le portiQue

Le Portique
Revue de philosophie et de sciences humaines

28 | 2012
La beauté des villes / La ville de l'étranger

La pluralité culturelle à l'œuvre

Ulf Hannerz et les laboratoires urbains du cosmopolitisme

Cultural plurality in effect. Ulf Hannerz & the urban laboratories of cosmopolitanism

Die Gramski-Figur des "organischen Intellektuellen" und die Vororte der französischen Städte

Alain Battegay

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/leportique/2576
DOI : 10.4000/leportique.2576
ISSN : 1777-5280

Éditeur
Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée
Date de publication : 8 février 2012
ISSN : 1283-8594

Référence électronique
Alain Battegay, « La pluralité culturelle à l'œuvre », *Le Portique* [En ligne], 28 | 2012, document 1, mis en ligne le 08 mai 2014, consulté le 25 mars 2021. URL : http://journals.openedition.org/leportique/2576 ; DOI : https://doi.org/10.4000/leportique.2576

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

La pluralité culturelle à l'œuvre

Ulf Hannerz et les laboratoires urbains du cosmopolitisme

Cultural plurality in effect. Ulf Hannerz & the urban laboratories of cosmopolitanism

Die Gramski-Figur des "organischen Intellektuellen" und die Vororte der französischen Städte

Alain Battegay

1 Je voudrais ici souligner les motifs qui ont conduit à la traduction en français à la fin des années 2000 de l'ouvrage de Ulf Hannerz, « *Cultural complexity Studies in the social organization of meaning* », initialement publié en 1992 (Columbia University Press).

2 Ces motifs tiennent certes à la capacité de « *La complexité culturelle* » [1] à aborder d'un point de vue anthropologique les questions de la mondialisation et des circulations culturelles en les situant socialement, et en récusant à la fois la guerre des civilisations dont parlait Huntington et l'idée d'homogénéisation culturelle, ces deux thèmes ayant marqué, comme le souligne Hannerz dans sa préface à l'édition française, le contexte intellectuel anglophone des années 1991-1992. Mais ils tiennent surtout à sa capacité à déplacer ou à recadrer les analyses culturelles requises par des approches d'anthropologie urbaine, souvent habitées et orientées, dans le contexte francophone, par la tentation de l'universalisme en matière de recherche du « commun » lors même qu'elle entendent se situer à l'échelle des pratiques urbaines.

3 La question de l'espace commun se retrouve en effet d'autant plus fortement à l'horizon des approches qui interrogent les villes comme espaces et comme sociétés, que la plupart des analyses actuelles mettent l'accent sur leur fragmentation sociale, leur segmentation fonctionnelle, la formation de centralités éclatées, la désynchronisation des temps sociaux. Ces analyses mettent en relief le caractère problématique de l'espace commun qui n'apparaît plus comme un donné qu'il suffirait de tenir pour acquis, mais comme une construction qu'il s'agit d'interroger pour en faire apparaître les conditions sociales de production ou d'émergence, de maintenance, de recomposition.

De l'espace partagé à l'espace commun

4 Si la ville elle-même apparaît comme un espace partagé par des populations hétérogènes qui la composent, le processus de partage lui-même demeure au centre d'interrogations : vu d'en haut apparaissent des mécanismes de tri urbain répartissant dans l'espace les populations et les activités et qui prennent l'allure de régularités impersonnelles, tandis que vu du dedans, tout un chacun semble amené à composer et à cohabiter au sens large avec les autres.

5 Abordés par la figure de l'habitant, les enjeux et les modalités de la coexistence en milieu urbain apparaissent d'une très grande diversité, et montrent que les formes de cohabitation renvoient à des structurations locales des différences [2]. Selon les contextes d'habitat, selon les échelles d'observations, des éléments très variables interviennent dans la structuration des perceptions mutuelles : inégalités socio-économiques, différences d'origines, écarts d'âge, ancienneté d'installation, statuts d'occupation interviennent très inégalement dans les évitements, tensions, conflits mais aussi ajustements, négociations, compromis tels qu'ils s'expriment localement. Les modalités par lesquelles se réaménagent au fil du temps, les rapports entre des populations urbaines toujours plus ou moins hétérogènes par leurs origines, leurs positions, leurs trajets et leurs projets font apparaître des jeux de distance et de proximité dont la construction, la réduction, l'amplification restent fondamentalement instables. Les sources de tensions, les points de friction, les difficultés de cohabitations, sont générées et réarticulées de façon souvent ambivalente dans le jeu des interactions locales.

6 Abordée à travers la figure du passant et dans le contexte des espaces publics urbains, la diversité des populations et des activités fait apparaître des formes régulières d'ajustement ou de conflits, notamment dans le cadre de relations de trafic. "Le lieu commun dans le domaine théâtral comme dans le domaines des cultures urbaines, n'est pas à proprement parler lieu de rassemblement (place publique), mais espace visible de passage et de rencontres" [3]. L'analyse de l'observabilité et de l'exposition mutuelle dans des situations de co-présence et de passage met en évidence des régulations, des routines, des rituels à l'œuvre qui ne requièrent en aucune manière le partage de l'identité, mais plutôt des dispositifs d'espacement et de coordination. L'étude des formes de coexistence dans ces espaces publics de circulation et de communication, identifiés par leur accessibilité à tous, pose ainsi la question de l'alignement des conduites en situation et des normes de conjonction plutôt que celle des normes d'appartenance ou des rapports des communautés à l'espace social de la ville.

7 Ainsi, le fait que les mêmes espaces soient fréquentés par des populations toujours plus ou moins hétérogènes suffit à les définir comme des espaces partagés : s'ils sont déclarés communs, ce n'est pas en référence à des communautés de projet ou de trajet mais seulement en vertu d'une mixité de fréquentation et d'usages, qui ne préjuge en rien ou des espaces de vie qu'élisent par ailleurs les habitants ou les passants, ni des logiques qui les conduisent à les élire. D'un côté comme de l'autre, ces espaces communs n'impliquent pas un partage de l'identité. Que ce soit à l'échelle des unités de voisinage, à celle des espaces publics ou des villes elles-mêmes, ces espaces partagés sont définis ici comme communs non en référence à la manière dont des populations urbaines feraient communauté, mais seulement en tant qu'ils impliquent une commune et mutuelle acceptation de l'autre proche – du proche plus ou moins autre -, expérimentée à travers des situations de co-présence. Ce serait là la seule réciprocité

des perspectives requise pour faire de l'espace partagé un espace commun en partie auto-régulé.

8 Comment comprendre cette mutuelle et commune acceptation ? Est-elle une condition ou une production de la fréquentation d'espaces partagés ? À quelles conditions cette mutuelle acceptation se développe-t-elle en mutuelle et commune reconnaissance du droit de chacun à être là, ou au contraire bascule-t-elle dans la négation de ce droit ? Quelles sont les épreuves auxquelles est soumise cette mutuelle et commune acceptation, à l'échelle des unités de voisinage, à celle des espaces publics ou des villes elles-mêmes ?

9 Plusieurs mouvements désignent à l'attention des lieux significatifs pour interroger de nouvelles modalités d'organisation urbaine et rendre compte de la manière dont se vivent et se fabriquent des espaces communs en tension avec des espaces publics, la " mise sous conditions " de cette commune et mutuelle acceptation pouvant se lire de multiples manières. Les expériences des villes en guerre et des massacres qui s'y sont déroulés en constituent des épreuves majeures, qui peuvent être saisies comme des expériences limites lorsqu'elles sont considérées à partir des expériences, d'autres sociétés urbaines qui ne sont pas en guerre ouverte, même si elles sont traversées par de tensions non négligeables. De même, la fragmentation sécuritaire impose, en matière d'espace commun, des défis majeurs dans des expériences urbaines contemporaines de nombreuses régions du monde (en Afrique, en Amérique du sud et aussi à Los Angeles) [4], cette fragmentation sécuritaire ne générant pas (encore ?) en France des tensions d'intensité semblable, même si elles sont loin d'être négligeables [5] De même encore, certaines analyses, problématisent et dramatisent les phénomènes de ségrégation et de mixité urbaine [6] en recourant à la figure de villes dans la ville [7], sans considérer comme acquise l'unité, bien que divisée, que formeraient les villes. Elles proposent ce faisant une compréhension de la ville qui s'écarte des présupposés de la métaphore de la ville-mosaïque.

De la ville-mosaïque à la mosaïque des engagements

10 L'École de Chicago [8] est en effet gênée par une de ses propres métaphores fondatrices, celle de la ville-mosaïque « juxtaposition de monde clos et ségrégés formant un tableau d'ensemble » pour penser la complexité territoriale, sociale, culturelle des villes. Cette métaphore est souvent comprise comme faisant de la ville une juxtaposition de quartiers spécifiques : chaque type de population identifiée par une culture spécifique trouverait place dans la ville en investissant des quartiers où prévaudraient les codes moraux et les styles de vie singuliers. Une part de ces cultures spécifiques serait ici des cultures extérieures à la ville et que la ville accueillerait en accueillant des immigrants. Dans la durée pourtant, la ville les transformerait, et ferait apparaître d'autres populations et d'autres styles de vie, sortes de mixages qui mélangeraient aux identités initiales, selon des formats différents, des éléments empruntés à la vie locale, à la ville et la société d'accueil. Dans cette perspective, la ville ne serait génératrice d'interculturalité qu'au fil des générations, lorsque les quartiers initiaux se redéfiniraient et feraient apparaître des quartiers mixtes, à la fois par leurs populations et par les styles de vie qui les marqueraient. Comprise de cette manière, la métaphore de la mosaïque est tout à fait compatible avec le fait, qu'au moins initialement, chaque population puisse être définie comme un groupe culturel, et que chacun puisse être

conçu comme un représentant de la culture qu'il porte, qu'il importe et qui le détermine.

11 Or ce sont ces présupposés qui sont remis en question dans la tradition même de l'anthropologie urbaine, à travers notamment la notion de cultures urbaines, et le souci d'analyser non des modèles culturels auquel seraient censés se référer les groupes sociaux dans la ville, mais les cultures en actes des citadins telles qu'elles sont mises en œuvre dans des comportements en situation. Dans la perspective d'une anthropologie du citadin, la diversité des scènes qu'autorise la ville et auxquels le citadin a accès est décisive dans la composition de son répertoire de rôles, et dans les ressources qu'il mobilise pour les interpréter et leur donner sens : ici, la mosaïque urbaine est aussi mosaïque des engagements situationnels, et l'observation de comportements en situation ne suffit pas à inférer des identités culturelles.

12 Cette métaphore de la ville comme mosaïque des engagements situationnels implique que l'emprise des moments et des situations doive être prise en compte dans l'analyse des interactions et des comportements des acteurs, et que les interactants doivent être crédités d'une aptitude particulière à recadrer leur expérience du moment [9]. Les scènes de la vie sociale et urbaine observables ne sont pas à lire comme lieu d'expression de cultures ou de stratégies prédéterminées mais aussi comme lieu de communication, ou se redétermine localement des rôles et des interprétations. L'analyse de comportements en situation s'interdit dès lors d'inférer à partir de ses observations des identités culturelles, définies comme des appartenances à des cultures et à leurs stocks de traits distinctifs : elles insistent au contraire sur le travail d'ajustement situationnel et interactionnel, qui introduit d'autres ordres de déterminations dans la mise en contact. L'analyse des comportements comme cultures en actes montre que leurs compositions relève de différentes distributions culturelles au point que personne ne peut plus être pris comme le représentant d'une culture authentique : dans les sociétés culturellement complexes, la pluralité s'inscrit dans les répertoires culturels individuels et ne se résume pas à la pluralité de cultures en co-présence. C'est alors à une autre conception de l'interculturalité que nous avons à faire : non plus celle de l'échange entre des ensembles conçus comme initialement disjoints et qui se rejoindraient progressivement dans la ville, lieu des mélanges, mais celle de la distribution de significations plus ou moins partagées et de la production de communautés d'interprétations elles mêmes distribuées, qui admettent des chevauchements de frontières, des zones d'interaction, d'indécision, de non-partage. La conception de l'interculturalité est alors dynamique et fait place aux ancrages relationnels des citadins, qui ne sont pas seulement des héritiers de cultures d'origine, mais qui sont aussi dotés de capacité de réinterprétations, de réflexivités sur le monde et sur leurs propres expériences [10].

13 Cela signifie que la géographie de cette anthropologie urbaine n'est pas seulement mosaïque. Elle n'est plus celle de communautés locales établies sur des portions contiguës de territoires urbains, mais elle se construit à partir de types d'espaces/temps accessibles à des pluralités d'usages, et à partir de formes de socialisation des espaces par des populations qui ne sont pas définies par le seul lien de proximité géographique. Cette anthropologie urbaine est ainsi conduite à penser les ressources urbaines d'interculturalité, non plus à partir de la juxtaposition des quartiers et des communautés, mais en insistant sur les espaces publics, sur des effets de seuils et des frontières d'usages, sur des chevauchements et des dissociations de publics.

L'analyse des cultures de l'immigration : du communautaire au commun

14 L'entrée de l'anthropologie dans la ville en France, dans les années 1980-1990, s'est en partie jouée en prenant comme terrains et dans divers contextes urbains, les relations inter ethniques dans divers contextes urbains, les usages de la ville par des populations en situation minoritaires et migratoires, les recompositions communautaires en situation d'immigration. À l'horizon de ces analyses, plusieurs questions restent en suspens :

15 Comment approcher les cultures de populations en situations migratoires ou minoritaires sans se satisfaire des limites d'une anthropologie de l'enclave ou d'isolats culturels ?

16 Comment passer des approches des cultures de l'immigration conçues comme des cultures importées et des sous-cultures renvoyant à la métaphore de la mosaïque culturelle, à des approches de ces cultures qui les conçoivent comme composant et participant de situations de complexité culturelle qui marquent les cultures urbaines ?

17 Comment approcher des logiques de population en situation migratoire ou minoritaire sans se satisfaire des études qui présupposent la manière dont des populations feraient « communauté » ou « société », que ce soit en les inscrivant dans des logiques communautaires, ou en diluant des orientations spécifiques de populations au profit de configurations sociopolitiques (les « exclus », les classes populaires, les banlieues) ?

18 Les catégories mises en œuvre par des analyses d'inspiration anthropologique en ce qui concerne la définition même des populations auxquelles elles s'intéressent, sont devenues au tournant du XXIe siècle en France un enjeu de débat à la fois scientifique et politique [11]. D'un côté, a été souligné le risque qu'elles comportent d'identifier des populations par leurs origines ou par leurs cultures d'origine, de figer dans une culture et une organisation culturelle des populations, de les assigner à identité, en confortant un différencialisme culturel politiquement suspect. De l'autre, le risque est manifeste de négliger, si ce n'est des cultures, du moins des spécificités culturelles au nom de la tradition française d'intégration et de la laïcité républicaine.

19 Or, ce que montrent la plupart des analyses interrogeant les cultures de l'immigration, c'est qu'elles se déclinent au pluriel. Ce qu'il est convenu de nommer de manière générique, « immigration », dans la France contemporaine recouvre des courants et des situations migratoires qui ne peuvent se comprendre d'un seul terme, de plus au singulier. De plus, chaque immigration classée selon ses origines, ses destinations, ses temporalités peut à son tour donner lieu à spécification selon des vagues migratoires et des types de parcours, dont chacun est travaillé par des effets de durée, des rapports intergénérationnels et des tensions internes en lien avec les inscriptions sociales, urbaines, territoriales auxquelles ils s'ajustent et qui les recomposent en partie. Chaque « immigration » apparaît comme le théâtre de recompositions spécifiques où se mettent en scène et en intrigue différentes reconfigurations des liens communautaires, différentes expressions des sentiments d'appartenance, différentes zones de contacts entre populations en situation migratoire ou minoritaire et populations indigènes, différents modes de territorialisation des populations dans les villes françaises, et de positionnement dans leurs structures sociales [12].

20 La complexité culturelle apparaît alors comme une des caractéristiques des cultures des migrations, et pas seulement des villes qui les accueillent ou qu'elles traversent. Les

constructions communautaires ne sont pas que des héritages, ce sont aussi des tentatives de reconstruction de lieux communs donnant sens à des expériences partagées à la recherche de significations communes.

L'exemple des générations issues de l'immigration maghrébine

21 En témoignent des approches situées de ces cultures qui ont porté sur les générations issues de l'immigration maghrébine et particulièrement algérienne. Certaines se centrent sur l'analyse des codes, rites et langages d'une jeunesse souvent stigmatisée en les rapportant à des sous-cultures spécifiques de classe d'âge et de groupes de pairs, qui manifesteraient l'existence « *entre jeunes des cités d'un système original de relations sociales et d'une forte culture identitaire qui prend ses sources dans l'expérience précoce de la rue* » [13]. Simultanément, d'autres approches identifient certains domaines de comportements de jeunes issus de l'immigration comme des zones particulièrement sensibles à la culture parentale (langue, pratiques et croyances religieuses, règles relatives à la chasteté des filles et au mariage) même si, en ces domaines qui font l'objet d'une vigilance familiale particulière, les comportements quotidiens ne se conforment pas aux modèles culturels que cherchent à maintenir les parents. De telles références culturelles ne peuvent être référées à des attitudes prenant leur source dans la seule expérience précoce de la rue [14]. D'autres analyses encore optent pour une durée plus longue et lisent à une échelle intergénérationnelle parcours de migration et d'installation : elles font apparaître des configurations familiales et des réseaux socioéconomiques organisés selon des logiques et des enjeux de l'entre-deux, qui impliquent des jeunes issus de l'immigration.

22 Ces analyses contrastées et simultanées de la culture des jeunes issus de l'immigration maghrébine font ainsi apercevoir l'importance des points de vue des analystes, en lien avec la strate de comportements qu'ils objectivent. Leurs différences de compte-rendu renforcent l'impression d'éclectisme, et invalide les interprétations qui tendent à inscrire dans un même paradigme culturel l'ensemble des comportements observés. Dans le même mouvement, ces différences incitent à prêter attention aux rituels, cérémonies, routines, fragments de rites qui, sur différents registres, ponctuent la vie sociale de ces jeunes de repères, et qui leur permettent de se reconnaître, d'interpréter collectivement les événements du quotidien pour figurer dans un récit et prendre place dans une syntaxe sociale [15].

23 Si bien qu'ici la question de l'espace commun se détache de la figure du communautaire. L'espace commun n'est pas plus donné en migration qu'il ne l'est par ailleurs, et la question de savoir comment les populations en migration font société n'est pas plus simple que celle de savoir comment la ville fait société. L'hétérogénéisation des styles de vie et des styles culturels en migration rendrait-elle à nouveau interrogeable cette opposition entre communauté et société qui a longtemps suffit à penser comme naturelles ou mécaniques les solidarités des groupes immigrés ?

Cultures de l'immigration et complexité culturelle

24 De ce mouvement, les analyses concernant les cultures de l'immigration ont probablement à retenir qu'elles ne se réduisent pas à des cultures importées, et à reconnaître les tensions auxquelles sont soumises ces cultures transplantées, liées aux situations migratoires elles-mêmes et inscrites dans des évolutions sociales qui les

traversent et les dépassent. Mais devant cette complexité, les approches de type anthropologique n'en sont probablement qu'à leurs débuts. Au-delà du pluriel requis dans l'analyse des cultures de migration, c'est la notion même d'identité culturelle comme unité qui est interrogée par cette diversité d'approches qui conduit à décliner des effets de composition ou de combinaison, à la fois partiellement stabilisées et partiellement flexibles. Cette diversité d'approches montre en effet qu'il convient d'abord d'analyser les cultures en actes, pratique par pratique (le retour annuel au pays, la pratique religieuse, le rite du mariage, les comportements alimentaires...) en s'interdisant de saisir chacune d'elle comme l'expression univoque d'une identité culturelle, comme un signe d'intégration ou d'intégrisme. Elle montre également que l'envergure de l'inventaire des rôles dans les mondes de l'immigration ne se limite pas à ceux que les mises en scènes publiques de l'immigration désignent à l'attention. La gamme de ces rôles publics est trop contrainte par les dispositifs de mise en scène, qu'il s'agisse de l'actualité médiatique ou de la communication institutionnelle, et trop limitée au regard des implications et des engagements personnalisés pour recouvrir l'étendue et la variété des rôles qui se composent dans ces mondes, dans les plis de leurs évolutions, à leurs frontières et dans leurs porosités mêmes. Elles montrent encore qu'il convient de tenir compte du caractère évolutif de ces identités, qui font apparaître à différentes échelles de temps et d'espace, des ruptures, continuités, transformations qui se décrivent différemment, et font de la « communauté » non une entité héritée mais une entité en transformation et en réinterprétation.

25 Pour autant que les approches des cultures de l'immigration se développent à partir de lectures d'anthropologie sociale attentives à leur place dans les villes et aux espaces-temps qu'elles articulent, elles semblent exiger de considérer à nouveaux frais la question des cultures de l'immigration. Au lieu de les considérer comme des cultures héritées, il s'agit d'insister sur des logiques de réinterprétation autant que de transmission, et sur des processus de construction de mondes dans le monde qui fragmentent les différentes migrations et qui leur donnent, simultanément, de nouvelles consistances [16].

Politique : le culturel, le commun et le public dans les démocraties urbaines

26 Parce qu'elles essayent de rendre compte de la ville en train de se faire, ou de se défaire, de se vivre, ces approches ne font pas du monde commun quelque chose d'immanent ou de pré construit. Les figures de la pluralité qu'elles promeuvent se nouent dans les sociétés urbaines. Elles incitent à passer de l'hétérogénéité des populations urbaines à la complexité et à l'éclectisme des répertoires individuels des citadins, de l'alignement linéaire et discontinu de différences juxtaposées [17] à leur mise en jeu dans des interactions où se lisent la pluralité des mondes de l'action, des ensembles répertoriés de configurations de populations sous des caractéristiques socioculturelles à des analyses rendant compte de leurs consistances recomposées.

27 En ce sens elles confirment d'abord un propos de méthode : devant ces villes mêlées, l'anthropologie et la sociologie urbaine seraient face au même défi que celui que signalait B. Lepetit pour l'histoire urbaine, réfléchissant à ses difficultés à prendre la ville pour objet et non seulement pour cadre ou pour sujet. « Au lieu d'enfermer les gens dans des catégories objectivistes (le sexe, le groupe d'âge, la famille, l'origine, le quartier, le métier), il s'agit d'imaginer ces différentes catégories comme un ensemble de ressources qui appartiennent à l'être même de la ville à un moment et en un lieu

donné, et qui définissent l'espace d'action des citadins » proposait-il [18]. Dans cette démarche, la question alors est celle du recouvrement partiel, du regroupement et des exclusions des différents éléments qui forment la palette identitaire, et celle de leur actualisation par les acteurs sociaux dans des processus d'identification réciproques qui dessinent une société urbaine en constante redéfinition et qui se trouvent redessinés par elle.

28 Elles confirment également les embarras pour penser dans leurs dimensions et leurs implications politiques, les épreuves actuelles des démocraties urbaines, et les insuffisances, déjà soulignées par ailleurs, d'une conception politique de l'espace public qui le réduirait à l'agora et au débat des citoyens. Alors que dans la cité grecque la pluralité des voix n'était prise en compte que dans la communauté déjà définie des citoyens [19], la question de l'urbanité démocratique ne peut s'y réduire dès lorsqu'il s'agit de rester proches des activités qui se déploient dans les espaces publics ordinaires et de l'expérience que les citadins font de la ville comme espace de circulation, de communication, d'échanges .

29 Comment alors rendre compte de la manière dont ils vivent les villes comme espaces différenciés et comme des lieux de constructions de mondes dans le monde, de communautés à géométrie variables, de participation à des micro-cultures dont la congruence dans une communauté des citoyens reste problématique ?

30 Les processus de construction de mondes dans le monde [20], qui ne sont bien sûr pas réservés aux mondes de l'immigration, interrogent à leur manière, les liens et les lieux du commun, comme espaces et comme politique, dans leurs rapports avec l'espace public.

31 Certes, ces rapports entre le public et le commun renvoient à des perspectives d'histoire urbaine (savoir si dans l'histoire des villes le commun a précédé le public, et quel genre de commun génère l'institution du domaine public [21]), qui éclairent en partie les manières contemporaines de faire et de vivre les villes. L'attention aux modalités d'action engagées dans ces manières de vivre les villes et aux types de territoires qui se donnent ainsi à lire, semble indiquer que le commun qui se construit n'actualise pas dans ses différentes figurations une communauté généralisée des citoyens, et qu'il n'a pas non plus forcément l'exclusivisme du communautaire. Il fait place à la complexité des appartenances en donnant lieu, aux frontières des mondes institués, à des zones de porosité, où se nouent des rencontres qui résonnent comme des rencontres entre univers culturels, mettant en dialogue avec leur culture, ou avec ce qu'ils considèrent comme étant leur culture, ceux qui s'y trouvent impliqués. Dans le même mouvement, ces mondes communs émergents génèrent des effets de reconnaissance par intégration dans des cours d'action, dans des récits et des constructions des sens : la scène publique est mise à l'épreuve de ces constructions collectives, et de communautés d'interprétations qui font de la visibilité le critère d'évaluation le plus radical [22]. Au-delà de la variété des points de vue, ces épreuves renvoient à la dispersion des points de voir et des cercles de visibilité et de pertinence. Pour autant que l'approche de ces manières de vivre la ville soit attentive aux communautés inachevées qu'elles promeuvent et qu'elles promettent, la question du principe politique à l'œuvre dans les démocraties urbaines est à nouveau posée : comment s'actualise dans l'action, au-delà de sa fin préconisée, « l'énigme d'une vie politique qui fait sens sans être ordonnée à aucun principe transcendant, à aucune valeur pré établie, à aucune prédétermination historique » [23] ?

32 Se situerait ici une part de la dimension politique de ces cultures urbaines, rendant problématique ce lien entre citadin et citoyen recherché à travers le discours de la ville comme cité, et dont les analyses mettant en face à face habitants et institutions pour promouvoir des versions locales de la citoyenneté ont du mal à rendre compte. Ces approches tendent à identifier scène locale et scène publique, alors même que la figure de la centralité devient problématique pour rendre compte du caractère public des espaces et des scènes où se met en intrigue la manière dont les citadins font société. Apparaît au contraire une dispersion et une fragmentation des scènes et des espaces publics, marquées par des seuils d'accessibilité et des effets de sens qui ne sont pas les mêmes pour tous [24]. Selon la manière dont ils conjuguent accessibilité et pluralité, le caractère public des espaces/temps urbains se construit différemment, en tenant compte de leurs normes d'accès et des pluralités normatives qu'ils autorisent autant qu'en regard de leurs normes de conjonction.

33 Si bien qu'un des défis des analyses culturelles requises par l'anthropologie urbaine serait bien celui qui consiste à prendre en compte, non seulement la pluralité des cultures mais la pluralité dans les cultures, et à faire de la complexité un processus à la fois culturel et politique. Comprendre la ville comme culture implique de prendre en compte la manière dont ce processus se déploie et spécifie les espaces de la ville en train de se faire. Non pas rechercher les traits distinctifs des cultures urbaines en regard de cultures qui ne le seraient pas, mais lier la compréhension des formes urbaines en train de se faire aux jeux de désignation, d'élaboration, de qualification ou de disqualification de ce qui fait culture, dans les actions des uns et des autres et à leurs entrecroisements, aux regards des uns et des autres.

Cultures urbaines : de la culture partagée au partage des cultures en situation de complexité culturelle

34 Les défis que doit relever la notion anthropologique de culture en entrant dans les villes, et en s'accrochant à la figure du citadin ont souvent été soulignés. Ulf Hannerz avait déjà insisté sur les différences d'orientation entre une analyse des groupes sociaux dans la ville insistant sur leurs spécificités culturelles et une anthropologie de la ville, impliquant une analyse des compétences des citadins, de leurs capacités à passer d'un monde à l'autre, à se croiser sans se connaître, à prendre langue sans présupposer de réciprocité de perspectives [25]. Si la notion de culture comme ensemble cohérent de traits impliquant une population définie et organisant la matrice de ses activités, pouvait encore convenir aux études de communautés dans la ville, il n'en était plus de même lorsqu'il s'agissait de penser les processus culturels à l'échelle des villes elles-mêmes. Tout cela le conduisait à s'interroger sur le type d'analyses culturelles dont a besoin l'approche de la ville comme société et milieu anthropologique.

35 Dans ses travaux récents Ulf Hannerz [26], dans une perspective macro-anthropologique, confirme son éloignement d'une conception de la culture comme ensemble d'idées communes à tous les membres d'un groupement humain défini le plus souvent comme « société » et les différenciant vis-à-vis de l'extérieur. Il souligne au contraire que c'est le caractère composite de la culture elle-même qui devient l'enjeu et la difficulté des analyses culturelles qui ne peuvent plus tenir pour acquis l'existence d'une culture partagée. Définir la culture comme « sens partagé » quitte à la cartographier sur une diversité de situations sociales ne suffit plus à penser le caractère composite de la

culture elle-même au sein des sociétés complexes, dont les frontières se redéfinissent et dont les populations se diversifient, socialement et culturellement. Les analyses culturelles dont l'anthropologie urbaine a besoin doivent, à l'inverse, tenir pour problématique l'accomplissement même du partage culturel, et s'interroger sur la manière dont se construisent des genres et des degrés de non-partage entre cultures.

36 Dans cette perspective, le lecteur francophone peut en effet se reporter aux propositions de Hannerz en matière d'analyse culturelle, dans « Explorer la ville » [27], un ouvrage dont la traduction a servi de manuel de recherche en anthropologie urbaine, pour un ensemble d'enseignants et de chercheurs, pendant les années qui ont suivi sa publication. S'interrogeant sur le type d'analyse culturelle dont l'anthropologie urbaine avait besoin, Hannerz développait une double proposition. Il notait alors qu'*un des rôles dévolus à l'analyse des phénomènes culturels en anthropologie urbaine consiste à dresser le tableau des lieux appartenant à des univers sociaux différents où l'on assiste à une intense production de significations collectives*. Il soulignait également qu'un des intérêts majeurs de cette analyse des phénomènes culturels visait à *comprendre comment des groupes sociaux différents parviennent à développer ou à maintenir des visions du monde communes, c'est-à-dire qui maintiennent une transparence immédiate des catégories interprétatives* [28].

37 Cette trame de questionnement avait alors attiré l'attention de sociologues et d'anthropologues œuvrant à l'entrée en ville de l'anthropologie en France à partir du milieu des années 1980. Elle avait alors retenti dans la distinction opérée entre anthropologie dans la ville et anthropologie de la ville qui avait été au principe de deux interprétations de la notion de cultures urbaines. La première privilégiait études locales de communautés et monographies de groupes aux cultures réputées singulières, souvent des groupes minoritaires ou d'immigrants qui commençaient à marquer l'actualité urbaine, alors que la seconde privilégiait la notion d'urbanité comme capacité à faire société dans des villes divisées autant que partagées.

38 Au regard de cette conjoncture scientifique et intellectuelle francophone, la lecture de « Cutural complexity », au milieu des années 1980 avait alors le mérite de redéployer la notion de cultures urbaines au-delà de cette distinction, en précisant l'apport de l'anthropologie sociale de la culture à la compréhension de la complexité culturelle contemporaine d'un double point de vue. D'une part, par une vision d'en haut, attentive aux circulations culturelles, à leurs géographies autant qu'à leurs morphologies ainsi qu'aux rôles des villes comme laboratoires et foyers de production culturelle (et de certaines d'entre elles à certains moments de leur histoire). D'autre part, et simultanément, par des éclairages du dedans sur ce que les interactions de populations et d'individus aux perspectives différentes, particulièrement denses et intenses en milieu urbain, font à la culture, et le genre de culture que cela produit.

39 Dans « Cultural complexity », Ulf Hannerz propose en effet des outils conceptuels et méthodologiques pour une macroanthropologie de la complexité culturelle contemporaine [29] qui affirme son orientation interactionniste : elle est attentive au flux culturel mondial et à ses implications sur les processus de significations autant qu'à la culturalité d'interactions socialement situées. Or entre ces deux registres d'observation et d'analyses, entre le gros plan et la vue d'ensemble, les liens ne sont pas si aisés à établir. C'est précisément un des intérêts de l'ouvrage de Hannerz de proposer quelques outils permettant de tenir, dans le même mouvement d'analyse, ces deux registres sans donner l'image d'un individu seul face à la mondialisation de la culture. Bien au contraire, « *la complexité culturelle* » accorde une large place aux approches des cadres

de distribution culturelle qui relient et articulent ces deux registres, à des aperçus d'économie politique de la culture qui soulignent les contraintes canalisant un flux loin d'être libre, à des analyses qui soulignent les tensions et les dynamiques entre sens commun, connaissances spécialisées et discours critique [30]. Une conception processuelle et distributive de la culture oriente et étaye l'ensemble de ces considérations théoriques et méthodologiques que la seconde partie de l'ouvrage met en œuvre en procédant à l'étude de cas de laboratoires urbains de production culturelle (Vienne, Calcutta, San Fancisco à certains moments de leur histoire) et de formes contemporaines du cosmopolitisme.

Une conception processuelle et distributive de la culture

40 Cette conception anthropologique de la culture est processuelle en ce qu'elle conçoit la culture comme un flux et non comme un stock : elle s'intéresseaux circulations culturelles,aux sites de production, aux logiques sociales d'interprétation et aux processus de significations. Elle propose une cartographie du flux culturel qui admet une architecture multipolaire et multidirectionnelle, ce qui la rapproche et la distingue ainsi de l'ancienne conception diffusionniste qui définissait des foyers de culture (essentiellement dans le monde occidental) et étudiait des processus d'acculturation ou d'enculturation, dont les ambiguïtés ethnocentriques – qu'elles soient coloniales, impérialistes ou postcoloniales – ont souvent été soulignées. Elle partage avec elle un intérêt pour l'étude des processus de circulation culturelle à l'échelle mondiale, mais ces circulations ne sont ici ni à sens unique, ni uniformisantes : au lieu de ne suivre que la pente de domination qui va du Nord au Sud, elles peuvent s'orienter du Sud au Nord, et du Sud au Sud, connaître des rétroactions et des réorientations. Les sites et foyers identifiés de production culturelle ne sont d'ailleurs pas les villes du seul monde occidental (voir la partie sur Calcutta et la renaissance Bengalie).

41 Cette conception est, dans le même mouvement, une conception distributive de la culture qui ne se contente pas de cartographier la diffusion culturelle sur une géographie sociale. Elle s'attache plutôt à identifier des cadres de distribution culturelle (État, marché, formes de vie, mouvements) qui interviennent dans la répartition des idées et des équipements de pensées, et dans la répartition des formes tangibles et visibles de la culture. Ce sont précisément les liens entre ces deux types de *loci* de la culture (la culture dans la tête et la culture « out there ») que problématise à nouveaux frais cette conception distributive, à différentes échelles de temps et d'espaces, sans présupposer leur conjonction automatique ou leur superposition, et sans faire de l'individu une unité élémentaire et compacte du processus d'organisation sociale de la culture. Le schéma théorique proposé tient compte également de l'importance des machineries qui interviennent dans la conception et la distribution des significations, qu'il s'agisse de la culture écrite ou des médias et il insiste continûment sur les dimensions de symétrie et d'asymétrie qui interviennent dans les processus de distribution culturelle, d'interprétation, de signification. Ce schéma, produit daté d'une démarche, d'un état des connaissances, d'une époque prétend moins à l'envergure d'une théorie générale de la culture qu'à servir de boussole pour orienter l'approche anthropologique de la complexité culturelle contemporaine.

Revisiter le commun avec « La complexité culturelle »

42 Il convient enfin souligner deux éléments qui semblent redoubler la pertinence de la traduction de *« La complexité culturelle »* dans le contexte français, contexte dans lequel la question de la culture commune connaît une actualité renouvelée depuis plusieurs années, non seulement dans les approches anthropologiques, mais dans l'anthropologie implicite de tout un ensemble d'énoncés, inquiets de la fragmentation culturelle de la société. Ces énoncés font souvent recours à la notion de culture partagée au point d'en faire une incitation (parfois coercitive) à la mise en commun et à l'adhésion à des valeurs communes qui seraient celles de la laïcité républicaine et de l'émancipation. C'est précisément sur ce point que l'apport proprement anthropologique de *« La complexité culturelle »* se double d'une dimension politique concernant les processus de partage culturel. En affirmant que l'analyse anthropologique peut prendre comme objet la notion de partage culturel dans son double sens, séparation autant que mise en commun, et en proposant à cet effet des outils conceptuels et méthodologiques *« La complexité culturelle »* désenclave dans le même mouvement l'analyse des processus culturels des seules perspectives d'intégration qui, en France, ont souvent constitué leur orientation implicite.

43 En ce sens, l'inspiration interactionniste que soutient « *La complexité culturelle* » mérite d'être soulignée, qui consiste à s'intéresser aux logiques sociales d'interprétations en réintroduisant les gens dans l'action, et dans la culture en train de se faire, de se refaire, de se vivre, sans les considérer comme des représentants des cultures auxquelles ils appartiendraient et qui se définiraient par des stocks de traits distinctifs. La manière dont Hannerz revisite l'anthropologie des sociétés de petite taille qui a souvent eu tendance à considérer leur uniformité culturelle en naturalisant les processus de redondance culturelle qu'elles favorisent, est de ce point de vue éclairant. Les individus qui les composent ont été conçus comme des membres d'une culture réputée homogène, et les anthropologues en ont fait des « représentants authentiques de cultures authentiques », une figure de l'individu et de la culture qui n'est plus aujourd'hui soutenable. Cela ne conduit pas pour autant à faire de l'individu un acteur tout puissant qui pourrait s'émanciper des cadres en les manipulant à sa guise, mais à être attentif à ses engagements situationnels, à ses répertoires de rôles, à ses répertoires culturels qui peuvent être composites – à ses perspectives. Or précisément, cette notion de perspective (exposée notamment dans le chapitre 3, « un réseau de perspectives ») vaut d'être considérée comme un concept de forte portée méthodologique. Elle désigne une construction individuelle, et se définit comme « le dispositif qui coordonne l'attention et l'interprétation qu'un individu donne à des significations véhiculées de l'extérieur ainsi qu'à sa propre production de telles significations, qu'elle soit délibérée ou spontanée » (p 84). De sorte que les individus ne sont pas ici considérés comme se comportant en actualisant un programme qui leur aurait été inculqué ou qu'ils se seraient appropriés et qui définirait leurs perspectives, mais comme élaborant aussi leurs perspectives au regard d'autres perspectives avec lesquelles ils sont en interaction. En ce sens, ils ne sont ni des agents complètement prédéterminés par des liens d'appartenance culturelle, ni des acteurs culturellement indéterminés : leur exposition mutuelle, la manière dont ils sont lisibles par les autres et dont ils lisent leurs comportements, participent de l'élaboration de leurs perspectives, et re-déterminent leurs logiques d'interprétations.

44 Cela conduit à prendre en considération un autre concept méthodologique que propose Hannerz et qu'il désigne comme une compétence métaculturelle : l'idée que les gens savent que la culture est distribuée, qu'ils ont une conscience de cette distribution culturelle, du partage ou du non partage culturel, et qu'ils ne présupposent pas que le partage culturel définit une culture commune. Au contraire, ils font des hypothèses sur la culture qu'ils partagent ou ne partagent pas avec les autres, ceux avec qui ils sont en interaction : or ces hypothèses, qui sont celles des gens tout autant que de l'analyste, participent de la distribution culturelle, et de la compétence culturelle elle-même. La compétence culturelle est ainsi référée à une définition de la culture comme organisation de la diversité (c'est presque une compétence diplomatique), et non en termes de maîtrise des codes propres à un groupe ou à une société donnée. Elle fait partie du répertoire des individus qui recourent dans leurs propres interprétations, socialement ancrées, aux ressources des inventaires culturels de sociétés, eux-mêmes en mouvement.

45 En ce sens, la conception distributive et processuelle de la culture ainsi que les outils conceptuels et méthodologiques que propose « *La complexité culturelle* » intéresse non seulement l'analyse de la pluralité de cultures en co-présence mais l'organisation sociale de leur diversité interne autant qu'externe, et la pluralité dans les cultures. C'est ce qui lui donne peut-être dans la France d'aujourd'hui, incitée à renouveler ses conceptions en matière de diversité culturelle, d'interculturalité voire de transculturalité, une pertinence d'actualité.

NOTES

1. . U. HANNERZ, *La Complexité culturelle. Études de l'organisation sociale de la signification*, À la croisée, 2011, 357 p., préface à l'édition française.

2. .Y. GRAFMEYER, « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transactions », *Recherches sociologiques*, 1999/1, p. 157-176.

3. . I. JOSEPH, « Reprendre la rue », *Prendre place, espace public et culture dramatique*, Éd. Recherches, Plan Urbain, 1995.

4. . Oscar NEWMAN, *Defensible Space: Crime Prevention Through Urban Design*, New York, Macmillan, 1972 ; Mike DAVIS, *City of quartz, Los Angeles capitale du futur*, La Découverte, 1997 ; Guénola CAPRON (DIR.), *Quand la ville se ferme. Quartier résidentiels fermés*, Bréal, 2006 ; Marie-France PRÉVÔT-SCHAPIRA, « Amérique Latine : la ville fragmentée », *Esprit* 258, 1999, p. 128-144 ; Thierry PAQUOT (dir.), *Ghettos de riches. Tour du monde des enclaves résidentielles sécurisées*, Paris, Perrin, 2009. Éric CHARMES, « Les gated communities : des ghettos de riches ? », Laviedesidees.fr, mars 2011.

5. . Nicolas GOLOVTCHENKO & Fabienne SOUCHET, « Des *gated communities* à la française ? Les résidences fermées toulousaines », in Bernard HAUMONT & Alain MOREL (DIR.), *op. cit.*, Éditions de la MSH, 2005 ; Éric CHARMES, *La Vie périurbaine face à la menace des* gated communities, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Gerald BILLARD, Jacques CHEVALIER & François MADORÉ, *Ville fermée, ville surveillée. La sécurisation des espaces résidentiels en France et en Amérique du Nord*, Presses Universitaires de Rennes, 2005 ; Christophe GUILLUY, *Fractures françaises*, François Bourin éd., 2010.

6. . André BRUSTON, « Les formes urbaines, terrain du politique », *Demain la ville*, Rapport présenté au ministre de l'emploi et de la solidarité par J.-P. SUEUR, La Documentation française, tome 2, 1998.

7. . Alain TARRIUS, *Arabes de France dans l'économie souterraine mondiale*, Éd. de l'Aube, 1995, 220 p.

8. . *L'École de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Champ urbain 1980, choix de textes présentés par I. JOSEPH et Y. GRAFMEYER.

9. . Irving GOFFMAN,*Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1994.

10. . Jean MÉTRAL, *Les Aléas du lien social, constructions identitaires et culturelles dans la ville,* Ministère de la Culture et de la Communication, La Documentation Française, Novembre 1997/ Cultures en ville, Éditions de l'Aube, Mars 2000.

11. . Voir la controverse portant sur l'utilisation de catégories ethniques dans les enquêtes de l'Institut National d'Études Démographiques qui se développe depuis plus de 10 ans. Cf. *Population,* Mai-Juin 1998, « la variable "ethnie" comme catégorie statistique » : p. 537-633. Voir aussi Anne RAULIN, « Urbaines la sociologie et l'anthropologie ? », *Migrants Formation* n° 96, mars 1994, p. 5-19.

12. . Voir par exemple Martine HOVANESSIAN, *Le Lien communautaire*, Armand Collin, 1992 ; Annie BENVENISTE,*Du Bosphore à la Roquette, la communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940),* Paris, L'Harmattan, 1989.

13. . David LEPOUTRE, *Cœur de banlieue, codes, rites et langages*, Odile Jacob, 1997.

14. . Noureddine HARAMI, *Les Jeunes issus de l'immigration marocaine dans la région de Bordeaux : étude de quelques aspects de leur participation à la culture parentale*, Villeneuve d'Asq, Presse Universitare du Septentrion, 1998.

15. . Ahmed BOUBEKER, Alain BATTEGAY, « Les voies associatives. Dynamique des liens associatifs et construction de territoires », *Les Aléas du lien social, constructions identitaires et culturelles dans la ville*, Ministère de la culture, 1997.

16. . Ahmed BOUBEKER, *Les Mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration*, Balland, 2003.

17. . Richard SENETT, *La Ville à vue d'œil*, Plon, 1992.

18. . Bernard LEPETIT, « La ville, cadre sujet, objet », *Enquête, la ville des sciences sociales* n° 4, 1996 ; « Le présent de l'histoire », *Carnet de croquis, sur la connaissance historique*, Albin Michel, 1999.

19. . Marie-France BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce antique,* Paris, Les Belles lettres, 1984, voir aussi Richard SENETT, « La conscience de l'œil », *L'Espace du public*, Plan urbain éditions recherches, 1991 p. 32-36.

20. . Pour reprendre en partie l'expression d'Anselm STRAUSS, « Une perspective en termes de monde social », *La Trame de la négociation*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 269-282.

21. . Cf. sur cette dimension pour ce qui est des villes de Méditerranée Orientale, Jean MÉTRAL, « Ordres urbains et cosmopolitismes en Méditerranée orientale », *Prendre place,op. cit.*, p. 261-271.

22. . Étienne TASSIN, « La visibilité de l'action politique », *Prendre place*, Champ urbain, 1995.

23. . Étienne TASSIN, *ibid.*

24. . Françoise COLIN, « Point de vue grec et point de vue juif : Hannah Arendt », *Cahiers du CREDEF*, 2e semestre 1997, p. 109-120.

25. . Ulf HANNERZ,*Explorer la ville,* Minuit, 1983.

26. . Ulf HANNERZ,*Cultural complexity, Studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press, 1992 ; *Transnational connections Culture, people, places*, Routledge, 1996.

27. . Ulf HANNERZ, *Explorer la ville, éléments d'anthropologie urbaine,* traduction et présentation par Isaac Joseph, Édition de Minuit, 1983. La première édition de l'ouvrage date de 1980 (Columbia University Press).

28. . Ulf HANNERZ, *Explorer la ville,* p. 354.

29. . Expression qui n'implique nullement le présupposé que les cultures anciennes n'étaient pas complexes, et encore moins qu'elles étaient authentiques.
30. . Entre cultures indigènes et cultures officielles pour reprendre les termes de Randall COLLINS,*Four Sociological Traditions*, Oxford University Press, 1985-1994/*Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, 2004.

RÉSUMÉS

L'auteur souligne les motifs qui ont conduit à la traduction en français à la fin des années 2000 de l'ouvrage de l'anthropologue Ulf Hannerz, Cultural complexity Studies in the social organization of Meaning. S'il s'agit d'aborder d'un point de vue anthropologique les questions de la mondialisation et des circulations culturelles, l'enjeu est aussi de recadrer les analyses culturelles requises par des approches d'anthropologie urbaine, souvent orientées, dans le contexte francophone par la tentation de l'universalisme. Si bien qu'ici la question de l'espace commun se détache de la figure du communautaire et la question de savoir comment les populations en migration font société n'est pas plus simple que celle de savoir comment la ville fait société.

The author examines the motives that led to the translation in French in the late 2000's of *Cultural complexity, Studies in the social organization of Meaning*, by anthropologist Ulf Hannerz. Going further, this paper touches upon the French temptation to frame an urban anthropological approach in terms of universalism.

Der Autor hebt die Beweggründe hervor, die um die Jahre 2000 zur französischen Übersetzung des Werkes vom Anthropologen Ulf Hannerz „*Culturel complexity Studies in the social organization of Meaning*" geführt haben. Es handelt sich darum die Fragen der Globalisierung und der kulturellen Strömungen unter einem anthropologischen Standpunkt zu erforschen.

AUTEUR

ALAIN BATTEGAY

Alain Battegay (France, 1950) est sociologue au Centre National de la Recherche Scientifique. Ses travaux portent sur les manières dont les migrants prennent place dans les villes et part à la vie des cités, sur les épreuves du vivre ensemble, la pluralisation des mondes urbains, les refabrications des espaces publics. Parmi ses travaux : *Les Images publiques de l'immigration*, 1993 (en collaboration avec A. Boubeker, *La Ville, ses cultures, ses frontières,* 2004 (en collaboration avec J. Barou et A. Gergely), *La Reconnaissance à l'épreuve*, 2008 (en collaboration avec J.-P. Payet).