



HAL
open science

De l'épuisement des approches interculturelles et de la nécessité de les dépasser

Hervé Adami

► **To cite this version:**

Hervé Adami. De l'épuisement des approches interculturelles et de la nécessité de les dépasser. Didactique du français langue étrangère et seconde dans une perspective plurilingue et pluriculturelle. En hommage à la Professeure Dr. Aline Gohard-Radenkovic, pp.227-239, 2016. hal-01868870

HAL Id: hal-01868870

<https://hal.science/hal-01868870>

Submitted on 6 Sep 2018

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.

De l'épuisement des approches interculturelles et de la nécessité de les dépasser.

Hervé ADAMI

ATILF, Université de Lorraine & CNRS

In Blons-Pierre C, Banon P. 2016. Didactique du français langue étrangère et seconde dans une perspective plurilingue et pluriculturelle. En hommage à la professeure Dr. Aline Gohard-Radenkovic. Bern. Peter Lang.

La ronde sans fin des notions

Les approches dites « interculturelles » en didactique des langues ont désormais pignon sur rue et ont acquis leur légitimité académique. Elles se sont imposées face à des approches essentiellement centrées sur l'apprentissage de la langue qui ne prenaient que peu ou pas en compte les aspects non linguistiques ou alors par le biais de la civilisation. Les deux aspects, langue et culture, étaient déconnectés et c'est tout l'intérêt des approches interculturelles d'avoir contribué à montrer et finalement à imposer l'idée que l'apprentissage d'une langue est indissociable de la découverte des modes de vivre, d'agir, de penser des locuteurs qui parlent et qui vivent avec cette langue. Dans le mouvement général qui a permis de sortir du carcan structuraliste, la didactique des langues a compris que les langues ne sont pas que des systèmes dont il s'agit de connaître et de maîtriser le fonctionnement pour devenir un locuteur compétent. A ce mouvement, ont largement contribué la sociolinguistique, la pragmatique, l'analyse conversationnelle ou l'ethnographie de la communication. Les étapes et les auteurs de cette montée en puissance de la prise en compte des aspects non linguistiques dans l'apprentissage des langues sont connus et reconnus et je n'en referai pas l'histoire ici. Il ne s'agit pas non plus de défendre cette approche parce qu'elle n'en a plus besoin. Nous sommes même parvenus à un point où c'est justement la maturité de cette approche qui pose dorénavant problème. A cet égard, il est un symptôme qui ne trompe pas : « interculturel », qui a longtemps été seulement un adjectif, est devenu un substantif. En effet, il est maintenant souvent question de « l'interculturel », qui représente un sous-domaine spécifique de la recherche et de l'intervention sociale. Cette substantivation démontre que le terme ne spécifie plus une approche didactique, des formes de relations sociales et/ou langagières mais un champ d'expertise ou un fait constitué. La substantivation est alors le symptôme qui traduit, ou trahit, le passage d'un mouvement à une stagnation conceptuelle que je vais tenter de décrire. « L'interculturel » se définit forcément par la référence à la *culture* qui est lui-même un concept devenu un simple terme tant il s'est usé. Les innombrables définitions de la culture, ainsi que ses aussi innombrables occurrences dans le débat public, ont fini par ôter toute consistance à ce qui reste de conceptuel à la culture. La notion de culture ne peut plus rationnellement être convoquée sans au moins un profond travail d'interrogation. Pourtant, elle continue

à être utilisée sans recul, ou si peu, en didactique des langues et contribue à produire d'autres notions construites sur cette base sablonneuse : outre interculturel, il existe en effet multiculturel, transculturel, pluriculturel, alterculturel, etc. J'ai par ailleurs analysé le piège que représentait cette notion de culture (Adami 2015 et à paraître). Mais au-delà de cette notion-valise qu'est dorénavant la culture, le programme interculturel en recherche et dans le domaine de l'intervention sociale s'appuie, si l'on peut dire, sur d'autres notions tout aussi problématiques. Ainsi, les approches interculturelles se sont-elles construites sur la prise en compte des *différences* culturelles, elles-mêmes relatives aux *identités* culturelles (des apprenants par exemple quand il s'agit de didactique) et, dans le même mouvement, à l'*altérité*, la *diversité*. Ces mots repris inlassablement constituent une nébuleuse notionnelle qui s'est imposée par la force de l'habitude en didactique des langues parce qu'aucun de ces termes n'est jamais interrogé sérieusement. Ne l'étant pas, ils s'inscrivent dans les routines et les évidences. Pourtant, ils représentent tous des nœuds inextricables en se définissant les uns par rapport aux autres. La notion autour de laquelle s'enchevêtrent ces nœuds est selon moi *altérité*. Le terme n'apparaît pas forcément de façon centrale dans les approches interculturelles mais l'idée qu'il porte en revanche est omniprésente. Toute la problématique des approches interculturelles, en didactique et ailleurs, est construite autour de l'attention portée à l'*Autre* : la compréhension, la reconnaissance, la prise en compte de l'*Autre*. Cet *Autre*, majusculé pour l'occasion, est *différent*. Et il est différent parce qu'il possède une *identité culturelle* particulière. Toute la problématique des approches interculturelles consiste donc à prendre en compte cet Autre, différent par sa culture, son identité et l'ensemble de ces Autres, différents par leurs identités culturelles, constituent la *diversité*. Or, une question simple se pose : comment définit-on un Autre ? Après cette question simple, ou cette simple question, d'autres surgissent forcément qui risquent de continuer à lézarder ce montage notionnel : comment reconnaît-on un Autre ? Quels sont les critères qui établissent les différences ? Comment identifie-t-on une culture ou une identité culturelle ?

Pour tenter de répondre à la première question, nous allons vite nous rendre compte que le problème est insoluble et constitue une véritable aporie. En effet, s'il y a un Autre, il faut nécessairement qu'il y ait un point de repère qui permette de situer cet Autre. Qui définit cette altérité et en fonction de quoi ? Et c'est bien à partir de là que peuvent s'enchaîner bien d'autres interrogations : celui qui définit l'Autre est-il un Même ? Peut-être, mais un Même que quoi ? Que Moi, que Nous ? Et qui est ce Moi ou ce Nous ? Le Moi fait-il partie d'un Nous ? Si l'Autre n'est pas un Moi, alors tous les autres sans exception sont des Autres, sauf mon clone. Et si finalement tout le monde est un Autre pour l'Autre, la diversité est totale et constitutive de l'espèce humaine et l'on se rend bien compte que cela n'a plus aucun sens. La question centrale ici est de savoir à partir de quoi on définit la différence, donc l'altérité. Et puis une dernière question : si un ensemble d'Autres, qui seraient des Mêmes entre eux, forment une « culture », quelles sont les différences qui font d'« eux » des Autres et quelles sont les similitudes qui font d'« eux » des Mêmes ?

On peut s'amuser longtemps à ce petit jeu qui n'a d'autre but que de tenter de démontrer par l'absurde que dès lors que l'on va au-delà de cette « évidence » que semble représenter l'altérité culturelle, on est rapidement pris au piège des notions non définies et non interrogées. La seule façon de sortir de ce piège, et du flou artistique permanent, est de faire la liste la plus complète possible des traits dits « culturels » qui servent de critères à l'institution théorique d'une culture. Puis, en examinant chacun de ces traits très précisément, il serait éventuellement possible de trouver des cultures et donc des Autres et des Mêmes. Mais cette liste est interminable, tant les critères sont nombreux : nationalité, langue, religion, sexe, orientation politique, habitudes alimentaires, vestimentaires, origine sociale, profession, âge, niveau d'étude et parcours scolaire (y compris quand il n'existe pas) préférences sportives¹, origine géographique (ville, campagne, zones péri-urbaines...) habitat, système de parenté, modes de production, organisation sociale, etc. etc. On pourrait multiplier presque à l'infini les marqueurs d'appartenance, ou au contraire de clivage, et l'on est bien en peine de définir des groupes ou des communautés sur cette base. Dès lors que plusieurs critères sont communs à un ensemble de personnes et semblent constituer une base solide pour que l'on puisse parler de « culture », des critères clivants invalident les autres. Ainsi, est en train d'exploser devant nos yeux la fiction du « monde arabo-musulman » ou celle de la « culture » arabo-musulmane. De quelle façon, en effet, aborder la question « culturelle » dans le Proche-Orient d'aujourd'hui (et d'hier) sans se perdre dans de tortueux chemins de traverse, des impasses, des communautés qui n'en sont pas et d'autres qui prétendent exister. Le fait culturel majeur qui pourrait sembler ne poser aucun problème de définition, à savoir la religion musulmane qui rassemble l'écrasante majorité des populations du Proche-Orient, est précisément le facteur le plus évidemment diviseur : chiites contre sunnites, alaouites, druzes, sans compter les sous-groupes de chacun de ces courants de l'Islam. Non seulement le critère religieux ne relie plus mais il est au contraire la raison même de la division. Les « cultures » nationales quant à elles ne sont plus qu'un vain mot dans des pays ravagés par la guerre civile, en Irak, en Syrie, en Lybie ou au Liban, qui ne tient qu'à un fil. Ces chemins identitaires tortueux, ce sont aussi les relations tribales qui reprennent force au moment où les autres liens s'effondrent. De quelque point de vue « culturel » que l'on se place, rien ne tient vraiment et la mise en boîte culturaliste ne peut fonctionner². D'autres facteurs, économiques, sociaux, historiques démographiques travaillent ces sociétés en profondeur. Comment dès lors peut-on appréhender une approche «interculturelle » avec des personnes en formation issues de ces pays ? De quel(s) critère(s) devrions nous tenir compte ? Je me permets ici une anecdote assez révélatrice. Une formatrice de français pour des migrants, pétrie de certitudes interculturalistes, m'expliquait un jour qu'il fallait être infiniment

¹ Il suffit de demander à un milanais si c'est la même chose de supporter le Milan AC ou l'Inter, à un madrilène de supporter le Real ou l'Atletico, etc. Le supporter de tel ou tel club ne se sentira pas plus milanais ou madrilène si l'équipe rivale de la même ville joue contre une équipe étrangère : au contraire, il souhaitera ardemment la défaite du frère ennemi, quelle que soit l'origine de l'équipe adverse.

² A cet égard, la désastreuse politique américaine au Proche-Orient est justement basée sur une approche culturaliste, communautaire et confessionnelle et l'on peut constater les dégâts qu'elle a occasionnés qui provoquent des réactions en chaîne dont on ne sait pas quand ils cesseront.

précautionneux pour ne pas heurter la « sensibilité culturelle » du groupe d'apprenants turcs auprès desquels elle assurait des cours. Cette sensibilité culturelle, c'était d'abord, selon elle, leur supposée appartenance religieuse, à savoir l'Islam. Elle marchait ainsi sur des œufs quand elle leur parlait (rarement) de la laïcité à la française ou quand elle abordait les questions de la famille, des relations entre les sexes, etc. Les sentant complètement indifférents à son discours et à ses précautions, elle en concluait donc qu'elle avait raison de redoubler de prudence. Ce qu'elle n'a pas compris, c'est qu'elle s'adressait en fait à un groupe d'apprenants, certes de nationalité turque, mais qui étaient en fait presque tous des kurdes, militants marxistes-léninistes opposés au gouvernement turc, et parfaitement athées. Pas un évidemment ne l'aurait dévoilé et je l'ai moi-même su en abordant directement et franchement la question politique avec eux quand j'ai appris de quelle région de Turquie ils venaient. On pourrait nous-mêmes en conclure que cette formatrice a eu raison d'user de prudence interculturelisme mais qu'elle s'est simplement « trompée de culture ». Mon interprétation de cette anecdote (mais je laisse le lecteur juge) est différente. Je pense qu'elle révèle un biais récurrent des approches interculturelles, à savoir qu'en voulant lutter contre les stéréotypes, on en produit d'autres. Dans ce cas, la formatrice s'est basée sur deux hypothèses qui lui paraissaient évidentes : les turcs sont musulmans et les musulmans sont croyants et pratiquants. Dans tous les cas, et avec les meilleures intentions, elle a fait l'hypothèse culturelle en reconstruisant une « communauté imaginée » (Anderson 1996) et en l'abstrayant de son ancrage géographique, social, politique. C'est une façon, et une tendance lourde dans les approches interculturelles, de dématérialiser la culture, ce qui contribue encore un peu davantage à vaporiser la notion et à la rendre encore plus insaisissable.

Que deviennent les approches interculturelles après les énoncés généraux ?

C'est une question qui gêne, voire qui tarabuste les promoteurs de ces approches, tant la réponse n'est pas évidente. C'est par ailleurs une question que se posent les praticiens en attendant une réponse concrète des chercheurs qui, du haut de leur Aventin, renvoient parfois le profane à ses études en lui expliquant, d'une part que le chercheur n'est pas un praticien et que c'est à ce dernier de mettre les théories en musique et, d'autre part, les chercheurs, répugnant sans doute à trop « mettre les mains dans le cambouis », se retranchent derrière l'argument que les approches interculturelles ne doivent pas rédiger des livres de recette : ce sont des approches, des sensibilisations, des découvertes, etc. Ceci laisse nos praticiens bien perplexes devant la difficulté de traiter concrètement cette question interculturelle présentée pourtant comme une nécessité incontournable. Pour tenter de comprendre ce désarroi et cette perplexité, je vais revenir sur un article rédigé par ce qu'il est convenu d'appeler un praticien réflexif, Gilles Verbunt (Verbunt 2005). Cet article n'a pas laissé de trace indélébile et il est passé inaperçu, du moins si l'on se fie aux citations dans les articles savants. Pourtant, il me semble tout à fait révélateur des bases idéologiques de l'approche interculturelle mais

également de ses contradictions et, finalement, de ses impasses. L'auteur, comme il se présente lui-même, est « *un formateur qui utilise les travaux universitaires plutôt qu'un universitaire qui fait de la formation* » (Verbunt 2005 : 414). Ce qu'il écrit dans cet article n'est ni nouveau ni fondamentalement différent des grandes options des approches interculturelles : au contraire, il en est le parfait révélateur et il produit même comme une sorte d'effet loupe. L'auteur, qui n'est pas un universitaire en fonction et qui n'a donc pas besoin de se plier aux exigences des écrits académiques, peut se livrer à des réflexions sans complexe et sans la prudence qui sied aux écrits universitaires plus formatés et plus lisses. Par ailleurs, l'auteur est un praticien réflexif d'abord tourné vers le terrain de la formation d'adultes migrants ce qui signifie que ses préoccupations sont d'abord pratiques : son objectif est de « faire de l'interculturel appliqué » comme le sous-titre de son article l'indique de façon tout à fait claire. Enfin, Verbunt est aussi, et peut-être avant tout, un militant associatif qui a assuré des responsabilités importantes dans des réseaux d'associations travaillant dans le domaine de la formation et de l'aide à l'intégration des migrants. Ce n'est donc pas simplement de cet article que je vais faire une analyse mais de ce qu'il révèle du courant interculturel. Il écrit sans fard et sans ambages et c'est en cela que cet article est un révélateur intéressant.

Tout d'abord, il explique dans quel contexte est née cette préoccupation interculturel dans le monde associatif et ses motivations idéologiques : « *Il y a 20 ou 25 ans j'étais vice-président du CLAP (Comité de Liaison pour l'Alphabétisation et la Promotion), et, lors d'une assemblée générale, la centaine d'associations présentes ont voté pour s'engager dans la voie de la société interculturelle. A l'époque, personne ne savait exactement ce que cela voulait dire. Le vote exprimait un sentiment vague et complexe : il fallait respecter les cultures des personnes (surtout des immigrés) que les associations recevaient en formation tout en donnant les moyens de trouver leur place dans la société française. Il fallait en plus militer pour maintenir la diversité culturelle des minorités et des régions face au rouleau compresseur du centralisme culturel français traditionnel.* » (Verbunt 2005 : 410). Cette époque, c'est-à-dire, le début des années quatre-vingt, marque en effet le début du courant interculturel, dans un contexte de montée des revendications identitaires culturalistes en lieu et place des revendications sociales que la gauche de gouvernement avait abandonnées. Tout le programme idéologique du mouvement interculturel tient dans cette phrase : défense et promotion de la « diversité culturelle » incarnée par les migrants, les minorités et les régions et désignation du Grand Satan, le « centralisme culturel français ». On retrouve ensuite dans cet article, énoncé ici sans fard, le grand flou qui caractérise le mouvement interculturel. Même si « personne ne savait exactement ce que cela voulait dire » et que « le vote exprimait un sentiment vague et complexe », les associations s'engagent dans la voie de l'interculturel ce qui, selon l'auteur, « *valait acceptation de foncer dans un brouillard épais avec une visibilité réduite* » (*ibid* 410). Au terme de son article, Verbunt espère se trouver « désormais dans un peu moins de brouillard » (*ibid* 420). Rien n'est moins sûr cependant et je pense même au contraire que ce brouillard n'a fait que s'épaissir depuis. En effet, les contradictions que recèle et que révèle ce texte n'ont jamais été levées. La principale de

ces contradictions concerne le relativisme culturel qui agit comme une véritable force d'attraction mais qui met en conflit et en position de faiblesse toute tentative de transmettre, et à plus forte raison d'imposer, des valeurs ou principes « culturels » qui ne seraient pas ceux des apprenants. Les approches interculturalistes adoptent une prudence qui confine, nous le verrons, à l'impuissance. Toute la contradiction tient dans cette phase du texte de Verbunt (*ibid* 410): « *D'accord pour le respect des cultures. Mais (et ce « mais » devenait de plus en plus insistant), jusqu'où faut-il tolérer des traditions et des structures sociales qui n'ont pas leur place en France ?* ». Cette question est en effet au cœur de toute la formation linguistique des migrants, au moins concernant ses aspects « culturels » qui sont en fait des aspects politiques qu'il convient d'assumer en tant que tels. La position relativiste est récurrente : « *éviter toute hiérarchisation des cultures* » (*ibid* 418), « *il n'y a pas de bons ou mauvais éléments culturels* » (418), l'appel à « *une certaine relativisation des valeurs par exemple, dans l'abandon de la croyance en une vérité absolue et unique* » (*ibid* 417), etc. Cette contradiction, l'auteur en a conscience : « *Peu à peu, j'étais devenu insensible à tous les rapports hiérarchiques entre les cultures, quitte à relativiser-parfois trop peut-être-des valeurs jugées fondamentales, et à sous-estimer l'emprise sur l'individu de ses appartenances sociales et de son identité ethnique* ». (*ibid* 411). Ceci étant, l'attraction du relativisme est trop forte et toute sa démarche en est imprégnée. Dans le contexte de la formation linguistique des migrants, la limite acceptable de la tolérance, comme le dit Verbunt, n'est pas facile à tracer, c'est le moins que l'on puisse dire. Cette limite est même l'objet d'un intense débat sur fond de politique d'intégration. Ainsi, comment appliquer le principe de la relativité des « cultures » devant certains traits « culturels » qui sont, à l'évidence, inacceptables. La conception inégalitaire des sexes et les pratiques qui lui sont liées (excision, mariages forcés, quasi-réclusion domestique, etc.) sont-elles tolérables au nom de l'égalité des « cultures » ? Le principe que la loi de Dieu prévaut sur les lois des hommes est-elle une position acceptable au nom du refus de la hiérarchisation des cultures ? La réponse à ces questions pourra sembler aller de soi pour un lecteur simplement humaniste mais cette « évidence » pose à nouveau une question insoluble pour l'approche interculturaliste : si les principes fondamentaux de certaines cultures contreviennent frontalement à « nos » principes, nous établirons forcément une hiérarchisation des cultures. On pourra objecter qu'il ne s'agit pas de refuser l'ensemble d'une culture mais seulement certains de ses traits. Mais le fait de procéder à un tri et de faire la part des bons et des mauvais côtés « culturels » contrevient de toute façon au principe des approches interculturalistes relativistes qui refusent de juger, surtout si le point de vue du jugement est « occidental-centré ». C'est la dérive bien connue des *cultural studies* et surtout des *post-colonial studies* que dénoncent Amselle (2008), Bayart (2010) ou Sen (2006), entre autres. Cette position post-coloniale caricaturale apparaît en toute clarté dans ce passage de Verbunt qui évoque les rapports entre les apprenants migrants et les formateurs linguistiques : « *Ne demandez pas à un ex-colonisé d'avoir d'emblée un comportement transparent, distancé avec un ex-colonisateur* » (Verbunt *ibid* : 416). Ce genre d'assertion, qu'elle soit assénée ou distillée, contribue à la paralysie du formateur qui non seulement est incité à la prudence mais quasiment à l'effacement. Battant sa

coulpe pour l'ensemble des méfaits de ses supposés ancêtres, il n'a rien à imposer, rien à transmettre, rien à dire sinon peut-être à présenter ses plus plates excuses pour oser enseigner la langue du bourreau.

Une autre contradiction majeure, qui apparaît ici de façon décomplexée, traverse les approches interculturelles : c'est la question de la communauté. Verbunt assure que les approches interculturelles visent à « *éviter de tomber d'un côté dans l'assimilation à l'ancienne et de l'autre dans le communautarisme* » (*ibid* 410). Mais, plus loin, il écrit : « *L'interculturel invite à l'ouverture des esprits, à la négociation, au compromis, donc au rejet de l'idée de pureté absolue, que ce soit dans le langage ou les pratiques religieuses politiques et sociales. Il préconise la constitution de communautés, certes, mais de communautés ouvertes rejetant tout sectarisme* ». (*ibid* 417). De même, il se défend de vouloir enfermer les apprenants dans leur « *supposée identité (ethnique, nationale ou sexuelle)* » (*ibid* 418) mais propose d'aborder les « *questions sensibles* » en commençant par une « *discussion en petits groupes (ethnique, sexuels, religieux) avec des porte-parole suivie de mise en commun* » (*ibid* 419). Comprenez qui pourra. Cette contradiction se retrouve dans les textes du Conseil de l'Europe, grand pourvoyeur de théories interculturelles, qui affirme rejeter le communautarisme tout en évoquant les communautés à chaque page de document (Adami 2015 et à paraître). Et la communauté ne va jamais sans l'évocation de l'Autre, véritable totem de la didactique dominante aujourd'hui. Verbunt nous explique à cet égard que « *l'interculturel commençait par la culture de l'Autre. L'Autre était à cette époque surtout le Maghrébin : apprenons donc l'arabe et suivons un stage sur la connaissance de la culture maghrébine* » (*ibid* 411). Outre que les stagiaires en questions auraient eu davantage intérêt à apprendre l'arabe dialectal ou le berbère que l'arabe, Verbunt nous explique qu'à peine « *interculturés* » à l'arabe, nos formateurs formés se sont vite retrouvés face à d'autres Autres : Chiliens, Sri-Lankais, Iraniens, etc. L'altérité est ici réduite à l'appartenance nationale ou régionale mais, nous dira-t-on, voilà une conception de l'altérité culturelle bien dépassée, en effet, et les approches interculturelles d'aujourd'hui nous expliquent que les cultures sont diverses, plurielles et ne se réduisent pas à un élément ou à un autre mais à de multiples facteurs. Les approches interculturelles ont désormais intégré la critique récurrente, et justifiée, du refus de la réification des cultures comme ensembles homogènes. Mais cette conception « *plurielle* » des cultures s'engouffre en fait dans une autre impasse puisqu'on passe d'une version rigide de la culture à une version liquide qui donne l'apparence d'être dynamique et complexifiée mais qui est en fait un ectoplasme théorique.

Sortir de la culture pour dépasser les approches interculturelles.

Il convient en effet de sortir de cette notion de culture dont l'anthropologue A. Bensa, sur la base de sa longue expérience sur le terrain océanien, pense qu'il faut tout simplement l'abandonner pour la remplacer par le concept d'histoire (Bensa 2006) et à

« rejeter tout culturalisme pour repenser les pratiques dans les termes d'une anthropologie politique historicisée et généralisée » (Ibid : 136). Le concept de culture, même requalifié de « complexe », de « pluriel » ou de « mouvant », est désormais inopérant parce qu'il mêle représentations et pratiques, modes concrets de vie et idéologies dans une grande confusion pré-théorique dont on ne saurait même plus dire si tout cela relève de la philosophie idéaliste, de la phénoménologie ou du post-modernisme. Il se pourrait bien que ce soit les trois à la fois mais dans un grand désordre intellectuel et un impensé théorique. Pour paraphraser Marx, qui voulait remettre la dialectique de Hegel sur ses pieds, c'est-à-dire sur la matérialité de la vie pratique des hommes et de leurs rapports économiques et sociaux, on pourrait de la même façon remettre la culture sur ses pieds en s'intéressant d'abord aux pratiques et à l'histoire ainsi que le propose Bensa. Comme il l'écrit : « en assignant les comportements à une seule vignette collective (les océaniens, les universitaires, les syndicalistes, etc.) on construit une entité abstraite qu'on affuble d'un costume appelé « culture » en manquant du même coup les pratiques concrètes d'individus concrets, les luttes d'influence, initiatives, diversions, coups bas et autres tactiques ; bref, on manque la vie sociale elle-même dans toute son épaisseur, sa singularité circonstancielle et sa charge affective ». (Bensa : 137).

La conception de la culture s'est dématérialisée et s'intéresse de fait surtout aux représentations, aux visions du monde qui possèdent certes leur importance mais qui sont elles-mêmes le produit des conditions de vie concrètes, des rapports sociaux, de l'histoire. Dans un contexte intellectuel qui place les « différences », et notamment les « différences culturelles », au-dessus de tout, le relativisme culturel interdit toute approche qui pourrait apporter un point de vue critique sur une culture, surtout s'il est suspecté d'ethnocentrisme. Les approches interculturelles sont alors réduites à n'être plus qu'une « sensibilisation » aux différences, une capacité de décentration et, selon la conception en vogue aujourd'hui, une approche réflexive, bref, à peine davantage qu'un supplément d'âme didactique. Comme l'écrit encore Bensa « les relations amicales, intellectuelles et affectives nouées sur le terrain prouvent que les clivages culturels ne sont que des tigres de papier. La communication entre les humains se fait par-delà l'illusion culturaliste » (Bensa 138). Et si, en effet, il s'agissait, plutôt que de chercher encore et toujours des différences, y compris là où elles n'existent pas, de chercher les ressemblances, les similitudes, les transversaux, les universaux ? Et si, plutôt que de chercher encore et toujours l'Autre, on cherchait le Même chez tous les autres ?

Bibliographie

Adami H. (à paraître). Politiques linguistiques et politiques d'intégration en Europe : analyse des fondements idéologiques. *Travaux de didactique du FLE*.

Adami H. 2015. De quoi les études plurilingues sont-elles le nom ? In Adami H., André V. (Dir.) 2015. *De l'idéologie monolingue à la doxa plurilingue : regards pluridisciplinaires*, Peter Lang. P. 43-90.

Anderson B. (1996). *L'imaginaire national*. Paris : La Découverte.

Amselle J.L. (2008). *L'occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock.

Bayart J.F. (2010). *Les études postcoloniales : un carnaval académique*. Paris : Kartala.

Bensa A. (2006). *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*. Paris : Anacharsis.

Gohard-Radenkovic, A., Jakavonyte-Staskuviene D., Skakova A. (2015). L'éducation plurilingue et les « approches plurielles au service de quoi et au profit de qui ? Histoire d'un désenchantement. In Adami H., André V. (Dir.) 2015. *De l'idéologie monolingue à la doxa plurilingue : regards pluridisciplinaires*, Peter Lang. P. 171-218.

Gohard-Radenkovic, A. (2012). Le plurilinguisme, un nouveau champ ou une nouvelle idéologie?
Ou quand les discours politiquement corrects prônent la diversité. *Alterstice*, 2(1), 89-102.

Gohard Radenkovic A. (2011). Les approches plurielles au prisme de l'interculturel. « Les sirènes européennes ne sont pas aussi belles qu'on le prétend. Table ronde Approches plurielles, Congrès CECO.FIPF

Sen A. (2006). *Identité et violence*. Paris : Odile Jacob.

Verbunt G. (2005). Les obstacles culturels aux apprentissages. Ou comment faire de l'interculturel appliqué. *Etudes de linguistique appliquée*. N°140. P. 409-420.