

Université de Neuchâtel
Faculté des lettres et sciences humaines
Maison d'analyse des processus sociaux
Cours transversal MAPS
Année universitaire 2006 - 2007

Travail personnel

L'importance des frontières dans les configurations et reconfigurations identitaires

Thomas Jammet

Prof. Janine Dahinden

Neuchâtel, le 22 mai 2007

Travail personnel

« L'importance des frontières dans les configurations et reconfigurations identitaires »

Introduction

L'objectif du présent travail est d'explorer la question des identités (culturelles, ethniques), souvent multiples, développées par les individus et les groupes dans le contexte de la mondialisation dans la société postmoderne, tout en tenant compte de l'importance des frontières mobilisées par ces individus et ces groupes. Dans cette optique, je me référerai aux points de vue de différents auteurs contemporains, anthropologues et sociologues pour la plupart.

L'étude de la culture et de l'identité a connu un regain d'intérêt dès la fin des années 1970, avec la transition du modernisme au postmodernisme¹. L'analyse structurale, ou moderniste, a peu à peu cédé le pas aux approches actionnalistes, ou postmodernistes, qui cherchent à élucider les conditions de l'action dans un contexte déterminé, telle qu'elle est effectuée par des individus et des groupes considérés comme compétents (et non plus seulement comme sujets passifs). Le changement paradigmatique du modernisme au postmodernisme illustre un véritable changement d'époque : le monde n'est plus considéré comme étant essentiellement agricole ou industriel, créant des objets palpables et permettant de définir des identités peu susceptibles de changer, mais bien comme un monde organisé autour de flux et d'échanges de services et d'informations, c'est-à-dire autour d'objets pour l'essentiel immatériels. Dans le monde postmoderne, les appartenances et les identités sont envisagées comme étant multiples, hybrides. Le concept de culture, visant à décrire des phénomènes essentiellement matériels jusque dans les années 1970, cherche dès les années 1980 à décrire des phénomènes plus immatériels. La culture désigne désormais une dimension constitutive des différentes sphères de la réalité humaine. Elle est comprise comme un système de significations partagées par les membres d'une même communauté ou d'une même groupe. L'identité est considérée quant à elle comme un processus, relevant de politiques et de stratégies identitaires. Ce changement de perspective a permis à certains auteurs de redéfinir la notion d'identité nationale ou ethnique². Dans le cadre de la postmodernité, tous les individus sont confrontés à une multitude d'influences culturelles et de représentations symboliques différentes, ainsi qu'à de nombreux modèles identitaires. La plupart des anthropologues s'accordent à dire que les individus postmodernes sont contraints de « jongler », voire de « jouer » avec plusieurs appartenances identitaires, en fonction des différentes situations de vie auxquelles ils sont confrontés.

Il me semble particulièrement intéressant, dans ce contexte, de me pencher sur la question des configurations et reconfigurations identitaires de la part des individus et des groupes, en intégrant à ma réflexion l'importance des frontières (*boundaries*) fixées stratégiquement par ces individus et ces groupes. Le terme de « configuration identitaire » que j'utilise dans cet essai est synonyme de ce que Alberto Melucci qualifie de « *conceptualisation de l'identité* » (Melucci, 1989).

¹ Pour une discussion de la transition du modernisme au postmodernisme, se référer notamment à J.-F. Lyotard (1979).

² On peut citer à ce propos l'ouvrage de Benedict Anderson (1983).

Le terme *configuration* me semble plus adapté ici pour rendre compte des processus de combinaison de caractéristiques qui fondent l'identité.

La notion de frontière

La notion de frontière elle-même mérite d'être définie. Dans la plupart des textes en anglais sur le sujet, la notion de « *boundary* » est utilisée pour désigner une frontière. « To bound » signifie littéralement « borner, limiter ». Les frontières fixées par les individus sont donc des bornes, des limites visant à distinguer l'intérieur de l'extérieur, c'est-à-dire le « eux » du « nous ». La notion de frontière ethnique a été étudiée par Fredrik Barth dans son texte classique sur « Les groupes ethniques et leurs frontières » (Barth, 1969, traduction française en 1995). Lors de son « *investigation empirique du caractère des frontières ethniques* », Barth fait deux découvertes essentielles. Tout d'abord, il constate que des frontières persistent malgré les flux de personnes qui les franchissent. Cela signifie que les distinctions de catégories ethniques relèvent de processus sociaux d'exclusion et d'incorporation qui permettent de maintenir des catégories distinctes. Ensuite, Barth observe que des relations sociales stables perdurent de part et d'autre de ces frontières et sont souvent fondées sur ces statuts ethniques dichotomisés.

Chez Barth, l'ethnicité est donc perçue comme une forme d'interaction sociale. Elle est conceptualisée en termes de « *processus continu de dichotomisation entre membres et non-membres* » validé dans et par l'interaction sociale. Barth met l'accent sur les aspects génératifs et processuels des groupes ethniques et problématise l'émergence et la persistance des groupes ethniques comme « *unités identifiables par le maintien de leurs frontières* » (Barth, 1969, p. 212). La définition classique du groupe ethnique telle qu'on la trouve dans la littérature anthropologique est critiquée par F. Barth, car cette définition tend à présenter le maintien des frontières comme le résultat de l'isolement impliqué par des caractéristiques telles que la différence culturelle, la séparation sociale, la barrière des langues ou encore l'hostilité spontanée. Pour le dire simplement, cette définition classique du groupe ethnique néglige complètement le caractère stratégique des frontières fixées par les groupes. La frontière, pour Barth, est essentiellement une frontière sociale, qui canalise la vie sociale. Selon ses propres termes :

« Elle [la frontière] implique une organisation souvent très complexe des comportements et des relations sociales. Identifier quelqu'un d'autre comme appartenant au même groupe ethnique que soi implique que l'on partage avec lui des critères d'évaluation et de jugement. » (p. 213)

La frontière ethnique (ou culturelle) pose dès lors la question de l'identité (ethnique ou culturelle). Barth note avec justesse que

« Par le fait que les identités sont rendues manifestes en même temps qu'elles sont endossées, les nouveaux modes de comportement tendront à se dichotomiser. » (p.217)

Ceci implique que le comportement est adaptée à l'identité endossée. Le comportement individuel doit correspondre aux normes de comportement collectif du groupe, par opposition aux normes de comportement des « autres », des non-membres du groupe. La frontière est donc quotidiennement mise en pratique, et constamment réactivée par la pratique.

Il ne faut pas oublier que le texte de Barth ne traite que des frontières et identités *ethniques*, c'est-à-dire de l'importance des frontières ethniques et culturelles pour le maintien de l'identité ethnique.

Or, mon intention ici est bien d'élargir quelque peu la notion d'identité – afin de ne pas la réduire à sa seule dimension ethnique – tout en tenant compte de l'importance des frontières (sociales, culturelles, mais aussi cognitives et individuelles). Et pour ce faire, il me semble indispensable de me pencher sur les différents types d'identité développés par les individus au fur et à mesure de leurs multiples interactions sociales.

Les différents types d'identité

Dans le dernier chapitre de son texte sur la créolisation et la créativité culturelle, Thomas Hylland Eriksen (2003), sociologue norvégien, se focalise sur la configuration identitaire de groupes de jeunes immigrés en Europe. Il montre que, d'une part, cette jeunesse peut évoluer dans un vaste répertoire d'impressions et d'expériences (elle peut donc créer des groupes qui ne sont pas basés uniquement sur des appartenances ethniques ou religieuses), et que, d'autre part, les enfants de migrants sont exposés à des conflits de valeurs. En effet, certaines valeurs sont valables à la maison, d'autres à l'extérieur. Pour Hylland Eriksen, les jeunes étrangers de la deuxième génération disposent globalement de trois options identitaires :

L'identité pure, tout d'abord, est l'option offerte par les religieux conservateurs ou les politiciens populistes. Puritaine et traditionaliste, cette identité est basée sur le contraste vis-à-vis des « autres ». Très rigide, l'identité pure crée des frontières fixes.

L'identité « trait d'union », ensuite, est une tentative de lier deux catégories distinctes. C'est une adaptation au nouveau pays, elle nécessite de jongler avec deux cultures différentes. Cela suppose un va-et-vient continu entre deux systèmes culturels. L'identité « trait d'union » est une identité stratégique. Hylland Eriksen donne l'exemple de devoir se débrouiller à l'aide de deux vieilles cartes pour évoluer sur un seul territoire.

L'identité créole, enfin, ne reconnaît pas la distinction entre deux cultures, elles sont mélangées. Cette identité refuse l'idée même de frontière, elle représente un degré de mélange où il n'est plus possible de parler ni d'union ni de frontière. L'auteur donne l'exemple du musulman qui boit de la bière et mange du porc, tout en allant à la mosquée. L'identité créole dessine donc une nouvelle carte du monde, sur laquelle les frontières sont abolies au profit de l'hybridité, du mélange.

La description de ces types d'identités par Hylland Eriksen fait penser à un processus d'évolution identitaire, qui commencerait par le retranchement ethnique, se poursuivrait par un stade intermédiaire (trait d'union) et se terminerait avec la dissolution complète des frontières. Cependant, l'auteur souligne que c'est souvent le chemin inverse que l'on observe en réalité. Hylland Eriksen donne ainsi l'exemple des immigrés Turcs en Scandinavie qui, suite à leur établissement, marquent souvent une certaine tendance au repli communautaire et identitaire. Cet exemple illustre bien le fait que le processus de configuration identitaire dépend étroitement du contexte dans lequel il se déroule.

Les trois types d'identités présentés ci-dessus ont toutefois ceci en commun qu'ils présupposent une certaine créativité culturelle. En effet, tout processus de « construction » identitaire implique une forme de créativité qui consiste en la reconfiguration de matériaux symboliques existants !

L'identité pure elle-même demande de l'innovation parce que les traditions perdues ne peuvent pas être « réveillées » telles quelles ; elles doivent constamment être réinventées. L'identité trait d'union, quant à elle, nécessite de trouver un *point d'équilibre*, de développer des critères pour combiner les apports des deux univers culturels parfois éloignés. L'identité créole, enfin, est la

plus dynamique et la plus créative des trois, car elle dépasse les classifications existantes. Elle parvient, pour reprendre l'expression de Pnina Werbner (1997), à « transcender les différences culturelles. » (Werbner, 1997, p. 4). Dans le cas de l'identité créole, le concept de culture se réfère à celui développé par l'anthropologue suédois Ulf Hannerz, à savoir une « combinaison de diversité, d'interconnections et d'innovations, dans le contexte des relations centre-périphérie » (Hannerz, 1996, p. 67). Les types de frontières mobilisées dépendent donc étroitement des types d'identités construites, ainsi que du contexte culturel dans lequel elles s'inscrivent.

Dans son célèbre ouvrage « Transnational Connections » (1996), Ulf Hannerz définit quatre cadres de production et de circulation de la culture. Il est intéressant de noter que ces quatre cadres (*le style de vie, l'Etat, le marché et la mode*), tout en oeuvrant à la circulation de représentations culturelles, fixent également – volontairement ou non – des frontières entre groupes. Dans le cadre du *style de vie*, qui se réfère à la vie publique et quotidienne des individus, les limites sont fixées par les individus eux-même. Les stratégies de distinction sociale en sont à mon avis l'exemple emblématique³. *L'Etat*, en tant que médiateur culturel, gère un flux de significations organisé et asymétrique entre l'appareil étatique et le peuple. En inculquant des normes et des valeurs aux citoyens à travers de nombreuses institutions de standardisation culturelle, il fixe des limites idéologiques (en distinguant notamment les nationaux des étrangers). Le concept de culture nationale illustre parfaitement cette volonté de fixer des frontières claires, coïncidant avec les frontières nationales et ethniques, devenues des frontières politiques. Quant au *marché*, dans le cadre duquel la culture marchande est aussi organisée de manière asymétrique, il crée des frontières matérielles (inégalités dans l'accès aux biens culturels) et immatérielles (dialectique « in and out »). *La mode*, enfin, agit sur les cultures à travers une manipulation de sens souvent délibérée, et par le biais de phénomènes de persuasion et de prosélytisme entre ceux qui sont « convertis » et ceux qui ne le sont pas. On observe là aussi une dialectique « in and out ».

Pour Hannerz, observer les processus culturels à travers ces cadres permet de voir comment les différents agents sont impliqués dans la gestion de sens et de significations, avec leurs différentes motivations et degrés d'autonomie. De mon point de vue, les quatre cadres développés par Hannerz permettent en tout cas de comprendre plus en détail la manière dont sont élaborées les frontières auxquelles se heurtent les individus et groupes en quête d'une reconfiguration identitaire.

Configurations et reconfigurations identitaires

L'anthropologue britannique Pnina Werbner, dans l'introduction de son ouvrage sur l'hybridité culturelle (1997), cherche à montrer pourquoi les frontières et les identités « pures » demeurent si importantes, et pourquoi ces essentialismes sont si difficiles à transcender. Pour Werbner, il s'agit de se demander comment les significations culturelles quotidiennes, les fusions culturelles et les essentialismes sont activement et dialectiquement négociés en pratique et formulés stratégiquement, et quels types de limites sont fixées par les individus dans les pratiques et discours sur l'hybridité culturelle.

Werbner constate en effet que l'identité semble résister à l'hybridation. Elle se réfère à Hans-Rudolf Wicker (1997), qui se demande pourquoi les acteurs qui sont engagés dans des processus de négociation de significations tentent constamment de nier les processus d'hybridation.

³ Pour une analyse sociologique de la distinction sociale, voir Pierre Bourdieu (1979).

Les interrogations de Werbner renvoient à la définition du sociologue suisse Andreas Wimmer (1996), particulièrement pertinente ici pour illustrer le caractère processuel et conflictuel de la culture. La culture est ainsi définie par Wimmer comme

« *le résultat d'un processus conflictuel de négociations de significations dirigé par des acteurs stratégiques.* » (Wimmer, 1996, p. 17).

Les individus et groupes en quête d'identité, acteurs stratégiques de leur propre configuration – ou reconfiguration – identitaire, sont en effet confrontés à une multitude de discours, auxquels leurs revendications sont parfois diamétralement opposées. Les négociations de significations ne sont pas toujours aisées. Dans le cas d'une communauté de migrants transnationaux à la périphérie d'un Etat-nation occidental, le discours identitaire se heurte souvent de manière brutale au discours monologique des l'Etat centralisé, qui fixe des frontières précises.

La distinction établie par Gerd Baumann (1997) entre le discours dominant (qui fixe des frontières) et le discours démotique, ou populaire, (qui transgresse volontairement les frontières) permet d'éclairer de manière fort intéressante cette opposition entre deux types de discours. Le discours « dominant » réifie la culture et la communauté en « essences ». Les frontières sont définies et acceptées par la différence de religions et de nationalités. A l'inverse, le discours « démotique » relève que la culture est soumise aux interactions humaines et sociales, aux identités fusionnées. Il transgresse donc les divisions. D'après ce type de discours, les alliances sont négociées dans la « reconstruction » de la culture, notamment par le biais des loisirs ou de la musique, dans une tension dialectique avec des discours monologiques des Etats-nations. Les stratégies identitaires relèvent la plupart du temps de ce genre d'alliances transculturelles négociées au quotidien. Il n'en demeure pas moins que la construction de l'identité, de ses symboles et de ses valeurs, dans le contexte de la mondialisation, est un processus véritablement conflictuel rendu particulièrement difficile par la multiplicité de références en circulation.

Le sociologue italien Alberto Melucci (1989) considère que dans le monde post-matérialiste, les racines individuelles elles-mêmes sont peu claires. Selon lui, les individus doivent apprendre à vivre avec un sens multiple de « soi ». Pour se mobiliser contre ce qu'il nomme les « codes coercitifs » qui organisent la vie sociale globale, les individus doivent revendiquer leur autonomie. Or, pour ce faire, ils doivent d'abord construire leur identité, c'est-à-dire les valeurs morales constitutives de ce qu'ils sont. En d'autres termes, ils doivent redéfinir leur identité « mosaïque » (selon l'expression de Michael Fischer, 1986). Melucci relève que cette quête identitaire est loin d'être facile, à une époque où l'on est engagé dans une multitude de mondes symboliques différents. Passer entre ces différents univers symboliques demande de faire constamment des choix et d'apprendre de nouveaux langages et codes sociaux. Ainsi, l'autonomie croissante et l'obligation de faire des choix peuvent conduire à l'incertitude, la peur du changement et l'impression d'être perdu. Dans l'approche de Melucci, la conceptualisation de l'identité doit éviter le piège de la dissolution dans un « *noyau essentialisé* ». La notion de « *noyau essentialisé* » est à comprendre ici comme synonyme du concept d'« identité pure » développé par Hylland Eriksen. Le risque est grand, en effet, de préférer essentialiser son appartenance identitaire – nationale, culturelle ou ethnique – pour ne pas devoir supporter l'incertitude provoquée par l'obligation de faire des choix.

Selon le sociologue polonais Zygmunt Bauman (1989), la solution pour ne pas perdre le sens de son identité fracturée est la notion de *responsabilité*, envers et pour les autres. Il s'agit de se positionner constamment en relation avec les autres. L'idée développée par Bauman est simplement que l'identité doit se définir dans le respect de l'altérité. Et cependant, puisque toutes les relations sont basées sur des choix, la négociation de cette responsabilité est fragile et précaire, et est menacée de se désintégrer dans ce que Melucci qualifie de « individualisme catastrophique » (Melucci, 1989).

La seule solution, d'après Bauman, est dès lors d'accepter « *l'imperfection de l'échange social et de la communication* » et de respecter l'autonomie des autres acteurs, afin créer une solidarité consciente de sa fragilité, par une discussion globale sur les buts et les choix. Bauman suggère fort pertinemment que dans le monde post-matérialiste les identités sont des *palimpsestes*, sans racine et en constante évolution. La notion d'identité *palimpseste* renvoie à la notion d'identité *créole* tel que l'a développée Hylland Eriksen : de nouveaux apports et de nouvelles influences sont constamment ajoutés à l'identité individuelle, sans rejeter pour autant les apports précédents. Le concept d'identité palimpseste illustre parfaitement la multitude de configurations et de reconfigurations auxquelles sont vouées les identités de l'ère postmoderne. Savoir faire évoluer son identité, jongler avec en fonction des situations dans lesquelles les individus sont impliqués, est bien l'image de l'ouverture au changement et à l'hybridité culturelle. L'identité créole représente ce degré d'autonomie auquel les individus sont capables de se détacher de la réification des catégories et des appartenances essentialisées.

Cependant l'appartenance identitaire, même créolisée au plus haut point, demeure une nécessité pour tout individu. Le mythe du « bon sauvage » détaché de tout lien social est une utopie, car le besoin d'appartenance et de reconnaissance demeure une donnée centrale de l'existence humaine. Le plus important dans la configuration de l'identité, comme le relevait Melucci, est surtout d'éviter le repli vers une identité « pure », traditionaliste et rigide, qui fixe des frontières cognitives comme autant de « remparts » contre les influences externes qu'elle considère comme des menaces pour sa pureté.

Le besoin de se sentir appartenir à une communauté, ou du moins à un système de valeurs et de représentations qui semble refléter notre vision du monde, explique les difficultés rencontrées par certains groupes de migrants face aux discours monologiques et uniformisateurs des Etats-nations. Le principal avantage du sentiment d'appartenance à un groupe ou à une communauté, au sens large du terme, consiste sans doute en la capacité que prodigue ce sentiment à résister à la stigmatisation. L'unité conférée au groupe par le sentiment d'appartenance permet à ses membres de construire une image positive d'eux-mêmes, sans se laisser « réduire au regard de l'autre », pour utiliser une expression de Jean-Paul Sartre. Cette revendication du stigmate négatif par le groupe stigmatisé est abondamment décrite dans les *Théories du stigmate*, notamment par Erving Goffman (1975) et Howard Becker (1985). La question de la stigmatisation ou de l'étiquetage (« labelling ») ne fait que renforcer la tension dialectique dans laquelle se retrouvent les individus et groupes en quête d'une identité.

Le texte de F. Barth offre un exemple des difficultés rencontrées par les minorités qui cherchent à s'intégrer pleinement dans la société où ils sont arrivés. La forme extrême de position minoritaire présentée par Barth est celle des « pariahs ».

Barth définit les pariahs comme étant

« *des groupes qui sont rejetés de façon active par la population d'accueil à cause de leur comportement, ou de certaines caractéristiques qui sont positivement condamnées.* » (Barth, 1969, p. 237).

L'auteur explique que

« *lorsque des pariahs essaient de se fondre dans la société globale, c'est en général qu'ils connaissant bien la société d'accueil ; le problème se réduit alors à la possibilité de se soustraire aux stigmates du statut subalterne en se dissociant de la communauté pariah et en simulant une autre origine.* » (p.238).

La notion de « simuler une autre origine » démontre bien la nécessité de « jouer » avec son identité, ses références identitaires, en fonction de la situation. La revendication identitaire doit se soumettre à un certain nombre de références communes pour éviter le rejet brutal. La reconnaissance est en effet indispensable pour permettre une configuration stable de l'appartenance identitaire.

Je me permets d'introduire ici une brève digression philosophique, qui illustre cette tension interne de l'identité : l'identité, concept polymorphe à caractère paradoxal, relève autant de la conscience de soi que de la reconnaissance par autrui. Pour utiliser les termes du philosophe français Paul Ricœur (1990), l'identité est à la fois *idem* (conscience de soi) et *ipse* (reconnaissance par les autres). Sans la reconnaissance par les autres, l'identité demeure un concept flou qui ne repose sur rien de tangible.

D'où le besoin de reconnaissance identitaire manifesté par les individus et les groupes, besoin qui renvoie à la définition de l'identité selon le philosophe américain Charles Taylor (1994), qui peut être comprise comme

« *quelque chose qui ressemble à la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains.* » (Taylor, 1994, p. 41)

Taylor estime logiquement que la reconnaissance par autrui est « *un besoin humain vital* ». Ce que cherchent les individus et les groupes, c'est bien la possibilité de définir les valeurs morales constitutives de ce qu'ils sont, c'est-à-dire les valeurs communes qui leur permettent d'interpréter le monde. Or cette possibilité se heurte souvent à des discours monologiques et autoritaires, réifiant et traditionalistes. La tension dialectique imposée aux groupes de migrants en quête d'une identité nouvelle explique aussi en grande partie les replis identitaires, la fixation de frontières cognitives et les réactivations de l'ethnicité comme facteur central d'appartenance. A titre d'exemple, je rappellerai que pour certains politologues, la montée de l'islamisme radical dans la dernière décennie est essentiellement une *réaction* à l'imposition des valeurs politico-culturelles occidentales par certaines grandes puissances hégémoniques (au premier rang desquelles se trouve évidemment le géant américain).

Conclusion

Enfin, il convient de tenir compte des caractéristiques sociodémographiques et socioprofessionnelles des individus en quête de reconfiguration identitaire. Il est incontestable que l'origine sociale, le niveau de formation et le revenu, entre autres caractéristiques, influent

grandement sur la capacité à « jongler » avec différentes références identitaires⁴. Pour illustrer ce dernier point, j'emprunte à Hannerz (1996) sa comparaison entre les écrivains indiens Salman Rushdie et V. S. Naipaul. Tous deux migrants, ils ont développé une vision très différente de l'exil et de l'hybridité culturelle. Tandis que Rushdie célèbre le mélange et la créativité culturelle induite par la créolisation, Naipaul considère que l'exil est subi et provoque un déchirement profond par la perte des racines originelles. Ainsi, alors que Rushdie exalte la transgression des frontières, Naipaul semble se heurter à ces mêmes frontières !

Dans le cas de ces deux auteurs, leur origine sociale permet de comprendre en grande partie cette différence de point de vue. Alors que Rushdie est issu de la classe moyenne et scolarisé dans une école privée londonienne, Naipaul est né dans les Caraïbes et n'a migré que plus tard vers l'Angleterre. Descendant direct des esclaves, V. S. Naipaul ne parvient pas à considérer l'exil et le mélange d'influences culturelles comme quelque chose de bénéfique. Il le vit comme une déchirure. Cet exemple illustre à mon avis le fait que l'hybridité et la créolisation ne sont pas des processus également accessibles à toutes les catégories sociales. La célébration de la transgression des catégories identitaires nécessite une certaine capacité matérielle à s'adapter sans rupture.

Un groupe de migrants pauvres récemment arrivés en Suisse, sans qualification et sans connaissance des traits culturels helvétiques, se heurtera sans aucun doute à des incertitudes et des difficultés d'adaptation identitaire que ne connaîtront pas d'autres migrants hautement qualifiés. Le risque subsiste toujours de préférer se replier sur un « *noyau essentialisé* » plutôt que d'affronter des choix parfois difficiles à faire. Pouvoir transgresser les frontières symboliques requiert une reconnaissance par autrui, ainsi qu'une certaine connaissance des possibilités à disposition

Quoi qu'il en soit, il demeure évident que les essentialismes sont extrêmement difficiles à surmonter dans la plupart des cas, et que les reconfigurations culturelles (qu'elles se fassent de manière artistique, culturelle ou politique) continuent à se heurter à des barrières symboliques de toutes natures. Observer les revendications identitaires des individus et des groupes, les alliances transculturelles et la communication inter-ethnique nécessite la prise en compte des frontières mobilisées par ces individus et groupes. Négliger les frontières revient à négliger la manière dont les individus et les groupes se définissent, et par rapport à qui – ou quoi – ils se définissent.

⁴ Voir à ce propos l'étude de Janine Dahinden et al. (2005).

Références bibliographiques

Barth, Fredrik (1969). "Les groupes ethniques et leurs frontières", in Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart (1995). *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris : Presses universitaires de France : 203-249

Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge : Polity Press

Baumann, Gerd (1997). "Dominant and Demotic Discourses of Culture : Their Relevance to Multi-Ethnic-Alliances", in Werbner, Pnina and Tariq Modood (eds). *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey : Zed Books : 209-225

Becker, Howard (1985), *Outsiders, études de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié

Dahinden, Janine, Martina Kamm und Anna Neubauer (2005). "Auswanderung und Rückkehr. Fotogesichten armenischer Migranten und Migrantinnen." *Tsantsa. Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft*, 10: 186-189

Goffman, Erving (1963). *Stigma*. Prentice-Hall : Englewood Cliffs, New Jersey

Hannerz, Ulf (1992). *Cultural Complexity : Studies in the Social Organization of Meaning*. New York : Columbia University Press

Hannerz, Ulf (1996). *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London : Routledge (chapter 6 : Kokoschka's Return) : 65-78

Hylland Eriksen, Thomas (2003). "Creolization and creativity." *Global Networks*, 3(3): 223-237

Liotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*, Paris : Minuit

Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia : Temple University Press

Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris : Editions du Seuil

Taylor, Charles (1994). "La politique de reconnaissance", in Taylor, Charles (ed.) *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Aubier : Flammarion : 41-99

Werbner, Pnina (1997). "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity", in Werbner, Pnina and Tariq Modood (eds). *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey : Zed Books : 1-28.

Wicker, Hans-Rudolf (1997). "From Complex Culture to Cultural Complexity", in Werbner Pnina and Tariq Modood (eds). *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey : Zed Books : 29-45

Wimmer, Andreas (1996). "L'héritage de Herder: nationalisme, migrations et pratique théorique de l'anthropologie". *Tsantsa* (Berne) 1: 4-18