



HAL
open science

**Culture, cultures et redéfinition de l'espace commun.
Approche anthropologique des déclinaisons
contemporaines de l'action culturelle**

Virginie Milliot

► **To cite this version:**

Virginie Milliot. Culture, cultures et redéfinition de l'espace commun. Approche anthropologique des déclinaisons contemporaines de l'action culturelle. Métral J. (dir.). Cultures en ville, ou de l'art et du citoyen, édition de l'Aube, pp.143-168, 2000. hal-00421152

HAL Id: hal-00421152

<https://hal.science/hal-00421152v1>

Submitted on 30 Sep 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Culture, cultures et redéfinition de l'espace commun :

approche anthropologique des déclinaisons contemporaines de l'action culturelle

*Virginie Milliot **

Au cours des années quatre-vingt-dix, un espace intermédiaire entre *social* et *art* a été défriché dans les banlieues populaires et cultivé au service de différents projets, par les travailleurs sociaux, les artistes en résidence comme par les militants et les associations locales... « Pourquoi l'action culturelle fait-elle l'objet d'un tel investissement professionnel, politique et militant, au point de présenter les traits d'une quasi-religion civile chargée, sinon d'opérer le réenchantement du monde (urbain) et de « rendre à tous l'équivalent naturel et magique des dogmes auxquels nous ne croyons plus » (Artaud), du moins de produire du sens et de l'échange, des valeurs et du lien social, du symbole et de la communication, du rite et de la solidarité ? » interroge Jacques Palard ¹. Terrain d'expérimentation pour une « politique de reconnaissance » à la française, tentative politique de redéfinition du rôle de l'art et de ses mondes subventionnés, outil de renouvellement du public des théâtres, espace de résistances sémantiques où des habitants de ces quartiers tentent de se réapproprier une parole et une définition, outil permettant de faire face à la redéfinition du travail social..., l'action culturelle délimite un secteur interstitiel entre différents mondes qui ont chacun leurs intérêts. Et c'est certainement, poursuivait Jacques Palard, la « convergence d'intérêts des groupes d'acteurs engagés à divers titres dans sa mise en œuvre » qui peut expliquer l'investissement dont l'action culturelle a fait l'objet. L'objectif de cet article est d'interroger les enjeux des déclinaisons

* Ethnologue, université Lumière, Lyon-II.

contemporaines de l'action culturelle d'un point de vue anthropologique. C'est-à-dire de confronter les différents points de vue des acteurs qui se trouvent contextuellement engagés sur ce terrain afin de saisir les logiques de sens qui sont à l'œuvre. Dans un premier temps, nous exposerons la manière dont différents acteurs s'opposent au sujet de la définition de la culture et de la politique culturelle à Vaulx-en-Velin². Nous verrons que l'enjeu de ces conflits d'interprétation est la mise en ordre symbolique de la cité – comment se représente-t-elle dans son unité et sa diversité ? Dans quelle image choisit-elle de se reconnaître ? Dans un deuxième temps, nous verrons comment la politique qui a été menée, à l'appel du ministère de la Culture et dans le cadre de la politique de la ville, autour des *cultures urbaines* constitue une tentative de dépassement, sur le terrain culturel, d'une certaine conception de la laïcité³. Nous analyserons enfin ce que cette expérimentation sur la voie d'une « politique de reconnaissance » a engendré au niveau local. Dans un double mouvement du local au global, nous verrons ainsi comment la culture constitue aujourd'hui un espace symbolique sur lequel se renégocie de manière conflictuelle la définition de l'espace commun...

L'ordre symbolique de la cité

« Vivre à Vaulx-en-Velin, c'est faire l'expérience de l'ailleurs chez soi »...

Vaulx-en-Velin... Ce lieu-dit qui est désormais associé aux légendes contemporaines des ghettos urbains n'était au début des années vingt qu'un petit village de maraîchers. Deux événements ont précipité la commune dans l'histoire du siècle. Le premier est l'implantation au sud de la localité des usines de soie artificielle en 1924. La main-d'œuvre – en provenance de la région Rhône-Alpes, d'Italie, d'Espagne, de Pologne et de Hongrie – qui est venue s'installer dans les petites et grandes cités construites autour de l'usine a entraîné de brusques changements démographiques. La population s'est multipliée par six en trente ans (de 1 251 en 1901 à 8 105 en 1931) et s'est considérablement diversifiée (en 1931, 38 % de l'ensemble des Vaudais étaient de nationalité étrangère). Après la seconde guerre mondiale c'est au Portugal, en Yougoslavie et dans les campagnes d'Afrique du Nord que les « agents recruteurs » de l'usine allèrent chercher une main-d'œuvre robuste et docile. Dans les années soixante, ce sont les familles rapatriées d'Algérie qui se sont installées dans le nouveau quartier de la Grappinière... Depuis plus de soixante-dix ans, Vaulx-en-Velin est ainsi une terre de déracinement où l'on apprend à vivre avec la diversité.

Le deuxième événement qui a marqué son histoire est la requalification, dans le cadre du schéma directeur d'aménagement du territoire, des

champs de cardons ⁴ qui séparaient le village de la cité industrielle, en zone à urbaniser en priorité (ZUP). La décision fut prise par le gouvernement et appliquée par voie préfectorale en 1964. Dix quartiers sont sortis de terre et la population vaudaise a augmenté de 65 % en dix ans (de 1972 à 1982). Le brassage social escompté par les urbanistes a été, ici comme ailleurs, de courte durée. La politique de rénovation du centre-ville lyonnais, les spéculations immobilières et les politiques d'attribution de logements sociaux (qui représentent 63,8 % du parc vaudais) ont opéré un insidieux filtrage de la population. Les familles les plus pauvres, parmi lesquelles une majorité d'immigrés, ont progressivement été concentrées dans cette grande cité au ban du lieu... Les usines de la soie ont fermé en 1981. Plus de la moitié des Vaudais de moins de 25 ans sont aujourd'hui au chômage. Au début des années quatre-vingt, ces enfants de l'immigration ont fait éclater leur peur du devenir par les dits « rodéos estivaux des trois V » (Vénissieux, Villeurbanne, Vaulx-en-Velin). La politique de développement social des quartiers, que ces premières « explosions urbaines » ont impulsée, avait choisi Vaulx-en-Velin comme laboratoire et comme vitrine. Les « émeutes » qui ont suivi la mort de Thomas Claudio, en 1990, l'ont fait exploser. Depuis ces événements et ceux qui ont conduit à la mise à mort publique du jeune Khaled Kelkal, Vaulx-en-Velin, est pour tous les Français, devenu le symbole de l'insécurité urbaine. « On a sali le nom de la ville », « C'est à un point voyez, faudrait pratiquement changer de nom », racontent les Vaudais.

Dans cette ville de 45 000 habitants avec son vieux bourg, sa vieille cité industrielle, ses quartiers d'exil et ses copropriétés, dans cette ville de diversité aux 46 nationalités, où l'ailleurs fait souche depuis le début du siècle, dans cette cité nationalement stigmatisée..., de quoi parle-t-on lorsqu'on parle de culture et d'action culturelle aujourd'hui ?

De la démocratisation culturelle à la lutte contre la ghettoïsation

Du point de vue de la municipalité, la culture remplit une double fonction. Elle est tout d'abord mise au service d'une stratégie de requalification symbolique : il s'agit de redéfinir pour l'extérieur le sens de la localité, en faisant, de cette ville emblématique des problèmes sociaux contemporains, un haut lieu de création sur ces derniers. Ceci afin de décroquer la cité, d'amener au-dedans des gens du dehors. « C'est ça l'identité culturelle de Vaulx-en-Velin, c'est le fait que les plus grands artistes soient venus créer des œuvres contemporaines pour tout le monde, pour les Vaudais et pour la société en général [...] C'est essayer, dans cette ville qui est un peu emblématique, que les problèmes de société, au travers des œuvres de théâtre, de danse, d'art plastique soient mis à jour et présentés au public », affirmait le responsable du service

culturel de la ville. La médiatisation des émeutes de 1990 et de l'affaire Kelkal a collé sur la ville une image qui pèse extrêmement lourd. Lourd, dans le quotidien des Vaudais qui doivent désormais vivre avec tout ce que la légende noire des cités charrie de peurs, de mépris et d'humiliation quotidienne. Lourd dans le budget de la ville qui n'hésite pas à faire de la réhabilitation de l'image de Vaulx-en-Velin une priorité sur le développement social et la lutte contre l'exclusion⁵. Et la culture est un des terrains de prédilection de cette « politique de l'image » (A. Boubeker).

L'objectif est ensuite, dans un mouvement centripète cette fois-ci, d'amener la culture « là où elle n'est pas forcément attendue ». La rhétorique n'est pas nouvelle. Elle est partagée par l'ensemble des cadres culturels qui, dans ces communes périphériques de tradition communiste, ont construit leur légitimité sur le terrain de l'éducation populaire⁶. Revendiquant l'héritage de Vilar et de Malraux, ils définissent l'art comme un « langage libérateur », affirment agir au nom d'un « droit à la culture » et lutter pour éviter que ne s'installe un fonctionnement culturel à deux vitesses – avec la culture des gens cultivés du centre-ville et la *sous-culture* des gens de banlieue. C'est la raison pour laquelle ils tiennent à préserver une « exigence artistique » et se refusent à penser en termes de « demande » et « d'adaptation au public ». Mais, ici comme ailleurs, l'idéologie de la démocratisation culturelle butte sur la question du public. Comment éclairer les consciences des Vaudais si ceux-ci ne se rendent pas au théâtre ? À force de trébucher sur ses proches contradictions, cette utopie a fini par se rétracter. Elle n'est plus aujourd'hui qu'un discours de légitimation, auquel les responsables de ces lieux de culture continuent à se référer pour donner du sens à ce qu'ils font. « Sur le constat que ces lieux ne touchent pas les Vaudais, il ne faut pas les fermer, ça serait créer les conditions du ghetto et c'est une forme de racisme aussi de dire : la culture n'est pas faite pour ces gens là... », affirmait un des fonctionnaires de la culture municipale.

Cette politique culturelle est depuis plusieurs années l'objet de polémiques et de conflits sur la commune. Les acteurs du développement culturel habitant perçoivent en effet l'idéologie de la démocratisation culturelle comme une négation de leur propre culture.

« Le discours culturel municipal, cette lecture politique... communiste je dirais, des questions culturelles : il faut élever la masse, en gros c'est ça, élever la conscience du peuple en lui donnant accès à une certaine culture, ce discours finalement il revient à nier la culture du "bas", la culture vivante et populaire, on pourrait dire, qui sur notre ville est très riche mais qui n'est pas reconnue. » (M. K., responsable associatif.)

Résistances sémantiques et cristallisation de nouvelles formes culturelles

Il existe en effet un développement culturel extrêmement dynamique à Vaulx-en-Velin. Le monde associatif, qui connaît un regain de vitalité depuis les « émeutes urbaines » de 1990, en est le principal creuset. De manière autonome, en lien avec des artistes, des travailleurs sociaux ou des militants – qui réalisent sur le terrain de l'action culturelle tout un travail de conviction –, les habitants expriment leur vécu, extériorisent leur réalité subjective par l'intermédiaire de diverses pratiques artistiques. Plus de cent groupes « d'expression culturelle » ont été recensés en 1996 dans le cadre des centres sociaux, de la MJC, des associations locales comme dans le cadre d'espaces plus informels. Quelques exemples...

Dans le local collectif résidentiel du quartier du Grand Vire, un groupe de mères de famille (en lien avec le collectif « Paroles de femmes » qui s'est constitué au centre social) se rassemble régulièrement pour travailler selon les techniques du théâtre de l'opprimé, avec la compagnie NAJE. Elles transforment, par le jeu théâtral, des expériences individuelles douloureuses et socialement stigmatisées en histoires génériques, « *qui nous concernent tous* ». Histoires qu'elles mettent en scène lors de forums publics où sont conviés des institutionnels comme des habitants de quartiers pour débattre de l'état actuel de la société. Le théâtre qui est ici pensé comme une « répétition à l'action », par un mouvement dialectique de jeu et de non-jeu, à la charnière de l'individuel et du collectif, du privé et du public, vise à donner à chacun les outils nécessaires pour devenir acteur de sa propre vie. Un peu plus loin, dans un appartement faisant office de local associatif, les femmes de « Sable d'or Méditerranée » ont de même dégagé sur le terrain culturel des espaces d'expression et de communication pour les mères de famille du quartier. La peinture et l'écriture permettent ici de briser le silence de l'isolement, de la honte et du sentiment d'infériorité écrasant ces femmes sans cesse culpabilisées par les discours publics sur la démission des parents. L'objectif est ainsi de les aider à sortir de l'espace domestique pour prendre part à la vie publique de la cité.

La plupart des associations dites communautaires organisent également des ateliers de danse, de conte, de théâtre, etc., qui visent à valoriser et à montrer leur culture d'origine. On y rencontre des hommes et des femmes de tous âges. L'association des Comoriens de Vaulx-en-Velin a par exemple développé un projet de théâtre. Leur objectif est de faire découvrir aux autres leur culture d'origine, d'en donner une « bonne image », mais également de faire connaître aux enfants de l'immigration le pays dont ils sont originaires. Pour les parents, l'objectif est bien souvent, moins de préserver une tradition que de s'aménager une transition.

Pour les enfants, il s'agit parfois de mobiliser des ressources culturelles permettant de donner du sens à une appartenance. Pour ceux qui restent socialement définis comme étant « d'origine immigrée », ces activités sont souvent le lieu d'une réappropriation positive de sa propre histoire et d'une revalorisation de l'image de soi. Pour lutter contre la stigmatisation, ils s'aménagent sur le terrain culturel des espaces de protection et de réparation symbolique de l'estime de soi. Ces espaces d'expression culturelle jouent ainsi le rôle de niches réparatrices du soi, où ils s'efforcent de restaurer un sentiment de capacité et de dignité...

Ces associations « communautaires » vivent pour la plupart de petits moyens. Tous les responsables que j'ai rencontrés ont insisté sur leurs difficultés à trouver des financements pour leurs projets. Ils sont confrontés à une suspicion institutionnelle du « repli identitaire ». Pour continuer à subsister, certains s'autofinancent. D'autres jouent avec les règles du jeu, et traduisent leurs projets dans le langage de la recevabilité institutionnelle. « Si tu mets citoyenneté à la place de culture, t'as plus de chance !... C'est comme le "centre multiculture", pourquoi tu crois qu'ils ont changé de nom ? La vérité c'est que depuis qu'ils s'appellent "Espace Projets InterAssociatifs", ils sont plus emmerdés par le FAS, ils ont plus d'argent, alors qu'au fond, ce qu'ils font c'est pareil... Tu sais c'est comme on dit, ici quand t'as trois Blancs qui se saoulent ensemble autour d'une bouteille de pastis ou de gros rouge, on appelle ça de la convivialité... Quand t'as trois Arabes qui se rassemblent pour jouer aux dominos autour d'un thé, on appelle ça du "repli ethnique" (rires)... C'est pas vrai ? », me confiait un responsable associatif. S'il existe à Vaulx-en-Velin des militants convaincus que l'outil artistique peut être mis au service d'un mieux-vivre-ensemble, de la restauration de l'être citoyen, etc., il en existe aussi qui n'ont d'autres projets que d'aménager sur ce terrain des espaces de repères et de dignité « culturelle » mais qui, pour subsister, sont amenés à se conformer au cadre de cette visibilité autorisée.

Quand on y regarde de plus près, la plupart de ces associations constituent pourtant des mondes intermédiaires entre le même et l'autre. Pour participer aux ateliers de peinture de l'association *Sable d'or Méditerranée*, des femmes en quête d'ailleurs traversent chaque semaine le périphérique. « Ça peut paraître bizarre, mais j'ai toujours été attirée par les autres cultures, les ethnies ça m'attire énormément. Avec mon mari, quand les affaires tournaient bien, on a beaucoup voyagé. Aujourd'hui on n'a plus d'argent... Maintenant je vais à Vaulx-en-Velin pour voyager. J'aime bien venir ici, ces moments passés avec ces femmes, les gâteaux, le thé, les échanges, c'est très riche », me confiait l'une d'entre elles. Dans les locaux de cette association, des femmes ori-

ginaires d'Algérie, de Hongrie, de Martinique et d'ailleurs échangent quotidiennement et de manière tout à fait anodine sur ce qui les rassemble et les distingue. Elles se « titillent » les différences, se vannent et se racontent aussi, l'islam, le communisme, l'Algérie, etc. Elles inventent ainsi une manière de vivre ensemble avec leurs différences qui accouche d'une communauté d'expériences... « Quand il y a une fête ici, tu verras plusieurs chants, plusieurs danses, c'est comme un festival en permanence, et petit à petit ça donne une culture multiculturelle qui est la culture dans le bon sens de quartiers riches de nationalités comme Vaulx-en-Velin », affirmait une femme de Sable d'or. Les espaces d'expression culturelle que ces associations bricolent sur le terrain artistique constituent ainsi des espaces de valorisation identitaire, qui permettent que les différences se rencontrent et se confrontent sur un mode positif. Dans la pratique, la plupart délimitent ainsi des espaces interculturels de sociabilité informelle, à partir desquels les identités culturelles se diffusent et se réinventent. On rencontre des jeunes de toutes origines dans les cours de danse africaine de l'association Ulumbu, comme dans les cours de flamenco de l'association espagnole. Dans les ateliers de danse traditionnelle de l'association des Comoriens, les jeunes mêlent aux mouvements originaires des figures de smurf et de break dance.

Le mouvement hip-hop connaît également un dynamisme particulier, qui a été impulsé et en partie structuré par « la mafia vaudoise ». Il existe dans la commune quantité de petits groupes de rap et de break dance. Certains sont éphémères, d'autres répètent régulièrement dans les locaux associatifs, le centre social ou la MJC. Certains s'investissent dans ces pratiques comme on s'engouffre dans une brèche de possibles et échafaudent sur ce terrain des rêves de devenir. D'autres ne les cultivent que pour le plaisir d'être ensemble, pour tous ces « bons délires » de répétitions, de scènes, de fêtes et de rencontres que leur permet le hip-hop. Et puis d'autres enfin, comme le rappeur Julien One, affirment participer ainsi à une « lutte sociale » : « J'apporte un témoignage d'un type du dedans, j'aimerais que ça permette aux gens de voir les choses autrement. » Il définit le rap comme « un mégaphone social », « le porte-voix de ceux qui ne peuvent s'exprimer autrement ». Il utilise le rap pour contourner les blocages de « l'Agora » en forçant l'accès de l'espace public par une pratique artistique. Le hip-hop est ainsi cultivé par la jeunesse de ces quartiers dans les caves comme dans les centres sociaux, dans les allées comme dans la MJC. Tous ne donnent pas le même sens à ce qu'ils font, mais tous me semblent, à leur manière, chercher par cet intermédiaire à définir leur propre langage et à « rentrer dans la place ». Ce qu'ils construisent, traduisent et formalisent ainsi ce sont les bases de ce qu'ils définissent comme étant leur « propre culture »... Il suffit

qu'un certain nombre d'individus partagent les mêmes conditions de vie, se retrouvent les uns et les autres en interaction dans un contexte de relatif isolement social, aient à s'adapter à des problèmes particuliers, à faire face à des ennemis communs, pour que de nouvelles formes culturelles émergent, affirmait Everett C. Hughes⁷. Les jeunes de ces quartiers, quelles que soient leurs origines culturelles, ont en commun une expérience de la ville, de la relégation sociale, de la diversité culturelle et des tensions paradoxales du système d'intégration républicain (sur lesquelles nous reviendrons). Ils ont grandi dans un espace stigmatisé de précarité et de diversité culturelle, dans lequel ils ont appris à s'orienter. Et tout se passe comme si la confrontation des manières de vivre dans ces espaces de relégation avait fini par cristalliser une manière d'être du lieu⁸. Tout se passe comme si, pour s'orienter dans un environnement social et culturel déterminé, se forger à partir de cette position, une conception d'eux-mêmes et du monde, les jeunes de ces quartiers avaient réalisé leurs propres synthèses culturelles, leur propre monde de significations. Quelque chose comme une culture urbaine métissée, une culture populaire hybride trouvant dans l'honneur un principe structurant⁹, s'est progressivement cristallisée. Les pratiques artistiques qu'ils ont inventées à partir du hip-hop leur ont permis d'exprimer, d'affirmer et de renforcer ce monde de significations. Par cet intermédiaire, cette culture s'est non seulement formalisée, mais elle s'est aussi progressivement extirpée hors de ce premier milieu social pour se diffuser dans l'ensemble social. Ces pratiques artistiques leur ont permis de cristalliser et de faire circuler une vision du monde particulière. Tant et si bien que cette forme culturelle constitue désormais une « culture jeune » à laquelle s'identifie une jeunesse de toutes origines sociales.

Ces quelques exemples illustrent la diversité, la richesse et l'importance du développement culturel à Vaulx-en-Velin. Les habitants mettent l'expression artistique au service de différents projets, mais tous semblent avoir investi la culture d'une stratégie de résistances sémantiques (à l'enfermement symbolique de la stigmatisation et de la relégation). Tout se passe en effet comme si les habitants cherchaient à construire et à imposer, par l'intermédiaire du langage artistique, une autre représentation de ce qu'ils étaient. « Il faut restaurer l'image de Vaulx-en-Velin et des Vaudais, montrer que nous ne sommes pas des sauvages, des terroristes, montrer les richesses de Vaulx-en-Velin... Et sa principale richesse, ce sont ses habitants ! C'est pour ça qu'on a choisi de développer un peu le côté culturel dans notre association, pour montrer toute cette richesse », m'expliquait la responsable d'une association vaudaise. Qu'ils se légitiment dans le langage de l'identité ou de la citoyenneté, ces projets culturels sont chaque fois comme une lutte pour échapper aux stéréotypes,

se réapproprié un pouvoir de se dire et de se définir, et prendre place dans l'espace public. Ce faisant, les habitants extériorisent des mondes de significations qui se confrontent, se réinventent, se cristallisent et se diffusent. L'actualisation de cette stratégie de protection symbolique génère ainsi de nouvelles formes culturelles. Dans ce mouvement d'extériorisation, ce que les habitants expriment et réalisent tour à tour, ce sont ces diverses manières de conjuguer identité et activité, condition commune et diversité culturelle.

Ce qu'ils expriment et réalisent tour à tour sur le terrain artistique, ce sont donc ces singulier-pluriel de l'interculturalité et du métissage, ces formes culturelles hybrides, urbaines et populaires qui ne peuvent émerger qu'à partir du moment où les éléments de cette pluralité peuvent accéder à l'espace public et se confronter. Et c'est justement là que se trouve le point nodal des conflits qui opposent les acteurs du développement culturel habitant et les fonctionnaires de la culture municipale.

Conflits d'interprétation pour la redéfinition du vivre-ensemble

La stratégie culturelle municipale de réhabilitation symbolique et de démocratisation culturelle induit une conception de la Culture universelle qui exclut toute prise en considération des formes culturelles émergentes à Vaulx-en-Velin. Les responsables culturels justifient leur position par un ensemble d'oppositions structurantes – entre secteur culturel et socioculturel, professionnel et amateur, mondes de l'art et associations, création et créativité – qui leur permet de renvoyer la diversité au milieu associatif et au travail social. Le rôle des espaces culturels de la commune étant, on l'a vu, « *d'amener la culture dans ces espaces de vie* » pour lutter contre la dualisation de la société. Cette idéologie les amène ainsi à justifier la fermeture de ces lieux de culture aux cultures du lieu, au nom d'une lutte contre la « ghettoïsation »...

L'espace concédé aux cultures habitantes est donc celui du travail social et du monde associatif. Mais les acteurs du développement culturel revendiquent un autre droit de représentation. Ils luttent pour forcer l'accessibilité des espaces de la culture municipale. Ils militent pour que le centre culturel communal aide à la reconnaissance des meilleures formations locales, pour que les groupes d'expression culturelle puissent accéder à une scène de visibilité et pour que les programmations se définissent en direction des habitants plus que des mondes de l'art.

« Il y a beaucoup de jazz, de théâtre contemporain, de danse contemporaine, c'est bien, c'est bien de proposer l'ouverture à une certaine culture mais..., s'il n'y a pas de lien entre ce qui se présente ici et ce qui se vit là, ça ne peut pas marcher. Parce que tu vois y'a tout ce discours sur l'éducation culturelle, les gens vont pas au théâtre parce qu'ils sont pas habitués dans leur milieu,

etc. Ben tu vois pour la fête de l'abolition de l'esclavage, y'a eu une pièce de théâtre, pas terrible en plus, mais y'a eu vraiment du monde, des gens de Vaulx, ils étaient informés, ils se sont déplacés, mais tu vois c'est pas le centre qui l'a organisé c'est les associations ! Le problème il est pas là, le problème, c'est que les espaces culturels ne sont pas assez impliqués sur la commune, leur monde c'est pas Vaulx-en-Velin, c'est les milieux artistiques, le monde du théâtre, etc. » (M. M., responsable associatif.)

Cet antagonisme s'articule autour de deux positions qui recouvrent une opposition classique, structurante, de l'action culturelle : « À la première correspond une approche légitimiste qui traduit une correspondance postulée entre hiérarchie sociale et hiérarchie culturelle et qui pense en termes de "bas" et de "haut", de culture "autonome" et de culture "hétéronome" et donc in fine de magistère culturel ; les actions qu'elle induit sont censées répondre à un "besoin d'accomplissement" individuel. À la seconde correspond une approche relativiste, qui reconnaît la valeur intrinsèque des cultures non savantes et privilégie les formes de participation collective et de développement "communautaire" en réponse à un "besoin d'affiliation" ¹⁰. » Mais cet antagonisme s'actualise désormais dans un contexte qui en redéfinit profondément et le sens et la portée. Le débat ne s'articule plus autour du seul clivage « culture populaire/culture cultivée ». Il ne s'agit plus uniquement de la domination de la culture « savante », « bourgeoise » sur la culture du peuple. Il s'agit désormais de la reconnaissance ou non, de l'acceptation ou non de la pluralité. Ce qui se renégocie dans ce conflit, c'est l'ordre symbolique de la cité, sous l'angle non plus uniquement des rapports de classes mais également du rapport de la Culture et des cultures. Ce sont ainsi différentes conceptions de l'espace public et du vivre-ensemble, différentes conceptions de la laïcité qui s'affrontent sur ce terrain symbolique.

Culture et laïcité d'abstention

« Une ville ne peut pas être... d'abord parce que les identités culturelles sont diverses y'a pas une identité culturelle à Vaulx, y'a l'identité de ce qui sort de la culture urbaine, le hip-hop, le rap, le graf, toutes ces cultures-là qui sont vivantes, qui sont répertoriées, qui à mon avis émergent de plus en plus, et puis il y a aussi une ville dans son entité générale qui n'est pas représentée que par les communautés... Ces villes ayant plusieurs identités culturelles, il reste qu'à mon avis il faut unifier et présenter ce qui peut être présenté dans n'importe quelle ville française. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de culture spécifique vaudaise... La culture vaudaise, ça veut rien dire. La culture vaudaise en soi, c'est l'agriculture, c'est les cardons, c'est ça la culture vaudaise. »

« Je pense que l'art puise dans la culture et qu'il y a des formes d'expression qui vont naître de ces réalités sociales et culturelles et qu'à un moment

donné ces formes d'expression, elles peuvent aussi produire de l'art et donc il faut être attentif à ça... Pour autant ça ne veut pas dire qu'il faut conclure qu'il y aurait un art spécifique pour la banlieue, parce que je pense que le danger il est là, parce que, évidemment, ces formes d'expression, existent mais ça ne veut pas dire pour autant que dans la banlieue il ne doit y avoir que du rap, il peut y avoir aussi Shakespeare, des textes contemporains, etc. et que quand on sait créer les conditions il y a un intérêt. [...] L'art doit dépasser les particularismes, les expressions identitaires, dans nos villes multiculturelles, on rencontre une diversité de mondes, et puis il y a un espace commun à l'intersection de tous ces mondes, et c'est là qu'il faut chercher et encourager la parole artistique... »

Ces deux extraits d'entretien me semblent tout à fait éclairants. Du point de vue de ces hommes de la culture municipale, l'espace commun semble pris en étau entre les cultures de l'immigration d'un côté et la culture urbaine métissée des enfants de ces quartiers de l'autre. Les premières sont perçues comme une menace de différenciation et de relativisme, la seconde comme un risque de « ghettoïsation » et de déqualification culturelle. Du point de vue de ces fonctionnaires de la culture, tout se passe comme s'il existait un espace culturel à préserver (et sur lequel se préserver puisque ce qui est en jeu ce sont aussi les critères de la légitimité culturelle) de l'éclatement et de la dévalorisation. Ce qui se reproduit ainsi sur le terrain culturel, à Vaulx-en-Velin comme dans de nombreuses banlieues populaires, c'est une certaine conception de la laïcité. Il existe deux conceptions et deux degrés de laïcité, affirme Paul Ricœur¹¹. Le premier est une laïcité d'abstention. Il a comme idéal un espace public homogène et uniforme et vise par conséquent à le neutraliser au profit de la diffusion des seules valeurs légitimes¹². Il confond en quelque sorte espace commun et contenu commun. Le second est une laïcité de confrontation, qui consiste à garantir la distribution égale de la parole dans l'espace public... Dans le cadre d'une laïcité d'abstention, la pluralité est systématiquement appréhendée comme une menace pour la cohésion sociale. Cette peur de l'éclatement dans la diversité conduit à refuser que l'espace commun soit redéfini par la pluralité et donc à nier tout droit de participation et de représentation à cette diversité endogène. La position des fonctionnaires de la culture municipale s'enracine ainsi dans cette conception laïque et républicaine de l'espace public qui induit une représentation par défaut de l'identité de la ville (« La culture vaudaise, ça veut rien dire. La culture vaudaise en soi, c'est l'agriculture, c'est les cardons »)... Les politiques culturelles, que l'on peut qualifier d'abstention, tendent ainsi à se crispier sur un universalisme formel hostile à la différence. Mais elles sont en cela parfaitement conformes à la théorie du modèle républicain. Ce dernier ne reconnaît en

effet, théoriquement, que des individus, formellement définis comme étant « libres et égaux en droit ». La non-reconnaissance des minorités est pensée comme une condition de l'égalité¹³. Afin de préserver « l'espace commun » – défini comme un ensemble intégré et relativement homogène –, de garantir la « neutralité » du domaine public et l'égalité des individus – définies l'une et l'autre de manière très formelle¹⁴ –, le modèle laïque français relègue l'expression des différences à l'espace privé. Dans tous les secteurs de la vie publique, il conduit ainsi à opposer égalité et pluralité, cohésion sociale et diversité. La crispation sur ces oppositions de principe engendre ici et là, des logiques tout à fait paradoxales. Sur le terrain culturel, nous avons par exemple vu comment la fermeture des lieux de culture à la diversité endogène se justifiait par une lutte contre la ghettoïsation¹⁵.

... Avec un grand « C » et plein de petits « s »

« C'est bien l'ouverture à la Culture, mais il ne faudrait pas qu'en allant trop loin dans une logique exclusive d'ouverture à une certaine culture, on crée les conditions de la fermeture de ces lieux de cultures à leur environnement [...] Il existe un centre culturel sur la commune, il faut qu'il soit aussi le lieu de reconnaissance de la culture vaudaise avec un grand "C" et plein de petits "s" et pas seulement le lieu d'une culture uniforme, un peu clean dans le but de changer pour l'extérieur l'image de la ville. »

« C'est fini le temps des missionnaires, ils voudraient nous amener la culture, la bonne culture, comme autrefois la bonne parole, mais nous ne sommes pas des gens sans culture. »

Pour les acteurs du développement culturel habitant, qui me semblent tous à leur manière être des « militants de la pluralité¹⁶ », il est clair que la Culture universelle à laquelle se réfèrent les fonctionnaires de la culture municipale n'est pas moins identitaire que celle qu'ils déclinent au pluriel... Ils dénoncent les contradictions et les effets pervers de cette politique culturelle qui, tout en revendiquant l'ouverture sur une culture universelle, tend symboliquement à se fermer à son environnement. Cette politique génère en effet un sentiment de dénégation qui risque d'alimenter un processus d'exclusion et de désaffectation. En essayant de forcer l'accessibilité des lieux de culture, ils s'efforcent de faire valoir une autre manière de vivre-ensemble qui s'enracine dans une tout autre représentation de la cité. Pour eux, la culture vaudaise est « plurielle, colorée, métissée », « c'est une culture au pluriel, avec plusieurs faces »... Ils ont grandi ou ont appris à vivre au quotidien au sein d'une diversité culturelle qu'ils revendiquent comme une richesse. Et c'est ce pluralisme « à la française » (parce que

s'exprimant dans le cadre d'une société d'intégration centralisée et produisant des formes culturelles métissées) qu'ils cherchent à faire reconnaître sur le terrain culturel. Ils militent pour une intégration qui ne soit synonyme ni d'oubli ni de dénégation de soi. Cette lutte pour l'obtention d'un droit de représentation est ainsi clairement une demande d'inclusion. En luttant pour valoriser et publiciser ce qu'ils définissent comme étant leurs propres cultures, c'est la possibilité d'une identification et d'une participation à l'ensemble social qu'ils revendiquent. Cette thématique est d'ailleurs fréquemment liée dans le discours des responsables associatifs à celle de la citoyenneté. Au-delà des jeux de langage – des traductions « politiquement correctes » de projets identitaires –, il semble en effet que la question du droit de représentation nous ramène au cœur de ce débat. « La citoyenneté c'est le contraire de l'exclusion : c'est participer, être responsable, mais c'est aussi être reconnu comme membre d'une société », affirmait la responsable d'une association vaudoise. Les pouvoirs publics ne cessent, ces dernières années, d'en appeler à une mobilisation citoyenne des habitants de ces quartiers (cette injonction étant directement attachée aux thèmes de « la démission des parents » et des « incivilités des enfants »). De façon tout à fait paradoxale, il est ainsi demandé à la population la plus touchée par la désindustrialisation et la désaffiliation de se mobiliser pour réinventer une démocratie locale. Face à cette rhétorique institutionnelle qui ne décline le thème de la citoyenneté que sur un mode moralisateur et culpabilisant (la population de ces quartiers est implicitement définie comme responsable de la condition sociale qu'elle subit), les militants associatifs opposent l'autre face (publique et symbolique) de la citoyenneté. S'il faut dissocier l'être et l'agir, l'identité et l'activité pour penser la citoyenneté, celle-ci ne peut en effet se construire sans une reconnaissance permettant de fonder un sentiment d'appartenance. Car tout agir-en-commun présuppose une identification à un ensemble qui le fonde.

Une ligne de front symbolique...

La culture, parce qu'elle est représentation, parce qu'elle est mise en ordre symbolique du monde, est inextricablement liée au politique. La lutte pour le pouvoir peut être définie, en paraphrasant Pierre Bourdieu, comme une lutte pour l'imposition d'une certaine définition de la réalité et « il n'est pas de lutte à propos de l'art qui n'ait aussi pour enjeu l'imposition d'un art de vivre, c'est-à-dire la transmutation d'une manière arbitraire de vivre en manière légitime d'exister, qui jette dans l'arbitraire toute autre manière de vivre¹⁷ »...

Dans la région Rhône-Alpes comme ailleurs, d'autres acteurs politiques ont contribué à renforcer et à redéfinir cette ligne de front symbolique. Les enjeux sont devenus plus clairement idéologiques depuis que le Front national a fait de la culture un terrain de prédilection pour diffuser sa conception de la Nation. Les élus FN se sont efforcés de faire passer des projets de valorisation du patrimoine régional, et de rejeter tous projets culturels visant la population des banlieues populaires ou mettant en œuvre une conception pluraliste de la culture. Pour justifier leur refus de financer le défilé de la huitième biennale de la danse à Lyon – sur le thème « Méditerranée, un cercle ouvert sur le monde » –, les élus FN ont par exemple affirmé que cette manifestation était une forme de « conditionnement idéologique en vue de faire accepter l'immigration et de préparer une société multiculturelle ». Dans ce contexte, tout projet culturel est recadré par une lecture politique qui oblige chacun à clarifier sa position face à celle du Front national. On ne peut plus faire comme si la culture était un champ autonome qui ne participerait pas à la définition du vivre-ensemble. Le champ culturel est devenu une ligne de front symbolique sur laquelle se renégocie de manière conflictuelle, bien au-delà de la localité, la définition de l'espace commun. La politique de la ville encourage de son côté un ensemble de projets sous-tendus par une tout autre représentation de la cité. Nous allons voir à présent comment la politique de reconnaissance qui a été menée sur le terrain des dites « cultures urbaines » peut être considérée comme une tentative de dépassement du modèle de la laïcité d'abstention, comme une expérimentation, sur le terrain culturel, d'un modèle de la confrontation. Nous verrons enfin ce qu'a produit l'ouverture de cet espace de reconnaissance de la diversité endogène...

Vers une « intégration pluraliste ¹⁸ » ?

Les écueils de l'intégrisme laïque

Depuis quelques années un certain nombre d'auteurs ont révélé la nature « dissonante » du modèle d'intégration français ¹⁹. Si les minorités n'ont pas d'existence publique, si la diversité est occultée, la différence déniée, elle est en effet omniprésente. Omniprésente, sur un registre essentiellement négatif, dans l'espace public des médias tout d'abord, qui en mettant en intrigue des faits divers selon des scénarios préétablis – reprenant comme l'a montré Louis Quéré ²⁰ des « schématisations de sens commun » – contribuent à ethniciser quotidiennement les problèmes sociaux ²¹. Les associations médiatiques récurrentes entre immigration et violence, islam et terrorisme, banlieue, jeunes d'origine immigrée et insécurité, etc., construisent un cadre d'appréhension de la

réalité qui finit par s'actualiser par identifications et projections interposées. Les jeunes qui sont socialement définis comme étant d'origine immigrée – c'est-à-dire principalement les jeunes originaires d'Afrique du Nord et d'Afrique noire – et qui sont – est-il besoin de le rappeler ? – culturellement intégrés, sont obligés de faire avec ces images qui leur sont quotidiennement renvoyées par le « chorus » des médias comme par celui des regards et des réactions de la société civile²². Tout en étant parfaitement assimilés d'un point de vue culturel, ils subissent les effets d'une ségrégation directe et indirecte. Ils sont quotidiennement renvoyés à une différence qu'ils ne peuvent plus signifier qu'en miroir des regards...

Cette ambivalence peut se lire au cœur même du fonctionnement des institutions publiques, où la différence, tout en étant déniée, se révèle être une catégorie de la pratique (sur un registre essentiellement négatif). « Le pluralisme socioculturel dénié travaille en sous-main l'action publique et induit un dédoublement de son registre d'action. Si l'action publique n'est pas pluraliste, il y a du pluralisme dans l'action publique, pourrait-on dire : un pluralisme de fait méconnu²³. » Un certain nombre d'études ont ainsi montré la manière dont le « registre ethnique » est mobilisé dans la pratique de l'action publique²⁴. Ce registre non avoué opère principalement de manière insidieuse, puisqu'il est toujours associé à un manque (de capital social, culturel, etc.) et pris en compte pour autre chose (l'échec scolaire, les « incivilités », la pauvreté, etc.). De manière paradoxale, cette pluralité, que l'on se refuse à reconnaître d'un côté, semble donc être une catégorie opérante – par défaut – de l'action publique. Elle est prise en compte, sur le mode de la « commutation » et du « déplacement », affirme Françoise Lorcerie, sans être jamais ni reconnue comme telle, ni « transposée en valeur ». Cette « ambiguïté implicite des registres de l'action publique » et l'indécision normative sont, d'après l'auteur, caractéristiques du traitement français du pluralisme ethnoculturel. Tout se passe ainsi comme si nous étions en France face à la diversité comme devant un panneau sur lequel serait écrit « ne me lisez pas ». Dans ce système de double contrainte, la question de la pluralité ne peut se gérer que sur le mode schizophrénique de l'oscillation et de la distinction formelle – du dire et du faire²⁵.

Ce cadre paradoxal produit des contextes asymétriques de « vie fragile²⁶ » où les jeunes d'origine immigrée (socialement définis comme tels) doivent apprendre à vivre avec un décalage entre identité attribuée et identité pour soi, réalité objective et subjective... Prisonniers d'une réalité objective qui les stigmatise – tout en leur interdisant d'affirmer positivement leur différence –, ils n'ont que trois alternatives : soit ils se moulent dans cette image publique, soit ils s'aménagent des coulisses de rôles et de signifiés où ils tentent d'affirmer et de préserver une autre définition

d'eux-mêmes et de la réalité, soit ils s'efforcent de se revaloriser en transformant le stigmate en distinction²⁷. Afin de préserver « le souci de soi », les enfants de l'immigration ont développé des « adaptations secondaires²⁸ » telles que l'ambivalence, la duplicité, la redéfinition situationnelle²⁹, l'art des « façades », les jeux de coulisses, qui constituent désormais les bases d'une communauté d'expériences. Ce contexte paradoxal – d'une diversité publiquement déniée tout en étant omniprésente sur un registre essentiellement négatif – engendre ainsi des stratégies de protection symbolique, qui couvent encore plusieurs devenirs. Depuis quelques années, les identités forcent la porte de l'espace public. Toute l'histoire de France du mouvement hip-hop nous parle d'une lutte de cette jeunesse à la recherche de son propre langage, pour se réapproprier un pouvoir de se dire et de se définir³⁰. Des collectifs se rassemblent sur un a priori d'identité, se définissent en miroir des regards, réinventent des frontières leur permettant de se redéfinir positivement. Des solidarités se recréent sur un mode défensif, etc. Mon propos n'est pas de réduire toute revendication identitaire à une logique réactive, encore moins d'analyser la mobilisation de « solidarités ethniques » comme un échec de l'intégration. La sociologie urbaine et la sociologie de l'immigration nous ont donné assez d'éléments pour comprendre le rôle d'adaptation que jouent les « communautés ethniques » dans le processus d'intégration. Il ne s'agit plus de cela. Mon propos est simplement de pointer le fait que dans le contexte paradoxal français, les recompositions et les revendications identitaires ne peuvent se faire que sur un mode défensif. Ces résistances identitaires sont engendrées par ce processus même d'intégration-stigmatisation : « [...] La culture n'est plus un héritage. Elle est la construction d'une spécificité ou d'une appartenance permettant de contester un mode de définition de l'individualité et une stigmatisation. L'ethnicité n'est plus prescrite ou imposée. Elle est ici une formation culturelle moderne alternative au pouvoir normalisateur de la modernité. Elle est le produit d'une action contestataire d'un mode dominant de fonctionnement des sociétés contemporaines », affirme Didier Lapeyronnie³¹. Et la politique de la ville ne s'y est pas trompée... Elle a répondu aux demandes d'espace public – qui se sont exprimées par plusieurs explosions de violence dans les banlieues populaires au début des années quatre-vingt-dix – en dégagant, sur le terrain culturel, un espace où la « diversité endogène » a été prise en compte non plus sur le registre négatif de la correction d'un « handicap » mais sur celui, positif, de la valorisation culturelle.

Premiers pas esquissés vers une « politique de reconnaissance³² »...

L'enjeu de la politique « d'intégration par la culture » qui s'est développée depuis le début des années quatre-vingt-dix était double.

Il s'agissait tout d'abord de faire face à la redéfinition du travail social. La prolifération des « valides invalidés par la conjoncture ³³ » – pour qui le chômage est devenu un état non plus transitoire, mais permanent – a redéfini le sens de l'aide sociale en déplaçant la frontière entre les « intégrés » et les « marginaux ». On ne peut plus en effet penser comme si les difficultés étaient uniquement du côté de la marge et de ses incapacités. Il ne s'agit plus d'aider une population, socialement et/ou culturellement handicapée, à s'adapter et à s'intégrer par une politique compensatoire, il s'agit désormais de prendre en charge « la gestion sociale du non-travail ³⁴ ». Et les projets culturels sont apparus comme de bons outils pour faire face à cette redéfinition ³⁵. Ils ont permis aux travailleurs sociaux de dégager au cœur de la relégation des bulles d'intégration sociale, des espaces provisoires de flottaison sociale. (« Pour moi, l'émergence culturelle, ça veut dire maintenir un certain temps la tête de ces jeunes hors de l'eau », me confiait un animateur.) L'action culturelle a ainsi permis de mettre en place un nouveau quadrillage institutionnel dans ces quartiers et de tester de nouvelles manières de « faire société » avec le chômage, la précarité...

Le deuxième enjeu, qui nous préoccupe ici, était de dégager sur ce terrain une scène de reconnaissance positive de la jeunesse d'origine immigrée des banlieues populaires. L'objectif de la politique qui se développe depuis quelques années autour des dites « cultures urbaines » – dont les rencontres de la Villette sont la vitrine depuis 1996 – est de répondre au problème de la représentation et de la participation de cette jeunesse en dégageant sur le terrain artistique des accès à l'espace public. Il s'agit de valoriser les formes culturelles métissées issues de contextes urbains multiculturels, afin de construire des référents positifs et d'accroître le sentiment d'appartenance des populations d'origine immigrée ³⁶. Cette politique – qui a été inaugurée de manière expérimentale dans la région Rhône-Alpes autour des pratiques artistiques du hip-hop – reconnaît ainsi de manière implicite les limites du modèle d'intégration républicain – qui dans sa version « intégriste laïque » exige des enfants d'immigrés qu'ils s'intègrent à une culture commune ne leur faisant aucune place – en s'efforçant de corriger sur cet espace symbolique les effets de la discrimination. Elle peut en cela être considérée comme une expérimentation pluraliste. « Plutôt que d'opposer égalité, cohésion sociale et reconnaissance de la diversité, la voie pluraliste cherche à concilier ces objectifs en abordant la prise en compte de la diversité comme une stratégie d'actualisation de l'équité et un atout en faveur du développement chez les groupes marginalisés d'un sentiment d'appartenance à un espace commun ³⁷. » Nous allons voir à présent ce que cette expérimentation pluraliste a généré au niveau local.

Des effets constructifs...

Les acteurs de cette politique ont travaillé en réseau pour jeter des passerelles entre différents mondes – professionnels et institutionnels – qui n'avaient pas l'habitude de collaborer : le monde du travail social et le celui de la culture, les associations locales et les institutions culturelles, les mondes de la banlieue et les mondes de l'art contemporain, etc. Et force est de constater que cette politique a eu des effets très constructifs en termes de décloisonnement spatial, social, institutionnel, professionnel autant que symbolique.

Au plan local tout d'abord. Elle a donné une nouvelle légitimité aux projets de développement culturel habitant, a dégagé de nouvelles possibilités de financement. Ce qui a contribué à redessiner les rapports de forces locaux. Des projets ont tout d'abord été développés par le monde associatif et le travail social en réseau avec de nouveaux partenaires. Et puis la municipalité a progressivement réintégré en son sein des missions d'action culturelle. En pointant, du dehors, l'intérêt de ce secteur d'activités, cette politique a permis que s'opèrent des conversions de regard. Le centre culturel a par exemple symboliquement ouvert cette année une soirée lors du festival de jazz aux musiciens vaudais. Le fossé qui opposait le secteur culturel au mode polymorphe de l'action culturelle à Vaulx-en-Velin a commencé à se résorber. Cette politique a ainsi déclenché un processus de changement au niveau local, en renforçant la légitimité des acteurs du développement culturel habitant.

À un niveau plus global ensuite. Pour dégager une scène de reconnaissance à ces dites cultures urbaines, les acteurs de cette politique ont dû faire face à des résistances tenaces des milieux de la culture comme des politiques locaux. Bien souvent, il a fallu commencer par déminer cet imaginaire de la banlieue et tout ce qu'il charriait de peur, de scepticisme a priori et de mépris. La collaboration autour de ces projets de différents acteurs institutionnels et professionnels a permis de constituer des relais de compétences et de légitimité. Des passerelles ont ainsi pu être jetées des salles des associations et des MJC où les jeunes *breakers* s'entraînaient, jusqu'à la scène de la maison de la Danse ; du terrain vague transformé par les *graffeurs* en galeries de plein air, jusqu'à la biennale du musée d'Art contemporain. Dans la région Rhône-Alpes, les acteurs de cette politique ont réussi à forcer les portes des temples de la culture légitime et à impulser quelques trajectoires exemplaires. En termes de décloisonnement, d'accessibilité et de mise en réseau, cette politique a donc eu des effets très constructifs. Elle a dégagé un nouvel espace de possibles. Les enfants d'immigrés qui ont réussi à atteindre la reconnaissance et la notoriété grâce à ce tremplin jouent ainsi – concernant la

diversité endogène – le même rôle que les bons petits élèves de l'école républicaine – concernant les différences sociales. Ce sont des référents positifs, des exemples de réussite pour leurs milieux d'origine qui autorisent à croire que « tout est possible ». Mais de la même manière que ces bons petits élèves permettraient de masquer sous le voile de l'objectivité et de la rationalité le rôle effectif des institutions en termes de reproduction, on peut s'interroger sur la nature de cette reconnaissance et sur le type de rapport à « l'autre » qui se déploie dans cet espace...

Une reconnaissance paradoxale...

Cette politique a en quelques années fait passer la break dance, notamment, « de la rue à la scène ». Si les jeunes amateurs de hip-hop ne se reconnaissent généralement plus dans cette mise en scène de leur propre culture, c'est que ce passage s'est fait au prix d'une transformation profonde de leur mode d'expression. Je n'ai pas, dans l'espace qui m'est ici imparti, la possibilité de développer l'analyse de ce processus complexe, mais sa présentation synthétique nous permettra néanmoins de montrer comment, tout en prenant la forme d'une confrontation culturelle, cette politique a reproduit une forme spécifique d'aliénation de la différence...

Les acteurs institutionnels étaient tout d'abord persuadés que les jeunes *breakers* devaient dépasser leur première expression, au risque de s'enfermer dans un « ghetto artistique ». Ils n'ont par conséquent financé que les groupes qui acceptaient de s'ouvrir à d'autres langages chorégraphiques. Un groupe de break dance dans la région lyonnaise a par exemple souhaité revenir aux sources de son propre langage, après avoir travaillé avec deux chorégraphes contemporains. « Si tu sais d'où tu viens, si tu sais exactement comment fonctionne ta danse, après tu peux échanger et avancer sans te faire avaler... C'est comme les rencontres de cultures », affirmait un des danseurs du groupe. Cette tentative a été interprétée par les acteurs de la politique d'action culturelle comme une incapacité à « s'ouvrir sur l'universel ». Le groupe ne parvenant plus à mobiliser les ressources nécessaires pour financer son projet a fini par se désagréger. Ceux qui, dans la région Rhône-Alpes, ont réussi grâce au tremplin de l'action culturelle une trajectoire exemplaire de « la rue à la scène » sont, par conséquent, ceux qui ont satisfait à cette exigence d'ouverture.

Tous ont donc été formés à un moment donné par des danseurs et chorégraphes contemporains. Ces derniers ont eu tendance à considérer comme une absence de rapport à l'espace, au temps et à l'autre, ce qui était dans la break dance un rapport différent à l'espace, au temps et à

l'autre. Ils ont ainsi amené les jeunes *breakers* à « dépasser » certaines logiques de rapports – considérées par défaut – pour se conformer à leurs propres conventions artistiques. Ces réactions peuvent se comprendre par le fait que cette politique, tout en ouvrant de nouvelles possibilités de financement pour les artistes, tend à redéfinir leur rôle – puisqu'elle assujettit de plus en plus l'aide à la création à l'engagement social – et les critères de l'évaluation artistique. En ouvrant un espace de ressources et de reconnaissance, à l'intersection du social et du culturel, sur d'autres critères que ceux qui structurent les mondes de l'art, cette politique pluraliste qui ne dit pas son nom s'achemine vers une redéfinition de la valeur et la légitimité artistique³⁸. Toute reconnaissance de la diversité suppose une négociation du commun. La voie pluraliste est une expérimentation de cette tension entre diversité et viabilité des institutions. Mais le fait d'ouvrir un espace à une diversité que l'on se refuse à nommer, au cœur d'un système d'intégration, entraîne nécessairement des contractions. Nombre d'artistes se sentent, sur ce terrain, en danger de redéfinition, en perte d'espaces propres et de légitimité. Ce qu'ils traduisent généralement en refusant de négocier les critères de reconnaissance qui fondent leur propre légitimité. Ces chorégraphes ont donc amené les jeunes *breakers* à épouser leur propre convention artistique. On est ainsi passé des cercles de défis à l'objet chorégraphique, de l'improvisation à l'écriture, d'un art de l'immédiateté à un art formalisé. Ce qui a été transformé dans ce mouvement de la rue à la scène, ce n'est pas seulement une manière de s'exprimer avec son corps, c'est plus fondamentalement une définition de l'individualité et un rapport au monde. On passe symboliquement du cercle d'interconnaissance à l'individu isolé dans un ensemble collectif abstrait, d'une culture pratique et contextualisée de l'oralité à une culture formelle, rationnelle, domestiquée. Pour atteindre la reconnaissance, les jeunes *breakers* doivent se mouler à une conception impersonnelle, formelle et individualiste de la création. Ils doivent se conformer au goût du public des théâtres, c'est-à-dire monter des spectacles dans lesquels ces derniers puissent se reconnaître. Ce qui suppose qu'ils dépassent les logiques figuratives et expressives de leur premier mode d'expression, qu'ils détachent les signifiés de leurs créations de leur propre expérience, qu'ils apprennent à s'extraire de leurs appartenances particularistes pour s'ouvrir à une logique formelle, rationnelle – présentée comme universelle. La reconnaissance se fait donc au prix d'une individualisation, d'un déracinement social, et d'une « domestication » de la forme et du propos. L'ouverture d'une scène de reconnaissance de la diversité endogène a ainsi permis de démanteler sa spécificité, de « l'assimiler » par une logique formelle.

Ce processus d'assimilation formelle est peut-être inhérent à toute logique de reconnaissance. Là où cette reconnaissance est particulière et peut être considérée comme paradoxale, c'est qu'elle a parallèlement continué à définir ces pratiques et leurs auteurs par rapport à leurs différences. Parce que l'enjeu était d'ouvrir une scène de reconnaissance positive de cette jeunesse, cette politique a consacré plus que des pratiques, des « personnages »... Sur le sas de l'action culturelle, ces jeunes sont ainsi constamment amenés à s'exprimer en tant que représentants de la jeunesse des banlieues. Leur trajectoire exemplaire de la rue à la scène est systématiquement rappelée, comme un sous-titre permettant de cadrer le sens de ce qu'ils représentent. Ils sont ainsi constamment renvoyés à leurs origines sociales et culturelles. Cette politique d'action culturelle les reconnaît ainsi en raison de leur différence (qu'il s'agit de représenter et d'exemplariser) tout en exigeant qu'ils la dénie pour atteindre la reconnaissance, pour finalement les redéfinir par rapport à leur différence.

Cette reconnaissance paradoxale a produit des malentendus, des conflits, des stratégies de repli, de duplicité comme de compromis. Certains, ne se sentant pas reconnus pour ce qu'ils faisaient mais pour ce qu'ils représentaient ou pour ce que l'on avait fait avec eux, se sentant déniés et déracinés, ont fui cette scène. Ne pouvant faire rentrer leur vie dans l'art, ils ont fait le choix de mettre l'art dans leur vie. Ils investissent de manière exclusive ou simultanée d'autres scènes qui leur permettent de s'exprimer par leur propre langage. D'autres essayent de faire des compromis, de s'intégrer sans se nier, d'avancer vers une voie plus hybride... Et puis d'autres enfin ont accepté de se « dépasser » pour atteindre la reconnaissance. Ces bons petits élèves de l'action culturelle éprouvent souvent, au bout de leur ascension, l'angoisse de ne plus savoir à qui appartiennent les gestes qu'ils dansent, les mots qu'ils parlent, l'angoisse de ne plus incarner le sens de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont, « *ça va tellement vite qu'on ne sait plus bien ce qu'on fait ni qui on est d'ailleurs* »... L'angoisse de voir son identité se détacher de l'expérience, de ne plus être que ce que les autres ont défini.

Dans ces espaces d'expérimentation pluraliste qui ont été dégagés sur le terrain culturel s'est ainsi déployée une forme d'aliénation sémantique de la différence qui est peut-être propre aux sociétés modernes d'intégration. La domination subie par l'immigré dans une telle société est en effet « la substitution du sens pour les autres, ou pour le système, au sens pour lui-même. La logique de cette domination est bien la séparation totale de l'individu d'avec lui-même, imposant une construction de soi ou une définition de l'expérience purement externes. La forme suprême de l'aliénation est quand l'identité est strictement ce qu'elle

est pour les autres et l'expérience dissoute. L'immigré, plus que tout autre individu des sociétés modernes contemporaines, ne peut être à la fois autonome et reconnu³⁹ », affirme Didier Lapeyronnie... On comprend qu'au cœur de ces espaces de reconnaissance paradoxaux, un jeune danseur à qui un cinéaste demandait de se raconter, affirmait : « Faut arrêter de parler d'intégration, on est intégré... Je suis intégré ! Plus intégré je me désintègre⁴⁰. »

Conclusion

Des deux côtés de l'Atlantique, les différents modèles de gestion de la diversité ont produit des paradoxes⁴¹ qui les amènent à chercher aujourd'hui des voies intermédiaires entre intégration et pluralisme⁴². Tel est l'enjeu de la politique qui s'est développée ces dernières années autour des « cultures urbaines ». Mais nous avons vu comment, tout en cherchant à dépasser une logique d'intégration-stigmatisation, cette politique de reconnaissance l'a finalement reproduite. Comment différents acteurs ont développé, au nom d'une certaine conception de l'universalisme, une logique de rapports qui a débouché sur une forme spécifique d'aliénation de la différence. Cette aliénation sémantique engendre sur le terrain culturel comme ailleurs⁴³ des stratégies de protection symbolique qui couvent encore plusieurs devenirs. Elles peuvent mobiliser l'ethnicité comme résistance ou redéfinir des appartenances sur la base d'une identité de condition sociale et d'une certaine manière de conjuguer la diversité, sur le mode du métissage comme de l'interculturalité. Le processus d'intégration-stigmatisation engendre un besoin d'appartenance qui peut accoucher d'identités exclusives comme d'une classe populaire métissée. L'enjeu, comme nous avons pu le constater sur la « ligne de front » de l'action culturelle, est d'essayer de concilier égalité et reconnaissance de la pluralité. « Si l'analyse arendtienne du domaine public permet de penser la nécessaire disjonction entre des ordres de la communauté et de l'espace public, de l'identité et de l'activité citoyenne, elle montre en même temps que la condition *sine qua non* d'un espace proprement politique, c'est-à-dire d'un espace public constitutif d'une communauté politique, est l'enracinement privé dans le monde, le fait d'occuper une place reconnue par les autres dans le monde⁴⁴. » L'enjeu est de redéfinir l'espace public, de façon à ce qu'il ne renie plus les particularismes identificatoires, les différences d'appartenance, non pas pour en faire un principe organisateur, mais pour que ceux-ci puissent être véritablement transcendés dans « l'assomption d'un monde commun⁴⁵ ». L'enjeu est d'avancer vers un second degré de laïcité, de passer d'une conception formelle de l'universalisme à un « universel latéral⁴⁶ » tel qu'il peut émerger de la confrontation des différences...

Notes

- 1 J. Palard, « Stratégie politique, action culturelle et intégration sociospatiale », *Sciences de la société*, n° 31, février 1994.
- 2 Cf. les déclinaisons contemporaines de l'action culturelle à Vaulx-en-Velin : V. Milliot, *Quand la cité investit la culture pour redéfinir l'espace commun. Approche anthropologique des déclinaisons contemporaines de l'action culturelle à Vaulx-en-Velin*, rapport de recherche, FAS, juillet 1998.
- 3 Cf. doctorat sur le mouvement hip-hop dans la région lyonnaise : *les Fleurs sauvages de la ville et de l'art. Analyse anthropologique de l'émergence et de la sédimentation du mouvement hip-hop lyonnais*, V. Milliot, université Lumière Lyon-II, novembre 1997.
- 4 Plante d'origine méditerranéenne, traditionnellement cultivée par les maraîchers vaudais et qui est devenue le symbole d'une identité réactive à la ZUP et à ses habitants. Commerçants et maraîchers du vieux bourg se sont réinventé au début des années quatre-vingt une fête patrimoniale autour de ce légume. Au début des années quatre-vingt-dix, après les « émeutes » du mas du Taureau, ils ont créé une « confrérie des cardons » et se sont efforcés de faire connaître la recette officielle du plat traditionnel (qui comprend de la moelle et des lardons) afin de maintenir à distance les habitants de la ZUP.
- 5 « Dans la charte signée par l'État, la région et la ville, le financement de plusieurs maisons de quartiers était prévu pour faciliter une convivialité locale. À la demande de la municipalité, un avenant a transféré ces crédits sur un projet de planétarium pour accroître le « rayonnement de la ville » : A. Boubeker, « Vaulx-en-Velin dans la guerre des images. Les événements d'octobre 1990 et l'expérience de la visibilité publique », in J. Métral (coord.), *les Aléas du lien social*, ministère de la Culture et de la Communication, 1997.
- 6 Voir à ce sujet le rapport de C. Duport et M. Peraldi, *Action culturelle, Politique de la ville et Mobilité sociale. La longue marche des classes moyennes*, rapport de recherche, programme « Culture, ville et dynamiques sociales », Paris, février 1998.
- 7 « Whenever some group of people have a bit of common life with a modicum of isolation from other people, a common corner in society, common problems and perhaps a couple of common enemies, their culture grows. » E.C. Hughes, *Student's Culture and Perspectives*, Lawrence University of Kansas School of Law, 1961, p. 28, cité par Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, 1992, p. 62.
- 8 Plusieurs études ethnologiques révèlent une identité du mode d'être ensemble dans ces quartiers. Colette Petonnet avait repéré dans la région parisienne une logique de rapports qu'elle avait analysée en termes « d'espace disciplinaire » : C. Petonnet, *On est tous dans le brouillard*, Galilée, 1983, p. 54. Gérard Althabe a observé dans la ZUP de Bellevue à Nantes et à Torny dans la région parisienne des logiques similaires qu'il a analysées en termes de « procès réciproques » et de construction « d'acteurs idéologiques » : G. Althabe, « La résidence comme enjeu », in *Urbanisations et Enjeux quotidiens, terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Anthropos, 1985, p. 20. Monique Sélim a observé et analysé des processus similaires dans la banlieue nord de Paris : M. Sélim, *Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris : le clos Saint-Lazare de Stain*, EHESS, thèse, 1979. Claire Calogirou, étudiant les rapports sociaux à Leuville dans les Yvelines, a repéré des fonctionnements équivalents, qu'elle a analysés en termes d'honneur et de stratégie de revalorisation : C. Calogirou, *Sauver son honneur. Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, l'Harmattan, 1989. J'ai retrouvé chez les jeunes des banlieues lyonnaises, sur le terrain du hip-hop, une logique sociale, un rapport à l'espace et à l'autre que j'ai analysé en termes d'honneur baroque : la

- Construction par le vide. Une analyse du lien social et des stratégies identitaires, autour du mouvement hip-hop lyonnais*, rapport de recherche, mission du Patrimoine ethnologique, programme « Lien social dans les périphéries urbaines », janvier 1994, « Ethnographie d'une mauvaise vague. Une question de regard », in J. Métral (coord.), *les Aléas du lien social*, ministère de la Culture et de la Communication, 1997. David Lepoutre a de même repéré chez les jeunes d'une banlieue de la région parisienne un mode d'être ensemble qu'il a analysé en termes d'honneur : *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, 1997.
- 9 *Ibidem*.
 - 10 J. Palard, février 1994.
 - 11 *Le Monde*, 10 juin 1994, entretien de François Azouvi.
 - 12 Cf. à ce sujet R. Fraise, « L'espace commun », *les Temps modernes*, n° 545/546.
 - 13 Voir à ce sujet : Haut Conseil à l'intégration : *Pour un modèle français d'intégration. Premier rapport annuel*, la Documentation française, 1991.
 - 14 Pour une critique de la neutralité et de l'aspect formel des principes républicains voir (entre autres) : G. Bourgeault, F. Gagnon, M. Mc Andrew, Michel Pagé, « L'espace de la diversité culturelle et religieuse à l'école dans une démocratie de tradition libérale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 11, n° 3, Worms, 1995 ; « L'État, la représentation, la citoyenneté. La cohérence d'un système et les voies du changement », *Esprit*, décembre 1994 ; P. Genestier, J.-L. Laville, « Au-delà du mythe républicain : intégration et socialisation », *le Débat*, n° 82, 1994.
 - 15 L'affaire du hijab en France a révélé ces logiques paradoxales, puisque c'est au nom de l'intégration que l'on a exclu ces jeunes filles : F. Lorcerie, « À propos de la crise de la laïcité en France : dissonance normative », *Pluralisme, Citoyenneté et Éducation*, Québec, l'Harmattan, 1996. Dans les milieux de recherche, nous n'échappons pas aux paradoxes. On s'interdit par exemple de nommer la différence, pour ne pas faire de discrimination (on pensera notamment aux débats de l'INED), mais ce faisant on s'interdit simultanément les outils qui nous permettraient d'évaluer l'actualisation de cette égalité au nom de laquelle on se refuse à nommer...
 - 16 Par ce terme, je désigne ces militants généralement issus de l'immigration et des banlieues populaires (mais pas exclusivement) qui se sont organisés en associations et travaillent désormais en réseaux dans toute la France pour lutter contre l'exclusion et la discrimination. Si ces différentes associations ne se revendiquent pas toujours explicitement comme telles, toutes militent de fait pour une redéfinition pluraliste du vivre-ensemble.
 - 17 P. Bourdieu, *la Distinction, critique sociale du jugement*, Minuit, 1979, p. 60.
 - 18 Expression empruntée à Françoise Lorcerie.
 - 19 On se reportera notamment aux écrits de F. Lorcerie, « Les sciences sociales au service de l'identité nationale : le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in D. Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?*, Presses de la Fondation des sciences politiques, 1994. « À propos de la crise de la laïcité en France : dissonance normative », *Pluralisme, citoyenneté, et éducation*, Québec, l'Harmattan, 1996, et à l'ensemble des travaux synthétisés dans l'ouvrage collectif : M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, la Découverte, 1996.
 - 20 L. Quéré, *Des miroirs équivoques, aux origines de la communication humaine*, Aubier Montaigne, 1882.
 - 21 Sur cette ethnicisation du pauvre, cf. G. Althabe « Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires urbaines », *l'Homme et la Société*, n° 77-78, décembre 1985. Pour une analyse approfondie du traitement médiatique de l'immigration : A. Boubeker, A. Battegay, *l'Immigration dans les espaces publics : les campagnes médiatiques comme lieux de l'action*, rapport de recherche, programme du

- Plan urbain « Construction sociale de l'urbanité et gestion des espaces publics », ARIESE, Lyon, 1992.
- 22 Un certain nombre de faits divers (concernant des refus de crédits uniquement justifiés par l'appartenance des individus à une « nationalité à risque », ou encore des refus d'embauche, ou des licenciements justifiés par un problème de réaction de la clientèle au faciès, etc.) commencent à rendre compte d'un phénomène de discrimination dans l'accès à l'emploi et aux ressources dont nous ne prenons pas encore pleinement la mesure. Des recherches, telles que celle de M. Cognet, *Migrations, Groupes d'origines et Trajectoires : vers une ethnicisation des rapports socioprofessionnels ?*, thèse de doctorat de sociologie, université Paris-VII, 1998, analysant la manière dont la différence se gère au quotidien dans un milieu professionnel, nous donnent des outils pour comprendre la manière dont l'ethnicité travaille, sur différents modes, les rapports socioprofessionnels.
- 23 F. Lorcerie, « À propos de la crise de la laïcité en France : dissonance normative », *Pluralisme, Citoyenneté et Éducation*, l'Harmattan, 1996.
- 24 On peut citer notamment : J.-P. Payet, *Collèges de banlieue. Ethnographie d'un monde scolaire*, Méridiens Klincksieck, 1995 ; V. De Rudder, « Le logement des immigrés », in J. Barou, H. Khoa (dir.), *l'Immigration entre loi et vie quotidienne*, l'Harmattan, 1993 ; M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, la Découverte, 1996.
- 25 Pour une analyse des cadres paradoxaux, cf. G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit 1*, Seuil, 1977, p. 209-225 ; *Vers une écologie de l'esprit 2*, Seuil, 1990, p. 9-33.
- 26 Pour reprendre l'expression d'Arlette Farge : *la Vie fragile, Violence, Pouvoirs et Solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Hachette, 1986.
- 27 E. Goffman, *les Usages sociaux des handicaps*, Minuit, 1975.
- 28 Pour reprendre l'analyse de Goffman : *Asiles, étude sur la condition sociale des malades mentaux*, Minuit, 1968.
- 29 Si dans l'entre-soi, les jeunes d'origine maghrébine s'amuse par exemple à reprendre la terminologie sociale de leur différence, dont ils retournent le sens par un jeu de langage, ils sont particulièrement sensibles aux désignations exogènes. « Pas beur steplait, le beur ça coule et ça s'écale, OK ? »... Le terme « beur » est ainsi majoritairement rejeté par les petits frères de ceux qui ont lancé, au début des années quatre-vingt, la marche pour l'égalité. Il sert désormais à désigner ceux qui se sont oubliés pour mieux s'intégrer, et qui se sont parfois perdus à force d'être exclus. Leur souci n'est pas de se définir mais de lutter contre l'identité assignée. En situation, suivant l'altérité en présence, ils peuvent ainsi être amenés à revendiquer une identité (« Pas beur, Arabe, ok ! ») qu'ils refuseront de se voir attribuer dans une autre interaction (« On n'est pas des Arabes, on est nés ici, d'origine maghrébine si tu veux, mais pas arabe »).
- 30 V. Milliot, novembre 1997.
- 31 D. Lapeyronnie, « Les deux figures de l'immigré », in M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, la Découverte, 1996, p. 251-266.
- 32 C. Taylor, « La politique de reconnaissance », in *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, 1994.
- 33 Pour reprendre l'expression de R. Castel, *les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Fayard, 1995.
- 34 R. Castel, « Du travail social à la gestion sociale du non-travail », *Esprit*, 3-4, mars-avril 1998.
- 35 « Il ne suffit plus de combattre les inégalités sociales par l'éducation culturelle pour ouvrir aux plus défavorisés les chemins de l'ascension sociale [...] Bien plus, c'est à la culture qu'on demande d'œuvrer pour éviter une société d'exclusion. » C. Demesse Bachellerie, préface du guide *100 Aventures culturelles pour les jeunes*, février 1997, ministère de la Culture.

- 36 Ces objectifs sont clairement définis dans un rapport de mission d'Étienne Rabaté (délégation générale à la Langue française, ministère de la Culture et de la Communication) à la suite d'un échange franco-québécois sur le thème « langue, culture, intégration » : « Les phénomènes d'exclusion et de fractures sociales rendent néanmoins indispensable une réflexion sur les pratiques culturelles qui peuvent favoriser l'expression des populations immigrées ou issues de l'immigration et accroître leur sentiment d'appartenance à la société. Cette réflexion est devenue plus actuelle par l'émergence récente d'une « culture urbaine » issue des quartiers à population en grande partie immigrée (rap, raï, danse urbaine...) et qu'il faut prendre en compte bien qu'elle tranche avec les formes culturelles traditionnelles. »
- 37 F. Gagnon, M. Mc Andrew et M. Pagé, introduction à *Pluralisme, Citoyenneté et Éducation*, Québec, l'Harmattan, 1996, p. 14.
- 38 « Si la moindre opération culturelle et sociale dans les banlieues en crise reçoit le label "culture" ou "art", comment la représentation collective d'une distinction peut-elle encore se maintenir ? Comment les instances du contrôle culturel peuvent-elles encore justifier de leur pouvoir à déterminer ce qui justement relève de la valeur ? », interrogent H.-P. Jeudy, J.-Cl. Jeudy, J. Bourgeois, *Culture au local : les enjeux de la médiation*, rapport de recherche, programme Culture, ville et dynamique sociales, 1998.
- 39 D. Lapeyronnie, 1996.
- 40 Propos de M. Hamchaoui dans le film de Jean-Pierre Thorn, *Faire kiffer les anges*.
- 41 L. Marciel-Lacoste, « Les paradoxes du pluralisme », in F. Ouellet (dir.) et M. Page, *Pluriethnicité, Éducation et Société, construire un espace commun*, Institut québécois de recherches sur la culture, 1991.
- 42 Le rapport du Haut Conseil à l'intégration du 21 octobre 1998, *Propositions pour mieux assurer le respect du principe d'égalité*, confirme cette tendance, en reconnaissant l'existence d'une discrimination directe et indirecte, la montée préoccupante du racisme dans la société française, et la nécessité de mettre en place des outils (de recherche et d'action) afin de « mieux assurer le respect du principe d'égalité ».
- 43 La création du mouvement syndical pour l'égalité et la participation, le 20 mars dernier, est un signe de l'organisation d'une résistance, sur le terrain politique, de cette jeunesse...
- 44 E. Tassin, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », *Esprit*, mars-avril 1997, p. 132-150.
- 45 *Ibidem*.
- 46 « Il y a là une autre voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. » M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 150.