutée l'idée de progrès : un nouveau sens de l'histoire comme un progrès de civilisation, où l'Europe, à partir de sa condition primaire jusqu'à nos jours, puisse se voir comme la culmination de toutes les civilisations. Les Autres demeuraient statiques, ils se trouvaient là où l'Europe s'était trouvée dans son histoire, tandis qu'Europe avait progressé dans le domaine spirituel, intellectuel et physique. Le processus de générer l'altérité avait fixé un nouveau cap pour devenir un projet global. « Le présent d'Occident a été réécrit comme le futur des Autres » (Nandy et Wyn Davies, 1993). Et d'ailleurs, Occident connaissait mieux le futur du « reste du monde » que le « reste du monde » lui-même.

Pour beaucoup, la globalisation est considérée comme un nouvel impérialisme, et les processus globaux s'identifient à des processus d'homogénéisation culturelle, signifiant, à leur tour, une menace pour l'identité locale. Face à l'ambivalence d'un monde chaotique, Daryush Shayegan parle de « chantage identitaire » : d'une part, les guerres de cultures et les discours identitaires crispés et, d'autre part, « une sorte de coalition en arc-en-ciel, c'est-à-dire, la formation d'un rosaire d'interconnectivité tout à fait réorganisée comme un costume

d'arlequin ». (Shayegan, 2001). Il y a une incertitude quant au rôle du local dans le global, on parle d'ouverture et de blindage, de diversité culturelle, d'une part, et de réaffirmation identitaire, d'autre part. Il y a des zones de vide culturel ou de perversion culturelle, où il est difficile de se situer en relation avec la *frontière* entre centre et périphérie, entre local et global.

Sommes-nous des nouveaux colonisés culturels ? Face à cette incertitude, à un autre moment historique (Martinique, 1950), Aimé Césaire (2006) nous dit : « Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne voudrais pas me perdre, non plus, dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers ».

Un demi-siècle plus tard nous continuons à parler de la même chose. Et la critique qu'on a fait à des auteurs comme Césaire, Glissant et d'autres à leur époque, a été adressée au fait de ne pas inclure la dimension politique dans leurs revendications et de détourner la tension du social vers des domaines moins conflictuels, comme l'art, la littérature ou la musique, est toujours en vigueur.

ABSENCE DE FRONTIÈRE

Les processus globaux proclament un monde sans frontières ou un monde aux frontières perméables, sans tenir compte des distinctions collectives de groupes sociaux, des phénomènes de contact, friction et déplacement culturel. « L'enjeu de la globalisation n'est pas une circulation accrue de produits, mais une réarticulation profonde des relations entre cultures et entre pays, au moyen, entre autres, d'une déterritorialisation hybridant les cultures. Nous pouvons parler de la fragmentation qui bouleverse et décentre, le flux qui comprime et globalise, la connexion qui dématérialise et hybride » (Martin-Barbero, 1987). Dans ce contexte, sont redessinées des nouvelles frontières, des nouvelles identifications, qui ne peuvent pas être comprises en soi-même, mais en relation avec les autres. On réinvente également de nouveaux mécanismes d'inclusion et d'exclusion, tellement importants pour protéger, voire blinder, les identités dans ce moment de fluidité et circulation. Parler de société globale équivaut à évoquer une totalité qui interpénètre les différentes formations sociales et culturelles existantes, « qui possède une logique propre. Son intelligibilité ne provient pas de l'interaction entre les parties qui la constituent, au contraire, il faut demander : Comment est-ce-que cette totalité réordonne ses éléments ? (Ortiz, 1998).

Pour comprendre les nouveaux contenus et les nouvelles caractéristiques que la globalisation a accordés aux processus culturels, nous proposons deux idées, deux interprétations en relation avec la notion de frontière et son éventuelle absence ou présence, pour ne pas s'arrêter uniquement à une dimension métaphorique mais en touchant la réalité. En 1969, Frederik Barth parlait de frontières en relation avec les groupes ethniques et situait l'ethnicité comme l'organisation sociale de la différence. Pour lui, la juxtaposition d'ethnicité avec le discours sur la notion de culture équivaut à essayer d'élucider un problème avec un autre. D'ailleurs, « penser à l'ethnicité et penser uniquement à un groupe et à sa culture c'est comme essayer d'applaudir avec une seule main. » (Barth, 1969). Milton Santos (1990) parle des frontières comme rugosités, c'est-à-dire, comme « formes qui se maintiennent même quand les conditions qui ont motivé leur création auront disparu et les contenus assignés à celles-ci se transforment ». Nous pouvons dire que leur disparition est improbable, même en assumant des nouveaux rôles dans de nouvelles réalités. Il est aussi possible de créer de nouvelles formes, comme urgence pour de nouvelles catégorisations.

Les mots manquent quant il s'agit de décrire ce qui se passe et de donner au culturel la possibilité d'aller au-delà de la description, pénétrant dans cette dimension où les questions sont formulées et où les problèmes exigent une solution. Comment parler de tout ce qui échappe aux structures existantes et aux catégories peu flexibles ? Certains auteurs réclament une réinterprétation, en évoquant la crise du culturel et du social. Pour Zygmunt Bauman (2005), par exemple, la notion de culture « est une notion démodée pour l'analyse, elle devrait être remplacée par les notions du transitoire et de la mobilité ». John Urry (2000) parle même de comment « les transformations et notamment les diverses mobilités sont en train de reconstruire le 'social comme société' pour parvenir au 'social comme mobilité' ».

Ulrich Beck (2005) situe la réflexion autour d'une actualité cosmopolite qui exige un regard cosmopolite capable d'observer une interdépendance accrue. « Les gens s'ancrent à un hypothétique essentialisme stratégique de la propre ethnicité pour fixer des frontières, qui s'effacent et s'entremêlent constamment, entre, dedans et dehors, nous et eux. Sans un regard cosmopolite, on ne peut pas comprendre, non plus, les nouveaux paysages de l'identité et de la mémoire ». Dans une actualité dans laquelle les identités transcendent les frontières territoriales, le centre et la périphérie perdent leur valeur de catégorisation, car ce qui est proche s'éloigne et ce qui est distant se rapproche : « eux » ne sont plus ces êtres lointains de périphéries silencieuses, il font partie au contraire de notre société et ont leur propre voix. Pour redéfinir la communauté « au-delà de la société, nous devons parler d'une communauté déterritorialisée et dispersée, qui n'est pas limitée par l'espace ou par le temps » (Delanty, 2003). Pouvons nous parler de nouvelles formes de communauté dans le sens de nouvelles formes de connectivité à travers le culturel/social ; de nouvelles formes de communauté créées à partir de la combinaison du local et du global ?

Nous avons besoin d'un vocabulaire sensible aux effets de l'interdépendance, afin de rendre visible la complexité produite par la mobilité et « de nouveaux modes de penser et d'organiser la réalité qui ne soient pas séduits par des architectures qui se présentent plus tard comme inhabitables, mais qui ne renoncent pas non plus à synthétiser et à organiser ce qui est divers » (Innerarity, 2006). L'interconnexion demeure le mot clé et doit comprendre les nouveaux espaces : « Nous nous trouvons aujourd'hui dans un tel processus d'hybridations, déterritorialisations, décentrement et réorganisations que toute tentative de travail définitoire et de délimitation risque d'exclure ce qui est peut-être plus important et nouveau dans les expériences sociales que nous sommes en train de vivre » (Martin-Barbero, 1987). Comment pouvons-nous renouveler les discours théoriques et conceptuels, en tenant compte des nouvelles mobilités et des mouvements globaux qui ont entraîné avec soi de nouveaux types de diversité et de complexité ? Pouvons-nous inclure des nouveaux types de juxtapositions, rencontres, échanges et combinaisons culturelles dans les structures existantes ? Les mouvements nous font repenser le sens et la valeur de l'identité et de la diversité culturelle, de manière que « les développements transculturels présentent de nouveaux défis importants aux mécanismes nationaux établis » (Robins, 2006).

Nous avons loué le multiculturalisme, nous parlons d'interculturel et nous situons à nouveau le transculturel, en culturalisant d'autres problèmes et en dissimulant d'autres incertitudes. Mais, à l'heure actuelle, il y a des orphelins d'un « nous » qui autrefois transmettait sécurité. De nouveaux « nous » transnationaux surgissent, les exclus de ce « nous » unique, blindé et monolithique. Des carrefours surgissent là où naissent des stratégies, où des solidarités disparaissent, où des mentalités changent. Pourquoi ? Parce que ce sont les personnes, et non pas les cultures, qui interagissent, des personnes avec leurs mémoires, leurs craintes, leurs espoirs. « Et les cultures émigrent à travers les personnes (...) Il n'y a point de censure pour qu'elles dialoguent et interagissent au-delà des frontières » (Affaya, 2004). Mais ces personnes portent avec elles des bagages culturels qui parfois s'accommodent mal dans les structures existantes dans les sociétés d'arrivée. Il est nécessaire de repenser le culturel et sa relation avec les expériences et les pratiques. La pratique reflète-elle la culture ? Ou la culture serait plutôt le résultat d'actions pratiques ? Et ces pratiques, soutiennent-elles une manière particulière « d'être » dans le monde qui, à son tour, a peut-être besoin de créer de nouvelles frontières, précisément pour maintenir et renforcer les anciennes frontières ?

Parler de dynamiques interculturelles c'est parler d'identifications et de différenciations, comme processus ayant des effets multiples qui vont bien au-delà d'une seule identité idéalisée ou d'une seule différence stéréotypée. « Hybrides, nous-mêmes. Notre véhicule est la notion de traduction ou de réseau. Plus flexible que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité, le réseau est le fil d'Ariane des histoires mélangées » (Latour, 2007). Pour certains, les frontières deviennent invisibles, pour d'autres elles demeurent, se déplacent ou se renforcent. D'une certaine façon, les frontières résistent, tandis que souvent les raisons pour lesquelles elles furent créées ont

disparu ; elles font partie de constructions d'une homogénéité culturelle, de mémoires et amnésies collectives, un intérieur protégé qui renforce un sentiment d'appartenance face à un extérieur derrière des frontières qui sont devenues poreuses en raison de nouveaux défis de circulations, communication et interaction des personnes et de leurs cultures.

Références bibliographiques

- AFFAYA, Noureddine. "Imaginaris de hecho y razón política por una esperanza Intercultural". *Revista Cidob d'Afers Internacionals*. No. 66-67 (octobre 2004). Monographie : Représentations et interculturelité. Barcelone : Fondation CIDOB.
- APPIAH, Kwame A. *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and boundaries: the social organization of difference*. Bergen: Allen and Unwin, 1969.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas despreciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelone-Buenos Aires-Mexique: Paidós, 2005.
- BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelone-Buenos Aires-Mexique: Paidós, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine, 1955.
- DELANTY, Gerard. *Community*. London: Routledge, 2003.
- INNERARITY, Daniel. *El nuevo espacio público*. Madrid : Espasa, 2006.
- JAHANBLEGOO, Ramin. *Elogio de la diversidad*. Barcelone : Arcadia, 2007.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La Découverte, 1991.
- MARTÍN-BARERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Barcelone : G. Pili, 1987.
- MOUFFE, Chantal. *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelone : MACBA-UAB, 2007.
- NANDY, Ashis et DAVIES, Meryll W. *Barbarie others. A Manifesto on Western Racism*. London/Colorado: Pluto Press, 1993.
- ORTIZ, Renato. *Otro territorio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.
- ROBINS, Kevin. *The challenge of transcultural diversities. Cultural policy and cultural diversity*. Bruxelles: Council of Europe, 2006.
- SANTOS, Milton. *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Universidad, 1990.
- SHAYEGAN, Daryush. *La lumière vient de l'Occident. Le réenchâtement du monde et la pensée nomade*. La Tour d'aigües: Ed. de L'aube, 2001.
- URRY, John. *Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty first century*. London: Routledge, 2000.