

Translocalité de la culture chez les Indo-Pakistanaïis

Pnina Werbner

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE 2007/2 Vol. 37**, PAGES 323 À 334

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

ISBN 9782130560852

DOI 10.3917/ethn.072.0323

Date de mise en ligne : 03/10/2007

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2007-2-page-323?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Translocalité de la culture chez les Indo-Pakistanaïsi

Pnina Werbner
Department of Criminology, Education, Sociology and Social Work
Keele University

Presses Universitaires de France | Téléchargé le 08/06/2026 sur <https://shs.cairn.info> (IP: 216.73.217.98)

I RÉSUMÉ

En réaction à l'accusation d'« auto-isolationnisme », cet article retrace le processus historique de l'immigration pakistanaïse en Grande-Bretagne. Il fait valoir que le fait de quitter son lieu d'origine et de s'installer ailleurs – dans le cadre d'une migration transnationale – génère deux paradoxes culturels. D'une part, dans le monde moderne, les migrants transnationaux doivent d'abord, pour s'enraciner dans leur nouvelle patrie, se démarquer culturellement et socialement de la population nationale. D'autre part, à l'intérieur de ces communautés, la culture peut être conçue comme étant conflictuelle, ouverte, hybride et fluide, tout en gardant une force sentimentale et moralement contraignante. La citoyenneté multiculturelle s'apparente à un ordre politique négocié : mouvante et dialogique, inventive et réactive. En butte au racisme local, et dans le contexte actuel des multiples crises internationales, confrontée au racisme local et aux grandes crises internationales, la diaspora musulmane de Grande-Bretagne mène une lutte pour sa reconnaissance illustrant parfaitement ce processus.

Mots-clés : Multiculturalisme. Diaspora. Communauté. Pakistanais/Indo-Pakistanaïsi. Grande-Bretagne.

Pnina Werbner
Department of Criminology, Education, Sociology and Social Work
Keele University
Keele, Staffs. ST5 5BG
Grande-Bretagne
P.Werbner@keele.ac.uk

■ Le multiculturalisme en question

Quitter un pays pour un autre est une expérience aliénante¹. Cet article se propose d'étudier les déplacements de populations à l'ère des migrations transnationales. Ces mouvements translocaux entraînent deux paradoxes culturels. Le premier, sans doute évident, veut que, dans ce monde moderne, les migrants transnationaux s'enracinent dans leur nouvelle patrie en commençant par se distinguer culturellement et socialement de la population nationale, ce qui a des incidences sur la politique sociale. Le second, plus théorique, veut que la culture de ces communautés isolées et fermées soit à la fois ouverte, changeante et fluide, tout en étant perçue comme un impératif puissant. Mais, en opposition à la fois aux défenseurs et aux adversaires du multiculturalisme en tant que théorie politique et philosophique de justice sociale, la fin de l'article plaide en faveur d'une théorisation du multiculturalisme dans l'Histoire. Enfin, il apparaîtra que la citoyenneté au XXI^e siècle, et même avant, n'est pas immobile, figée par des principes philosophiques universalistes – qu'ils soient libéraux ou socialistes –, mais un concept changeant, dialogique et

inventif, capable de s'adapter aux événements mondiaux, c'est-à-dire à un ordre politique négocié².

■ Quand la culture se délocalise (se « translocalise »)

Bien qu'historiquement l'anthropologie ait revendiqué une expertise dans le domaine de l'étude des cultures, ces revendications sont taxées, en cette époque déconstructiviste, de domination discursive néocolonialiste. La culture est de plus en plus souvent accusée d'essentialiser, de réifier et de stéréotyper les sujets de la recherche anthropologique, voire de les orientaliser, de les racialisier et de les altérer, ou encore de les exotiser et de les dénaturer. Les auteurs de ces critiques sont des anthropologues postmodernes, des critiques littéraires déconstructivistes ou des spécialistes des « *cultural studies* » postcoloniales, pour qui l'anthropologie réifie la culture et la communauté³. Les politiques, quant à eux, continuent d'avancer ces concepts pour expliquer le problème de l'immigration et tenter de lui trouver une solution. Très

récemment, Trevor Philips, président de la Commission for Racial Equality, a lancé cette formule devenue célèbre :

« *Ce pays marche vers l'apartheid comme un somnambule.* »

Culture et communauté sont deux concepts intimement liés. En Grande-Bretagne, le concept de communauté véhicule de profondes connotations, tant pour l'homme de la rue que pour la classe politique. Ainsi, si les sociologues remettent en cause la notion de communauté en tant que *Gemeinschaft* – groupe traditionnel, culturellement homogène et fermé, fondé sur la relation à un territoire partagé –, il semble que l'idéal de communauté ne puisse être banni de l'imaginaire populaire⁴. La communauté reste le lieu de l'amitié, du soutien mutuel et de l'échange en toute simplicité, comme le faisait remarquer récemment Zygmunt Bauman avec une délicate ironie (Bauman, 2000)⁵. A. Sivanandan évoque les « valeurs et les traditions » qui nous ont été transmises par le mouvement ouvrier : « *Loyauté, camaraderie, générosité, sens de la communauté et sensibilité à l'internationalisme, conscience du fait que l'unité doit se forger encore et encore par des efforts sans cesse répétés et, avant tout, capacité à faire nôtres les combats d'autrui – toutes ces choses grandes et petites qui font de nous des êtres humains* » [Sivanandan, 1990 : 51].

Selon Ruth Levitas, les « *déclarations politiques, discours et interviews du British New Labour sont saturés de rhétorique communautarienne sur les obligations et les responsabilités* » de la communauté [1998 : 121]. Contrastant avec ces invocations moralisatrices, la communauté de R. Frankenberg se définit, dans son étude ancienne d'un village gallois de la frontière, comme un échange de potins inoffensifs (« *Sont habitants de Pentre ceux qui potinent avec d'autres habitants de Pentre et sont eux-mêmes objets de leurs potins. [...] ils s'intéressent peu aux affaires des "étrangers"* ») [Frankenberg, 1957 : 20-21] ; par des conflits locaux impénétrables ; par des divisions transversales selon le sexe, la religion, la langue et le milieu ; par des réseaux de parenté et d'alliances ; et par la propension à définir et à redéfinir sans cesse les « gens de chez nous » et les « étrangers » [Frankenberg, 1957 et 1966]. J'ai avancé l'idée – illustrée par la complexité du groupe de villageois étudié par R. Frankenberg – que nous devrions, plutôt que de nier l'existence de la communauté, théoriser son hétérogénéité : ses divisions idéologiques, politiques, culturelles et sociales d'une part et ses frontières situationnelles mouvantes de l'autre [Werbner, 2002]. La notion de communauté oscille entre fission et fusion. Cette tendance a été clairement mise en évidence après les attentats du 11 Septembre, quand une coalition de musulmans et de non-musulmans, unie autour de la nécessité d'une action collective, a soudain émergé, avec des musulmans mobilisés contre la guerre en Irak en tant que partenaires égaux dans l'alliance interethnique britannique « Stop The War ».



1. Appel aux dons de l'hôpital Imran Khan pour le traitement du cancer (document de l'auteur).

■ Alliance et ségrégation

Sachant que les limites de la communauté ne sont pas fixes mais changeantes, situationnelles et perméables, sachant aussi que les communautés s'interpénètrent et se recourent, comment devons-nous comprendre le rapport du ministère britannique de l'Intérieur, *Community Cohesion* [Cantle, 2001], sur les émeutes de l'été précédent dans plusieurs villes du nord de la Grande-Bretagne ? Le rapport mettait en lumière un très haut niveau de ségrégation entre Indo-Pakistanaïes et Blancs dans les écoles et les quartiers. Certains des adultes interrogés affirmaient n'avoir que peu de contacts par-delà le clivage ethnique. Ce n'étaient pas les privations économiques ou le racisme qui étaient mis en cause dans le rapport, ni un sentiment de menace provoqué par la présence d'organisations racistes dans les villes qui avaient connu ces émeutes, mais l'absence de cohésion communautaire et de leadership. À la suite de ce rapport, M. Blunkett, le ministre de l'Intérieur de l'époque, invitait la communauté indo-pakistanaïse à « *s'intégrer* », à satisfaire aux « *normes britanniques d'acceptabilité* », à prêter serment d'allégeance à la Couronne au cours de cérémonies publiques, à apprendre l'anglais, à le parler en famille et à marier ses fils et ses filles au sein de la communauté indo-pakistanaïse « *établie* » en Grande-Bretagne, pas outre-mer [Guardian, *The Editor*, 2001, déc. 15 : 5].

Dans ces discours politiques, ce qui est racialisé, pathologisé et même criminalisé, c'est l'isolement et l'enfermement ainsi que la cohésion sociale et la spécificité culturelle *internes* de la communauté ethnique d'une part, et des communautés ouvrières blanches vivant dans les quartiers défavorisés voisins d'autre part.

Ainsi le rapport recommandait en premier lieu la (ré)éducation des communautés afin que les droits et responsabilités découlant de la citoyenneté soient « plus clairement établis » [Cantle, 2001 : 46]⁶. Dans cet esprit, M. Blunkett critiquait les mariages arrangés intercontinentaux indo-pakistanaïes : « Nous devons pouvoir encourager les jeunes gens à se tourner vers une femme cherchant un mari qui parle sa langue – l'anglais –, ayant reçu la même éducation qu'elle et possédant des attitudes sociales similaires » [Neiyyar, 2002 : 4]. En insistant sur la nécessité de choisir l'anglais pour langue de communication usuelle, M. Blunkett se préoccupait clairement avant tout non pas de la liberté de choix de l'individu, contre sa culture d'origine, mais du bien collectif de la « communauté ». Il conseillait avec paternalisme aux parents indo-pakistanaïes de prendre des décisions paternalistes pour leurs enfants, qui soient conformes aux intérêts de la communauté nationale élargie et dans un souci d'intégration sociale. Hostile à la camisole de force du politiquement correct, M. Blunkett plaidait pour un dialogue public franc avec et dans la communauté indo-pakistanaïe [Blackstock, 2002 : page de couverture], tout en affirmant haut et fort sa reconnaissance et son respect de la diversité culturelle de la société britannique.

En prononçant ces déclarations quelque peu paradoxales, M. Blunkett, comme T. Philips après lui, semblait penser que la situation à Bradford et à Oldham était symptomatique d'un malaise général. Il existe pourtant de nombreux exemples de coopération multiculturelle tant à Oldham qu'ailleurs en Grande-Bretagne, comme le démontrent les travaux de recherche de W. Lyon sur le théâtre communautaire à Oldham [Lyon, 1997]. La pièce au centre de son étude, « Chips and Chapatti » (« Frites et chapatis »), jouée par une troupe de théâtre amateur multiethnique et multiraciale originaire d'Oldham, explorait le thème de l'hybridité culturelle de l'expérience immigrée dans la cité. Lors des premières répétitions, les acteurs bangladaïes s'étaient élevés contre le titre de la pièce. Selon eux, le chapati était l'aliment de base des habitants du Punjab, pas le leur. Leur propre culture était gommée. « Chips and Rice » (Frites et riz) aurait été selon eux un titre plus adéquat, mais heureusement ou malheureusement, il était trop tard pour en changer : le titre avait été décidé et inséré dans le programme du festival bien avant le début des répétitions.

Pour certains des acteurs, parler de riz plutôt que de chapatis avait son importance. Ces petits détails culturels sont importants pour les acteurs « culturels ». Lorsque des migrants transnationaux s'établissent dans un pays, ils transplantent et naturalisent des catégories culturelles, pas seulement parce qu'il s'agit de leur tradition et de leur culture, mais aussi parce qu'en tant qu'agents actifs ils sont particulièrement concernés par certains aspects de leur culture. La culture en tant qu'instrument d'interaction sociale confère une capacité d'action dans un « champ » de relations de pouvoir.



2. Jeunes supporters pakistano-britanniques de cricket à Bradford qui exhibent leur drapeau national (document de l'auteur)

■ La culture comme « champ » de relations humaines, d'action et de pouvoir

La migration des Pakistanais en Grande-Bretagne a été marquée par l'émergence de « champs » de relations humaines de plus en plus complexes à mesure que le processus de formation de communautés prenait de l'ampleur [Werbner, 1990/2002]. Dans les années 1950 et 1960, on a d'abord vu arriver en provenance du Pakistan des hommes jeunes. Ils ont instauré entre eux un système de prêts interpersonnels à taux d'intérêt nul permettant à chacun des participants d'acheter un bien immobilier, de se marier ou de faire venir sa famille. Régi par des règles et attentes normatives punjabi culturellement prescrites, qui déterminaient la légitimité de la demande de prêt d'une part et les usages entourant la conclusion des accords verbaux, la prolongation ou la demande de remboursement du prêt d'autre part, ce système avait pour effet de créer des liens d'amitié entre les ouvriers masculins de l'usine. B. Dahya a aussi montré [Dahya, 1974] que prêter de l'argent à quelqu'un obligeait souvent le créancier à emprunter lui-même à d'autres. Ce mécanisme légitimé par la culture d'origine créait donc un champ d'endettement qui concernait la communauté entière, composée exclusivement de travailleurs migrants mâles célibataires.

Ce sont ces prêts qui ont permis aux hommes – puisque c'était une prérogative masculine – d'investir. Mais dans les années 1960, lorsque les hommes ont commencé à être rejoints par leurs familles, les femmes nouvellement arrivées en Grande-Bretagne ont tout fait pour reprendre le contrôle d'une forme d'échange social bien différente, le *lena dena*, « prendre et donner » : l'économie du don punjabi. En plus de ces échanges de

cadeaux rituels, les femmes organisaient des réunions de quartier, au cours desquelles l'assemblée lisait le Coran dans son intégralité et qui se terminaient par une offrande de nourriture. Ces systèmes symboliques culturels à prédominance féminine ont été transplantés du Pakistan en Grande-Bretagne, souvent contre l'avis explicite des maris, qui ne voyaient dans ces festins et dons rituels que du gaspillage⁷.

Il est donc clair que ces pratiques culturelles délocalisées en Grande-Bretagne ne s'inscrivent pas dans un processus automatique. Loin d'être la manifestation d'un attachement nostalgique à la tradition, il est le produit de luttes locales pour le pouvoir – dans ce cas précis, de luttes genrées entre les femmes mariées et leurs époux. En faisant revivre le cycle cérémoniel d'échange de cadeaux, l'enjeu pour ces primo-arrivées n'était autre que leur liberté d'action. Elles ont même choisi d'intégrer le marché du travail britannique souvent comment, machinistes, afin de retrouver et de conserver le rôle important qui était traditionnellement le leur : celui d'acteurs du système symbolique. Pendant que les hommes de Manchester quittaient l'usine pour se mettre à leur compte et devenir entrepreneurs, souvent en dehors de leur communauté d'appartenance – à l'instar des villageois gallois dans l'étude de R. Frankenberg –, les femmes retrouvaient un rôle clef dans la communauté en faisant commerce de tissus, d'or et de nourriture. Ce faisant, elles recréaient les domaines domestiques dont elles avaient le contrôle. Avec le temps, elles ont pu, grâce à ces transactions culturellement fondées, dominer la socialité familiale. Les hommes travaillaient, les femmes créaient du lien social.

Les hommes sans emploi peuvent souvent occuper une fonction similaire à celle des femmes à l'intérieur de la communauté. Une étude récente de V. Kalra portant sur un groupe d'hommes pakistanais de Oldham (2000) décrit la transition entre travail à l'usine et petite activité indépendante, généralement comme chauffeur de taxi ou dans la vente à emporter. Des hommes plus âgés avaient cessé toute activité professionnelle et se consacraient à l'action sociale (*community work*), tandis que certains des plus jeunes travaillaient pour des fabricants d'habillement indo-pakistanaï de Manchester. L'étude de V. Kalra montrait qu'aucun de ces métiers n'était aussi sûr ou aussi stable que l'usine, mais en dépit de leur précarité, et, dans le cas des chauffeurs de taxi, de leur réel danger, ils permettaient tout de même une certaine autonomie propice à la vie de famille. Malgré la pauvreté et le dénuement des quartiers défavorisés de Bradford ou de Oldham, comme le montrent les indices statistiques [cf. Denham, 2002 ; Allen, 2003 : 17-18 ; Bagguley et Hussein, 2003], l'imbrication de l'immigré dans les réseaux communautaires peut faire tampon et protéger les jeunes, les handicapés et les chômeurs. Selon J. Wilson, l'exclusion véritable ne naît pas de la pauvreté en tant que telle, mais de la fuite des classes moyennes hors des quartiers défavorisés, laissant les vrais déshérités

derrière elles [Wilson, 1987 : 7]. Les émeutes de Bradford et de Oldham seraient donc la conséquence de « trop de communauté », non de trop peu (ce qui était peut-être le message sous-jacent des exhortations de M. Blunkett).

Pourtant les communautés pakistanaï de Grande-Bretagne ne sont jamais simplement territorialisées, et les Pakistanais du Royaume-Uni ne sont pas tous défavorisés et démunis. La proximité résidentielle n'est pas la seule forme communautaire possible. La communauté pakistanaï de South Manchester, qui est l'objet de ma propre étude, a connu une richesse et un niveau d'éducation croissants ainsi qu'une mobilité sociale et résidentielle. Elle a toujours été une communauté dont les réseaux sont dispersés géographiquement, marquée par des divisions de classe et des relations sociales qui transcendent les clivages sociaux, le *biradari*⁸ et les frontières de voisinage. Ses membres tissent des réseaux qui s'étendent à toute la Grande-Bretagne et même au Pakistan. Cependant la mobilité sociale a créé une polarisation croissante entre riches et pauvres.

La migration pakistanaï – particulièrement dans les grands centres urbains comme Manchester – a toujours compté une élite assez nombreuse d'étudiants instruits et de professions libérales issues de milieux privilégiés (médecins, comptables, avocats), un milieu d'affaires de plus en plus important, des leaders ouvriers et des intellectuels culturels et religieux organiques, qui se sont tous disputé historiquement le pouvoir au sein de la communauté et au-delà⁹.

La richesse croissante a généré des distinctions de classe croissantes parmi les migrants originaires du sous-continent indien, et en particulier parmi les Pakistanais. Ces nouvelles divisions de classe ont entraîné l'émergence d'une consommation ostentatoire qui traduit une course au prestige social. Puisque même les ouvriers immigrés indo-pakistanaï établis en Grande-Bretagne pouvaient s'offrir un train de vie qui n'était accessible, dans leur pays d'origine, qu'à la bourgeoisie, les populations immigrées plus fortunées ont réagi en inventant des manières nouvelles, plus extravagantes et distinguées, de se démarquer. C'est pourquoi, à mesure que les célébrations rituelles de l'élite ont augmenté en ampleur, coût, fréquence et sophistication culturelle, la prospérité croissante des immigrés indo-pakistanaï de Manchester et même leur intégration grandissante dans l'économie britannique ont été associées, paradoxalement, non pas à une assimilation culturelle, comme l'on pouvait s'y attendre, mais à une *intensification* ethnique culturelle. Cette lutte sémiotique pour le pouvoir nous a été rendue familière par les travaux de T. Veblen et P. Bourdieu¹⁰. Pourtant, alors que des sociologues comme P. Bourdieu soulignent la relation intrinsèque entre deux facteurs – production et consommation –, il est manifeste que chez les immigrés indo-pakistanaï cette relation est en réalité une relation à trois termes entre



3. Jeune fille déguisée comme un vieil homme, ou « clown rituel » (document de l'auteur).

production, consommation *et* reproduction. Dans ces systèmes de consommation, des stratégies concurrentielles de mode de vie se concentrent souvent autour des rituels de reproduction. Ces rites de passage, en particulier les mariages, permettent d'entretenir des relations d'échange complexes et de faire l'étalage de sa richesse et de sa destruction pour mieux se démarquer.

La notion de « reproduction » n'est pas un concept statique suggérant une simple continuité de culture ou de classe entre le sous-continent indien et la Grande-Bretagne. Elle doit être comprise comme une lutte locale, sociale, genrée et intergénérationnelle pour le pouvoir, en Grande-Bretagne, menée par le biais d'objets symboliques et influencée par des choix de mode de vie et de classe sociale britanniques. Les mariages ne sont pas seulement l'occasion de se livrer, durant les différentes étapes de la fête, à une consommation ou des échanges excessifs impliquant souvent de très nombreux membres de la communauté, auxquels s'ajoutent quelques étrangers triés sur le volet, ils permettent aussi la manifestation d'une créativité expressive. Dans la communauté pakistanaise de Grande-Bretagne, il est de tradition pour les jeunes femmes de parodier la société britannique par des cadeaux rituels et des déguisements, tout en exprimant leurs inquiétudes concernant la question des mariages arrangés par des plaisanteries crues, des chants et des pitreries ritualisées¹¹. En ce sens, les rituels de mariage sont hybrides et créatifs, pas simplement transposés. Leur pouvoir de transformation est imbriqué dans la société britannique tout en étant une véritable expérience esthétique.

■ La culture comme incorporation et comme discours

La culture est donc pour les nouveaux migrants, un instrument essentiel de transaction et, partant, de rapprochement. Elle est aussi une représentation incorporée. La prise de distance de l'anthropologie sociale par rapport aux perspectives fonctionnalistes ou essentialistes de la culture s'explique en partie par la volonté de l'aborder sous l'angle de la représentation. En sociologie, l'analyse faite par É. Durkheim des fêtes « corrobora » dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a montré la voie vers une sociologie du corps englobant les aspects esthétiques de la vie sociale [Shilling, 1997]. De même, dans le cas des migrants pakistanaïes, la célébration rituelle est une expérience esthétique incorporée avec force¹². Elle se traduit par le choix des objets, de la nourriture et de substances qui constituent l'être humain, le transforment et fondent sa subjectivité. À travers ces rituels et représentations, les acteurs de la diaspora créent de nouveaux espaces symboliques – celui de l'Islam populaire, soufiste [Werbner, 2003] ou radical, celui du cricket en tant que sport national et local. Chacun d'eux possède son discours propre.

Si, comme j'ai tenté de le démontrer jusqu'ici, la culture est, pour ces hommes et femmes migrants, d'abord et avant tout un mode de transaction et de relations sociales, et ensuite une manifestation de soi, elle est aussi un imaginaire discursif qui forme notre identité, notre individualité, notre subjectivité et notre vertu morale. Comme je l'ai exposé ailleurs [Werbner, 1997b ; 2002], les Pakistanais de Grande-Bretagne vivent aux marges de trois mondes : le sous-continent indien, avec son esthétique du rire et de la joie, des couleurs et des parfums, de la musique et de la danse ; l'Islam, avec sa vision utopique d'un ordre moral parfait ; le Pakistan nationaliste, enraciné dans la terre, la famille, la communauté et des loyautés nationales, qui rattachent ce pays à la communauté internationale postcoloniale et au Commonwealth, à des notions de démocratie, de souveraineté et de fair-play. Le lieu créatif de ces imaginaires est la sphère publique diasporique [voir Werbner, 2002]. Les identités évoquées dans les représentations et discours publics – celles de la nation, de la communauté locale, de la religion et de la diaspora – fusionnent à certains moments. À d'autres, elles restent totalement distinctes. De ce point de vue, la diaspora peut être décrite comme une série de projections imaginaires de l'identité.

Porter notre attention sur la sphère publique diasporique nous permet de passer de l'analyse de la « culture » ou de la « religion » en tant que systèmes de significations essentialisées et détachées et de pratiques *prescrites*, à la notion de *représentation* culturelle par le jeu de l'argumentation oratoire et politique. En ce sens, la culture est indiciaire et historiquement constituée par la connaissance pratique et l'action volontariste¹³. Parce

et politiques persistantes. Plutôt que de s'attaquer au problème, l'État finance les manifestations multiculturelles et tourne le dos aux vrais problèmes de pauvreté, de préjugés et de discrimination [Hutnyk, 1997]. Le multiculturalisme et les politiques d'identité masquent l'oppression commune des déshérités dans la société capitaliste et divisent les mouvements antiracistes [Sivanandan, 1990 : 51-52 *passim*]. Pourtant, comme l'ont fait remarquer F. Anthias et N. Yuval-Davis, ce débat de l'antiracisme contre le multiculturalisme, de l'oppression partagée contre la culture cache le danger de fragmentation induit par une politique d'égalité des chances qui tenterait d'instaurer un système d'allocations de ressources selon une échelle mobile pour les personnes défavorisées et les groupes marginalisés [Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 180 *passim*]. Cette politique coopte les chefs de file tout en les divisant par le biais de ces investissements mineurs. Des féministes telles que S. Okin [1999 ; se référer aussi aux contributions réunies dans l'ouvrage de Saghal et Yuval-Davis, 1992] avancent que le multiculturalisme donne aux aînés religieux, qui sont généralement des hommes, le pouvoir excessif de dominer les femmes et de leur nier le droit, en tant que citoyennes égales, de disposer de leur corps, de s'habiller comme elles le veulent, de choisir un mari, de divorcer, d'avoir ou non des enfants et à quel moment, et ainsi de suite.

Le multiculturalisme se fonde, selon les critiques anthropologiques, sur une théorisation fautive et présupposée de la culture. Selon les anthropologues, le multiculturalisme réifie et essentialise la culture en l'assimilant à des touts rigides, immuables et homogènes aux frontières figées. Pour citer Jonathan Friedman [1997], le multiculturalisme muséifie la culture. Il suppose, comme le suggère Ayse Caglar [1997], un lien inébranlable entre culture et territoire. En écho aux propos de M. Blunkett, l'anthropologue norvégienne Inger-Lise Lien tente de démontrer que les discours multiculturels feignent d'ignorer les graves problèmes internes de criminalité et de violence auxquels sont confrontés les immigrés en Norvège. Les théories contemporaines en anthropologie reposent sur l'idée que les cultures sont créatives et changeantes, contestées de l'intérieur et dépendantes du positionnement social. Ceux qui appartiennent à une culture donnée empruntent constamment aux autres cultures. Chacune est donc inévitablement hybride et perméable. C'est aussi pourquoi elles ne sont pas dotées d'un leadership unique et unifié, et qu'un leadership imposé par l'État serait faux et oppressif. Un autre point crucial, comme je l'ai démontré dans *Imagined Diasporas* [Werbner, 2002], est le clivage politique, au sein de la communauté pakistanaïe, entre socialistes ou libéraux-démocrates à gauche et nationalistes religieux à droite. Les engagements politiques entraînent des alliances et des liens transversaux avec d'autres citoyens britanniques, surtout à gauche.

Dans un article pertinent, S. Tempelman [1999] déploie une typologie établie par S. N. Eisenstadt et

B. Giesen [1995] afin de distinguer trois formes de multiculturalisme : le « multiculturalisme originel » que l'on associe à l'approche de C. Taylor, le « multiculturalisme civique » que l'on associe à B. Parekh et le « multiculturalisme universaliste » de W. Kymlicka. Selon cette classification, le multiculturalisme originel posséderait une identité culturelle authentique et immuable, tandis que le multiculturalisme civique reconnaîtrait que les cultures sont ouvertes et appellerait à un dialogue inter- et intracommunautaire. Cependant il ne permet pas de comprendre les cas de refus ou de rupture de dialogue, comme lors de l'affaire Rushdie. Quant au multiculturalisme universaliste, il exige à la fois des cultures minoritaires et majoritaires, quels que soient leurs différents, et qu'elles soient garantes des principes libéraux de liberté individuelle et d'opinion. La différence entre cette dernière approche et l'approche ouvertement antimulticulturaliste prônée par B. Barry [2000], que j'analyse plus bas, ne serait, semble-t-il, qu'une différence de degré : selon W. Kymlicka, la libéralisation des cultures non libérales peut être obtenue par le dialogue, l'éducation et l'adoption de mesures d'incitation financières [Kymlicka, 1995 : 27]. Mais, comme le fait remarquer S. Tempelman, la sanction étatique ultime contre des groupes culturels non libéraux refusant de changer serait la force, mais « cette immixtion serait perçue comme une menace existentielle pour l'identité véritable de la communauté et provoquerait des réactions négatives » (*ibid.*, 28).

Aujourd'hui, dans les discours sur les droits de l'homme, le droit des individus et des collectivités à promouvoir, faire prospérer et préserver leur culture et leurs traditions est un droit garanti. Pourtant la liberté d'expression et le droit d'être protégé contre la violence vont à l'encontre du droit inaliénable aux pratiques traditionnelles, comme le mariage forcé. Il est donc clair qu'une définition trop rigide du multiculturalisme fait naître de multiples contradictions potentielles. Bien entendu, c'est sur ce point aussi que se concentre la critique libérale du multiculturalisme.

Les libéraux soutiennent que, dans l'ensemble, la démocratie libérale accorde une place suffisante à l'expression ethnique et religieuse dans la société civile et la sphère privée. Les libertés d'association, d'expression, de la presse et de culte garantissent les droits collectifs, et rien n'empêche les associations ethniques ou religieuses de s'organiser sur une base volontaire. Par ailleurs, affirment-ils, le droit individuel universel à l'égalité devant la loi est menacé si les droits culturels prennent le pas sur les droits universels. Ainsi dans un ouvrage récent, *Culture and Equality*, le philosophe politique B. Barry fustige-t-il des gens comme B. Parekh, W. Kymlicka, C. Taylor ou I. Young, en les accusant d'être de faux prophètes du libéralisme¹⁴. Argumentant contre leur défense des droits collectifs ou de l'exceptionnalisme juridique pour des raisons de culture et d'identité, B. Barry expose une critique raisonnée

incisive de toute forme de reconnaissance légale de la fixité ou de la fermeture culturelles.

Comme d'autres, B. Barry a tendance à reproduire un raisonnement socialiste ou libéral plus large, selon lequel le multiculturalisme serait en réalité, sous la rhétorique, une conspiration de l'État. Au contraire, j'ai moi-même avancé que le multiculturalisme en Grande-Bretagne, appliqué aux minorités immigrantes plutôt qu'aux minorités territoriales, n'était ni juridique, ni le résultat d'une conspiration, mais plutôt le résultat d'un ordre politique et bureaucratique local négocié, assez désorganisé, sensible à des pressions ethniques au niveau local, à des contraintes budgétaires et à des revendications de justice redistributive. C'est un phénomène qui vient de la base plutôt que d'en haut. Cela signifie également qu'il n'existe aucun modèle de multiculturalisme « juste », même dans un pays donné et certainement entre pays [voir aussi Samad, 1997]. D'une nation à une autre, le multiculturalisme revêt des formes différentes, en fonction des combats des minorités pour une reconnaissance et une part des budgets de l'État ou locaux. Toutefois, au-delà des luttes pour la reconnaissance locale, il nous faut reconnaître le fait que le multiculturalisme est aussi devenu un mouvement mondial [Nimni, 2003] et, partant, que les confrontations multiculturelles doivent être localisées dans l'histoire.

Ce phénomène est particulièrement manifeste dans le cas des musulmans de Grande-Bretagne, qui ont dû, depuis l'affaire Rushdie, affronter une série de crises internationales dramatiques dont ils n'étaient pas responsables. Très récemment, le 11-Septembre et la « lutte contre la terreur » ont mis en évidence la vulnérabilité de la diaspora musulmane en Occident, à mesure que des images violentes de l'Islam ont été projetées, mondialement médiatisées dans nos salons. Ainsi le malheur de la diaspora vient-il du fait qu'elle est placée devant des choix impossibles entre des loyautés profondes. Les visions millénaires utopiques d'un Islam mondial, proclamé par des leaders pakistanais locaux dans les limites étroites de leur propre sphère publique diasporique, n'ont jamais été destinées à servir de support à l'action terroriste. Elles étaient une forme de critique sociale dans la lutte contre l'immoralité et la promiscuité sexuelle de l'Occident ainsi que la corruption de régimes politiques islamiques. Pourtant face aux attentats terroristes, même les visions utopiques se sont chargées d'une signification inquiétante.

Théoriser le multiculturalisme dans l'histoire nous permet de prendre nos distances avec les arguments légalistes comme celui mis en avant par Barry, pour nous focaliser sur la contingence créatrice de rencontres sociales politiquement négociées. Actuellement, il semblerait qu'elles contribuent à dissocier les Pakistanais de Grande-Bretagne des autres groupes issus du sous-continent indien. L'affaire Rushdie, la guerre du Golfe, le conflit israélo-palestinien, le 11-Septembre, la Bosnie, le Cachemire, l'Afghanistan et, plus récemment, la

guerre avec l'Irak ont entraîné un processus d'aliénation progressive et continue des musulmans de Grande-Bretagne et du monde. Ce qui était perçu comme un particularisme inoffensif – comme le fait de soutenir l'équipe nationale de cricket du Pakistan – est devenu une grave violation morale du consensus national, la rhétorique de George W. Bush sur l'axe du mal et la montée de l'islamophobie en Occident d'un côté ; les appels au meurtre d'un écrivain, les émeutes de Bradford et de Oldham, le soutien à Saddam Hussein ou au régime de Talibans de l'autre côté. Aujourd'hui, en Grande-Bretagne, la passion¹⁵ de l'Islam a revêtu la forme d'une blessure profonde et d'un puissant sentiment d'échec qui va de pair avec une attitude extérieure de défi. Mais ces crises sont aussi des épreuves grâce auxquelles de nouveaux arrangements multiculturels peuvent se forger. En Grande-Bretagne, les événements du 11 Septembre et les émeutes indo-pakistanaïses ont renforcé la détermination du gouvernement à modifier la législation sur le terrorisme, l'éducation à la citoyenneté et l'immigration ; mais ils ont aussi conduit, peut-être pour compenser, à un projet de loi contre l'incitation religieuse, pour lequel les musulmans britanniques se battent depuis longtemps. Nous voyons ici une dialectique à l'œuvre. L'aliénation et la division sont contrées par de nouvelles alliances. La récente coalition anti-guerre britannique « Stop the War », réunissant des groupes pacifistes et l'Association des musulmans de Grande-Bretagne, met en lumière l'intégration grandissante des musulmans dans la société britannique, tout comme l'alliance entre la campagne « Fair Justice for All », menée par des femmes de Bradford, et certains groupes antiracistes et multiconfessionnels tels que FAIR, « the Forum Against Islamophobia and Racism ».

En réaction contre les allégations d'autoghettoïsation, on pourrait avancer que les Pakistanais se sont fermement enracinés en Grande-Bretagne et y ont créé des communautés dynamiques, qui, nous l'avons vu, sont culturellement et matériellement ancrées, fondées sur l'échange de cadeaux, le crédit, l'entraide et le bénévolat. Les pauvres, les chômeurs, les handicapés reçoivent secours et soutien. Mais en dehors de quelques poches de pauvreté dans les centres-villes défavorisés, où les immigrés souffrent de désavantages multiples, les Pakistanais sont de plus en plus intégrés. Ainsi on constate que de jeunes Pakistanais éduqués en Grande-Bretagne, comme d'autres jeunes issus de l'immigration indo-pakistanaïse, trouvent une place et une voix dans les professions libérales, les arts, la culture et la politique.

La délocalisation d'une culture est un processus de perte de localité, de transplantation et de nouvelle localisation, ressenti comme étant à la fois douloureux et joyeux à mesure que les immigrants inventent et recréent une culture locale et une communauté viable, tout en luttant pour tenir leurs engagements britanniques locaux comme leurs engagements transnationaux. Dans ce processus de délocalisation, la culture ne peut

être conçue comme le simple porte-étendard d'une identité ; elle est, comme j'ai tenté de le montrer dans cet article, une réalité morale contraignante, conférant fonction et pouvoir d'action, pour laquelle les acteurs culturels luttent, même si elle est hybride, contestée, perméable et ouverte au changement. C'est pourquoi, dans un monde de migrations transnationales et de frontières brouillées, le multiculturalisme ne peut se traduire par une politique unique, passe-partout et joliment enrobée, ni par une série de tests de loyauté inventés par des politiciens cherchant vainement à créer un ordre illusoire dans l'ambiguïté et le flux. Il est plutôt un processus historique, en constante évolution, de négociation et de renégociation de la différence et de la citoyenneté dans le dialogue, dans un contexte de conflits nationaux et internationaux, qui dépasse souvent les acteurs impliqués. En ce sens, il ne s'agit pas

simplement de petites disputes à propos de crédits attribués aux autorités locales ou de la représentativité de leaders communautaires autoproclamés (bien qu'il s'agisse aussi de cela). Le multiculturalisme n'est pas non plus une question de « cohésion communautaire » au sens de solidarités ouvrières locales. Le multiculturalisme dans l'Histoire doit relever des défis symboliques radicaux, souvent mondiaux, qui mettent les politiques et les citoyens à rude épreuve. De telles crises obligent à se montrer particulièrement sensible à la vulnérabilité des minorités, au moment même où l'État défend des principes libéraux qui peuvent sembler exiger de celles-ci des compromis collectifs douloureux. ■

Traduit de l'anglais par Fenn Troller
ftroller@wanadoo.fr

Notes

1. Cet article a d'abord été présenté lors d'un cours inaugural à l'université de Keele en octobre 2002. Une version antérieure de l'article a fait l'objet d'une présentation à l'université Curzon de Perth, en Australie-Occidentale, en juillet 2003. Que les participants au séminaire, en particulier Nonja Peters et Bob Pokrant, soient ici chaleureusement remerciés pour leurs précieux commentaires.

2. Pour une analyse approfondie de cette approche de la citoyenneté, voir les contributions réunies dans Yuval-Davis et Werbner [1999].

3. Critique d'abord formulée par Said [1978], puis développée en anthropologie par Clifford et Marcus [1986] et Clifford [1988], et, pour ce qui est des études anthropologiques de minorités ethniques en Grande-Bretagne, par le Contemporary Centre for Cultural Studies [1982] en réaction aux chapitres de *Between Two Cultures* [Watson, 1977]. Elle a joué un rôle dans le débat autour de l'opposition entre cibles noires et asiatiques du racisme en Grande-Bretagne. Voir à ce sujet ma riposte [Werbner, 1997a] et une analyse approfondie de la notion d'identité de Kahani-Hopkins et Hopkins [2002].

4. Pour une brillante analyse des discours du New Labour sur l'inclusion sociale, la

cohésion sociale et la communauté, voir Levitas [1998].

5. Pour des débats passionnants sur l'expansion de la notion de « communauté » et de ses contradictions internes dans la politique électorale locale, la rhétorique politique locale et étatique, la législation sur les relations interraciales et l'allocation de ressources selon une échelle mobile, voir Eade [1991], et Anthias et Yuval-Davis [1992 : 162-198].

6. En dépit de la terminologie et de la qualité discutable des « recherches » sur lesquelles a été basé ce rapport, nombre des 67 mesures préconisées pour jeter des passerelles, permettre une meilleure compréhension et un meilleur dialogue entre les communautés étaient positives, pratiques et exigeaient d'injecter des ressources supplémentaires dans les zones concernées. Certaines des recommandations du rapport ont été reprises dans le Livre blanc du ministère britannique de l'Intérieur sur l'immigration [2002].

7. Pour une description détaillée de l'économie de don et des célébrations rituelles domestiques en Grande-Bretagne, notamment les Khatam el Quoran [étude et lecture du Coran], les mariages et les enterrements, voir Werbner [1990/2002], Shaw [2000] et, pour le Pakistan, Eglar [1960].

8. Groupe fondé sur la résidence et le groupe de caste d'affins, souvent un réseau centré sur ego.

9. Pour la présentation de ces leaders et leurs liens locaux parmi les Indo-Pakistanaïes de Grande-Bretagne, voir les contributions réunies dans Werbner et Anwar [1991] et Werbner [2002].

10. Veblen [1899], Bourdieu [1984]. Steven Vertovec [1992] décrit un processus similaire chez les Indo-Pakistanaïes de Trinité [Trinidad] après le boom pétrolier.

11. Voir Werbner [1986, 1990/2002] ; pour le sous-continent indien, voir Raheja et Gold [1994].

12. Sur la dimension esthétique puissante des rites indo-pakistanaïes, voir également la thèse de Shenar [2003] sur les Juifs indiens en Israël.

13. Je me sers de la notion de « pratique du savoir » pour désigner un discours explicite et ses pratiques institutionnalisées associées, au sens de Foucault [par exemple Foucault, 1969], en opposition aux conventions considérées comme allant de soi, qui sont le produit d'un sens pratique imbriqué dans le quotidien, le « savoir pratique » de Bourdieu [Bourdieu, 1972].

14. Pour des critiques du livre de Barry, voir Miller *et al.* [2002], Horton [2003]. Pour des critiques analogues des arguments d'Okin, voir les contributions réunies dans Okin [1999].

15. Passion au sens de supplice, comme dans la « passion du Christ » (NdT).

Références bibliographiques

ALLEN Christopher, 2003, *Fair Justice : the Bradford Disturbances, the Sentencing and the Impact*, London, Forum Against Islamophobia and Racism.
ANTHIAS Floya et NIRA YUVAL-DAVIS, 1992, *Racialized Bounda-*

ries : Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle, Londres et New York, Routledge.

BAGGULEY Paul et YASMIN HUSSEIN, 2003, « The Bradford "riot" of 2001 : a preliminary analysis », Article présenté à la conférence Ninth Alternative Futures and Popular Protest Conference, Manchester Metropolitan University, avril.

- BARRY Brian, 2000, *Culture and Equality : an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- BAUMAN Zygmunt, 2000, *Community : Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press.
- BLACKSTOCK Colin, 2002, « Blunkett in clash over marriages », *The Guardian*, 8 février 2002, première page.
- BOURDIEU Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz. – 1984, *Distinction*, London, Routledge. 1979, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit.
- CAGLAR Ayse, 1997, « Hyphenated Identities and The Limits of “Culture” », in Tariq MODOOD et Pnina WERBNER (dir.), *The Politics of Multiculturalism in The New Europe*, London and New York, Zed Books : 169-185.
- CANTLE Ted, 2001, *Community Cohesion : A Report of the Independent Review Team Chaired by Ted Cantle*, Londres, ministère de l'Intérieur.
- CCCS, 1982, *The Empire Strikes Back*, London, Hutchinson.
- CLIFFORD James et George E. MARCUS (dir.), 1986, *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- DAHYA Badr, 1974, « The Nature of Pakistani Ethnicity in Industrial Cities in Britain », in Abner COHEN (dir.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock : 77-118.
- DURKHEIM Émile, 1915, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, George Allen & Unwin. 1912 (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- EADE John, 1991, « The Political Construction of Class and Community : Bangladeshi Political Leadership in Tower Hamlets, East London », Pnina WERBNER et Muhammad ANWAR (dir.), *Black and Ethnic Leaderships in Britain*, Londres, Routledge.
- THE EDITOR, 2001, « Rabble Rousing Blunkett Sparks Row », *The Guardian – The Editor*, 15 décembre : 5.
- EGLAR Zekiye, 1960, *A Punjabi Village in Pakistan*, New York, Columbia University Press.
- EISENSTADT S. N. et B. GIESEN, 1995, « The Construction of Collective Identity », *Archives of European Sociology*, XXXVI.
- FOUCAULT Michel, 1972, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Routledge. *L'archéologie du savoir*, 1969, Paris, Gallimard, trad. M. Sheridan Smith.
- FRANKENBERG Ronald, 1957, *Village on the Border : A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*, Londres, Cohen and West. – 1966, *Communities in Britain : Social Life in Town and Country*, Londres, Penguin.
- FRIEDMAN Jonathan, 1997, « Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling : Cosmopolitans Versus Locals, Ethnic and Nationals in an Era of De-Hegemonization », in Pnina WERBNER et Tariq MODOOD (dir.), *Debating Cultural Hybridity : Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books : 70-89.
- Home Office (ministère de l'Intérieur), 2002, *Secure Borders, Safe Haven : Integration and Diversity in Modern Britain*, Londres, HMSO.
- HORTON John, 2003, « Liberalism and Multiculturalism : Once More Unto the Breach », in B. HADDOCK et P. SUTCH (dir.), *Multiculturalism, Identity and Rights*, Londres, Routledge : 25-41.
- HUTNYK John, 1997, « Adorno at WOMAD : South Asian Cross-overs and the Limits of Hybridity Talk », in Pnina WERBNER et Tariq MODOOD (dir.), *Debating Cultural Hybridity : Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books : 106-138.
- KAHANI-HOPKINS Vered et Nick HOPKINS, 2002, « “Representing” British Muslims : the strategic dimension to identity construction », *Ethnic and Racial Studies*, 25 (2) : 288-309.
- KALRA Virinder, 2000, *From Textile Mills to Taxi Ranks*, Aldershot, Ashgate.
- KYMLICKA Will, 1995, *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- LEVITAS Ruth, 1998, *The Inclusive Society ? Social Exclusion and New Labour*, London, Macmillan Press.
- LYON Wenonah, 1997, « Another way of Being British : Ethnicity, South Asians and England », in Tariq MODOOD et Pnina WERBNER (dir.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe : Racism, Identity, Community*, Londres, Zed Books.
- MILLER David et al., 2002, « Review Symposium on Culture and Equality », *Ethnicities* 2 (2).
- MODOOD Tariq, 1997a, « “Difference”, Cultural Racism and Anti-Racism », in Pnina WERBNER et Tariq MODOOD (dir.), *Debating Cultural Hybridity : Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books : 134-172.
- MODOOD Tariq, 1997b, « Introduction : the Politics of Multiculturalism in the New Europe », in Tariq MODOOD et Pnina WERBNER (dir.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, Londres, Zed Books : 1-26.
- MOUFFE Chantal, 1993, *The Return of the Political*, Londres, Verso.
- NEIYYAR Dil, 2002, « Blunkett's new test », *Eastern Eye*, 8 février : 4.
- NIMNI Ephraim, 2003, « Introduction », in Ephraim NIMNI (ed.), *The Challenge of Post-Zionism*, Londres, Zed Books.
- OKIN Susan, 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women ?* Princeton, NJ, Princeton University Press.
- PAREKH Bhikhu, 1995a, « Introduction ». Special issue on « British National Identity in a European Context », *New Community*, 21 (2) : 147-152. – 1995b, « The Concept of National Identity », *New Community*, 21 (2) : 255-268.
- RAHEJA Gloria G. et Ann G. GOLD, 1994, *Listen to the Heron's Words*, Berkeley, University of California Press.
- REX John, 1987, *Race and Ethnicity*, London, Open University.
- RUNNYMEDE Trust, 1997, *Islamophobia : A Challenge for Us All*, Londres, Runnymede Trust.
- SAGHAL Gita et Nira YUVAL-DAVIS (dir.), 1992, *Refusing Holy Orders ; Women and Fundamentalism in Britain*, Londres, Virago.
- SAID Edward, 1978, *Orientalism*, Londres, Penguin.
- SAMAD Yunus, 1997, « The Plural Guises of Multiculturalism : Conceptualising a Fragmented Paradigm », in Tariq MODOOD et Pnina WERBNER (dir.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, Londres, Zed Books : 240-260.
- SIVANANDAN A., 1990, *Communities of Resistance : Writings on Black Struggles for Socialism*, Londres, Verso.
- SHAW Alison, 2000, *Kinship and Continuity : Pakistani Families in Britain*, Londres, Routledge.
- SHENAR Gabriele, 2001, *Aesthetics and Identity among Bene Israel in Israel*, thèse de doctorat, université de Keele.
- SHILLING Ch., 1997, « Emotions, Embodiment and the Sensation of Society », *Sociological Review*, 45 (2) : 195-219.
- TAYLOR Charles, 1994, « Examining the Politics of Recognition »,

in Amy GUTMANN (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press : 25-74.

TEMPELMAN Sasja, 1999, « Constructions of Cultural Identity : Multiculturalism and Exclusion », *Political Studies*, XLVII : 17-29.

VEBLEN Thorstein, 1899/1948, *The Theory of the Leisure Class*, in *The Portable Veblen*, New York, The Viking Press. 1979, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard.

VERTOVEC Steven, 1992, *Hindu Trinidad : Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, Londres, Macmillan.

WATSON James L., 1977, *Between Two Cultures*, Oxford, Basil Blackwell.

WERBNER Pnina, 1990/2002, *The Migration Process : Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis*, Oxford, Berg.

– 1997a, « Essentialising Essentialism, Essentialising Silence : Ambivalence and Multiplicity in the Study of Racism and Ethnicity », in Pnina WERBNER et Tariq MODOOD (dir.), *Debating Cultural Hybridity*, Londres, Zed Books : 226-254.

– 1997b, « “The Lion of Lahore” : Anthropology, Cultural Performance and Imran Khan », in Stephen NUGENT et Cris

SHORE (dir.), *Anthropology and Cultural Studies : Questions of Method*, Londres, Pluto Press : 34-67.

– 2002, *Imagined Diasporas among Manchester Muslims : the Cultural Performance of Transnational Identity Politics*, Oxford, James Currey and Sante Fe, SAR.

– 2003, *Pilgrims of Love : the Anthropology of a Global Sufi Cult*, Londres, Hurst Publishers and Bloomington, Indiana University Press.

– 2004, « Sufi Cults, Intimate Relations, and National Pakistani Networking in Britain », in Jamal MALIK (ed.), *Muslims in Europe : From the Margins to the Centre*, Munster, LIT.

– 2005, « The translocation of culture : “community cohesion” and the force of multiculturalism in history », *The Sociological Review*, 53 (4) : 745-768.

WILSON Julius, 1987, *The Truly Disadvantaged : The Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, the University of Chicago Press.

YUVAL-DAVIS Nira et Pnina WERBNER (dir.), 1999, *Women, Citizenship and Difference*, coédité Londres, Zed Books.

I Site Internet

http://www.naar.org.uk/family/fair_justice.htm

I Références complémentaires

APPADURAI Arjun, 1996, « Playing with Modernity : The Decolonization of Indian Cricket », in *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, 2001, *Après la colonisation. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

CLIFFORD James, 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard, Harvard University Press.

GEERTZ Clifford, 1973, « Deep Play : Notes on a Balinese Cockfight », in *The Interpretation of Cultures*, Londres, Hutchin-

son : 412-456. 1983, *Bali : l'interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

GLUCKMAN Max, 1958/1940, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Paper 28, Manchester.

HANDELMAN Don, 1981, « The Ritual Clown : Attributes and Affinities », *Anthropos*, 76 : 321-370.

HEBDIGE, Dick, 1979, *Subculture : the Meaning of Style*, Londres, Methuen.

TURNER Victor, 1958, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press pour l'institut Rhodes-Livingstone.

I ABSTRACT

The translocation of culture : migration, community, and the force of multiculturalism in history

Against the critique of self-segregating isolationism, the article traces the historical process of Pakistani migration and settlement in Britain, to argue that the dislocations and relocations of transnational migration generate two paradoxes of culture. The first is that in order to sink root in a new country, transnational migrants in the modern world begin by setting themselves culturally and socially apart. Second, that within such communities culture can be conceived of as conflictual, open, hybridising and fluid, while nevertheless having a sentimental and morally compelling force. This stems from the fact, I propose, that culture is embodied in ritual and social exchange and performance, conferring agency and empowering different social actors : religious and secular, men, women and youth. Hence, against both defenders and critics of multiculturalism as a political and philosophical theory of social justice, the final part of the article argues for the need to theorise multiculturalism in history. In this view, rather than being fixed by liberal or socialist universal philosophical principles, multicultural citizenship must be grasped as changing and dialogical, inventive and responsive, a negotiated political order. The British Muslim diaspora struggle for recognition in the context of local racism and world international crises exemplifies this process.

Keywords : Multiculturalism. Diaspora. Community. Pakistanis–British South Asians. Britain.

I ZUSAMMENFASSUNG

Die Kulturverlagerung bei jungen Indopakistanern

Als Reaktion auf die gegen die britischen Pakistaner gerichtete Kritik an Selbstisolationismus verfolgt dieser Artikel die Geschichte der pakistanischen Immigration in Grossbritannien. Er zeigt, dass das Verlassen des Herkunftsorts, um sich im Ausland niederzulassen, zwei kulturelle Paradoxe bei diesen transnationalen Migranten herbeiführt. Einerseits müssen sie sich kulturell und sozial von der nationalen Bevölkerung unterscheiden, um Wurzeln in ihrer neuen Heimat zu schlagen. Andererseits kann ihre eigene Kultur als konfliktgeladen, offen, gemischt und flüssig begriffen werden, indem sie zugleich eine gefühlvolle und moralisch beschränkende Kraft behält. Die multikulturelle Staatsangehörigkeit muss als ständig ändernd und dialogisch, erfinderisch und reaktiv, das heisst als eine politische verhandelte Ordnung betrachtet werden. Dies wird illustriert am Beispiel der moslemischen Diaspora, die in dem Kontext der zahlreichen internationalen Krisen und des lokalen Rassismus um ihre Anerkennung kämpft.

Stichwörter : Multikulturalismus. Diaspora. Gemeinschaft. Pakistaner. Grossbritannien.