

Le lexique pluriel des frontières de l'ethnicité. Un point de vue comparatif (France, Suisse) sur un objet à dénomination variable

Jean-Paul Payet, Université de Genève, Suisse

Préliminaires : une réflexion socio-anthropologique sur l'altérité

Le propos de cet article s'inscrit dans une réflexion transversale, que je mène dans mes travaux de recherche, autour de la question de l'altérité¹. La question qui m'occupe peut être énoncée de la manière suivante : qu'en est-il de l'universalité de l'altérité ? Ou, pour le dire de façon plus précise, qu'est-ce qui, dans le rapport à l'autre, relève d'une généralité universelle, et qu'est-ce qui est de l'ordre d'une variabilité – historique, sociale, culturelle – de ce rapport ?

Pour plus de clarté, je souhaite énoncer ma position dans ce débat. J'adhère à l'idée selon laquelle il existe des universaux de l'altérité (du rapport à l'altérité), mais en partie seulement, car j'en constate également les limites. L'altérité fait partie des fondamentaux de toute société humaine ; pourtant, elle prend des formes différentes selon les contextes. L'intérêt d'une telle perspective est de révéler le caractère éminemment construit d'une évidence² – il existe des étrangers – à laquelle on cède lorsqu'on adopte un point de vue soit totalement abstrait, très éloigné de l'expérience, soit à l'inverse purement pratique, sans recul sur le monde dans lequel on vit habituellement. Je soutiens qu'il convient de dé-naturaliser la perspective sur l'altérité, et qu'une des manières de le faire est d'identifier les mécanismes et les processus qui produisent l'altérité en contexte. Si le rapport d'altérité relève bien en partie d'universaux, c'est leur ancrage, leur coloration, leur appropriation dans des contextes, qui donnent lieu à des variations et qui actualisent en retour la croyance répandue dans une définition naturelle de l'étranger.

Or mettre en évidence les différences contextuelles de la production de l'altérité, c'est en fait éclairer ce qui sous-tend et ce qu'occulte la question de l'altérité, à savoir l'identité du « nous ». C'est remettre en cause une définition essentielle, essentialiste du nous, pour en montrer la construction sociale, socio-historique. *Le « nous » est un ensemble de conventions, d'accords, à la fois formalisés et informels, qui, tout en étant une construction sociale, s'impose aussi bien aux autochtones qu'aux étrangers, aussi bien aux membres du groupe qu'aux non membres.* L'horizon de cette réflexion est donc, par le détour de l'étranger, de l'altérité, une interrogation sur ce qui nous fait appartenir à une collectivité, sur les mécanismes sociaux particuliers qui produisent et entretiennent notre appartenance.

En théorie, l'altérité constitue une épreuve pour les membres d'une société, au sens où elle interroge l'appartenance, la conformité, la fidélité à une société, à une collectivité, où elle conduit à

¹ La perspective que j'adopte dans cette réflexion est d'ordre socio-anthropologique, même si elle se nourrit également de lectures et de références philosophiques. Le champ d'application de mes travaux concerne l'école, et plus précisément la question de la diversité ethno-culturelle dans des contextes scolaires variés. Dans le présent texte, mon analyse excède le champ scolaire.

² D'autres assertions peuvent s'articuler à cette assertion principale, par exemple « les relations avec les étrangers sont généralement empreintes de difficultés ». Le « généralement » indique bien que « pour ce qui me concerne », les choses peuvent se passer différemment. Mais, dans la présente réflexion, on retiendra le niveau général des normes et des modes de penser qui constitue le sens commun d'une société.

se positionner, à se placer, à se définir. En pratique, il existe toute une série de procédés permettant d'éviter cette épreuve impliquante. Je ne voudrais pas non plus laisser penser que l'épreuve se déroule dans un paysage d'une lumineuse clarté. Au contraire, l'épreuve est rendue plus complexe par la pluralisation de nos sociétés post-modernes, et – je n'ai pas la place ici de développer ce point – il s'agirait de prendre en compte les modalités de l'épreuve de l'altérité au regard d'une valeur croissante accordée à l'individualité.

Regard croisé : objet, questions, limites

Si j'ai énoncé l'arrière-plan en même temps que l'horizon de ma réflexion sur l'altérité, ce n'est pas pour couvrir l'ensemble du sujet dans cet exposé. Mon propos ici, tout en s'inscrivant dans ce cadre général, est beaucoup plus limité et modeste. Je souhaite contribuer au débat en proposant quelques remarques exploratoires issues d'une comparaison des corpus lexicaux qui décrivent la question de l'altérité, dans le champ des sciences sociales³, en France et en Suisse. Du côté français, c'est ma position centrale dans ce champ de recherches par mes travaux antérieurs en France et ma connaissance des travaux français⁴ sur lesquelles je m'appuie. Du côté suisse, outre une acculturation récente, je me suis essentiellement fondé sur le travail de l'équipe autour de T. Ogay proposant un état du champ en Suisse entre 1993 et 2006⁵.

Mener un regard croisé, c'est répondre à un certain nombre de questions. Qu'est-ce qui est commun aux deux espaces nationaux du même champ ? Qu'est-ce qui est différent, spécifique à chacun des espaces ? Quelles sont les thématiques et les problématiques centrales, valorisées dans un espace et minorées, absentes dans l'autre ? Comment s'expliquent ces différences ? Ces différences sont-elles dépassables ? méritent-elles de l'être ? Quelles sont les résistances « nationales » et quelles sont les perspectives nouvelles de recherche, issues de ce regard croisé ?

Plusieurs commentaires préventifs, d'ordre épistémologique, s'avèrent nécessaires. En premier lieu, la pertinence de cette comparaison tient à une circonstance⁶, et mériterait d'être interrogée : cette comparaison entre (ces) deux contextes se justifie-t-elle ? le champ de la comparaison ne devrait-il pas s'étendre à d'autres espaces nationaux ? En second lieu, le risque de tout regard croisé est de souligner les différences, ce qui tend à les cristalliser, voire à les essentialiser. Il ne faudrait pas avoir une vision statique de ce regard croisé. Celui-ci est éminemment inscrit dans une histoire évolutive, et c'est bien toute la question de la circulation des idées qui est en arrière-plan ici. Cette remarque renforce l'intérêt de la précédente, car, dans la circulation des idées, il faudrait intégrer de toute évidence l'espace allemand et l'espace anglo-saxon – ainsi que le rapport entre chacun des différents espaces, ce qui, dans le cas de la Suisse, complexifie encore le regard croisé, puisqu'il renvoie à une hétérogénéité interne de l'espace national. En troisième lieu, l'état du champ dans les deux espaces, français et suisse, est évolutif. Il y a des emprunts, des circulations qu'il s'agirait de dater, d'examiner – pour voir ce qui passe et ne passe pas la frontière, et pour ce qui passe, comment, c'est-à-dire avec quelles modifications, altérations, appropriations ... Les périodes de référence (1960-2006 pour la France et 1993-2006 pour la Suisse) sont-elles mêmes hétérogènes. Or, l'usage des concepts, théories, problématiques évolue. En quatrième lieu, il m'a été difficile de toujours distinguer un état du rapport à l'altérité qui est celui de la communauté scientifique de

³ Plus précisément, les corpus se situent dans le domaine de l'éducation. Mais ce domaine n'est pas autonome du champ des sciences sociales.

⁴ Cf. les notes de synthèse que j'ai réalisées à deux périodes (Payet & van Zanten, 1996 ; Payet, 2003).

⁵ Voir l'article de Hutter, Gremion, Borruat, Ogay, Zharkova Fattore, & Gakuba dans ce même numéro. Je précise que mes commentaires n'engagent que moi et que je suis totalement responsable de la lecture de ce bilan et aussi des analyses partielles ou erronées que je pourrais en tirer.

⁶ Cette circonstance est la communication que j'ai proposée au colloque dont sont issus les textes de ce numéro, qui s'est tenu à Genève et qui invitait les chercheurs à « porter un regard sur la recherche réalisée en Suisse » en même temps qu'à « croiser les regards ».

celui du pays. Il manque ce travail systématique de savoir comment se situe la communauté scientifique dans chaque pays, à quelle distance elle se trouve des enjeux politiques et idéologiques, quel travail de rupture elle opère avec le sens commun du rapport à l'altérité en usage dans le contexte de socialisation et de travail du chercheur. Ce travail de rupture est nécessaire parce qu'il relève de la nature même de la démarche scientifique, mais il s'avère particulièrement difficile et périlleux en tant que le rapport à l'altérité est inscrit profondément dans toute socialisation. La conscience de ce rapport nécessite des conditions particulières et constitue une épreuve personnelle. Enfin, les remarques que je présente ici sont une contribution à construire un questionnement, et non le compte rendu d'une recherche qui s'appuierait sur une enquête systématique. D'où le caractère essentiellement hypothétique des analyses qui suivent, qui mériterait et méritera d'être précisé.

Différences de vocabulaire

Je voudrais d'abord pointer des différences dans les lexiques utilisés dans les deux espaces, avec l'idée que ces différences de vocabulaire auraient un sens qu'il s'agira de découvrir⁷.

Etrangers

Comment nomme-t-on les « étrangers » ? Le vocable le plus usité en France est celui d'*immigré*, tandis qu'en Suisse on dit le plus souvent *migrant*. Plus généralement, ce sont les dérivés du mot *immigration* vs du mot *migration* qui sont plus ou moins usités et saillants dans chacun des contextes. Cette différence interroge. Pour le cas français, Galissot (1993) montre comment le terme d'*immigré* s'est imposé au détriment de celui d'*immigrant* (lequel constitue le vocable de référence aux Etats-Unis). Ce choix manifeste une posture à l'égard des étrangers qui surdétermine leur position à l'égard d'un ensemble constitué (la France) et implique une problématisation en termes de conditions et de devoirs pour s'intégrer, s'assimiler. Le point de vue sur l'*émigré* – Sayad (1991) prônait un regard dialectique sur la dynamique émigration/immigration – est invalidé. L'individu étranger existe à partir du moment où il entre sur le territoire national et uniquement sous cet angle. Pour le cas suisse, le *migrant* relèverait a priori du même type que l'*immigrant* dans son acception américaine. Mais l'absence dans le lexique suisse du préfixe *im-*, qui indique l'entrée, l'intégration, positionne l'étranger dans une sorte de non-lieu, d'espace fictif, où l'individu ne serait ni dehors ni dedans, ni parti ni arrivé, comme en suspens. D'une certaine manière, l'absence de ce préfixe laisse ouverte la destination du voyage et indéterminée la fin de la migration. L'individu est certes reconnu dans son expérience migratoire, mais il est dans le même temps inscrit dans un espace plus métaphorique que réel – « la migration » –, qui ne pose pas de manière nécessaire la question de l'intégration. Le migrant pourrait aussi bien repartir, puisqu'il est défini par une qualité première, sa mobilité. On perçoit déjà que les sémantiques différentes sont liées à des politiques qui définissent de manière plus ou moins restrictive l'accès à la nationalité et à la citoyenneté. L'usage plus fréquent du terme *étrangers* en Suisse indique en partie cette dimension de la question.

Culture(s)

Une deuxième différence saillante entre les lexiques des deux espaces nationaux est la prégnance, en Suisse, de l'usage du vocable *culture* et de tous ses dérivés ou expressions qui déclinent le terme : *pluralité des cultures*, *diversité culturelle*, *médiation interculturelle*, *différence culturelle*, *éducation interculturelle*, *acculturation*. Du côté français, le terme est très peu usité dans le champ des sciences sociales, particulièrement depuis le milieu des années quatre-vingt. Pour exemple, le dérivé *interculturel* est aujourd'hui très minoré – et disqualifié – en France, où son usage actuel

⁷ « Il existe en effet une magie des noms. En tant que chercheurs en sciences sociales et en tant que citoyens, il nous appartient de comprendre quand et comment fonctionne cette magie. » (Hughes & MacGill Hughes, 1996, p. 250)

signe quasi-systématiquement la marque d'un lexique technocratique européen, alors qu'il est extrêmement répandu et occupe une position dominante en Suisse. Quel serait l'équivalent du terme *culture* en France ? La réponse est difficile du fait de la polysémie du terme. Au pluriel, le terme subsiste dans d'autres champs (en anthropologie, ou dans l'analyse des mouvements identitaires de défense *des cultures locales* ...). Au singulier et précédé d'un article défini (*la culture*), le terme renvoie au sens de culture cultivée (cf. les études sur les *comportements culturels* des Français). Mais, dès lors qu'il s'agit de décrire une appartenance à un groupe, on dira plutôt *nationalité*, et de plus en plus fréquemment *origine* – le choix de l'un ou l'autre terme s'inscrivant dans un débat souvent polémique. Lorsqu'il s'agit de décrire les contenus et les modalités de cette appartenance, ce sera le terme plus récent, importé du monde anglo-saxon⁸, d'*ethnicité* – et de ses dérivés, *relations inter-ethniques*, *ethnisation* – qui tendrait à se répandre.

Quels sont les présupposés, tenants et aboutissants de ces usages différents ? Ce qui rend l'analyse complexe, c'est que les réalités concrètes et les idéologies sont fortement imbriquées, en interdépendance. Les idéologies s'appuient sur les réalités, mais elles contribuent aussi à les produire. Les rapports historiques de chaque espace à la migration sont particuliers. Depuis plusieurs décennies, la proportion d'étrangers en Suisse est sensiblement plus importante et les flux migratoires sont également plus fournis. L'usage de la notion de *culture* n'est pas indépendant de cette réalité, qui n'est elle-même pas indépendante de la politique d'accès à la nationalité⁹. La dimension politique, au sens d'organisation d'une collectivité, a également une autre expression dans les différences de formes du contrat politique dans les deux espaces. Le contrat valorise la proximité et la diversité en Suisse, au travers de l'organisation cantonale et fédérale¹⁰. Le contrat valorise la distance et l'unicité en France, au travers de l'organisation nationale et centralisée. L'histoire de la République française entre la fin du XIXe et les années cinquante s'est écrite sur fond d'éradication des spécificités régionales, culturelles, linguistiques. Ce n'est pas l'histoire suisse, qui valorise au contraire l'attachement à une communauté de proximité, à un territoire d'origine, avant une appartenance nationale¹¹.

Il y a donc des éléments factuels qui tendent à rendre prégnante, pertinente, effective, à authentifier l'idée de *culture* en Suisse, dès lors que l'on parle de cultures diverses entre les cantons et entre les régions linguistiques, et que l'accès à la nationalité est fondé sur le principe de l'origine. Le terme *culture* est, sous cet angle, peu utile en France. Il est à l'inverse chargé d'une connotation universaliste, liée à l'image que la France a d'elle-même, de sa grandeur, de son rôle dans l'histoire, de sa spécificité. C'est le sens de la culture savante qui prime dans la valorisation d'une *culture française*. Mais, dès lors qu'il s'agit de dénommer une spécificité du modèle français, c'est plutôt un registre politique qui est mobilisé, et le mot-clé est ici celui de *république* – avec tous ses dérivés et expressions : *modèle républicain*, *pacte républicain*, *école de la République*.

⁸ Voir l'analyse de Martiniello (1995) sur les différences de contextes socio-historiques des usages des termes d'*ethnie* et d'*ethnicité*.

⁹ Selon une opposition droit du sol / droit du sang, qui a cependant subi des inflexions récentes dans chaque contexte.

¹⁰ C'est la raison pour laquelle le terme *suisse* est problématique, et en premier lieu pour les membres de la Confédération Helvétique. En Suisse, les spécificités locales sont premières et organisent les antagonismes (entre régions linguistiques, mais déjà à l'intérieur de chaque canton, en passant par les oppositions entre cantons d'une même région linguistique). Néanmoins, je m'accorderai le droit de relever des points communs à un espace suisse, qui deviennent saillants particulièrement dans l'opposition à la France – cette opposition étant un des mécanismes de production de l'*ethnicité*, au sens de construction de frontières (Barth, 1995).

¹¹ Bien entendu, il s'agit là de traits dominants, qui peuvent être sujets à évolution. On note ainsi une tendance à la centralisation et à l'unification en Suisse, du fait de l'influence européenne, laquelle oblige la Confédération helvétique à parler d'une seule voix dans ses négociations avec l'Europe, mais qui sert aussi une harmonisation en partie voulue de l'intérieur.

Dans le modèle républicain, les cultures n'ont pas droit de cité dans l'espace public. Elles sont renvoyées à l'espace privé, à l'expression individuelle. La manifestation d'une appartenance collective ne peut être qu'une manifestation de type patriotique, nationaliste. En témoigne la symbolique très sensible du drapeau et de l'hymne nationaux en France. Deux polémiques récentes l'ont illustré. On se souvient de la Marseillaise sifflée, en ouverture d'un match de football France-Algérie à Paris, par un public composé en partie de jeunes issus de l'immigration algérienne¹². Et de la déclaration d'un candidat lors de la campagne électorale pour les élections présidentielles en 2007, proposant que chaque citoyen manifeste son attachement à la nation en suspendant le drapeau national à sa fenêtre le jour du 14 juillet. Inversement, lors de la Coupe du monde de football en 2006, la ville de Genève (qui n'est certes pas la Suisse) affichait sa diversité par la présence aux balcons et fenêtres de drapeaux de multiples pays étrangers, lesquels cohabitaient assez souvent avec le drapeau national. On mesure, à travers ce qui est possible et pratiqué, l'écart entre les deux contextes.

L'usage du terme *culture(s)* contient en soi le risque du culturalisme, de l'essentialisation des cultures. C'est peut-être ce que vise à limiter le terme d'*interculturel*, qui attire l'attention sur l'échange, le contact, l'interaction plutôt que sur l'unité de chaque système culturel. Si l'on suit l'analyse de Guillaumin (1994), la culture serait la notion actuelle dans laquelle se perpétuerait l'approche en termes de race, au sens où seraient articulées de façon volontairement non distincte des caractéristiques physiques et des caractéristiques morales de la définition de l'individu¹³. Cependant, il ne s'agit pas de croire que la censure du terme de cultures suffirait à éradiquer l'essentialisme. On connaît, pour le cas français, la face sombre de l'indifférenciation : l'indifférence aux différences, supposée être porteuse d'un regard vierge de préjugés sociaux, peut se pervertir – et se pervertit effectivement – dans une distance indifférente.

Langue(s)

Autre terme prégnant dans le lexique du champ en Suisse : la *langue*, les *langues* – ainsi que ses déclinaisons : *pluralité des langues*, *bilinguisme*, *plurilinguisme*, *apprentissage de la langue*. Comparativement à la France où elle est très minorée, cette perspective occupe une position centrale en Suisse, à la fois en rapport avec une diversité interne (régions linguistiques) et une diversité externe (forte présence d'étrangers). On peut développer ici le même raisonnement que pour le terme *cultures* relativement à l'existence d'une diversité linguistique en Suisse, en soulignant la prégnance de l'enjeu linguistique en Suisse, particulièrement dans le(s) système(s) éducatif(s). L'éradication des langues régionales en France a rendu de fait la question minoritaire. Même si la revendication est encore forte dans certaines régions (Corse, Bretagne, Pays basque), elle trouve un relais bien plus au niveau des institutions européennes que de l'Etat français.

¹² Et plus largement des banlieues populaires, la symbolique du sifflet ne relevant pas tant d'un choix assumé pour une autre nation (l'Algérie, pays d'origine d'une partie seulement des « banlieusards ») que de l'affirmation d'une distance à une nation française excluant socialement les enfants et les jeunes issus de l'immigration.

¹³ « Le terme 'race', porteur d'une conception des relations humaines dans laquelle il n'y a pas de distinction entre les traits physiques (imaginaires ou réels, visibles ou non visibles) et les traits moraux (attitudes, caractères psychologiques, formes culturelles, pratiques politiques, etc.) implique une vision syncrétique où tous ces traits sont organiquement liés et en tout cas indistinguables les uns des autres. Ce syncrétisme perdure. Si le mot lui-même disparaît sous l'effet de censures diverses, il peut être remplacé. 'Ethnie' l'a relayé dès la fin des années trente de notre siècle. Aujourd'hui, depuis les années soixante, le terme 'culture' est réinvesti des présupposés naturalistes et du système syncrétique qui prenait en charge le mot répudié. Le terme 'racisme' qui, lui, n'a nullement disparu, atteste par son usage - et paradoxalement - de la présence cachée du mot 'race'. » (Guillaumin, 1994, p. 67)

Ségrégation

Un terme, celui de *ségrégation*, est utilisé dans les deux espaces, mais avec des développements et des usages différents. En Suisse, il vise explicitement le débat, dans le champ de l'éducation, sur l'accueil des enfants et des jeunes primo-arrivants, entre l'option des classes d'accueil séparées (dans ce cas, on parlera de *ségrégation*) et des structures dites intégrées. En France, la thématique a pris une ampleur plus générale depuis les années quatre vingt dix, en lien avec la crise des banlieues, autour de la *ségrégation sociale et ethnique* de leurs habitants. La ségrégation, c'est-à-dire la concentration, la relégation et la séparation (distance sociale) de populations issues de l'immigration, par exemple dans les établissements scolaires, est en fait décrite et dénoncée au regard d'un principe républicain d'égalité des chances¹⁴. Là où il y a concentration de difficultés, il ne peut y avoir égalité. La vision sous-jacente, plus idéologique et idéalisée que réelle, est celle de la mixité. L'égalité républicaine suppose un certain mixage des catégories sociales, ethniques. D'une certaine manière, l'indifférence aux différences est un principe philosophique auquel on accorde une grande puissance, mais on considère aussi que son effectivité est cependant limitée par une réalité trop ségréguée. Il n'est d'ailleurs pas aisé de distinguer, dans la posture indifférentialiste, des arguments positifs relevant d'une défense de l'universalisme, d'éléments de stigmatisation de la figure communautaire, réduite à celle de ghetto dans toutes ses connotations négatives. Pour le dire autrement, la peur et le fantasme du communautarisme expliquent tout autant l'idéalisation de la mixité que la recherche de l'égalité (Payet, 2008). La plus grande tolérance à la présence d'étrangers peut expliquer en Suisse que la question de la ségrégation urbaine, scolaire des migrants ne soit pas problématisée. Ce qui ne signifie pas, loin s'en faut, que le phénomène n'existe pas, mais il ne constitue pas une catégorie du débat public.

Stéréotypes, discrimination, racisme ...

Dernière différence de vocabulaire (ici évoquée) : le terme de *stéréotypes* est très fréquent dans le champ des sciences sociales en Suisse, beaucoup moins utilisé en France. Sans doute faut-il y voir la conséquence d'une approche qui légitime l'existence de cultures, et où l'enjeu à la fois éthique et éducatif devient alors d'éviter les conflits, de réduire les distances, de créer des échanges. Du côté français, on trouve plus souvent le terme de *racisme* et, plus récemment, celui de *discrimination(s)*. Ces deux termes ne renvoient cependant pas au même registre sémantique. La notion de discrimination est articulée au registre de l'égalité et de la justice qui fondent le modèle républicain. Avec la thématique du racisme, on sort d'un débat interne au modèle républicain pour remettre en cause son universalité supposée.

D'autres termes sont aussi relativement ou complètement exclusifs de chaque espace : *colonisation* (pour la France), *exil* (surtout en Suisse), qui renvoient aux histoires singulières de chacune des nations dans leurs rapports à l'altérité et à la migration.

Le(s) rapport(s) à l'altérité

Au niveau rhétorique (philosophique, politique, religieux)

Le recensement et la comparaison des traits les plus saillants des lexiques conduisent à une opposition entre la rhétorique de la diversité (en Suisse) et celle de l'égalité (en France). Cette grille

¹⁴ Voir, de 1995 à 2007, les travaux d'E. Debarbieux, de G. Felouzis, F. Liot, F. et J. Perroton, de M. Oberti, de J.-P. Payet, de D. Trancart et d'A. van Zanten.

de lecture n'est bien sûr pas aussi schématique dans la réalité¹⁵. On trouve une rhétorique d'égalité en Suisse, mais elle apparaît subordonnée au principe de diversité. En d'autres termes, le rapport à l'altérité, à l'étranger n'épuiserait pas toute l'idée de la diversité, et la valeur qui lui est accordée, a contrario de la France. La diversité est également, on l'a vu, valorisée au niveau de l'organisation politique ; elle est par exemple traduite dans l'organisation du système scolaire, avec une différenciation relativement précoce et sophistiquée des parcours scolaires.

A ce niveau rhétorique, la pondération différente du rapport entre le politique et l'économique explique en partie un rapport différent à l'altérité. Dès lors que l'économique prime (en Suisse), le rapport à l'étranger relève d'un rapport en premier lieu fonctionnel. Le marché du travail structure une division et une hiérarchie des places, à laquelle correspond une division et une hiérarchie de type ethnique. La primauté d'une perspective pragmatique (les besoins de l'économie) permet de justifier cette hiérarchie, sans entrer dans une discussion philosophique¹⁶. La politisation de la question de l'étranger est ainsi limitée par cette prégnance de la raison économique. La translation de la valeur de l'étranger à partir de la place basse qu'il occupe dans la hiérarchie du marché du travail est alors un risque réel pour l'éthique de l'altérité.

En plus des matrices politique et économique, une autre matrice de la rhétorique du rapport à l'altérité est la matrice religieuse. La prégnance de la thématique de l'accueil et de la prise en charge des difficultés des migrants en Suisse relèverait d'un registre que l'on pourrait appeler de compassion. L'héritage protestant colorerait fortement le rapport à l'autre, au faible, au démuné – mais la difficulté est ici que ce critère n'est pas généralisable à l'ensemble de la Suisse, compte tenu de l'histoire religieuse différente de chaque canton. On peut faire l'hypothèse que la sécularisation plus ancienne en France a conduit à une autre forme de croyance, non plus dans la responsabilité individuelle au regard du malheur d'autrui, mais dans une responsabilité collective incarnée dans l'Etat Providence¹⁷.

En résumé, j'ai voulu souligner ici que le rapport à l'altérité, défini dans un contexte, prend sens dans une configuration large, qui inclut l'ensemble des dimensions de la société, tant sociales qu'économiques, tant au niveau des valeurs qu'au niveau des structures et du fonctionnement de la société.

Au niveau ordinaire (expérientiel)

Si je distingue ici un niveau plus ordinaire du rapport à l'altérité, c'est parce qu'il me semble qu'en évoquant des arguments sociologiques et historiques d'un niveau général, on a quelque difficulté à donner corps à une vision plus concrète de l'expérience relationnelle et subjective de l'altérité et du rapport à l'altérité. Je ne crois pas, avec Schütz (1953), que la culture commune soit une culture soigneusement élaborée dans ses moindres replis. Je préfère sa conception pragmatique du savoir culturel¹⁸.

¹⁵ Précisons en effet que, dans chacun des contextes, les rapports entre les deux principes sont évolutifs. La domination du principe de diversité n'a pas toujours été le cas en Suisse, et en France les choses évoluent actuellement vers plus de différenciation.

¹⁶ C'est en partie cette posture pragmatique qui explique l'intégration fonctionnelle de la clandestinité (quantitativement importante).

¹⁷ Il faudrait encore analyser, en partant de Weber, les liens entre étatisme et religion (catholique ou protestante).

¹⁸ « Comme point de départ commode, nous investiguerons la manière dont le modèle culturel de la vie en groupe se présente lui-même au sens commun d'un homme qui y vit quotidiennement (...) La connaissance de l'homme qui agit et pense à l'intérieur même du monde de sa vie quotidienne n'est pas homogène ; elle est 1) incohérente ; 2) seulement partiellement claire et 3) recèle en son sein des contradictions. (...) Le système de connaissance ainsi acquis - incohérent, inconsistant et seulement partiellement clair - revêt pour les membres du groupe l'apparence d'une cohérence, d'une clarté et d'une consistance suffisante pour donner à chacun une chance raisonnable de comprendre et

C'est le propre de l'approche en termes culturels d'attirer l'attention sur certaines dimensions saillantes de la différence culturelle – j'entends notamment les rapports entre les sexes, les rapports entre adultes et enfants (par exemple, différentes conceptions et pratiques de l'éducation et de l'autorité), les rapports au sein de la famille. De fait, l'approche en termes culturels a tendance à accorder moins d'importance (et à moins étudier) ce qui relève de l'espace public et des relations entre individus qui ne se connaissent pas très bien ou qui sont dans des relations segmentées plus que dans des relations surdéterminées¹⁹. C'est finalement la figure des sociétés traditionnelles qui a imprimé durablement sa marque sur nos manières de penser, et qui s'avère inapte à penser les sociétés urbaines contemporaines.

Si l'on dirige l'attention sur l'étude des relations dans des domaines tels que le travail, les institutions, l'espace public, la sociabilité, les questions qu'il faut se poser concernant le rapport à l'altérité sont autres. Comment se construit la frontière entre membres et non membres d'une collectivité nationale dans ces situations ? Comment se manifeste une appartenance ou une non appartenance à la collectivité des « nous » ? Comment, dans les rapports langagiers, les situations de communication semi-publiques et publiques, professionnelles, s'éprouve une appartenance culturelle ? Qu'est-ce qui fait la culture commune en termes de manières de communiquer ? de rapport à la règle ? d'expression d'un désaccord ? Quelles sont les conventions communes tacites qui font que « nous » ne réagissons jamais de telle ou telle manière ? que certaines expressions sont acceptées, d'autres tolérées, d'autres prohibées ? Qu'est-ce qui « nous » fait réagir ? « nous » fait nous indigner ? « nous » fait rire ? « nous » fait partager un sentiment commun d'appartenance ?

J'entends d'emblée les critiques. Dans une société post-moderne, c'est en tant qu'individus autonomes, subjectifs et réflexifs que nous agissons ! Je soutiens ici l'idée que la vision dominante de la post-modernité a sous-évalué et sous-estimé les traits contextuels, « culturels », de l'être-en-société. La thèse indifférenciée du règne de l'individualisation dans les sociétés occidentales fait l'économie d'une réflexion sur les configurations contextuelles du rapport individu-société dans ces mêmes sociétés (Payet & Battegay, 2008). J'ai conscience que l'interrogation sur les manières d'être « pareils », les comportements conformes au sein d'une société - à l'insu même de notre revendication de singularité – est à contre-courant. Mais, cette question de ce qui fait une appartenance commune, dans les réflexions et les actes ordinaires, me paraît fondamentale dès lors que l'on pose la question de l'altérité et du rapport à l'altérité.

Je laisse ces questions ouvertes. Il s'agit là d'un programme de recherche, si l'on prend au sérieux l'idée d'*identifier ce qui est commun et ce qui produit la frontière entre le commun et l'étranger*.

Conclusion : ouvrir la « boîte noire » de la culture du majoritaire

J'ai tenté de montrer, sur l'exemple de la comparaison France / Suisse qu'il y avait des différences contextuelles entre les manières de circonscrire et de problématiser le champ de la question de l'altérité. J'ai exposé quelques indices qui tendent à prouver qu'il y aurait un intérêt à poser la question des différences contextuelles et de leur sens. Ces différences s'ancrent dans des configurations qui sont produites historiquement et qui ont des dimensions globales, à la fois économiques et sociales, à la fois objectives ou subjectives. Une sociologie de l'altérité ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'historicité de ce rapport.

Mais j'ai aussi souligné qu'à l'intérieur de cette trame générale, la production d'altérité emprunte des formes mineures, c'est-à-dire interactionnelles, qui composent l'épaisseur de l'expérience de

d'être compris.(...) C'est une connaissance de recettes auxquelles on accepte de faire confiance pour interpréter le monde social. » (Schütz, 1987)

¹⁹ C'est-à-dire fonctionnant sur plusieurs registres de rôles (Hannerz, 1980).

l'altérité et du rapport à l'altérité. Ce qui fait qu'une personne est considérée – et se vit – ou non comme étrangère relève d'expériences d' (in)adéquation, de (dés)ajustement, qui renvoient à des formes de socialisation commune ou singulière et à leur imbrication. Cette vision n'est pas contradictoire avec l'idée que la socialisation commune peut être « secondaire » (Berger & Luckmann, 1996), c'est-à-dire avoir lieu après une socialisation primaire, familiale différente. Les migrants/immigrés/immigrants démontrent au contraire des capacités d'apprentissage des codes et des manières de faire de la culture commune (du pays d'émigration), mais ces capacités sont inégalement accessibles, en fonction de ressources qui relèvent à la fois de la position sociale et de la dynamique migratoire, à la fois de scènes collectives et d'engagements individuels.

L'idée essentielle que je veux retenir est que nous n'avons généralement pas conscience de ce qu'il faut à un étranger pour être membre, même si nous sentons très précisément quand il l'est et quand il ne l'est pas. C'est sans doute ce que la recherche en sciences sociales essaie d'approcher au travers de la thématique des stéréotypes. En réalité, cette approche est plus éthique que clinique, plus normative que compréhensive. Il s'agirait de prendre au sérieux ce que ces stéréotypes disent en creux de ce qui est difficilement identifiable mais profondément ressenti. Le stéréotype est par définition toujours grossier, schématique, saturé de sens, outrancier, alors que les conventions culturelles – ce que Gumperz (1989) appelle les *conventions de contextualisation*²⁰ – sont toujours de l'ordre de la nuance et du détail : l'accent, la civilité, la posture physique, l'usage de la plaisanterie, l'expression du désaccord, la manifestation du lien, la référence à la vie privée ...

En définitive, la démarche de mettre au jour et de comprendre ce qui constitue le rapport contextuel à l'altérité conduit à interroger sur ce qui fait « sens commun », sur ce qui définit l'identité des « nous », les majoritaires, les autochtones. Cette identité commune a certes des fondements objectifs dans une histoire, une économie, une organisation spatiale, un système de valeurs religieux ou laïc, mais elle ne constitue pas un ensemble cohérent. L'erreur consiste à chercher une cohérence qui n'existe pas. Celle-ci s'exprime surtout dans une manière d'être et d'être en relation qui renvoie à des normes implicites, lesquelles sont largement des normes morales et comportementales, activées en situation. C'est réellement dans le rapport à l'autre, à l'étranger que se construit a posteriori une cohérence qui n'existe pas en soi. L'étranger, comme le dit en substance Simmel (1999), sert aussi au groupe à se définir²¹. J'ajoute que cette définition est situationnelle et que le travail de socialisation secondaire auquel doit se livrer l'étranger est un travail de tous les instants. Car l'absence de cohérence de la culture du majoritaire ne signifie pas une moindre opérationnalité – et efficacité – de la norme culturelle. Le minoritaire n'est jamais dispensé, à la différence du majoritaire, de se soumettre à l'examen et l'évaluation externes, par les institutions et par les membres, de sa rationalité.

Je termine en ajoutant un autre niveau de complexité. L'image que donne cet exposé est celle de sociétés qui peuvent être plus ou moins ouvertes, hospitalières, mais où le « noyau dur » dit la

²⁰ « ... des difficultés particulières naissent dès lors que des individus d'origines culturelles différentes s'engagent dans des événements de langage publics, qu'il s'agisse de réunions de commission, d'un entretien, de situations d'embauche ou de toute autre situation d'interaction verbale finalisée. Ces difficultés peuvent même surgir sans conflit de valeurs et d'objectifs. Nous savons tous qu'il est plus facile de parvenir à nos fins lorsque ceux qui participent sont de même origine que nous. Quand les origines diffèrent, les échanges peuvent être perturbés par des malentendus, des erreurs dans la définition des événements de langage et par des évaluations erronées. Dans les rencontres interculturelles, les jugements portés sur la performance et l'aptitude risquent fort d'être problématiques. [...] Les différences de communication initiales, circonscrites à des situations isolées et à des cas individuels, se cristallisent en distinctions idéologiques chargées de jugements de valeur, de sorte qu'au moindre problème de compréhension, elles produisent de nouveaux clivages dans la construction symbolique de l'identité. » (Gumperz, 1989, pp. 8-9)

²¹ « ... la conscience de n'avoir en commun que le simple universel met davantage en relief justement ce qui n'est pas commun. » (Simmel, 1999, p. 667)

difficulté à (s') intégrer. Ce constat devrait être transformé en question : comment décrire la variabilité des sociétés du point de vue de leur ouverture à la pluralisation des normes ?

Références bibliographiques

- Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. In P. Poutignat & J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* (pp.203-249). Paris : PUF.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1996). *La construction sociale de la réalité*. Paris : A. Colin.
- Galissot, R. (1993). Immigré / Immigrant. *Pluriel-recherches : Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques* (Cahier n°1, pp. 65-68). Paris : L'Harmattan.
- Guillaumin, C. (1994). Race. *Pluriel-recherches : Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. (Cahier n°2, pp. 61-70). Paris : L'Harmattan.
- Gumperz, J. (1989). *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*. Paris : Minuit.
- Hannerz, U. (1980). *Explorer la ville*. Paris : Minuit.
- Hughes, E. & MacGill Hughes, H. (1996). Qu'y a-t-il dans un nom ? In E. Hughes, *Le regard sociologique*. Paris : EHESS.
- Martiniello, M. (1995). *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris : PUF.
- Payet, J.-P. (2003). Ecole et immigration. Un bilan des travaux (1996-2002), un programme de recherche. *VEI Enjeux*, 135.
- Payet, J.-P. (2008). La mixité, une politique de la pluralité ? In B. Collet & C. Philippe (Ed.), *Mixités. Variations autour d'une notion transversale* (pp. 189-199). Paris : L'Harmattan.
- Payet, J.-P. & Battegay, A. (Ed.) (2008). *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion.
- Payet, J.-P. & Van Zanten, A. (1996). L'école, les enfants de l'immigration et des minorités ethniques : une revue de la littérature française, américaine et britannique. *Revue Française de Pédagogie*, 117.
- Sayad, A. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles : De Boeck.
- Schütz, A. (1987). L'étranger. In *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris : PUF.