

Culture et diversité culturelle une approche par les pratiques sociales

Stela Raytcheva

Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines,
Université Paris-Saclay, Larequoi

Avant de penser la diversité culturelle et d'inventer les politiques qui y sont associées, il nous semble important de repenser la notion de culture. Il en existe une multitude de définitions. Le terme est polysémique et régulièrement mobilisé dans les discours et conversations quotidiennes à visée identitaire et politique. Malgré ces usages variés, l'existence du phénomène « culture » est contesté par certains courants des sciences sociales. En effet, nous pouvons faire le parallèle entre la « culture » et la « structure ». Nombreux sont les chercheurs (voir Hofstede, 1991 ; D'Iribarne 1989) qui traitent la culture comme une structure immatérielle qui s'impose aux acteurs sociaux. En revanche, les approches comme l'ethnométhodologie (Garfinkel, 2007) ou encore la théorie de l'acteur-réseau (Latour, 2007) rejettent cette vision déterministe, et voire l'idée même d'une culture (ou d'une structure) préexistante à l'action sociale. Si la culture n'existe pas, alors la diversité culturelle non plus.

Dans cette contribution, nous mobilisons l'approche des pratiques sociales qui nous semble frayer une voie intermédiaire entre le déterminisme culturel et le rejet de la notion de la culture. Si ce corpus théorique est utilisé dans le cadre de l'étude des pratiques pédagogiques (Kemmis et al., 2014) et en sociologie de la science (Pickering, 1992), à notre connaissance, il n'a pas été mobilisé pour l'étude de la culture. Nous affirmons que cette approche permet non seulement de redéfinir la culture, mais aussi semble en mesure de proposer une nouvelle compréhension de la diversité culturelle. Dans un premier temps, nous rappellerons les présupposées implicites de quelques approches « traditionnelles » de l'étude de la culture et leurs conséquences en termes de manière de concevoir et de « gérer » la diversité culturelle. Ensuite, nous expliciterons brièvement l'approche dite « des pratiques sociales », avant d'en déduire une nouvelle définition de la culture en tant qu'un ensemble fluide de pratiques sociales et de spécifier la place

des acteurs sociaux et des artefacts culturels. Enfin, nous proposerons de repenser la diversité culturelle, son étude et les politiques la concernant. Les présupposés des approches étiques et émiques de la culture

Les études sur la culture se divisent en deux groupes : les approches étiques et les approches émiques. Les premières supposent que les cultures, quel que soit leur périmètre (national, organisationnel, etc.) sont comparables l'une à l'autre. Les secondes considèrent que les cultures doivent être étudiées de manière holistique, formant des ensembles complexes : elles ne sont pas comparables.

Les approches étiques, de tradition parsonienne, ont tendance à considérer la culture comme un ensemble d'éléments, plus au moins intériorisées par les membres d'un groupe culturel. Par exemple, Hofstede (1991) représente la culture comme un « oignon » composé de plusieurs couches : d'autres comparent la culture à un iceberg, avec des parties visibles et d'autres submergées. Au cœur de l'oignon, il y a les valeurs, ou les jugements moraux définissant le bien et le mal pour une communauté culturelle. Ensuite viennent les normes de comportement exprimées en termes de normalité/anormalité. Ces valeurs et normes se manifestent dans les mythes, rites et symboles. Ces formes matérielles et visibles de la culture sont regroupées sous le terme de pratiques culturelles. Selon Hofstede (1991), observer les pratiques sans connaître leurs valeurs sous-jacentes ne permet pas de comprendre leur sens. Si les mythes, rites, symboles et pratiques semblent d'une variété infinie, les valeurs, elles sont d'un nombre plus limité, et donc plus faciles à comparer. Cette vision de la culture suppose une approche structuraliste et imposant une hiérarchie des éléments, avec les valeurs au centre. En outre, c'est aussi une forme idéalisée de la culture, voire « moralisante ». En effet, les valeurs sont censées déterminer les comportements des individus, du moins lorsqu'ils en ont le choix. Enfin, les valeurs étant immatérielles, la culture l'est donc aussi et réside dans l'esprits de ses membres. De même, ces approches présupposent que :

- Les valeurs sont connues par les acteurs avant l'action ;
- Le comportement est décidé sur la base d'une réflexion « pour ou contre » pour s'assurer de la cohérence avec les valeurs du décideur ;
- Dans une situation donnée, il n'y a pas de valeurs conflictuelles détenues par l'individu ;
- L'individu participe à une seule culture « dominante » qui surplombe les autres cultures au sein desquelles il évolue ;

- Une même valeur ne conduit pas à des comportements radicalement différents ;
- Les valeurs donnent du sens, et non l'intelligibilité de l'expérience (celle-ci étant trop spécifique à chaque situation particulière).

Malheureusement, le prix à payer, pour comparer un nombre important de cultures, est la réduction de la richesse et de la complexité culturelles à un seul de leurs éléments : les valeurs. En outre, le niveau d'abstraction du lien entre les valeurs et le comportement est si élevé que la simple connaissance des valeurs d'un groupe ne permet pas l'intégration et l'action des non-membres. En revanche, étant donné le sérieux des enquêtes quantitatives, avec des échantillons plus au moins représentatifs et des traitements statistiques de plus en plus sophistiqués, ces travaux prétendent satisfaire des critères scientifiques, mais ils risquent de contribuer à une certaine forme de stéréotypisation « scientifique » des cultures. De même, dans ce cadre, le chercheur adopte-t-il un point de vue de « nulle part », extérieur à toutes les cultures comparées en adoptant l'épistémologie néo-positiviste. Ses analyses ne sont pas censées être biaisées car, il est supposé être a-culturel (du moins au moment de l'étude). En outre, ces travaux ne tiennent pas compte du rôle du langage dans la compréhension des outils d'enquêtes et les problèmes de traductions sont relevés, mais uniquement en cas de difficulté d'équivalence de vocabulaire.

Dans le cadre des recherches émiques, les cultures sont considérées comme étant incomparables. Elles sont présentées comme monolithiques, toujours avec une ou quelques logiques essentielles (D'Iribarne, 1989) qui rendent cohérents les éléments qui composent le système. Ces logiques sont censées perdurer dans le temps et assurent la continuité culturelle. Dans ce cadre, les cultures sont communiquées comme étant des textes qui peuvent être « lus » ou interprétés à partir des pratiques observables (Geertz, 1973). Néanmoins, l'objectif de ces recherches est d'identifier une ou un nombre limité de logiques culturelles qui font sens localement.

Si les travaux émiques permettent une analyse culturelle plus fine que les approches étiques, ils souffrent du fait que leur coût en termes de ressources humaines et logistiques est si élevé qu'il n'est pas possible de comparer un nombre de pays aussi important que celui réalisé par les approches étiques (quantitatives et par là reproductibles). Par conséquent, ces recherches se focalisent sur les pays économiquement attractifs : les États-Unis,

l'Allemagne, les BRIC, etc. Ces approches privilégient l'épistémologie interprétativiste. Dans ce cadre, le chercheur a un accès privilégié au terrain grâce à des enquêtes qualitatives (observations, entretiens, etc.) et recueille les interprétations des acteurs. Si ces recherches tiennent compte du rôle du langage, il est souvent considéré comme un moyen neutre d'accéder aux interprétations et aux intentions des participants à l'enquête.

Tout comme les recherches étiques, les études émiques présentent cependant une représentation de la culture comme un ADN du groupe qui la porte. Les cultures réifiées sont ainsi des entités plus au moins fermées. Si un individu peut apprendre une nouvelle culture, il est supposé, soit choisir sa nouvelle culture s'il souhaite s'intégrer socialement, soit préserver sa culture d'origine en cas de difficultés d'intégration, soit faire un mix des deux en fonction de la compatibilité des deux cultures. En outre, les membres de la culture locale sont censés valoriser leur propre culture et ne pas être attirés par certains modèles culturels venant de l'extérieur. Un présupposé porte sur le fait que si les membres sont considérés comme impuissants face à une culture qu'ils ont intériorisée, alors ils ne sont pas « responsables » des problématiques posées par cette culture (par exemple, le rapport différencié entre les hommes et les femmes, le totalitarisme, etc.). Non seulement le changement culturel est long, mais en plus, il ne pourra pas se produire par la réflexion et une prise de conscience des acteurs. En effet, ils ne peuvent réfléchir qu'à la base de modèles culturels intériorisés et rigides. Par conséquent, le sujet de la rencontre interculturelle devient d'office celui de la majorité versus la minorité. Lorsqu'il intègre une nouvelle société, l'individu est supposé adopter la culture locale. Cette appropriation est longue et difficile, certes, mais souvent présentée comme un choix moral pour ou contre « l'intégration ».

Les approches comparatives, qu'elles soient étiques ou émiques, évacuent scrupuleusement la problématique du pouvoir. Si l'on s'intéresse aux rapports de pouvoir dans une culture, c'est à titre de comparaison, et non pas de jugement. En effet, le relativisme moral est conseillé. En ce qui concerne la diversité culturelle, ces comparaisons ne traitent pas les relations géopolitiques historiques ou actuelles entre les cultures étudiées. Tant les études étiques qu'émiques ne tiennent pas compte du fait que les normes, les valeurs et les logiques sont interprétées ou réinterprétées par les acteurs en fonction des contextes interactionnels et situationnels, à tel point que les logiques ainsi que les valeurs et les normes peuvent induire des indications contradictoires, complexes, polysémiques, indéterminées. Bref, ces études s'intéressent à la culture comme un système « hors usage ».

Les deux types de recherches, étiques comme émiques, présupposent l'homogénéité culturelle à trois niveaux : au sein du système ; en termes d'évolutions du système ; en termes de fonction dans les collectifs humains. Tout d'abord, le système culturel est, certes, composé d'un ensemble d'éléments (normes, valeurs), mais ces derniers sont considérés comme cohérents entre eux, par exemple autour d'une « logique » (voir d'Iribarne, 1989). Ainsi, il n'est a priori pas possible de partager à la fois les valeurs individualistes et collectivistes. Normalement, si la valeur collectiviste est diffusée au sein d'un groupe, alors des normes et des mythes cohérents sont attendus. En outre, cette valeur ou logique est censée influencer le comportement dans n'importe quel domaine de la vie (à la maison, au travail, à l'école, etc.). Il se peut que cette cohérence ne soit pas toujours observable, mais dans ce cas une marge d'erreur, ainsi que l'impact de la situation et des capacités des individus expliquent la différence entre le réel et ce qui est théoriquement prescrit. Cependant, ces impacts de la situation sont considérés comme conjoncturels, donc superficiels, et ne sont pas étudiés mais mobilisés comme « explication » de la non-cohérence observée alors qu'attendue. Dans ce cadre, l'homogénéité historique est aussi supposée. En effet, la culture est considérée comme étant un stock d'éléments relativement stables. Elle est « essentialisée » et des caractéristiques clés de chaque culture sont censées perdurer dans le temps. Ainsi, les individus peuvent être appréhendés comme des « marionnettes culturelles » (au sens de Garfinkel, 2007). Des changements culturels sont possibles, mais ils sont lents et préservent le « cœur » culturel.

En outre, dans ce cadre, la culture a une fonction, celle de servir de « glue », de préserver l'unité, de favoriser l'identification des membres au groupe d'appartenance. Grâce à la culture commune, la coordination, la cohésion, la communication deviennent possibles. Une culture partagée facilite l'anticipation des réactions des membres et réduit ainsi l'incertitude. Enfin, la culture étudiée en tant qu'un ensemble de valeurs ou de logiques est présentée comme immatérielle. Les approches étiques ne tiennent pas compte des artefacts et des pratiques quotidiennes des membres culturels. Les approches émiques « lisent » les cultures à partir de ces dernières. Autrement dit, les pratiques quotidiennes sont des moyens pour accéder à la culture et ne sont pas étudiées comme *la* culture.

Si la culture implique l'homogénéité, alors la diversité culturelle implique des frontières entre les différentes zones d'homogénéités culturelles. Si la culture est immatérielle et dans l'esprit des membres, alors la compréhension

d'une culture étrangère nécessite, non seulement beaucoup de temps, mais une compréhension « native » serait presque impossible. À notre sens cette vision de la culture peut être instrumentalisée par les agendas politiques communautaristes ou nationalistes. Certaines limites des approches citées préalablement peuvent être réduites par la mobilisation de l'approche par les pratiques sociales.

L'approche par les pratiques sociales

Il existe une multitude d'approches faisant partie du courant des « pratiques sociales » (Bourdieu, 1980 ; Giddens, 2012 ; Schatzki, 2002). Toutes tentent de réduire les dualismes entre la structure et l'agence ; certaines d'entre elles essaient de prendre en compte les dimensions tant symboliques que matérielles de l'action sociale. Selon Wrathall (2017, p. 4), « *les pratiques sociales sont des structures complexes qui peuvent être définies comme des modes particuliers d'organisation du monde et des agents dans des cadres (réseaux) qui articulent de manière normative des activités cohérentes* ». Cette définition met l'accent sur les aspects structurants et normatifs des pratiques. Pour Bulger and Gadinger (2018), une pratique sociale se caractérise par des *patterns* interactionnels relativement stabilisés. Schatzki (1996) définit la pratique comme un ensemble d'actes verbaux et non verbaux. Ainsi, l'auteur attire attention sur le fait qu'une pratique sociale doit s'étudier dans le cadre de sa reproduction au quotidien, qu'elle est composée non pas par des entités mais plutôt des processus, et que l'attention est focalisée sur l'action. Reckwitz (2002) définit les pratiques sociales comme étant un « *mode routinier de mouvement des corps, d'usage des objets, de traitement des sujets, de manière de décrire les choses et de comprendre le monde* » (p. 249). Cette définition nous semble intégrer tant les aspects symboliques que matériels des pratiques sociales. Nous définissons les pratiques comme étant *des structures complexes ou des modes particuliers d'organisation du monde et des agents qui articulent de manière normative des activités cohérentes et intentionnelles ou ayant du sens*. Ces activités sont composées d'actes de dire et de faire. Elles sont reconnaissables par leurs membres et certains de leurs non-membres.

Selon Shove et al. (2012) les pratiques sociales sont un ensemble de significations (des compréhensions spécifiques ou générales, des intentions, des motivations...), de matérialités (corps, objets, technologies...) et de porteurs (acteurs engagés dans la pratique, ayant des rôles, des identités et des compétences différentes) articulés entre eux. À cet ensemble, nous

rajoutons les accords sur les valeurs et normes d'action qui sont en partie intégrés lors du développement des compétences des membres, mais doivent aussi être maintenus ou constamment renégociés¹ de manière intersubjective. Par exemple, la pratique du vélo implique des utilisateurs compétents (capacité de tenir en équilibre sur le vélo, de pédaler, etc.) et des artefacts (vélos, pistes, équipements de sécurité, etc.). D'autres acteurs sociaux régulent la pratique (législateur, police...) ou participent à la production et au maintien des équipements. Les identités des membres de cette pratique sont déterminées par leur pratique : sportifs amateurs, de haut niveau, etc. Les relations entre les acteurs sociaux sont aussi normées au sein de la pratique, notamment par la différenciation entre les plus et les moins performants (compétitions, parrainage, etc.). En même temps, la pratique du vélo n'est pas homogène. Certains la pratiquent en tant qu'activité sportive, d'autres en tant que mobilité douce, d'autres pour les deux raisons. Mais en pratiquant le vélo, les acteurs sociaux reproduisent cette pratique sociale. À chaque nouvelle reproduction et en fonction du contexte particulier, des nouvelles performances peuvent émerger et initier des changements au sein de la structure de la pratique. Par exemple, un accident grave peut provoquer une restructuration des éléments qui composent la pratique, et ainsi l'adoption de nouveaux équipements ou de nouvelles lois de sécurité.

Les articulations entre les éléments d'une pratique sont reconnaissables car reproduites, mais en même temps fluides. Les acteurs et les matérialités peuvent participer à une multitude de pratiques sociales, mais leurs rôles et significations sont différents en fonction des articulations propres à chaque pratique sociale. Par exemple, un policier à vélo n'est pas considéré comme un cycliste comme les autres. Cependant, leur apparente « stabilité physique » nous incite à les considérer comme étant stables et avec des « essences ». Par exemple, une cycliste de haut niveau peut être aussi une mère, une élue locale, etc. Ainsi, la matérialité, les acteurs et le sens sont des phénomènes complexes. Une fois articulée dans une pratique, cette complexité devient plus gérable, mais persiste en arrière-plan de la pratique en question. Deux pratiques se différencient l'une de l'autre, soit par les éléments qui les

1 – Il ne s'agit pas forcément d'une négociation formelle, mais étant donné que chaque reproduction se fait dans un contexte différent, cette renégociation (interne à l'acteur entre le moi et les « ils » culturels, voir Bakhtine (2006)) peut être plus au moins consciente. Puisque chaque performance est monitorée socialement (voir Garfinkel, 2007), les réactions conscientes ou inconscientes des autres membres de la pratique constituent une forme de négociation.

composent, soit par l'articulation de ces derniers. Il n'est pas possible de distinguer les éléments de manière artificielle, décontextualisée ; leur sens se construit dans leur intégration dans un réseau, les uns par rapport aux autres. Ainsi, si les liens entre les éléments sont défaits, la pratique n'est plus la même. Si, les éléments peuvent survivre en dehors des pratiques et ne changent pas (physiquement) lorsqu'ils sont intégrés dans d'autres pratiques, en revanche leurs sens ou identités, leurs usages, donc les compétences nécessaires se transforment. Par exemple, une chaise dans une salle de cours sert à s'y assoir, mais le même objet dans un musée dédié au design intérieur ne portera pas le même sens. À la suite de constantes reproductions « ouvertes » ou selon les circonstances particulières, la pratique est toujours en processus de formation, déformation, reformation, alors que ses éléments sont plus stables et capables de circuler et de persister physiquement (Shove et al. 2012), mais pas forcément en termes d'intelligibilité.

Dans cette perspective, l'acteur n'est qu'un membre de la pratique, il est porteur de certains éléments de cette pratique (compétences, interprétations, comportements verbaux ou non verbaux), mais n'est pas le seul élément dans son activation. Shove et al. (2012) le présentent comme étant « un corps et un cerveau » au profit d'une ou plusieurs pratiques. L'unité d'analyse n'est pas l'individu, mais la pratique. Un acteur peut être « recruté » ou pas par une pratique. L'existence de celle-ci est conditionnée au nombre plus au moins important de porteurs de cette pratique, avec des performances plus ou moins similaires. Cette décentration de l'acteur humain rend plus équilibrée la prise en compte du symbolique et du matériel. Néanmoins, l'acteur n'est pas une ressource passive, il co-construit les pratiques. Les agences humaines sont responsables collectivement de leurs pratiques sociales. Pour Wittgenstein (2004), la vie sociale est basée sur des innombrables accords. Ces derniers représentent les connaissances antérieures, les compréhensions, le savoir-faire et une vision plus au moins partagée de ce qui est une bonne performance pour une pratique. En outre, ces accords sont constamment évalués. Ainsi, s'engager dans une pratique en participant à ces négociations multiples n'est pas la même chose qu'observer et tester la pratique.

Bref, nos projets et nos préoccupations prennent sens et sont coordonnées dans le cadre des pratiques sociales (se déplacer, acheter du pain, etc.). En même temps, les pratiques sociales ne sont pas isolées l'une de l'autre, mais forment des réseaux. Par exemple, la pratique de vélo prend du sens par rapport à d'autres pratiques sportives, de divertissement, de mobilité, etc. Ainsi, les pratiques sociales elles-mêmes tirent leur intelligibilité

de leur entremêlement avec d'autres pratiques, ou de l'ordre social et moral qu'elles construisent. Par conséquent, pour comprendre et réaliser une action, il faut participer aux pratiques sociales qui la permettent. Pour comprendre et participer à une pratique de manière compétente, il faut aussi connaître certaines de ces pratiques qui interagissent avec la pratique cible².

La culture en tant qu'ensemble fluide de pratiques sociales

Afin de réduire l'essentialisation des cultures dégagée par les approches « classiques », nous proposons de définir la culture comme étant un ensemble fluide de pratiques mobilisées par les acteurs sociaux dans un espace-temps. Ainsi, l'étude de la culture sera décentrée des acteurs sociaux vers les pratiques qu'ils performant. De cette manière nous pouvons tenir compte à la fois des articulations des éléments d'une ou des pratiques (structure), et les performances successives de celle(s)-ci par les acteurs sociaux (agence). La pratique n'est pas « intériorisée », elle est vraiment « pratiquée » par les acteurs. À notre sens, considérer la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales permet de comprendre comment dans la vie quotidienne et banale, en poursuivant nos projets ordinaires (faire du vélo), nous participons à la co-construction de nos cultures (de quartier, d'organisation, régionales, etc.) et aux structures sociales qui régissent nos rapports aux autres et aux choses. Ce travail sur les cultures (reproduction des identités, des catégorisations, des usages) et les structures (reproduction des relations de pouvoir via la normativité des pratiques) reste en arrière-plan car nous sommes préoccupés par nos projets quotidiens. Cependant, il est possible, de mettre en lumière au moins une partie de cet arrière-plan.

Considérer la culture comme un ensemble de pratiques nous permet de voir cette dernière comme une forme de vie au sens de Wittgenstein (2004). La culture n'est pas seulement immatérielle, elle est toujours aussi « matérielle » dans nos comportements, avec nos artefacts, et nos interactions avec la nature et les autres. Elle est tout le temps présente tout en étant invisible, car elle reste en arrière-plan de nos activités. Nous reprenons Heidegger (cité par Dreyfus, 2017) en comparant la culture à la

2 – Bien évidemment, ceci n'est pas toujours le cas, notamment dans le cadre des conflits entre cultures « métiers » ou « nationales ».

lumière. En effet, dans une pièce sans lumière, nous ne pouvons pas voir les objets qui s'y trouvent. En allumant la lumière, nous voyons les objets dans la pièce, mais ne faisons pas attention à la lumière. Si la culture peut être considérée comme une population de pratiques, nous pouvons étudier les changements culturels et l'interculturalité en suivant les changements à l'intérieur des pratiques ainsi qu'au niveau des ensembles de pratiques qui s'interpénètrent. Les pratiques se connectent de manières différentes (co-location, co-existence, co-dépendance) plus au moins rigides pour former des familles de pratiques plus complexes (Shove et al., 2012). Certaines pratiques dans un complexe peuvent être dominantes par rapport à d'autres, dans le sens où elles sont plus institutionnalisées ou servent d'arrière-plan à d'autres pratiques (Shatzki, 1996). Par exemple, les pratiques marchandes capitalistiques sont en arrière-plan d'une multitude d'autres pratiques sociales (acheter du pain, payer ses factures d'électricité, etc.).

Une pratique est reproduite par des performances successives et similaires mais non identiques. La performance nécessite tout un processus d'enregistrement et de comparaison (Shove et al., 2012). Les liens entre les performances successives garantissent la stabilité de la pratique. L'enregistrement permet d'assurer que des résultats (artefacts, textes, etc.) circulent au sein de la pratique. La comparaison des performances individuelles permet le suivi des évolutions du réseau d'articulations. Certaines performances d'une pratique peuvent avoir des impacts sur d'autres pratiques. Dans ce cas, Shove et al. (2012) parlent d'interdiscursivité. Par exemple, certains éléments (citations, par exemple les résultats d'enquêtes de satisfaction) sont fortement marqués par les pratiques (discours) auxquelles ils participent (par exemples des pratiques marketings au sein d'une économie de marché). Lorsque ces éléments ou performances sont associées à d'autres pratiques (par exemple, la satisfaction des usagers des organisations publiques), elles sont susceptibles d'affecter les articulations existantes dans la pratique d'accueil (discours du service public par exemple). Bref, cette approche nous incite à nous intéresser, tant aux similitudes qu'aux différences de performances, de pratiques ou d'ensembles de pratiques.

En outre, l'approche de la culture en tant qu'un ensemble fluide de pratiques sociales nous permet de prendre en compte tant les dimensions symboliques que les dimensions matérielles de la culture. La culture n'est pas uniquement dans l'esprit des acteurs sociaux, elle est dans leur action porteuse de sens. Toute action humaine est matérielle, même les activités

cognitives nécessitent le fonctionnement physique de nos neurones. Notre attention se porte parfois plutôt sur les aspects symboliques (le sens de nos actes linguistiques) ou plutôt sur les dimensions matérielles (la réalisation réussie d'un plat de cuisine) ou parfois sur les deux dimensions (la manière de se nourrir) de l'action sociale. Ce focus est en partie orienté par la pratique sociale en cours et son arrière-plan d'autres pratiques sociales. De même, c'est une vision dynamique ou processuelle de la culture où cette dernière n'est pas représentée comme une « essence » d'un groupe social, mais comme une performance de celui-ci. La différence entre ces deux visions nous semble moralement « chargée ». Dans la conception de la culture en tant qu'ADN social, les acteurs sont passifs et, du fait de l'intériorisation inconsciente de la culture, ils ne portent pas la responsabilité des « origines » de cette culture. Dans l'optique processuelle, les acteurs sociaux sont actifs et en partie responsables de la reproduction quotidienne de leur culture. En revanche, il est important de souligner que la responsabilité culturelle n'est ni individuelle, ni totale. En effet, la culture est toujours un phénomène collectif et la reproduction ou la transformation des pratiques sociales le sont aussi. En outre, les acteurs sociaux co-construisent les performances culturelles, non seulement entre eux, mais aussi avec les artefacts matériels.

Cette vision dynamique de la culture n'oppose pas les changements culturels et la stabilité culturelle. Dans ce cadre, il n'y a pas de stabilité sans changement et vice versa. En effet, chaque nouvelle performance nécessite la préexistence d'une pratique sociale particulière ou du moins un arrière-plan de pratiques partagées. En même temps chaque nouvelle performance est l'opportunité d'un changement potentiel de la pratique cible ou d'une partie de son arrière-plan de pratiques. D'ailleurs dans cette approche, la différence ou la similitude de deux performances culturelles sont des constructions sociales, et non des « données naturelles ». Cette approche de la culture nous permet de prendre en compte les dimensions politiques et pas seulement normatives des cultures étudiées. La normativité des performances culturelles (un comportement « normal » lors de l'achat d'une baguette de pain ou lors de la salutation d'une collègue) implique aussi des identités et des relations de pouvoir normées en partie par la pratique sociale étudiée. Par exemple, en France, il existe plusieurs manières de saluer les collègues (avec ou sans la bise) en fonction de la proximité personnelle, mais aussi en fonction des relations hiérarchiques et des identités genrées. À notre sens, l'approche de la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales nous semble permettre une nouvelle compréhension de la diversité culturelle.

L'interculturalité : des pratiques sociales en dialogue

Si nous considérons que l'unité d'analyse est la pratique, et non pas les individus, l'interculturalité devient donc une étude de la transformation des pratiques selon les différents espaces-temps comparés ou les acteurs sociaux en interaction. Si l'on conçoit les cultures en tant qu'un ensemble fluide de pratiques sociales, les frontières entre les cultures (nationales, organisationnelles...) deviennent floues, traversées par les pratiques sociales. Par exemple, tant en France qu'en Bulgarie, la pratique du vélo existe, avec ses équipements, ses porteurs et les compréhensions associées. Néanmoins, dans les deux espaces socio-culturels et historiques, les articulations entre ses éléments ne sont pas les mêmes. En France, les équipements pour faire du sport ou pour se déplacer avec une attitude éco-responsable ne sont pas tout à fait les mêmes en termes de technicité, et parfois nécessitent différents niveaux de compétences. En même temps, dans les deux cas de figure, le code de la route est également applicable ainsi que le réseau de réparateurs. Cette pratique sociale permettant au moins ces deux familles de projets (sport ou mobilité douce) prend son sens dans un réseau d'autres pratiques sociales : médiatisation du Tour de France, associations sportives et professionnelles, associations de préservation de l'environnement, politiques publiques de développement de pistes cyclables ou encore d'aide au financement des véhicules propres... la liste est infinie.

En Bulgarie, le code de la route concernant les vélos est différent, les vélos circulent sur les trottoirs, et non sur la route ; la pratique sportive du vélo est pratiquement inexistante. Des vélos à haute technicité sont ainsi rarement commercialisés. Les attitudes écoresponsables en Bulgarie se focalisent sur la protection de la nature d'une bétonisation massive et des projets de construction, qui se font parfois en dépit de la réglementation locale. En revanche, la pratique du vélo relativement présente à l'époque socialiste permettait la mobilité pour les personnes qui n'avaient pas de voitures³. Aujourd'hui encore, la pratique du vélo est associée aux Bulgares défavorisés. Ainsi, les équipements ne sont pas forcément récents et souvent l'autoréparation est pratiquée. Cette pratique prend son sens dans un réseau d'autres pratiques sociales : les amateurs se focalisent sur le bodybuilding, le culte des grosses cylindrées (la réputation sociale y étant en partie associée), etc.

3 – À l'époque socialiste, les familles pouvaient accéder à un véhicule au bout de 15 ans d'attente. Les véhicules passaient de père en fils ou en fille et constituaient une forme d'héritage.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'un Bulgare ne pourra pas faire du vélo en France. En revanche, la signification socio-culturelle de cette pratique pourra être interprétée différemment, pour le Bulgare qui circule à vélo en France ou le Français qui fait du vélo à Sofia. Une fois en France, le cycliste bulgare reproduira des performances de la pratique du vélo dans le cadre de l'infrastructure française (routes, réparateurs, équipement) avec dans le temps une renégociation du sens et la compréhension de la pratique (en faisant dialoguer les deux pratiques bulgare et française), en élargissant ses compétences (sociales, techniques, etc.). L'interculturalité se construit donc à partir de la capacité à participer aux pratiques sociales dans différents espaces-temps et de traduire des pratiques articulées différemment l'une dans l'autre. L'interculturalité ne s'apprend pas par des instructions explicites, elle se vit. Elle devient une question d'identification notamment en cas de « brèches de la réalité », au sens de Garfinkel (2007), ou des attentes différentes provoquées dans le cadre d'arrière-plans (réseaux de pratiques locales) différents. L'identification à une culture (un ensemble de pratiques) peut se faire en fonction de la manière (articulation et éléments) de réaliser une pratique sociale concrète, par exemple, le yogourt fait maison « bulgare ». Elle peut se faire aussi dans le cadre d'une pratique sociale donnée (par exemple, un cycliste bulgare qui mobilise en arrière-plan d'autres pratiques sociales bulgares). Enfin, le travail sur l'identité nationale est aussi une pratique sociale intégrée dans un arrière-plan d'autres pratiques (médiatiques, politiques, artistiques, etc.).

Dans l'approche de la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales, l'interculturalité peut être étudiée en suivant le déplacement dans l'espace-temps d'une pratique. Autrement dit, l'interculturalité ne se fait pas à la base de deux individus de cultures différents en interaction, mais via deux pratiques sociales de deux espace-temps en interaction (voir l'interdiscursivité des pratiques proposées par Shove et al. (2012)). Le sens des éléments et de leur articulation dans une pratique sociale venant de soi pour les acteurs pratiquants doit être déconstruit (identifier les autres pratiques sociales dans le réseau culturel) ou décontextualisé afin de le transposer en une pratique sociale d'un espace-temps (réseaux de pratiques sociales qui y sont mobilisées) à un autre. Ensuite il est nécessaire de recontextualiser la pratique sociale cible (ses articulations et éléments) afin de l'intégrer dans le réseau de pratiques sociales locales (Czarniawska et Sevon, 2005). Par exemple, les compétences ou les connaissances doivent être « universalisées », les liens avec la pratique d'origine distendus, et ensuite faire le mouvement inverse, c'est-à-dire recréer des nouvelles articulations, remettre les éléments « transportés » en arrière-

plan dans le nouvel espace-temps (Raytcheva et Rouet, 2016). Cependant, ces mouvements nécessitent la construction de sens qui est faite à partir de deux réseaux de pratiques sociales différentes. Ainsi, à notre sens, il ne s'agit pas d'un transfert à sens unique mais d'un dialogue entre différentes cultures, bien qu'il puisse être déséquilibré. En effet, les traductions faites lors du transport de la pratique sont des nouvelles formes de performances de celle-ci et peuvent la transformer (Raytcheva et Rouet, 2021).

La similitude (plusieurs performances d'une même pratique) ou la différence (une performance de différentes pratiques) dépendent de la négociation des acteurs, du contexte co-créé par les pratiques, du système conceptuel à la base duquel se fait le jugement et des compétences des acteurs. Ainsi, tant les différences que les similitudes culturelles sont coconstruites par les pratiques sociales concernées et par les agences humaines. La plupart des cyclistes bulgares en France peuvent considérer qu'il n'y a pas différences « culturelles » entre la France et la Bulgarie. En revanche, si les cyclistes français en Bulgarie se rendent compte qu'on les regarde avec un œil compatissant, ceux-ci peuvent estimer qu'il existe des différences culturelles entre les deux pays.

Dans le cadre de la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales, l'interculturalité est quotidienne et nous disposons tous de compétences interculturelles plus au moins développées. Nous avons soit de pratiques sociales avec des éléments en partie similaires (par exemple faire du vélo en France et en Bulgarie) soit certaines de nos pratiques du réseau que forment nos cultures sont partagées. Par conséquent, l'interculturalité ne consiste pas en une opposition entre une culture bulgare *versus* une culture française. Si la baguette française est vendue dans certains supermarchés en Bulgarie, il ne s'agit pas d'une domination française. Si le yogourt bulgare est fabriqué par des multinationales françaises, il ne s'agit pas d'une « appropriation » culturelle. Certes un déséquilibre du pouvoir entre les deux cultures existe, mais dans chaque cas de figure, il s'agit de performances quotidiennes, donc de l'engagement des acteurs sociaux dans les deux espace-temps et la recontextualisation et la reproduction/transformation incessante au quotidien. Pour que la baguette française ou le yogourt bulgares soit considérés comme des « appropriations » culturelles, il est nécessaire de présupposer que les cultures sont des entités fermées, qu'il y a des « origines » culturelles et que le dialogue interculturel n'existe pas ou ne devrait pas exister, bref tout ce que l'approche de la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales rejette.

De même, lorsqu'un cycliste bulgare pratique cette activité en France, en conduisant sur la route et non pas sur les trottoirs, en saluant les autres acteurs (cyclistes français, les policiers français, etc.) en utilisant le « bonjour » et non pas le « dobar den »⁴, le bulgare participe à la reproduction de la pratique sociale de la pratique du vélo dans les années 2020 en France. Ainsi, les « Français » ne sont pas les seuls acteurs qui reproduisent cette pratique sociale en France. Par conséquent, les « immigrés » participent à la reproduction de la culture française dès lors qu'ils utilisent le « bonjour », achètent le pain ou répondent aux formulaires de l'administration française, entre autres. Cela ne veut pas dire qu'ils mobilisent toujours les mêmes pratiques sociales en arrière-plan des pratiques de politesse françaises (par exemple, les mêmes pratiques genrées ou du respect de la hiérarchie sociale). Bref, il n'y a pas de communautarisme total, ni d'intégration totale. Nous sommes tous membres de plusieurs cultures ou ensembles de pratiques sociales (mobilisées dans une culture nationale, organisationnelle, métier). Ainsi, à chaque nouvelle performance nous sommes en mesure d'interconnecter une multitude de pratiques sociales et de faire dialoguer les pratiques : par exemple, les pratiques marketing avec celles de politesse, des échanges monétaires, de la production capitalistique et vice versa.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons rappelé certaines des limites des approches systémiques et cognitives de la culture et leur impact sur les approches de la diversité culturelle. À notre sens, malgré leurs différences théoriques, épistémologiques et méthodologiques, ces travaux produisent deux dangers pour les politiques de diversité culturelle. Nonobstant leur bienveillance et l'ouverture interculturelles, ces courants essentialisent la culture et impliquent des réactions radicales : de ségrégation imposée (l'extrême droite) et de communautarisme (des mouvements identitaires). Nous pouvons ici parler d'un pessimisme politique. En même temps nous pouvons reprocher à ces courants un optimisme cognitiviste. Il est ainsi supposé que, si nous connaissons les valeurs ou les logiques d'autrui, alors nous allons mieux nous comprendre. Ainsi sont évacuées toutes les problématiques dues aux relations de pouvoir plus au moins déséquilibrées entre les parties prenantes. De même, la « connaissance » n'implique pas forcément « l'engagement ». En effet,

4 – Littéralement « bon jour » en bulgare.

toute relation nécessite l'effort partagé de ses membres pour sa construction et son maintien. Connaître une culture n'est pas équivalent à la pratiquer. En d'autres termes, la pratique d'une culture n'est pas seulement une affaire de cognition mais aussi de pratique collective.

Nous avons proposé de définir la culture comme étant un ensemble fluide de pratiques sociales. Cette approche nous a permis d'étudier la culture et les relations de pouvoir comme dérivées de nos activités quotidiennes. En même temps, nos projets quotidiens prennent leur sens dans le cadre des pratiques sociales qui sont mobilisées pour leur réalisation. La conception de la culture en tant qu'un ensemble de pratiques sociales nous permet de nous intéresser à l'interculturalité au quotidien. Elle rejette l'idée de cultures statiques et isolées au profit d'échanges interculturels banals mais incessants. Cette approche permet d'étudier l'interculturalité non seulement par ce qui nous différencie des autres mais aussi par ce qui nous lie. Les identités (nationales, organisationnelles, etc.) sont le produit de pratiques sociales d'identification et de performances identitaires dans les médias et au quotidien.

Cette approche n'est bien entendu pas exempte de limites. Elle nécessite un engagement très fort de la part d'un chercheur qui doit être en mesure à la fois de « pratiquer » ou du moins d'observer de manière très fine les pratiques et en même temps d'être en mesure de les « déconstruire » afin de remettre en cause leur apparente « banalité ». En outre, il s'agit d'identifier et analyser les *processus culturels*, et pas seulement la culture en tant que « contenu » afin de la faire enseigner aux non-membres. Autrement dit, la finalité de cette approche est de faire « pratiquer » l'identification des pratiques sociales en vue de pouvoir les transformer si elles s'avèrent peu humanistes. Malgré les efforts considérables qu'implique cette approche, nous considérons qu'elle permettra de porter un regard différent sur la diversité culturelle, afin que celle-ci soit incarnée non seulement dans les paroles, mais aussi dans nos pratiques quotidiennes.

Bibliographie

- BAKHTIN, Michael (2006) « Discourse in the novel in Holquist ». In *The dialogic imagination by M. M. Bakhtin*, Austin : University of Texas Press, pp. 259-422.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris : éditions de Minuit.
- BUEGER, Christian, GADINGER, Frank, (2018), *International practice theory*, Cham : Palgrave Macmillian.
- CZARNIAWSKA, Barbara, SEVON, Guje (2005), *Global Ideas: How ideas, objects and practices travel in the Global Economy*, Malmö : Liber and Copenhagen Business School Press.
- D'IRIBARNE, Philippe (1989), *La logique de l'honneur : Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris : Seuil.
- DREYFUS, Hubert L. (2017), « Background practices ». In *Background practices : Essays understanding of being*, Oxford : Oxford University Press.
- GARFINKEL, Harold (2007), *Recherches en ethnométhodologie*, Paris : PUF.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, New York : Basic Books.
- GIDDENS, Anthony (2012), *The constitution of society*, Cambridge : Polity.
- HOFSTEDE, Geert (1991) *Culture and organizations: software of the mind*, New York : McGraw-Hill.
- KEMMIS, Stephen, WILKINSON, Jane, EDWARDS-GROVE, Christine, HARDY, Ian, GROOTENBOER, Peter, BRISTOL, Laurette (2014), *Changing practices, changing education*, Singapore : Springer.
- LATOUR, Bruno (2007), *Reassembling the social: An introduction to Actor – Network-Theory*, Oxford : Oxford University Press.
- PICKERING, Andrew (dir.), (1992), *Science as practice and culture*, Chicago : The university of Chicago press.
- RAYTCHEVA, Stela et ROUET, Gilles (2016), « Le partage culturel au service du développement à l'international de la « culture française » : Le cas des Instituts français et Alliances françaises en France, Bulgarie et États-Unis », *Communication*, 34, pp. 1-25.

- RAYTCHEVA, Stella, ROUET, Gilles (2021), « Translation as process of social positioning: Translations of actors and cultures performed by the web site of the French Institute in Bulgaria », EURAM.
- RECKWITZ, Andreas (2002), « The status of the "Material" in Theories of Culture: From "Social structure" to "Artefacts" », *Journal for the Theory of social Behaviour*, 32:2, pp. 195-217.
- SCHATZKI, Theodore R. (2002), *The site of the social: A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park : The Pennsylvania State University Press.
- SCHATZKI, Theodore R. (1996), *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge : Cambridge University press.
- SHOVE, Elizabeth, PANTZAR, Mika, WATSON, Matt (2012), *The social dynamics of social practice: everyday life and how it changes*, Los Angeles : Sage.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2004) *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard.
- WRATHALL, Mark A. (2017) « Introduction: Background practices and understanding of being ». In WRATHALL, Mark A. (dir.), *Background practices : Essays understanding of being*, Oxford : Oxford University Press.