



2001 Bogues GLOBALISME et PLURALISME



Montréal, 24 au 27 avril 2002

Armand Mattelart

Université de Paris VIII
FRANCE

La diversité culturelle: entre histoire et géopolitique

NOTA BENE

L'accès aux textes des colloques panaméricain et 2001 Bogues est exclusivement réservé aux participants. Vous pouvez les consulter et les citer, en respectant les règles usuelles, mais non les reproduire. Le contenu des textes n'engage que la responsabilité de leur auteur, auteure.

Access to the Panamerican and 2001 Bugs' conferences' papers is strictly reserved to the participants. You can read and quote them, according to standard rules, but not reproduce them. The content of the texts engages the responsibility of their authors only.

El acceso a los textos de los encuentros panamericano y 2001 Efectos es exclusivamente reservado a los participantes. Pueden consultar y citarlos, respetando las pautas usuales, pero no reproducirlos. El contenido de los textos es unicamente responsabilidad del (de la) autor(a).

O acesso aos textos dos encontros panamericano e 2001 Bugs é exclusivamente reservado aos participantes. Podem consultar e cita-los, respetando as regras usuais, mais não reproduzí-los. O conteúdo dos textos e soamente a responsabilidade do (da) autor(a).

LA DIVERSITE CULTURELLE : ENTRE HISTOIRE ET GEOPOLITIQUE

ARMAND MATTELART

L'incidence de la mondialisation sur les sociétés particulières a fait flamber les controverses sur le sort de la diversité culturelle. La notion elle-même s'est transformée en fourre-tout. Elle légitime des politiques formulées par les Etats et les institutions de la communauté internationale. Elle charpente les discours d'accompagnement des stratégies de concentration des industries de la culture et de la communication. Elle oriente la mise en place de réseaux de résistance de la société civile organisée à la fatalité d'un modèle de société unidimensionnel. Désormais devenu un enjeu constitutif de la mégapolitique, le vaste champ de la culture est traversé par les tensions qu'engendre la confrontation entre plusieurs projets de construction du système-monde. Les détournements et retournements symboliques des mots en sont un des révélateurs.

La question de la diversité apparaît comme toute neuve. Et pourtant, elle est déjà lestée d'une longue histoire. L'amnésie contemporaine qui frappe la notion est indissociable du déracinement de la notion de « mondialisation ». L'oubli de la genèse de cette dernière explique que les grands médias puissent la retourner sans sourciller contre les mouvements sociaux à vocation planétaire en les cataloguant comme les « antimondialisation » alors que le vocabulaire « mondialiste » fait originellement partie du patrimoine émancipateur de l'internationalisme démocratique. L'uniformité du monde commence par la normalisation de la langue qu'on banalise ou qu'on débarrasse de ses aspérités, en coupant les mots de leur mémoire ou à travers la surenchère de néologismes-écrans lancés depuis les logiques technomarchandes. Comme nous l'écrivions au terme d'une archéologie de la « société globale de l'information », cette expression emblématique des manières univoques de dire et de voir le monde : « Aucune pédagogie d'appropriation citoyenne du milieu technique ne peut s'abstraire de la critique des mots qui, prétendument apatrides, n'ont de cesse de faire intrusion dans le langage commun et d'encadrer les représentations collectives. Par eux passent les glissements de sens des concepts de liberté et de démocratie en même temps que s'impose à nous sous le signe de l'évidente nécessité ce qui est et, surtout, ce qui est censé advenir » (Mattelart, 2001, p. 109).

Contre l'oubli de l'histoire

"En cette fin de millénaire, écrit l'historien Marc Ferro, domine l'idée que nous sommes entrés dans une nouvelle ère historique, celle de la mondialisation. Pourtant, ne s'agit-il pas d'une simple illusion d'optique ? Car le mouvement d'unification du monde est apparu très antérieurement, même si récemment il s'est étendu et s'est développé à un rythme accéléré" (Ferro, 1999, p. 28). Le refus de l'historien de l'école des Annales d'adhérer à l'emballage des discours sur le « nouvel âge global » rejoint, par exemple, les remarques d'économistes comme Robert Boyer qui, afin de démêler les « vraies » des « fausses nouveautés » de la mondialisation, invitent à dépasser les « analyses

rétrospectives » de leur discipline et de la « plupart des chercheurs en sciences sociales qui portent au mieux sur une période de une ou à deux décennies » (Boyer, 2000, p.20).

La « querelle du temps court » initiée par Fernand Braudel dans les années 50 à l'encontre des anthropologues et sociologues séduits par le modèle mathématique de la causalité linéaire n'a rien perdu de son actualité. Les sciences sociales, notait alors l'historien du « Temps du monde », ont pris l'habitude de « courir au service de l'actuel » et de s'en tenir aux « seuls acteurs qui font du bruit ». Or le social est un « gibier autrement rusé ». Braudel incitait à renouer avec la pluralité du temps social et la « dialectique de la durée » en "renversant le sablier dans les deux sens". De la structure à l'événement. De la liberté à l'appartenance avec les contraintes que comporte toute construction de l'identité. De l'univers au lieu et au divers (Braudel, 1958). Dans ces mêmes années, Maurice Merleau-Ponty s'insurgeait contre le schéma de l'histoire-progrès qui induisait une vision de l'évolution des sociétés en paliers successifs rigoureusement cloisonnés. Le dernier stade fixant nécessairement la norme de la modernité. Or notait le philosophe de la phénoménologie: « Le sens de l'histoire est à chaque pas menacé de dévier et a besoin d'être sans cesse réinterprété. Le courant principal n'est jamais sans contre-courants ni tourbillons. Il n'est même pas donné comme un fait. Il ne se révèle qu'à travers les asymétries, des survivances, des diversions, des régressions » (Merleau-Ponty, 1955, p. 61) . A l'image compacte et abstraite du système mondial, il substituait la notion de « système baroque » plus à même de rendre compte des enchevêtrements qui composent un ensemble concret, mais aussi des décalages et des décrochages.

Les cultures pures sont une vision de l'esprit. Depuis qu'a débuté l'histoire des échanges du monde, les modèles culturels et institutionnels véhiculés par des puissances hégémoniques ont rencontré des peuples et des cultures qui ont résisté à l'annexion, ont été contaminés, se sont mimétisés ou ont disparu. Dans ces creusets culturels, sont nés les synchrétismes. En dépit d'un rapport de forces inégal, la culture importée n'a pas systématiquement balayé tout sur son passage. Les processus que les historiens ont nommé sinisation, hellénisation, romanisation ou islamisation en sont quelques exemples. Emprunts et branchements successifs, inventions, compromis et compromissions sont à la base de systèmes composites . Ceci dit, il convient de se méfier des visions angéliques, voire religieuses, des rapports entre les cultures.

Dans la dialectique moderne des cultures, la conquête des Amériques constitue un moment fondateur pour au moins trois raisons. D'abord, parce que cet événement de portée planétaire fonde la modernité occidentale dans sa projection universaliste. Cette "prise du monde" (*Weltnahme*) par l'Europe chrétienne, les théologiens espagnols la justifient en invoquant la légitimité naturelle de l'échange incarnée dans le *jus communicationis*, le "droit de communiquer", c'est-à-dire le droit de circuler et de propager ses idées (et sa foi), et le *jus commercii* ou droit de faire du commerce. Deux prémices de ce qui est appelé à devenir au 19^{ème} siècle le droit public international, ciment de la « communauté des nations ». Dès les premiers pas de cette prise du monde, les faits démentent le principe abstrait de l'égalité de l'échange. Ensuite, parce que le choc entre les peuples conquis et les conquérants déclenche parmi les humanistes le débat sur la relativité des cultures. Enfin, parce que la nouvelle forme de domination engendre une nouvelle configuration des modes de résistance, le métissage ou le refus. L'Antillais Edouard Glissant ne s'y trompe pas quand il range parmi les rares précurseurs de la théorie moderne de la

créolisation ou d'hybridation des cultures les *Essais* de l'humaniste Michel de Montaigne pour « l'impérieux travail de la relativisation » et les *Comentarios reales* du métis hispano-péruvien Garcilaso de la Vega, figure du « métissage dans la défaite et l'aliénation » (Glissant, 1996). Michel de Certeau a lui aussi raison d'invoquer les « arts de faire » des indigènes face à la coercition des pouvoirs pour expliquer les tactiques de l'anti-discipline secrétées par les faibles et les dominés à travers l'histoire (Certeau de, 1980). L'envers de l'exaltation de la différence apportée par le Nouveau Monde est le mythe occidental du bon sauvage. Truchement par lequel l'Européen s'approprie du lointain. L'Autre se convertit en supplément d'âme pour le Vieux Monde en crise et en proie à la guerre permanente.

De la fin du XV^e siècle à aujourd'hui, on peut suivre le rêve d'une unification du monde sous le signe d'une religion, d'un empire, d'un modèle économique ou des luttes des opprimés. La mystique de la puissance coexiste ou alterne avec la pérennité du désir de se réapproprier l'avenir du monde pour « libérer les hommes de leur état », comme disait Bacon. Les projets de réorganisation du monde et de "pacification" (l'appropriation de ce mot si cher à Erasme par les doctrines militaires modernes est éloquente en soi) n'ont eu de cesse depuis lors de se développer. Tous ces moments historiques ont donné à l'universel et aux rapports avec le « divers » des contenus successifs qui se sont vus reflétés dans des utopies mettant en avant la fonction tantôt des réseaux techniques, tantôt des réseaux sociaux dans la construction d'un lien social pré-babélien (Mattelart, 1992, 1994, 1999).

Comment caractériser le « vivre ensemble » dans la société industrielle ? C'est autour de cette interrogation que s'est construit au 19^{ème} siècle le dilemme récurrent homogénéisation/ diversification. Dès le début du siècle, à travers la quête de modèles sociaux alternatifs sous l'égide des utopistes. Que l'on pense à Charles Fourier qui tente de concilier dans la vie communautaire ce que l'industrialisme centripète a dissocié : raison et passions, plaisir et travail, plaisir et savoir. Vers la fin de ce même siècle, à travers les débats, constitutifs des sciences sociales, sur la dislocation de la « communauté » et des formes primaires de la sociabilité au profit de l'émergence de la « société », productrice de l'anomie et de l'anonymat des foules. La conscience du rétrécissement du monde est déjà alors largement présent dans les représentations collectives. Pour preuve, l'irruption du concept biomorphique d'"interdépendance". Cette analogie empruntée à l'univers cellulaire est introduite par les penseurs du « solidarisme mondial » ou "mondialisme" -- c'est dans ces milieux internationalistes qu'émerge cette sémantique au début du 20^{ème} siècle -- pour exprimer le "nouveau sens du monde" induit par le maillage de la planète par les réseaux de la société civile organisée et les réseaux techniques qui "ceinturent l'univers » (la poste, les câbles sous-marins, les voies interocéaniques). Au seuil de la création des sciences sociales, Gabriel Tarde se réfère à l'*analogon* de la planète comme "cerveau" et inaugure la notion moderne de publics "s'étendant aux limites du genre humain grâce aux moyens de communication". Explorateur de l'infinitésimal, le fondateur de la psychologie sociale postule que la différence est l'alpha et l'omega de l'univers. Quant à Spencer et Durkheim, ils raisonnent en termes d'« organisme » et estiment qu'il y a évolution de l'homogène à l'hétérogène, passage d'une solidarité mécanique à une solidatité organique.

L'ethnologie classique est tiraillée entre les défenseurs de la relativité culturelle et les théoriciens du diffusionnisme. En dressant une échelle de valoration des différentes cultures, ces derniers légitiment les politiques "civilisatoires" des puissances coloniales à l'égard des peuples dits primitifs. Le

flux des innovations va du centre vers la périphérie. En contrepoint de cette vision ethnocentrique se constitue une géographie rebelle qui refuse de se faire complice d'une discipline qui prête son concours aux explorations et autres expéditions de l'ère des empires (en gros de 1870 au lendemain de la Grande Guerre). Critique radical du modèle de développement industriel et de ses logiques de centralisation et de déterritorialisation impulsée par la division internationale du travail, le géographe anarchiste Piotr Kropotkin voit dans l'avènement de l'âge néotechnique, l'âge qu'annonce l'énergie électrique, la promesse d'une société flexible, composée de communautés décentralisées, créatrices d'une nouvelle sociabilité. Promesse de réconciliation de la ville et de la campagne, de l'industrie et de l'agriculture, du travail manuel et intellectuel, du travail et du loisir, du savoir et du plaisir (à travers l'« éducation intégrale », chère à Fourier). Des oppositions qui sont autant de cause de l'inégalité et de l'injustice sociale et qui sont inhérentes à l'âge archéotechnique de la vapeur, des réseaux du chemin de fer et des mégapoles urbaines. Cette critique des multiples manifestations de la concentration inaugure aussi un nouveau regard sur l'histoire, celle des formes successives adoptées par l'entraide et le "support mutuel" des opprimés. Une histoire de longue durée des gens d'en-bas dont, observe le géographe russe, les historiens n'ont eu cure et qui "reste à faire". De ce projet de dépassement de la société industrielle émaneront, dès les années 20, les premières utopies socialisantes sur les réseaux de la société post-industrielle. Cette pensée rebelle influera l'œuvre de Lewis Mumford. En s'engouffrant dans le déterminisme technique, Marshall McLuhan en évacuera le sens politique. Les différences culturelles et les fractures sociales s'évanouiront dans le « village global » construit par téléviseurs interposés.

La confrontation entre les divers projets de communauté des nations à la fin de la Grande Guerre laisse entrevoir les diverses conceptions qui circulent dans les milieux internationalistes sur l'état et le cours de la mondialisation dans son rapport aux diversités. La pensée socialiste occidentale sur l'âge néotechnique de la post-industrialisation rencontre la philosophie orientale des penseurs issus de la Renaissance indienne sur l'élargissement progressif de l'humanité jusqu'à atteindre l'"universalité finale" : "La diversité dans l'unité". Pour Sri Aurobindo ou Tagore, il ne peut y avoir d' "Union mondiale libre, élastique et progressive", une "unité complexe fondée sur la diversité", si l'on ne reconnaît pas le "droit des peuples à disposer d'eux mêmes". Ce n'est évidemment pas cette vision prospective qu'endosse la Société ou Ligue des nations qui ne fait que reconduire la vision évolutionniste des peuples colonisés comme "peuples enfants", donc sous tutelle avant de franchir le pas vers le stade adulte.

La Première Guerre mondiale marque pourtant un point d'inflexion historique. Aux yeux des peuples dépendants, subjugués ou soumis, le carnage de ce premier conflit total signifie l'échec de la culture des Lumières à faire réalité son message messianique d'émancipation dans la concorde. Dans l'entre-deux-guerres, l'« européisme » est mis au banc des accusés. Tandis qu'à l'horizon pointe l'américanisme prêt à assurer le relais dans l'hégémonie mondiale. La haute culture du vieux monde est d'ailleurs défiée directement par l'avènement d'une culture médiatée par les mécanismes industriels et marchands dont Hollywood devient la figure de proue. Quant au projet communiste symbolisé par la révolution soviétique, plus tayloriste que le propre Taylor, il ne tarde pas à repousser dans un futur lointain l'avènement d'une autre culture en l'assujettissant à l'édification préalable de l'infrastructure économique.

La création, en 1946, de l'Unesco, organisme mondial dont le champ de compétence est précisément la culture, ne va pas de pair avec une reconnaissance de la diversité. A tel point que la seule voie de sortie du sous-développement que l'organisme fait miroiter au pays du tiers monde pendant près d'un quart de siècle est l'alignement sur le modèle canonique d'évolution des grandes sociétés industrielles. La vision de l'histoire des peuples comme un mouvement général à sens unique par paliers successifs fixe le régime de vérité. Les sociologues de la modernisation extrapolent aux pays dits attardés les leçons de l'expérience du marketing industriel qui a fait ses preuves dans les stratégies de diffusion de nouvelles méthodes auprès des agriculteurs américains dans l'entre-deux-guerres. Taxée d'inertie et de fatalisme, la culture des « sociétés traditionnelles » est envisagée comme un concentré d'écueils que la théorie diffusionniste du progrès social se propose de juguler. Le profil idéalisé de "personnalité moderne" dite empathique, prédisposée à la mobilité psychologique et à l'innovation, se matérialise à travers les modèles de vie irradiés par le mouvement perpétuel des médias et des réseaux des sociétés modernes, enracinées dans la modernité euro-américaine, paradigme de la société de consommation. Pour cette conception évolutionniste et comptable du développement par paliers vers la *westernization*, une nation ne commence sa montée vers la culture salvatrice de la modernisation qu'en satisfaisant aux "standards minima" d'exposition aux médias. L'Unesco se trouve ainsi écartelée entre l'idéologie technocratique de la planification sociale et les plaidoyers en faveur de l'"universel humain" (thème central de l'ouvrage de son directeur général d'alors, Jean Maheu), les plans de sauvetage du "patrimoine de l'humanité" et l'édition des musiques traditionnelles.

La montée en légitimité de la diversité

Dans la décennie 70, l'entrée dans l'ère post-coloniale inverse dans l'ensemble du système des Nations unies le rapport de forces entre les pays du Sud et du Nord. Le retour à la culture, comme source de l'identité, du sens, de la survie, de l'expression et de la dignité est en concomitance avec la crise de la pensée unique de la modernisation/ développement. La diversité culturelle est promue en prémisses d'une voie alternative à l'universalisme porté par l'idéologie du calcul (le PNB) et le déterminisme des vecteurs techniques. Cette réhabilitation de la créativité des cultures implique la valorisation des ressources locales, met l'accent sur la nécessité de la participation citoyenne et la préservation de l'environnement. La première Conférence des Nations-unies sur l'environnement organisée à Stockholm en 1972 rapproche la problématique de la diversité culturelle et celle de la biodiversité. Le procès intenté au modèle dominant de croissance se clôture sur un plaidoyer aux grands pays industriels pour qu'ils reconsidèrent, dans leur propre intérêt, leur modèle de consommation outrancière. La nouvelle philosophie du développement épingle les mauvais usages de la notion de diversité culturelle. "La quête de la diversité culturelle trahirait l'humanité si elle se convertissait en un retrait par rapport à la responsabilité globale partagée, en un isolationnisme paroissien, qui transformerait des cultures menacées en fossiles devant être conservés dans une sorte de musée social, ou un mausolée de morts-vivants... Elle ne cherche, en aucun cas, une fragmentation chaotique sans égard aux conséquences qu'elle pourrait avoir sur l'unité nationale ou la coopération mondiale en vue de résoudre des problèmes vitaux. Elle refuse de geler les

iniquités actuelles basées sur les systèmes de privilège basé sur la caste, la race, la classe et la nation. " (Galtung et al., 1980).

Avec l'essor des contestations en provenance du Mouvement des pays non alignés, l'Unesco devient l'épicentre des débats sur le "Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication ». Ledit tiers monde revendique le rééquilibrage des flux inégaux d'échanges en matière de culture et d'informations . Débat avorté à cause de l'intransigeance des Etats-Unis, l'opportunisme de l'Union soviétique, l'hypocrisie des régimes autoritaires parmi les non-alignés et la faible représentation des organisations non gouvernementales. De leur côté, les ministres européens de la culture s'inquiètent de la déstabilisation des politiques publiques par les industries culturelles. Les grands pays industriels prennent la mesure des défis lancés aux identités nationales aussi bien par les flux transnationaux que par les contestations des dites minorités à l'intérieur même de l'Etat-nation.

Il n'y a pas de culture sans médiations et pas d'identité sans traduction. Dans les années 80, émergent de nouvelles interrogations sur les processus d'interaction et de transaction entre les cultures particulières et les flux transnationaux. Elles mettent en cause la vision monolithique tout autant du mode de fonctionnement des dispositifs de pouvoir que de la formation de la modernité. Le constat est à la dissociation entre la globalisation du système techno-productif et la spécificité des cultures et des pratiques culturelles. L'hypothèse de la « pensée métisse », formulée par les anthropologues, met en relief la dialectique des échanges - qu'ils soient médiatiques, financiers, scientifiques, religieux ou militaires, qu'ils proviennent des multiples diasporas, constantes ou saisonnières, qu'ils suivent les réseaux légaux ou illégaux (Appadurai, 2001 ; Tachat et Gruzinski, 2001). Comment se jouent les négociations entre le singulier et l'universel, entre le local, le national et le mondial ? Comment se retranscrivent des signes planétaires en fonction des contextes singuliers ? Comment émergent d'autres modernités à la lisière des traditions ? Ce sont des questions de même nature qui motivent les nouvelles interrogations sur la généalogie de l'espace-monde. La notion de « communication-monde », de filiation braudélienne, reterritorialise les enjeux de la phase contemporaine de l'intégration du capitalisme. Elle replace le retour au sujet, aux subjectivités et aux cultures dans le contexte des déterminants socio-historiques (Mattelart et Mattelart, 1986 ; Mattelart, 1992). L'analyse des interactions et transactions entre cultures ne peut s'abstraire des logiques géoéconomiques et géopolitiques qui président à la nouvelle structuration des hiérarchies, des polarisations et des sources d'exclusion.

Le mérite de la décentration du regard vers la multiplicité des médiations et les pratiques de la culture ordinaire a été de défaire une posture bien établie qui consiste à étudier les effets du pouvoir à partir de celui-ci, et non pas à partir de ceux qui le subissent. Mais la focalisation sur un seul côté du sablier a aussi ouvert la boîte de pandore de l'ambiguïté. « La facilité avec laquelle aujourd'hui, écrit une anthropologue mexicaine, les discours universitaires sur la communication utilisent la notion de « médiation » est suspecte. Peu d'études prennent la peine d'explicitier d'où et comment elles l'utilisent, comme si la notion était par elle-même porteuse de sa propre explication ou comme si il y avait un espace d'accord tacite qui rendrait superfétatoire tout type de discussion » (Reguillo, 1997). Le psychanalyste argentin établi au Mexique Enrique Guinsberg va plus loin et nomme « perverses » ces utilisations et il les impute à la perte du lien entre la recherche et la raison critique. Une anthropologie *light* a en effet érigé l'acte de consommation des produits des industries culturelles en lieu par excellence d'où « penser ». La révélation des

audiences « actives », adaptant, reconstruisant, réinterprétant les histoires proposées par les films et les programmes à vocation globale, a fait oublier qu'« on ne peut pas raconter une histoire sans faire de l'Histoire », comme dit Jean-Luc Godard. Plus généralement, l'interprétation naïve de la capacité à s'appropriier les signes de la modernité a vu se recycler l'idée qui a fondé l'approche diffusionniste selon laquelle la culture américaine est un « opérateur d'universalisation » dans lequel les cultures singulières peuvent parfaitement se redéfinir sans se damner (Amselle, 2001). L'effet pratique de cette théorie évangélique est qu'est apparu comme non avenu le débat sur les politiques publiques à l'égard des industries culturelles. Le dogme libéral du « consommateur souverain » a ainsi trouvé un allié de poids dans le savoir académique. La propension à loger l'accomplissement de l'individu (et sa soi-disant « résistance ») dans les usages des produits culturels a brouillé l'entendement des enjeux de la recomposition de la citoyenneté et de l'espace public. Le fait que la consommation est aussi de plus en plus une production d'informations dans le régime de la régulation socio-économique du post-fordisme est devenu un point aveugle.

La caractéristique ambiguë du retour à la diversité culturelle est également apparu sous une lumière crue avec la nouvelle légitimité dont jouit la problématique de la fragmentation des identités. La notion de « multiculturalisme » focalise les controverses. « Vrai-faux concept », rejeton d'une « vulgate planétaire » exportée par la communauté académique des Etats-Unis: la critique que les sociologues Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant lui adressent est radicale. La notion pâtit d'un triple vice : le *groupisme* (réification des divisions sociales canonisées par la bureaucratie étatique en principes de connaissance et de revendication politique) ; le *populisme* (ou célébration ingénue de la culture des dominés et de leur "point de vue") ; le *moralisme* (qui débouche sur un débat sans fin ni effets sur la nécessaire "reconnaissance culturelle") (Bourdieu et Wacquant, 2000).

Spécialiste des cultures diasporiques, le politologue James Cohen aide à mieux comprendre les implications politiques de l'usage des notions de diversité culturelle et de multiculturalisme appliquées à l'étude de la communauté hispanophone des Etats-Unis: "A trop vouloir construire la question latino comme une question de "diversité culturelle", on en oublie que les tensions sociales et politiques de demain auront pour terreau principal le développement fulgurant de la précarité socio-économique chez des millions de Latinos regroupés dans des barrios, de Los Angeles à New York. Autrement dit, il conviendrait de subsumer la question du mode de gestion de la diversité culturelle et linguistique sous celle de modèle social tout court". Et de conclure : "L'appel ethnique est par définition une interpellation large, un attrape-tout qui se prête à tous les usages politiques" (Cohen, 1999).

Les silences sur les clivages sociaux attestent que les discours sur les identités particulières ont pris le pas sur les discours sur le principe d'égalité comme objectif premier de l'action politique qui ont dessiné, au cours des deux derniers siècles, la figure de l'universel, de ses pôles attracteurs et de ses grands récits. C'est d'ailleurs la thèse centrale de l'ouvrage de Ernesto Laclau sur *La Guerre des identités*. Le même panculturalisme sévit dans des pans entiers des *Cultural Studies* (Mattelart et Neveu, 1996). Comme le note judicieusement l'Argentine Beatriz Sarlo, « le bricolage qui se produit sous ce parapluie... n'a rien à voir avec les études culturelles (telles qu'elles ont surgi en Grande-Bretagne dans les années 60) dans la mesure où elles ont cessé d'établir un système de réfractions entre le social et la dimension symbolique. Elles affichent un laxisme

théorique qui les fait chuter dans des combinaisons de références typiquement académiques, éclectiques » (Sarlo, 1997, p.)

La culture, un « bien public commun »: une nouvelle utopie ?

Le détournement du thème de la diversité culturelle est une question qui outrepassa les ghettos académiques. Il travaille surtout les processus de légitimation du projet d'ordre techno-global. Depuis les années 60, l'argument de la diversité s'est converti en cheval de Troie d'une idéologie farouchement contraire à l'Etat-nation-providence. De Alvin Toffler à Peter Drucker en passant par Nicholas Negroponte ou John Perry Barlow, prophète du libéralisme communautaire, les techno-utopies, bloquées dans le fond du sablier, ont distillé une forme de pensée manichéenne, contrastant l'Etat et la société civile, les politiques publiques et l'autorégulation marchande, la rigidité et la flexibilité, la centralisation et la décentralisation, le système et la vie quotidienne, l'uniformité et la diversité. Le premier membre de l'antinomie fait office de repoussoir et met en relief la voie royale vers la rédemption cyberspatiale symbolisée par le second.

Dès le début des années 80, les stratèges du marketing et du management ont fait de la diversité culturelle une notion opératoire en l'érigant en principe de la segmentation transnationale des cibles en « communautés de consommateurs » (*consumption communities*). Ils ont ainsi anticipé le fait que les nouvelles technologies de stockage de l'information et d'établissement de profils permettent de produire de la diversité de manière standardisée !

Avec les processus de déréglementation et de privatisation des systèmes audiovisuels et de télécommunications, la culture a basculé dans la nomenclature des « services ». Et la diversité culturelle assimilée à la multiplication de l'offre et de demande sur le marché des biens culturels. "Lorsque les produits seront plus facilement accessibles aux consommateurs, les possibilités d'exprimer la diversité des cultures et des langues qui abondent en Europe seront multipliées", lit-on dans un rapport sur la « société globale de l'information » émis en 1994 par le commissaire aux télécommunications de l'Union européenne.

Agressif, le discours d'accompagnement des stratégies de concentration des méga-groupes de communication est sur la même longueur d'onde : « Je le dis d'entrée : ma philosophie personnelle m'incitera toujours à être un adepte enthousiaste de la diversité, du métissage et du multiculturalisme (...) Là où certains redoutent l'uniformisation, je vois au contraire vibrer un monde plus divers, plus ouvert, plus tolérant. » Ainsi s'exprimait, en avril 2001, le patron de Vivendi-Universal, deuxième groupe mondial de communication, à la Une du journal *Le Monde*. Titre de l'article : "Vivre la diversité culturelle". Et l'homme qui aspire à faire de son groupe "celui qui incarne le mieux cette diversité culturelle, née en Europe" de conclure qu'il n'y a dans la "mondialisation plurielle, colorée, métissée" pas de place pour les esprits chagrins qui fustigent la « marchandisation de la culture » et cherchent à convaincre de la nécessité d'une "culture-exception" pour éviter le règne d'une "culture-domination". La culture « porte mal l'uniforme et ne se laisse pas enrégimenter », assène-t-il. Feu l'exception culturelle ! Vive la diversité ! L'« exception culturelle » vouée aux gémonies, c'est évidemment ce principe qui a été arraché en 1993 par l'Union européenne dans la partie de bras de fer qui l'a opposée aux Etats-Unis dans le cadre du Gatt et qui a soustrait les « produits de l'esprit » à la loi du libre échange.

Depuis cet accord sur l'exception culturelle, le contexte politique a changé. Les divisions se sont creusées au sein même de l'Union, au gré de la coloration des gouvernements en place. Fin 1999, l'Union a troqué l'expression « exception culturelle » pour celle de diversité culturelle, en espérant masquer ses désaccords. Ce fut en vain : cette façade consensuelle n'a pas tardé à se craqueler. La proposition française de rapatrier les débats sur la culture vers un organisme plus idoine que l'Organisation mondiale du commerce (OMC) n'a eu aucun écho. Le directeur général de l'Unesco, pour sa part, a maintes fois réitéré que l'institution qu'il préside ne se sent pas habilitée à traiter la question des échanges de biens et de services culturels dévolue à l'OMC.

Pourtant, à l'Unesco, le thème de la diversité culturelle est l'objet de toutes les sollicitations. Au terme de la 31^{ème} Conférence générale qui s'est tenue à Paris en octobre-novembre 2001, une « Déclaration universelle sur la diversité culturelle » a été adoptée. Parmi les lignes d'action du plan d'action pour sa mise en œuvre, des objectifs relatifs, notamment, à la « société de l'information », tels que : « Encourager l'alphabétisation numérique », « Promouvoir la diversité linguistique dans l'espace numérique », « Lutter contre la fracture numérique ». Deux rapports antérieurs avaient jeté les bases d'un diagnostic sur la « diversité créatrice ». En 1996, un premier qui portait précisément ce titre a prôné la nécessité d'une « nouvelle éthique mondiale sans laquelle aucune solution aux immenses problèmes de l'exclusion ne sera réellement possible ». Quatre ans plus tard, un autre, sous-titré "diversité culturelle, conflit et pluralisme", est revenu à la charge. Dans les deux documents sont ébauchés les grands traits de l'architecture d'une « nouvelle appartenance », comme réponse à la triple complexité introduite par la mondialisation dans la définition même du pluralisme culturel : la tension entre migration et citoyenneté, l'exacerbation des stratégies identitaires, le renforcement des tendances préexistantes à la xénophobie. En 2001, l'Unesco a ajouté une nouvelle catégorie à la définition de « patrimoine de l'humanité » : les "formes d'expression populaire et traditionnelle, orales ou immatérielles", et les "espaces culturels". Cette catégorie a été mise sur le même pied que la « conservation des sites naturels et culturels ». C'est ainsi qu'ont été sélectionnés dans le continent américain la musique des Garifma du Belize, la carnaval andin d'Oruro, la Fraternité du Saint-Esprit des Congos de Villa Mella, en République dominicaine, et le patrimoine oral du peuple Zapara d'Equateur.

En marge des aléas des médiations intergouvernementales, des compromis et des compromissions qu'elles impliquent, les nouveaux réseaux sociaux globaux font entendre leur voix. Ainsi la Coalition pour la diversité culturelle qui, depuis Montréal, regroupe en son sein des écrivains, des auteurs-compositeurs, des musiciens, des scénaristes, des réalisateurs, des artistes-interprètes, des producteurs-indépendants, des distributeurs, des éditeurs qui, tous, revendiquent le droit pour les Etats à mettre en œuvre les « politiques nécessaires au soutien de la diversité et à la viabilité des entreprises qui les produisent et les diffusent ». Dorénavant, aucun Sommet où se discute le devenir de la planète ne reste en marge des pressions des organisations non gouvernementales. En 2002, lors du deuxième Forum social mondial de Porto Alegre (Brésil), ces mouvements ont placé la diversité culturelle au centre de l'interrogation sur la forme de société possible dans un autre monde possible. Loin de se recroqueviller sur une conception réduite aux seuls produits des industries culturelles, l'exception commerciale culturelle s'est muée en principe de la critique de l'ensemble d'un mode de vie. La diversité culturelle a rejoint les débats portant sur les « biens publics communs » que sont la culture, mais

aussi l'éducation, la santé et l'environnement, autrement dit tous ces domaines où les logiques techno-marchandes risquent de dévoyer le concept de diversité.

En 1970, le philosophe de la vie quotidienne Henri Lefebvre publiait *Le Manifeste différentialiste*. Il y notait que l'émergence de mouvements sociaux s'ordonnant autour de spécificités économiques, politiques, culturelles, ethniques, sexuelles, etc. était l'expression notable de la crise, à la fois menaçante et riche de potentialités, du mode de régulation sociale. En revendiquant l'écart différentiel, ces nouvelles formes de résistance se posaient non pas simplement en s'opposant mais d'abord en affirmant une identité. Leur nouveauté était de chercher à nouer des alliances temporaires et fluctuantes, pour ainsi se retrouver côte à côte formant une masse critique suffisante sans avoir nécessairement à diluer, à aliéner, leur spécificité. L'irruption de ces spécificités marquait, selon lui, une rupture avec la notion autocastratrice de pluralisme. Ces analyses se sont révélées prémonitoires. C'est ce qui explique qu'on peut continuer à les lire au seuil du 21^{ème} siècle comme des propositions d'où penser la redéfinition des utopies travaillées par les volontés collectives. Lefebvre posait la question de l'articulation politique des différences d'où émergerait une force critique capable de peser sur le cours de l'évolution sociale. Trois décennies plus tard après la publication du *Manifeste différentialiste*, l'enjeu de la réponse apparaît d'autant plus cruciale que la diversité des mouvements sociaux globaux a partie liée avec la construction d'une alternative face au modèle de la globalisation ultralibérale. Car s'il y a une source d'une nouvelle pluralité, c'est bien celle de la diversité des protagonistes qui ont surgi dans la sphère civique mondiale.

Armand Mattelart

Références bibliographiques

Amselle J. L., Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Flammarion, Paris, 2001.

Appadurai A., Modernity at Large : Cultural dimensions of Globalization, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Barlow J. P., « The Future of Government », Spin, Novembre 1995.

Bénat-Tachot L. et Gruzinski S., (éds.), Mécanismes de métissages, Presses universitaires de Marne la Vallée/MSH, Paris, 2001.

Bourdieu P. et Wacquant L., "La nouvelle vulgate planétaire", Le Monde diplomatique, mars 2000.

Boyer R. , "Les mots et la réalité", in Mondialisation au-delà des mythes, S. Cordellier (éd.), La Découverte, Paris, 2000.

- Braudel F., « Histoire et sciences sociales : la longue durée », Annales (Economies, Sociétés, Civilisations), vol. 13, n°4, 1958.
- Braudel F., Le Temps du monde, vol III, Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle, Armand Colin, Paris, 1979.
- Certeau (de) M., Arts de faire. L'invention du quotidien, 10/18, Paris, 1980.
- Cohen J., « La « latinisation des Etats-Unis » : clivages sociaux et faux semblants culturels », Actuel Marx, n°27, 1999.
- Ferro M., 'Le futur au miroir du passé', Le Monde diplomatique, Septembre 1999.
- Galtung J. et al., Self-reliance. A strategy for Development, Bogle-L'Ouverture, Londres, 1980.
- Glissant E., Introduction à une poétique du divers, Gallimard, Paris, 1996.
- Guinsberg E., La salud mental en el neoliberalismo, Plaza y Valdes, Mexico, 2001.
- Laclau E., La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation, La Découverte/ MAUSS, Paris, 2000.
- Lefebvre H., Le Manifeste différentialiste, Gallimard, Paris, 1970.
- Mattelart A., La Communication-monde, La Découverte, Paris, 1992.
- Mattelart A., L'Invention de la communication, La Découverte, Paris, 1994.
- Mattelart A., Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale, La Découverte, Paris, 1999.
- Mattelart A., Histoire de la société de l'information, La Découverte, Paris, 2001.
- Mattelart A. et M., Penser les médias, La Découverte, Paris, 1986.
- Mattelart A. et Neveu E., Dossier « Cultural Studies », Réseaux, n°80, 1996.
- Merleau-Ponty M., Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris, 1955.
- Reguillo R., « Mas alla de los medios. Diez anos despues », Comunicacion y Sociedad, Universidad de Guadalajara, Mexique, n°30, 1997.
- Sarlo B., « Entrevista a Beatriz Sarlo », Causas y Azares, Buenos Aires, n°6, 1997.
- UNESCO, Rapport mondial sur la culture 2000, Paris, 2000.