

Rada Tirvassen¹

L'interculturel ou quand on apprend à la charrue à traîner les bœufs

ABSTRACT

Cette réflexion, consacrée à la problématique de l'interculturel, part du principe que tant qu'on ne dispose pas d'outils conceptuels adéquats qui peuvent offrir une compréhension affinée d'un phénomène, on ne peut donner aux décideurs l'impression que la recherche dispose de solutions à leurs questionnements. Or, c'est tout le contraire de ce à quoi on est témoins : des pédagogues-politiques, soucieux de montrer la contribution de la science à la consolidation de l'harmonie sociale, ont aidé à la mise en œuvre de programmes visant à accroître la paix sociale en utilisant ce que peut, à leurs yeux, offrir l'interculturel. C'est une notion qui s'inspire d'une anthropologie sociale et culturelle qui fige la personne dans un groupe et qui relève d'une philosophie essentialiste. Une conceptualisation avancée de l'interculturel doit permettre aux scientifiques de dépasser les limites des conceptions biaisées des pratiques culturelles : pour le moment, les travaux consacrés à ce phénomène renforcent les simplifications qu'entraînent les stéréotypes, les catégorisations douteuses ainsi que les typifications.

MOTS-CLÉS : interculturel, stéréotypes, essentialisme, pratiques culturelles, créolisation

This reflection, devoted to the issue of interculturality, is based on the idea that scholars must avoid giving decision-makers the impression that research has ready-made answers to their questions. One basic precaution that they must take is to ensure that they have adequate conceptual tools that can offer a refined understanding of the phenomenon under study. This is, however, the exact opposite of what we are witnessing with regard to the notion of interculturality : scholars, anxious to show the contribution of science to the consolidation of social harmony, have provided guidelines for the implementation of programs aimed at solving social conflicts by drawing from a questionable understanding of the notion. It is underpinned by a conception of social and cultural anthropology that freezes the person into a group ; in fact, it is a vision of the world which is guided by essentialism. Interculturality, on the other hand, must open up a perspective of reflection so that scientists are able to go beyond the limits of biased conceptions of cultural practices : for the moment, the research devoted to this phenomenon reinforces the simplifications generated by stereotypes, questionable categorizations and typifications.

KEYWORDS : intercultural, stereotypes, essentialism, cultural practices, creolization

¹ Université de Pretoria. E-mail : <rada.tirvassen@up.ac.za>.

Introduction

Il est sans doute temps d'éviter de faire traîner les bœufs par la charue. C'est une logique qui n'a pas beaucoup de sens dans un monde hyper industrialisé où les Parisiens, par exemple, doivent aller au Salon de l'agriculture pour voir des vaches : pauvres bêtes (lesquelles ou lesquels ?). On peut au moins espérer que la portée métaphorique de l'expression suffit pour signaler le caractère bizarre de ce que l'on veut évoquer. En tout cas, pour rattacher le sens de cette expression inversée à la réflexion que j'entame ici, et qui est consacrée à la problématique de l'interculturel, je dirais qu'il est temps d'attendre que soient débroussaillés des notions et concepts afin que ceux-ci puissent vraiment permettre de conceptualiser plutôt finement des phénomènes sociaux avant que l'on ne passe à des applications. En effet, il me semble que des pédagogues-politiques, soucieux de montrer la contribution de la science à la consolidation de l'harmonie sociale, aient mis en œuvre des programmes visant à accroître l'harmonie sociale en utilisant ce que, à leurs yeux, l'interculturel peut offrir. Ils oublient que ce terme souffre non seulement d'un déficit de théorisation, approfondissement scientifique pourtant nécessaire à son usage dans des programmes, notamment scolaires, mais aussi que ses fondements idéologiques sont discutables. Pour le moment, la notion a des filiations sémantiques douteuses, voire suspectes, pour pouvoir conduire les citoyens à une meilleure compréhension de leur environnement culturel, encore moins à une vie communautaire harmonieuse. C'est en tout cas l'idée qui est en filigrane de ce texte. Pour conduire mon argumentation, je commencerai par retrouver les racines théoriques du terme avant de réfléchir sur des pistes nouvelles qui pourraient nous mener vers certains des objectifs fixés.

L'interculturel : un terme plastique ?

Le terme *interculturel* semble surtout mobiliser les responsables des programmes d'enseignement puisqu'on considère qu'il constitue une voie de sortie pour ceux qui se soucient de la formation citoyenne en contexte dit pluriel. Il existe, malgré tout, quelques réflexions critiques qui ont le mérite de souligner ses limites dont l'article de van der Laan² justement intitulé *Plastic Words : Words Without Meaning*. L'auteur commence par

² James van der Laan, « Plastic Words : Words Without Meaning », *Bulletin of Science, Technology & Society*, Vol. 21, No. 5, October 2001, 349-353.

rappeler que, comme la matière qu'il désigne, le mot plastique renvoie à quelque chose de malléable, ubiquiste, prêt à être utilisé et surtout jamais invisible. En même temps, dans le langage technique, le mot semble renvoyer à des significations précises ; ce qui lui donne une légitimité incontestable et donc incontestée. Ce sont donc des termes qui sont employés et, jamais, remis en question tant on est convaincu de la clarté conceptuelle qui les caractérise. Un élément particulièrement probant dans la réflexion de cet auteur concerne les implications éthiques des termes plastiques. Si le chercheur veut s'attribuer une responsabilité consistant à guider la compréhension du monde des citoyens ordinaires, alors même qu'il s'arroge le droit de déterminer le sens que doivent prendre des projets sociaux – par exemple les chercheurs considèrent qu'ils peuvent fournir les orientations des programmes d'études en contexte scolaire – il opère avec des termes qui, en apparence, présentent un caractère indiscutable, mais qui, en réalité, émergent de valeurs idéologiques qu'il faut au moins interroger.

Précaution liminaire : attention aux termes plastiques !

À sa « naissance » – terme biologique peu compatible avec les caractéristiques que présentent les sciences sociales – l'anthropologie sociale et culturelle se préoccupait de la compréhension et, évidemment, de la description de l'Autre, défini à partir de la vision de la culture occidentale. Pour offrir une légitimité scientifique à cette vision de l'Autre, non-Européen, non-Blanc, les sciences s'appuient sur une catégorisation sociale investie d'un pouvoir de typologisation sous la forme du terme « race ». Lorsque le terme est tombé en disgrâce après la Seconde Guerre mondiale, il a été remplacé par le terme « groupe ethnique ». Les racines scientifiques du terme « ethnicité » ne sont pas très claires. Ce qui est cependant plus facile à démontrer, c'est le réseau d'influences qui donne sa force au terme : à en juger par les choix des pouvoirs coloniaux et les politiques visant, sur le papier, à éliminer la discrimination, il semble que le discours populaire ait eu une influence majeure sur le destin du terme. Pour aller vite, on peut renvoyer à l'*affirmation theory* qui devrait, en principe, réduire les injustices héritées de l'histoire raciale des États-Unis. Les Sud-africains ont, eux, une appellation plus directe puisque leur programme s'intitule le *Black Empowerment*, désignation qui met « dans le même panier » tous les Blancs, malgré les exemples précis de Blancs qui ont soutenu Nelson Mandela dans son combat contre l'apartheid. À cet égard, il est intéressant de noter que la langue anglaise, la langue des colons blancs, est au centre

d'une tension jamais résolue : alors qu'on le considère comme une langue coloniale, par ailleurs glottophagique puisqu'il est perçu comme la langue qui fait disparaître la langue des 'Africains', il est aussi défini comme l'outil linguistique de libération des Noirs, dans leur combat contre le régime d'apartheid.

Revenons à notre réflexion terminologique. Aux termes de *race* et d'*ethnie* s'ajoute celui de *culture*. Je ne suis pas anthropologue mais la petite et (trop) rapide étude documentaire que j'ai conduite me permet de penser que l'accession du terme à un statut de phénomène central à certaines disciplines des sciences sociales coïncide avec le rayonnement du structuralisme fonctionnel en Europe et aux États-Unis, même s'il faut se garder de donner l'impression qu'il s'agit d'une école de pensée monolithique. C'est d'ailleurs le point de vue de Van Beek³ qui affirme que le courant théorique ayant eu l'impact le plus retentissant sur la conceptualisation de la culture est le structuralisme fonctionnel. Dans ce courant, la société est présentée comme une structure intégrale et chacune de ses composantes est perçue comme un système structuré. On peut penser que certaines évolutions théoriques qui marquent les sciences sociales comme, par exemple, l'interactionnisme symbolique, entraînent un questionnement de cette approche de la culture inspirée du structuralisme. Selon Van Beek, c'est le postmodernisme qui offre les bases les plus significatives pour un renouvellement de la pensée scientifique concernant la culture. Je me garderai de lier la nouvelle interprétation de la culture au seul postmodernisme. Je suis d'avis que le constructivisme en tant que paradigme épistémologique a nourri une réflexion féconde sur le mode de construction de connaissances en sciences sociales qui conduit, trop rarement, par exemple Hannerz⁴ et Tirvassen⁵, à une remise en question de l'approche positiviste du phénomène de l'ethnicité. Si l'on veut montrer le poids de ce changement au niveau terminologique, on peut dire qu'on parle plus aujourd'hui de pratiques culturelles que de systèmes culturels étanches, un

³ Walter E.A van Beek, « Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelle des partenaires », in Servais, O. et Van't Spijker, G. (dir.), *Anthropologie et missiologie XIX-XX^e siècles. Convivence et Rivalité*, Karthala, 2004, p. 25-44.

⁴ Ulf Hannerz, « Flows, boundaries and hybrids : keywords in transnational anthropology », in *Fluxos, fronteiras, híbridos : palavras-chave da antropologia transnacional*, Mana (Rio de Janeiro), 1997, 3(1) : 7-39, <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>>, consulté le 12 mai 2019.

⁵ Rada Tirvassen, *Créolisation, plurilinguismes et dynamiques sociales. Conduire des recherches en contexte plurilingue : le cas de Maurice*, l'Harmattan, Paris, 2014.

peu comme les sciences du langage refusent de renfermer les pratiques langagières dans des systèmes linguistiques. En fait, cette manière de poser un rapport déterministe entre un groupe (disons ethnique) et des pratiques culturelles relève d'une philosophie dite essentialiste. C'est une conception des humains héritée de la biologie selon laquelle les diverses espèces animales et végétales diffèrent entre elles « par essence », c'est-à-dire en raison de leur appartenance à des espèces différentes. Une des critiques majeures que l'on peut faire contre cette vision philosophique de la nature humaine, c'est qu'elle est au service de l'idéologie du ségrégationnisme et peut être particulièrement utile à toutes les formes d'extrémisme que l'on connaît, pas seulement en Europe d'ailleurs.

Refuser d'enfermer les pratiques culturelles dans des frontières étanches, c'est alors ouvrir la voie à la prise en compte de l'hybridité et de la créolisation. J'entends par le terme de *créolisation* le processus dynamique de création de normes culturelles partiellement stabilisées, partiellement instables donc et qui émergent des interactions humaines dans un monde où les contacts sont plus visibles. Je ne voudrais surtout pas limiter ce phénomène à des sociétés où se rencontrent des Blancs et des Noirs ou des Jaunes : c'est une démarche racialisante à laquelle je ne souscris point. Hannerz⁶ refuse d'ailleurs de limiter ce processus aux seules sociétés de plantation même si, sans doute, sa nature et son intensité y sont plus marquées ; c'est la raison pour laquelle il considère que toutes les sociétés connaissent un phénomène de créolisation. Ces sociétés sont le témoignage d'un processus d'émergence de valeurs et de normes comportementales nouvelles liées au contact des humains et de leurs pratiques culturelles dans un espace nouveau.

Les implications sémantiques d'une telle conception de la créolisation sont loin d'être insignifiantes. Sur le plan culturel, on s'accorde de plus en plus sur l'idée que les êtres humains ont plus en commun que ne le suggère la notion de systèmes et de catégories sociales rigides. Cela suppose donc une réévaluation d'un certain nombre de termes qui peuvent d'ailleurs alimenter notre débat sur l'interculturel que je n'ai surtout pas perdu de vue. Cette réflexion sur la terminologie est engagée par Hannerz⁷ qui analyse les significations métaphoriques rattachées à une série de

⁶ Ulf Hannerz, « Flows, boundaries and hybrids : keywords in transnational anthropology », art. cit.

⁷ *Ibid.*

termes clés qui traduisent la vision anthropologique de la culture dans un contexte caractérisé par la « diversité ». Ces termes sont les *flux*, les *frontières* et l'*hybridité*, auxquels il ajoute la *créolisation*. Il souligne à juste titre qu'à l'exception de la créolisation, qui fait partie de la terminologie de la linguistique, ces termes sont principalement utilisés par les anthropologues. Il souligne toutefois que les chercheurs ne doivent pas ignorer qu'ils ne sont pas limités à ce domaine : ils font en effet partie du paysage conceptuel interdisciplinaire. C'est son analyse du terme *frontières* et le lien qu'il établit avec la définition traditionnelle de l'ethnicité qui sont les plus pertinents pour l'argument que je développe.

Reprenons maintenant l'essentiel de la réflexion de Hannerz. Adoptant une démarche critique, il va interroger la terminologie (les Anglo-Saxons emploient l'expression *the language of description*) de l'anthropologie. Trois termes clés de cette anthropologie en quelque sorte transnationale retiennent son attention : ils sont « *flows* » (les courants, les flux), « *boundaries* » (les frontières), et « *hybrids* » (les mélanges). Il précise que le terme de *flux* est transdisciplinaire. Dans cette perspective, le terme renvoie aux dynamiques sociales et territoriales qui ne sont plus définies à partir des limites que le culturel a imposées sur l'anthropologie : « *“Flow”, like several of the other keywords in question here, thus points toward a macroanthropology, a reasonably comprehensive view of the (relative) coherence and the dynamics of larger social and territorial entities than those which the discipline have conventionally dealt with*⁸ ».

Sur le plan conceptuel, cette définition de la culture présente deux implications majeures. D'une part, les transformations sont assumées dans la compréhension du phénomène culturel. D'autre part, il n'y a aucune limite spatiale et historique imposée à une pratique culturelle même si, affirme-t-il, il y a une réorganisation des flux dans l'espace-temps. C'est à ce prix que l'anthropologie peut intégrer l'humain dans son aire de conceptualisation du monde, une personne humaine créant du sens par ses interactions sociales. Il s'agit d'un humain dont le comportement n'est pas déterminé par l'environnement social externe, mais qui est capable d'interpréter, d'innover et de s'adapter. La réalité sociale, dans cette démarche, ne peut s'expliquer

⁸ *Ibid.*, p. 4. « Les flux comme de nombreux mots clés dont il est question ici renvoient en fait à la macro anthropologie, un point de vue suffisamment global sur la cohérence relative et les dynamiques de la société et des entités territoriales, plus grandes que celles dont cette discipline se préoccupe ». Traduit par mes soins.

seulement par des liens de causalités comme c'est le cas dans le domaine des sciences naturelles. Si la sociologie, l'histoire et l'économie sont des sciences de la culture, le mode d'approche des pratiques culturelles ne peut être laissé de côté.

Revenons à Hannerz. Ainsi qu'il l'affirme lui-même, sa position sur la notion de *flux* est plus claire lorsqu'elle est mise en relation avec les réflexions qu'il mène sur celle de *frontières*. En effet, contrairement à la signification attribuée à *flux*, celle de *frontières* implique la discontinuité et les obstacles. C'est sans doute Barth qui montre les impasses auxquelles conduisent les frontières quand il étudie l'ethnicité. Dans l'introduction du volume qu'il édite et intitulé *Ethnic Groups and Boundaries*⁹, publiée en 1969, Barth signale la nécessité d'une distinction entre le sentiment d'appartenance à des groupes ethniques et la distribution du matériau culturel au sein des populations. Ce n'est pas parce qu'on sent qu'on appartient à un groupe que l'on partage toutes ses pratiques. Surtout, cela ne signifie nullement que ces pratiques sont la seule propriété du groupe. En fait, comme l'affirme Hannerz, la position de Barth renvoie au caractère chimérique de la définition de la culture donnée par les tenants de la théorie de l'acculturation : la culture et les groupes ethniques sont posés comme des systèmes isomorphes. Poussant sa critique plus loin, il affirme que cette conception de la culture relève du totémisme. En tout cas, à la suite de ces critiques il donne sa définition de la culture : « *What we may want to reach for here, for one thing, to get beyond metaphor and striking anecdote, is a more general understanding of cultural acquisition as a continuously ongoing process ; an understanding which is pluralistic enough to take the variations in cultural form into account*¹⁰ ».

Passons maintenant au troisième terme. Hannerz dresse une liste de vocables disponibles en anglais qui montrent son intérêt pour le contact, le métissage, l'hybridité :

⁹ Barth, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown, Boston, 1969.

¹⁰ *Ibid.*, p. 9. « Le point de vue que nous tentons de défendre ici, est qu'il est nécessaire d'aller au-delà de la métaphore et des anecdotes frappantes ; il nous faut une compréhension plus globale de l'acquisition de la culture comme un processus en cours ; c'est une compréhension suffisamment riche pour nous permettre de prendre en compte le phénomène de la variation ». Traduit par mes soins.

Anyway, here we are now, with hybridity, collage, mélange, hotchpotch, montage, synergy, bricolage, creolization, mestizaje, mongrelization, syncretism, transculturation, third cultures and what have you ; some terms used perhaps only in passing as summary metaphors, others with claims to more analytical status, and others again with more regional or thematic strongholds¹¹.

Il signale que certains de ces termes s'intéressent au processus culturel alors que d'autres se limitent au produit. Hannerz passe en revue quelques notions centrales à l'anthropologie qu'il pratique. Par exemple, en s'inspirant de Malinowski, il préfère le terme *transculturation* à celui d'*acculturation* parce que ce phénomène renvoie à un « *process from which a new reality emerges, transformed and complex, a reality that is not a mechanical agglomeration of traits, nor even a mosaic, but a new phenomenon, original and independent*¹² ». Toutefois, affirme-t-il, le terme auquel il est le plus attaché en raison de sa puissance conceptuelle est celui de *créolisation*. Il est pleinement conscient que ce terme a trouvé sa source dans les produits (langues, cultures, catégorisation raciale, etc.) dans les sociétés de plantation. Il considère toutefois que l'on ne peut adopter une perspective essentialiste et limiter une notion à une aire socio-politique. En fait, le terme a un caractère global et renvoie aux dynamiques culturelles, sociales, linguistiques, etc... contrairement aux autres termes de sa liste qui dénotent souvent un aspect de ce qu'observe le chercheur en sciences sociales. Si la créolisation désigne le flot dynamique de la culture ainsi que les transformations sociales et culturelles, à des degrés divers, toutes les sociétés connaissent un phénomène de créolisation, mais la nature du phénomène varie d'une communauté humaine à une autre. Pour soutenir son argumentation, il effectue une analogie avec le phénomène linguistique. Si, avec cette définition de la créolisation, les langues créoles perdent de leur spécificité, il faut alors dire qu'en réalité, les pratiques langagières associées aux langues dites mères ne sont pas plus pures, car cela signifierait alors qu'elles n'ont pas connu des évolutions semblables à celles qui ont marqué l'émergence de ces pratiques langagières appelées les langues créoles.

¹¹ *Ibid.*, p. 13. « De toutes les manières, nous voici avec l'hybridité, le collage, le mélange, le fatras, le montage, la synergie, le bricolage, la créolisation, le mestizaje, la mongrélation, le syncrétisme, la transculturation, les troisièmes cultures, etc. ; certains termes sont employés comme des métaphores au statut éphémère alors que d'autres revendiquent un statut plus analytique et d'autres encore ont un ancrage régional ou thématique ». Traduit par mes soins.

¹² *Ibid.*, p. 13, « un processus d'où émerge une nouvelle réalité, transformée, complexe, une réalité qui n'est pas une agglomération mécanique de traits, même pas une mosaïque, mais un phénomène nouveau, original et indépendant ». Traduit par mes soins.

Présenté ainsi, le terme me convient parfaitement sauf que la réflexion de Hannerz soulève deux questions. La première concerne la définition que doit prendre le terme de *créolisation* dans le réseau terminologique dans lequel il se situe. L'autre concerne les rapprochements que l'on peut effectuer entre l'emploi du terme par les anthropologues et son usage dans les sciences du langage. Débarrassons-nous d'une approche biologique du terme de *créolisation*. On sait, en effet, que le phénomène culturel est défini à partir du prisme du biologique (je peux, à cet égard, renvoyer à cet article qui retrace l'histoire du mot *métissage* écrit par Hans-Jürgen Lüsebrink¹³) parce qu'on a tendance à confondre les deux, c'est-à-dire la dynamique culturelle et la structuration biologique des groupes ; on reste prisonnier du discours qui pose l'existence de groupes ethniques qui conservent leur « pureté biologique » et on invente le terme de *métis* pour solutionner les problèmes de catégorisation ; toutes les productions des sociétés marquées par le phénomène dénommé *créolisation* sont alors tues. Par ailleurs, on découpe le phénomène culturel et on place les catégories obtenues dans le paradigme de la « non-contamination », ce qui revient à les séparer des traits de la mixité.

Si l'on reprend le cheminement de la réflexion conduite, il faut aussi rappeler que le point de départ de ma réflexion concerne le terme de *culture* qui a une valeur axiomatique pour l'anthropologie. Un repérage des termes qui nourrissent la notion de culture montre qu'ils sont au centre d'une confrontation entre deux visions idéologiques du monde qui recourent d'ailleurs deux fondements épistémologiques conflictuels. La première vision enferme les hommes et leurs pratiques culturelles dans des systèmes avec des frontières étanches, ce qui d'ailleurs permet aux partis d'extrême droite de trouver des arguments faciles pour combattre l'accueil des étrangers. L'autre démarche refuse d'enfermer les pratiques des hommes dans des cultures : les pratiques culturelles ne peuvent être formatées dans des systèmes qui les génèrent car les hommes et les femmes sont dotées d'une capacité d'interpréter, d'innover, d'adapter leurs pratiques avec leurs contextes. Une définition de la culture qui l'enferme dans un système relève d'une pratique scientifique fondée sur le principe de l'essentialisme. D'un point de vue anthropologique, la démarche, dite essentialisante, est fondée sur des méta-catégories et postule que des membres d'un groupe social ont des traits inhérents qui déterminent leur comportement social. On reste donc dans une conception très behaviouriste et mécanique de la personne humaine.

¹³ Hans-Jürgen Lüsebrink « "Métissage". Contours et enjeux d'un concept carrefour dans l'aire francophone », in *Études Littéraires*, Volume 25, Numéro 3, 1993, p. 93-106.

Où se situe alors l'interculturel ?

Il n'est pas possible de parler d'interculturel si, au départ, on ne veut pas ou on ne fait pas l'effort d'interroger sa conception de la culture. Si l'on se fonde sur la réflexion entamée ci-dessus, on peut alors évoquer le caractère discutable du terme *interculturel* compte tenu de la vision ontologique qu'il charrie. C'est ce que je compte faire. Une réflexion sur le terme *interculturel* m'a amené à examiner la définition proposée par Blanchet¹⁴. Il commence d'abord par la notion de langue : il affirme qu'une langue offre une « version du monde » spécifique, différente de celle offerte par une autre langue. Il continue en affirmant que changer de langue, c'est changer de « version du monde ». Très clairement, Blanchet s'appuie sur deux types de théorisation. Il s'agit d'abord de celle de la langue-système. On sait que le système dans la linguistique structurale de Saussure est organisé autour du signe : même la sociolinguistique de Labov s'inscrit dans le même schéma que Saussure, mais il fonde sa notion de système sur deux socles ; l'un strictement linguistique, l'autre socio-économique. Ensuite, Blanchet s'appuie sur la notion de culture telle qu'elle est théorisée dans les travaux de Whorf. L'anthropologue Benjamin Whorf a repris le thème du relativisme linguistique développé par Wilhelm von Humboldt (1767-1835) qui a établi un lien indissociable entre langue et pensée, langue et culture particulière, ethnique ou nationale, etc. Whorf reprend cette idée à partir de ses travaux sur les langues des populations amérindiennes. Son hypothèse est que les représentations mentales dépendent des catégories linguistiques qui se révèlent parfois fort différentes. Pour soutenir son point de vue, il affirme qu'une langue conditionne la représentation du monde.

Ce qui est plus étonnant encore, c'est que Blanchet est un des rares sociolinguistes (je voudrais éviter de les nommer de peur d'en oublier un) à avoir soutenu que le linguiste devrait éviter d'observer le comportement langagier à partir du prisme de la langue : de nombreux sociolinguistes avancent, avec raison, que ce sont les contextes, c'est-à-dire les enjeux symboliques qui produisent les langues, formatées indépendamment des descriptions prescriptives fournies par les linguistiques du système. Faire

¹⁴ Philippe Blanchet, « L'approche interculturelle en didactique du FLE », Cours d'UED de Didactique du Français Langue Étrangère de 3e année de Licences, Service Universitaire d'Enseignement à Distance, Université Rennes 2, Haute Bretagne, 2004-2005 <http://www.aidenligne-francais-universite.auf.org/IMG/pdf_Blanchet_inter.pdf>, consulté le 16 septembre 2019.

de la sociolinguistique, avancent ces sociolinguistes, c'est-à-dire vouloir pratiquer une science dite humaine, c'est se donner pour but d'observer ce qu'on produit quotidiennement tant au niveau de la « structure de surface », les actes de parole dans leur matérialité, qu'au niveau plus profond (on peut, métaphoriquement, parler de la « structure profonde »), nos identités multiples, elles aussi non formatées et contextualisées.

On trouve un écho significatif du discours de Blanchet sur l'interculturel dans le Livre Blanc sur le dialogue interculturel du Conseil de l'Europe :

Le dialogue interculturel est un échange de vues ouvert, respectueux et basé sur la compréhension mutuelle, entre des individus et des groupes qui ont des origines et un patrimoine ethnique, culturel, religieux et linguistique différents (voir section 3). Il s'exerce à tous les niveaux – au sein des sociétés, entre les sociétés européennes et entre l'Europe et le reste du monde¹⁵.

Pour ne pas conclure : l'interculturel, ce n'est pas du cinéma !

Personne ne conteste l'idée que le contenu culturel et les repères que l'on offre aux enfants sont en filigrane de tous les programmes d'études. L'école a le devoir de préparer l'enfant à un monde qui devient plus intolérant où, par exemple, le racisme d'état est pratiqué ouvertement comme lorsque le ministre des affaires étrangères australien veut faciliter l'entrée dans son pays des fermiers blancs sud-africains sous prétexte qu'ils sont persécutés dans leur pays, ce qui est une fausseté qui ne résiste à aucune confrontation aux réalités du pays. L'école doit préparer les enfants afin qu'ils soient moins vulnérables aux simplifications qu'entraînent les stéréotypes, les catégorisations douteuses et les typifications. L'interculturel va justement dans le sens inverse en consolidant la notion d'appartenance à des groupes. La vision généreuse qu'elle veut offrir masque une vision ontologique qui s'appuie sur une conception essentialiste de la culture. Nous avons les moyens de dépasser cette pensée réductrice si nous voulons être attentifs aux avancées des sciences sociales.

¹⁵ <https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_fr.pdf>, consulté le 17 septembre 2019.

Si les scientifiques veulent dépasser les limites des conceptions biaisées des sciences sociales, il faut alors qu'ils aillent au cinéma afin de s'inspirer de ce que sont capables de faire les cinéastes. Ils auront alors *Les recettes du bonheur* : je trouve le titre anglais *The Hundred-Foot Journey* plus parlant. Autrement, lorsque les gens ayant un minimum de bon sens examineront les discours tenus par les spécialistes de l'interculturel, ils finiront par se demander ce qu'ils ont bien pu faire au Bon Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth, Fredrik, (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown, 1969.
- Blanchet, Philippe, « L'approche interculturelle en didactique du FLE », Cours d'UED de Didactique du Français Langue Étrangère de 3^e année de Licences, Service Universitaire d'Enseignement à Distance, Université Rennes 2, Haute Bretagne, 2004-2005 <http://www.aidenligne-francais-universite.auf.org/IMG/pdf_Blanchet_inter.pdf>, consulté le 16 septembre 2019.
- Hannerz, Ulf, « Flows, boundaries and hybrids : keywords in transnational anthropology », in *Fluxos, fronteiras, híbridos : palavras-chave da antropologia transnacional*, Mana (Rio de Janeiro), 1997, 3(1) : 7-39, <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>>.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen, « “Métissage”. Contours et enjeux d'un concept carrefour dans l'aire francophone », in *Études Littéraires*, Volume 25, Numéro 3, 1993, p. 93-106.
- Manessy, Gabriel, *Le français en Afrique noire : mythe, stratégies, pratiques*, l'Harmattan, 1994.
- Pierozak, Isabelle, « Pour une approche syntaxique complexe : l'exemple d'objets dits “simples” », *La linguistique*, 2005/1, Vol. 41, pp. 107-132.
- Robillard, Didier de, « En lizje kokê patat ên lizje vej gardjê ? La linguistique peut-elle passer “entre les langues” », in *Cahiers d'études africaines*, Éditions de l'EHESS, 2001/3-4, pp. 465-496.
- Tirvasse, Rada, « Catégorisations sociales et postures scientifiques : la *plural society* et les sociétés créoles », in Isabelle Pierozak *et al.* (dir.), *Penser les diversités linguistiques et culturelles. Francophonies, formations à distance, migrances*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas, 2018, pp. 351-368.
- Tirvasse, Rada, *Créolisation, plurilinguismes et dynamiques sociales. Conduire des recherches en contexte plurilingue : le cas de Maurice*, Paris, l'Harmattan, 2014.

- van Beek, Walter, E.A, « *Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelle des partenaires* », in Servais, O. et Van't Spijker, G. (dir.), *Anthropologie et missiologie XIX-XX^e siècles. Connivence et Rivalité*, Karthala, 2004, pp. 25-44.
- van der Laan, James, « Plastic Words : Words Without Meaning », *Bulletin of Science, Technology & Society*, Vol. 21, No. 5, October 2001, pp. 349-353.

