

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 3 de setembre del 2018

**MOBILITÉ, ENRACINEMENT
ET COSMOPOLITISME**

François Chaubet

Doctor en història contemporània i professor a la Universitat de Nanterre - París Oest.
És especialista en història de les relacions culturals internacionals
i la història intel·lectual al segle xx

Doctor en historia contemporánea y profesor en la Universidad de Nanterre-París Oeste.
Es especialista en historia de las relaciones culturales internacionales
y en historia intelectual en el siglo xx

Docteur en histoire contemporaine et professeur à l'Université de Nanterre-Paris Ouest.
Il est spécialiste d'histoire des relations culturelles internationales
et d'histoire intellectuelle au xx^e siècle

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

CHAUBET, François. « Mobilité, enracinement et cosmopolitisme » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 13-25 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Nous aimerions partir de l'histoire de ce peuple amérindien de l'Amérique du Nord au XVIII^e siècle qui apprend la venue d'hommes blancs. Deux sentiments partagent le cœur de la tribu, entre la curiosité intense d'une part et la crainte d'autre part. Cette ambiguïté paraît révélatrice des contradictions de l'humain, poussé d'un côté à sortir de lui-même, à voyager vers l'inconnu ; et de l'autre, à rester au plus près de lui-même, de ce qu'il connaît. Il n'en va pas très différemment à notre époque et la nouvelle étape de la mondialisation intervenue dans les années 1980, avec une accélération inédite des circulations, souligne plus que jamais cette oscillation entre désir de mobilité et besoin d'enracinement.

Nous voudrions réfléchir alors à ce que « la mondialisation fait à nos identités » en privilégiant une mondialisation vécue au quotidien. Aussi nous n'évoquerons pas forcément les acteurs de la haute classe mondiale, ces élites qui nagent facilement dans les eaux du cosmopolitisme, pourvues de connections, des codes politiques, économiques et culturels ainsi que des compétences propres à la mondialisation. Il s'agit plutôt d'évoquer les acteurs plus modestes, ceux qui « rusent » avec ce nouveau monde en train de se construire, qui adoptent des « tactiques » pour négocier au mieux leur insertion dans la sphère culturelle et sociale globale. Mon fil rouge théorique sera celui de l'anthropologie pragmatique qui considère que la culture ne peut être réduite à un stock de données/traits culturels (essentialisme) mais que la culture est surtout une ressource mobilisée par les acteurs sociaux pour s'adapter aux contextes nouveaux forgés par les humains. Nous postulons que désir de mobilité et recherche d'ancrages locaux trouvent, en permanence, des formes de résolution précaire, des formes d'équilibre provisoire. Cette tension anthropologique provoquée par le choc des contraires sans doute est-elle l'expression la plus profonde de ce que nous nommons mondialisation culturelle.

Mobilités

Partons de l'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 (« droit de quitter tout pays y compris le sien »). Il est un bon révélateur du XX^e siècle comme monde en mouvement, que ce mouvement soit forcé (exilés, réfugiés) ou volontaire. Quelques faits sociologiques majeurs illustrent ce monde des mobilités. L'explosion du tourisme international depuis les années 1950 (25 millions de touristes internationaux) jusqu'à nos jours

(plus de un milliard) paraît l'un des phénomènes sociaux les plus spectaculaires de la fin du xx^e siècle. D'autant que les nouvelles offres touristiques se déplacent vers le Sud (les pétromonarchies du Golfe) et que les nouvelles demandes émanent aussi des populations non européennes (asiatiques). Le tourisme extérieur chinois (déjà plus de 130 millions) risque de bouleverser au xxi^e siècle cette filière. Les conséquences sur les mentalités ne sont pas encore bien claires mais nul doute qu'à terme un certain bouleversement des comportements puisse en résulter. D'autres types de mobilité peuvent être signalés à l'image des circulations scientifiques. Chaque année, 1,4 d'étudiants internationaux dont 700 000 Chinois effectuent des études à l'étranger ; 3 millions d'étudiants Erasmus ont profité du système d'échanges depuis la fin des années 1980 et ont développé un cosmopolitisme du quotidien. Les mobilités du travail n'ont cessé de progresser et représentent 300 millions de personnes. Enfin, un dernier type de flux, sans doute le plus puissant qui soit à l'heure actuelle, peut être évoqué : celui des flux audiovisuels, les « mediascapes » selon la terminologie de l'anthropologue américain Arjun Appadurai et l'information presque instantanée donnée sur le monde.

On sait (presque) tout sur tout, une crise, une guerre, une naissance... Nous sommes des géants en termes d'information quoique restés des nains en termes d'action politique.

Appadurai a donné une vision optimiste du rôle joué par les médias qui permettent de s'inventer de nouvelles identités ; écouter les cassettes d'un mollah iranien tout en étant chauffeur de taxi à New York ; rester connecté avec son lieu de départ au Mali, pour le migrant de travail, tout en étant ailleurs en Europe. Les identités seraient un peu comme un self-service, vous pouvez adopter l'identité que vous souhaitez.

Imaginaire puissant de la mobilité

Au-delà des mobilités physiques, il existe surtout un imaginaire de la mobilité, capable de créer du sens et de modifier le sens existant du réel. Cette dynamique de l'imagination sur laquelle a beaucoup insisté le philosophe Cornelius Castoriadis est centrale si l'on veut comprendre les aspirations migratoires immenses contenues par le continent africain. Le désir d'ailleurs chanté par le poète (« Fuir, là-bas fuir. Je sens que les oiseaux sont ivres ») reste de toute façon une aspiration consubstantielle à l'humain.

Mais cet imaginaire prend une toute autre ampleur dans ce contexte de mondialisation des informations et des images, des facilités de transport. Prenons une scène de la vie quotidienne dans une grande ville africaine et un salon de coiffure où l'on voit une lithographie bon marché qui montre une grande ville qui ressemble un peu à New York [Les stocks d'eau sur les toits], un peu à Istanbul [minarets]. Cette ville imaginaire focalise tous les désirs de mobilité d'un continent qui est par excellence celui des mobilités, bien que les plus importantes de celles-ci soient internes à l'Afrique. Ce désir de circuler relève certes d'une aspiration économique à une vie meilleure mais a aussi une dimension plus psychologique. Il s'agit de quitter les hiérarchies du village, les pesanteurs de la famille (le droit des aînés) et de la communauté.

En Europe, cette humanité mobile a trouvé ses avocats. Le maire de Palerme, Leoluca Orlando, a décrété la mobilité comme droit de l'homme et accueille chaque semaine au port les migrants pour en faire de nouveaux citoyens de la ville. En effet, Homo sapiens, depuis qu'il a quitté le rift africain, n'est-il pas définition un homo viator ? N'a-t-il pas traversé les sables et les neiges, les montagnes et les plaines ? Le « tout-monde » n'a-t-il pas été la maison de tous se demande le poète Édouard Glissant ?

Les théories de la mobilité

Il existe également toute une littérature qui conceptualise la mobilité. Gilles Deleuze s'en est fait le chantre inspiré avec sa « déterritorialisation » et son exaltation du nomade, du lisse, du devenir :

« devenir, ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle, fût-il de justice ou de vérité. Il n'y a pas de terme dont on part, ni auquel on arrive ou auquel on doit arriver¹. »

Le poète et philosophe Édouard Glissant a évoqué le monde « archipélagique » comme miroir d'un monde tissé de circulations innombrables : « La beauté est inséparable du mouvement des humanités, de leur quête infatigable ² » nous disent les Antillais Glissant et Chamoiseau.

L'exaltation de la figure de l'homme mobile est telle que toute une certaine littérature est allée jusqu'à valoriser « l'exil » (ce contre quoi s'est élevé tardivement l'intellectuel Edward Saïd), occasion d'un nouveau cosmopolitisme

où l'individu, véritable héros, se transforme en individu pluriel au contact de l'étranger.

Plus largement, on rencontre dans les sciences sociales une nouvelle grille interprétative, celle du « Mobility turn », notamment dans les études consacrées aux groupes migrants. Les chercheurs (Catherine de Wenden en France) parlent désormais d'un monde de « mobilité » caractérisé par la multiplicité des trajets : il n'y a plus de pays de « départ » et de pays « d'arrivée », les frontières ne sont plus que des artefacts sans valeur. L'ancienne histoire des « migrations » distinguait des populations allant dans un pays donné, sous le contrôle de l'État du pays d'accueil. Ce modèle reposait sur le primat de la sédentarité. Désormais, la description des « mobilités » renverse ces postulats anciens.

À l'issue de ces quelques évocations, sommes-nous dans un monde meilleur, plus ouvert, plus compréhensif, plus sûr de lui-même ? Or, toutes ces analyses optimistes paraissent aujourd'hui battues en brèche ! Dans le champ des interprétations de la mondialisation, on rencontre surtout aujourd'hui plutôt des analyses pessimistes. La thèse sur le double ravage du mobilisme et de l'homogénéisation du monde avec Benjamin Barber (*Djihad versus Mc World*) ou Régis Debray (« globalisation des objets engendre la tribalisation des sujets ») occupe une forte place dans les esprits. Les médias explosent certes, mais ne rendent-ils pas plus visibles *l'Autre* et ses différences (les réfugiés en Méditerranée) ? Le problème ne serait-il pas alors dans la dénégation d'un besoin vital d'enracinement, d'identité ? La vitesse des Médias est extrême mais celle de la communication humaine est lente.

Besoin d'enracinement : les contextes culturels producteurs d'identité

Disons-le d'emblée : enracinement, identité sont des mots qui font plutôt peur aujourd'hui... il existe chez certains une phobie libérale de ces mots et de ce qu'ils semblent évoquer, le repliement sur soi, la xénophobie voire le racisme. L'Europe dit « populiste » (la Hongrie de Viktor Orban en est le symbole) réclame en tout cas haut et fort son désir d'enracinement et rend suspect le mot.

Pourtant, l'enracinement n'est-il pas un besoin vital ? Et, au-delà de la période actuelle qui le rendrait peut-être nécessaire, on peut évoquer le besoin d'enracinement comme une réponse à la crise spirituelle du xx^e siècle en Occident :

la *crise structurelle du sens*, de la science et de la culture (Husserl), de la modernité de l'être et de l'avoir. Plus précisément, dans les années 1940 et dans un contexte dramatique d'effondrement de la France, Simone Weil a parlé, pour guérir l'âme française (mais pas seulement), *du besoin d'enracinement* : « l'âme humaine a besoin par-dessus tout d'être enraciné dans plusieurs milieux naturels et de communiquer avec l'univers à travers eux ». Et Hannah Arendt, sur un autre plan, indique que l'apatride privé de droits nationaux, l'être nu, se retrouve démuní et privé de toute protection.

Voyons rapidement quelques évocations de cette pensée enracinée.

Pensées de l'être enraciné et protégé

De Herder à Simone Weil et aux Communautariens anglo-saxons (Charles Taylor, M. Walzer), la description de l'individu pris dans un réseau des déterminations naturelles et ethnoculturelles qu'il faut savoir préserver parcourt la pensée occidentale.

On peut remonter à Rousseau qui a institué l'enracinement comme condition préalable pour que l'homme parvienne simplement à un but rationnel. Les Romantiques iront plus loin ; chez eux, c'est l'enracinement qui devient le but. Citons trois réflexions assez proches de Rousseau chez trois penseurs du xx^e siècle.

Commençons avec le philosophe français Régis Debray qui affirme que l'on produit du neuf à partir de ce qu'on est et de ce qu'on a reçu ; la destruction du passé compromet la possibilité de construire l'avenir. Une identité est un héritage qu'on fait fructifier et non une rente.

Poursuivons avec Hannah Arendt chez qui on rencontre le constat de la *désolation* croissante du monde produite par les idéologies de la *tabula rasa* qui engendrent dévastation et esseulement. L'humain, privé de passé, se trouve alors démuní, sans stimulant pour être soi, incapable d'assumer le risque de la liberté.

Enfin, dans un autre ordre de réflexion, différent mais finalement connexe, on rencontre Claude Lévi-Strauss. Ce dernier provoqua un grand scandale en 1971 à l'Unesco en affirmant que l'humanité avait besoin d'une certaine fermeture pour s'ouvrir. À ses yeux, le cosmopolitisme ne pouvait être que

modéré, et non absolu, afin de laisser à chaque culture une part d'opacité qui laisse intacte sa désirabilité pour autrui... La rencontre des cultures n'est pas nécessairement heureuse. On voit comment ce propos prudent, conservateur, inspiré en grande partie de Gobineau (ce penseur du XIX^e siècle qui avait en horreur le mélange), résonne dans un contexte de migrations internationales particulièrement dramatique.

De ces différentes analyses, on déduirait que les cultures ont un droit à se défendre. Les identités, dit à juste titre Édouard Glissant, sont des « identités-relation ». Mais jusqu'à quel point lui répond Lévi-Strauss ? L'identité est la condition de la communication ; plus on est fort, mieux on pourra communiquer avec autrui dit le spécialiste de la communication, Dominique Woltonⁱⁱⁱ.

Enracinement et ses terrains

L'enracinement est fondamentalement culturel. Il se fonde le plus souvent sur la possibilité d'user de sa langue. La Convention sur la diversité culturelle à l'ONU en octobre 2005 a sanctionné ce type de revendication. Il peut s'inscrire également dans la pratique d'une religion (Pologne sous le Communisme) ou dans le maintien des cultures régionales (TS Eliot disait que le grand fait culturel du XX^e siècle serait la force des cultures « régionales »).

L'enracinement est aussi territorial et D.H. Lawrence, dans son essai sur l'Amérique a magnifiquement parlé de cette donnée : « les hommes sont libres dans une patrie vivante, pas quand ils errent et qu'ils larguent les amarres [...] les hommes sont libres quand ils appartiennent à une communauté vivante, croyante et lorsqu'ils s'appliquent à accomplir un projet encore inaccompli et peut-être inconscient. Pas quand ils s'échappent vers l'Ouest sauvage. Ce sont les âmes les moins libres qui vont vers l'Ouest et crient leur liberté [...] le cri c'est le cliquetis des chaînes, c'est bien connu ». « Vivre et travailler au pays » dans les années 70 en France, ce slogan mobilisait une partie de l'extrême gauche culturelle en Occitanie. Aujourd'hui, à l'échelle des villes, les maires et les architectes entendent créer un environnement et un urbanisme interactifs afin de renforcer les liens communautaires. En Colombie, l'architecte Salmons a construit une architecture communautaire de lieux ouverts, à Bogota et Medellin.

Pensées politiques de l'enracinement

Enfin l'enracinement peut inspirer une pensée philosophique et une pratique politique. Les « communautariens » anglo-saxons valorisent la communauté d'appartenance comme condition d'une bonne démocratie^{iv}, comme capacité des individus à briser leur isolement et à agir de concert pour un projet commun et une société « bonne ». Charles Taylor présente le patriotisme comme l'une des quatre sources du lien politique, avec la décentralisation, la solidarité sociale et l'autogouvernement participatif. Les deux pôles d'identification de l'Occident étant pour Taylor, d'un côté les institutions participatives (il minore pourtant considérablement le développement des droits via les déclarations de droits ou la jurisprudence des cours de justice) et l'appartenance ethnique et nationale de l'autre.

Sur le plan de la politique concrète, l'Écosse et la Catalogne sont des exemples de cette revendication à l'enracinement. Elles traduisent, peut-être, la revendication à mieux contrôler son destin politique et social, à faire mieux fonctionner le système démocratique, à le rapprocher davantage des citoyens, à recréer du lien civique à une échelle meilleure ?

Arrivé à ce stade, nous constatons que plus il y a d'ouverture et de communication, plus la question de l'identité se fait centrale. Ne peut-on pas alors trouver une forme de conciliation ? Il nous semble que oui. Le monde qui se dessine sous nos yeux est à la fois plus global et plus local. Il est « glocal ». La mondialisation n'est pas un jeu de vases communicants, jeu à somme nulle telle que le décrit Régis Debray dans sa formule citée ci-dessus (homogénéisation provoque tribalisation). La mondialisation aurait alors quelque chose de désespérant si c'était le cas.

Or, la mondialisation ce sont plutôt des configurations historiques changeantes et fluides qui produisent, certes, des affirmations identitaires (c'est consubstantiel à la mondialisation), mais qui donnent naissance surtout à un monde qui se reconstruit sans cesse sous la forme d'un processus d'homogénéisation/fragmentation déterritorialisation/reterritorialisation.

Un « Cosmopolitisme vernaculaire » (Homi Bhaba)

Il existe plusieurs figures du cosmopolite. Le cosmopolite des 3000 gros acheteurs d'art contemporain dans le monde et qui possèdent tous les codes pour évoluer avec maîtrise dans le nouveau monde. Nous rencontrons aussi le cosmopolite kantien avec l'universalisme des devoirs et qui travaille dans une ONGI. Et puis nous avons le cosmopolite enraciné ou « glocal », le cosmopolitisme vécu au quotidien, à tâtons dans un monde à déchiffrer plus ou moins facilement.

Pratiques anthropologiques du nouveau cosmopolitisme : le « cosmopolitisme modeste »

En fait, et c'est une loi anthropologique, toute culture extérieure, pour pouvoir être reçue, doit être « filtrée ». Il en résulte ce que l'anthropologue Ulf Hannertz ou le sociologue Norbert Canclini ont qualifié de « créolisation » et non une homogénéisation. Le « récepteur » voilà la grande découverte de la science sociale depuis 60 ans... Ce n'est pas parce qu'on utilise les mêmes outils que l'on pense de la même *manière*. Il nous semble que l'individu de la mondialisation « bricole » en permanence ses identités et que les flux globaux participent à la resegmentation culturelle et la production d'une nouvelle diversité de la diversité. Citons le cas paradigmatique de la pop coréenne et de l'engouement qu'elle provoque dans certains milieux populaires à Lo Alto de la Paz, au Caire ou en banlieue parisienne chez de jeunes filles musulmanes qui vont s'inscrire ensuite à L'Inalco (la grande école d'étude des langues orientales). Cette histoire nous dit que si le message est global, il est toujours reçu et approprié localement. Le monde globalisé est un immense patchwork où l'identité fonctionne comme différence (ou différ^{ance} dit Derrida) car sans cesse elle est altérée par les autres et par les flux globaux ! Les individus utilisent de façon « tactique » (inventive selon le vocabulaire de Michel de Certeau) ces ressources énormes produites par la mondialisation des images et de l'information. Ces nouvelles connections deviennent fabuleuses pour les usages différenciés qu'elles autorisent. L'usage des médias permet ce travail anthropologique de l'imagination dans des contextes de transnationalisation culturelle puissants ; l'imagination est devenue ainsi un formidable champ de pratiques sociales inventives qu'utilisent les acteurs « du bas ».

Cosmopolitisme modeste

Cependant, comment s'orienter dans ce monde global qui est à la fois proche et lointain, familier et énigmatique ? Avons-nous une vision globale du monde ? Pas forcément ; plutôt des fragments du monde car nous sommes nous-même des fragments.

Ainsi, il ne s'agit pas ici du cosmopolitisme associé à de grandes idées normatives (Paix, Raison, Humanité), il s'agit d'un cosmopolitisme modeste, au quotidien, à tâtons. Les individus cherchent comment ils peuvent agir dans le monde, comment faire « usage du monde » (Kant et son anthropologie). La figure du touriste, si décriée – Barcelone ou Ibiza sont proches et nous révèlent certes des aspects déplaisants dans le tourisme de masse – n'est-elle pas, malgré tout, celle du cosmopolite modeste, qui participe au vaste monde culturel avec sa bonne volonté maladroite : danser avec les Maoris des Samoa ou de Nouvelle Zélande, faire un trek dans le désert pour vivre la culture touareg ? Le touriste cherche des « expériences » du monde, si pauvres soit-elles...

Articuler le global et le local sur le plan politique

L'un des grands défis de notre époque, sinon le défi majeur, serait de trouver des articulations politique entre global et local.

Si l'on prend le passé au XIX^e siècle, on n'a pas toujours compris que cette époque où se construisait le processus national était aussi le siècle de la mondialisation. Les identités nationales se bâtirent d'abord dans un contexte européen d'affrontements et d'emprunts (la France et l'Allemagne tout particulièrement, mais aussi la France et l'Italie). Mais ce processus qui était déjà un processus d'ouverture des cultures s'est effectué dans le contexte de mondialisation capitaliste nouveau. Il n'y avait pas eu d'opposition entre les identités collectives nationales et la mondialisation ; l'essentiel des identités collectives depuis le XIX^e (les identités nationales) furent le fruit de la nouvelle étape de la mondialisation survenue dans les années 1840-1860. Il y a eu donc un lien consubstantiel entre la mondialisation (qui est le cadre) et les diverses politiques « identitaires » (l'invention du « communalisme » au Liban et en Inde, les idéologies nationales en Europe) qui sont l'objet construit à l'intérieur du cadre.

Aujourd'hui quelles seraient les nouvelles façons de vivre la mondialisation et le local ? Le local doit-il être celui incarné par l'État national ? Par la ville ? On connaît ainsi les expériences culturelles à Barcelone du Centre de Culture contemporaine, créé en 1994, et qui a organisé des expositions en collaboration avec des acteurs mondiaux sur des thèmes variés (Pessoa/ Borges et la ville), mais au service de la citoyenneté barcelonaise. L'État-nation n'a pas dit son dernier mot même si c'est un État (en Europe surtout) plus complexe dans son fonctionnement que jadis. La construction européenne s'avère précisément le laboratoire d'articulation de différentes échelles territoriales et politiques. Le principe de subsidiarité incarne l'opérateur clé pour distinguer différents niveaux d'action. Les difficultés de sa mise en œuvre attestent toutefois des progrès à réaliser encore en termes d'intelligence politique.

Entre le danger d'une absence de communication et d'entropie (l'identité comme refuge = « l'Identitarisme ») et le danger d'un excès de communication et d'uniformisation, entre l'identité comme résultat des contacts avec autrui et l'identité comme source, nous sommes tous plus ou moins des individus « fêlés » au sens où l'entendait Scott Fitzgerald :

« ce qui caractérise une intelligence de premier ordre, c'est son aptitude à garder simultanément à l'esprit deux idées contradictoires sans pour autant perdre sa capacité à fonctionner. »

Sans doute ce cosmopolitisme à l'échelle des individus, du quotidien « global », est-il notre façon d'avancer aujourd'hui dans ce monde opaque, un monde globalisé mais dans la diversité. Il est certainement délicat, à l'échelle des identités culturelles collectives, de gérer ce monde des métamorphoses. Comment politiquement gérer la diversité culturelle ? Il y avait ces 70 dernières années le projet européen ou, plus récemment le projet de la Francophonie ou de l'Ibéro-Américanisme. L'apprentissage de l'altérité, de surcroît pour l'altérité culturelle, est extrêmement long... L'actualité n'est pas très enthousiasmante de ce côté-là car nous sommes davantage dans le retour à l'identitarisme populiste plus que dans l'identité qui se réinvente... Mais tout est à toujours reprendre dans l'existence et rien n'est jamais perdu.

Notes

- i Gilles Deleuze, *Dialogues avec Claire Parnet*, Champs-Flammarion [1977], 1993, p. 8.
- ii Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent ?* Éditions Galaade, 2007, p.10.
- iii Dominique Wolton, *Mc Luhan ne répond plus. Communiquer c'est cohabiter*, Éditions de l'Aube, 2009, p.117.
- iv Philip Resnick, « À la recherche de l'identité perdue » in Guy Laforest et Philippe de Lara, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Éditions du Cerf-Presses de l'Université de Laval, 1998, p. 319-339.