

LES AUTEURS

Luc BONENFANT
Sandrine BOUCHER
Gisèle CHEVALIER
Michael CROININ
Florence DAVAILLE
Jean-Christophe DELMEULE
Hélène DESTREMPES
Denise DOUCETTE
Paul DUBÉ
Ute FENDLER
Janine GALLANT
Rainier GRUTMAN
Sylvia KASPARIAN
Jane KOUTAS
Isabelle LACHANCE
Louise LADOUCEUR
Eileen LOHKA
Marie-Linda LORD
Georges LUDJ
Hans-Jürgen LÖSEBRINK
Anne MALINA
Denise MERKLE
Jean MORENCY
Jane MOSS
Blanca NAVARRO PARDINAS
Martin PÂQUET
Paola PUCCINI
Chantal RICHARD
Pascale SOLON
Louise VIGNEAULT
Luc VIGNEAULT

Sous la direction de

JEAN MORENCY, HÉLÈNE DESTREMPES,
DENISE MERKLE et MARTIN PÂQUET

DES CULTURES EN CONTACT

Visions de l'Amérique du Nord francophone

ÉDITIONS NOTA BENE

2325792

IDENTITÉ, TRANSMISSION ET L'INTERCULTUREL.
POUR UNE POLITIQUE
DE MICRO-COSMOPOLITISME

Michael Cronin
Dublin City University

À notre connaissance, c'est le philosophe grec Diogène de Sinope qui, au IV^e siècle avant J.-C., se définira pour la première fois comme « citoyen du monde ». Plus tard, Aristippe, dans le même esprit, mais par une image plus évocatrice, dira que le chemin de l'Hadès est à même distance de tous les points du monde (Coulmas, 1995 : 170). Érasme, en 1552, refusera pour sa part la citoyenneté de la ville de Zurich que lui offrait Zwingli en déclarant : « je veux être citoyen du monde entier et non pas d'une seule ville » (Huizinga, 1936 : 34). L'idéal d'une humanité perçue comme un ensemble d'êtres libres et égaux disposant des mêmes droits fondamentaux et où l'hospitalité, l'ouverture envers l'autre et la libre circulation sont de rigueur, est celui qui sous-tend maints discours sur l'interculturel, de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Peter Coulmas, dans son *Weltbürger : Geschichte einer Menschheitssehnsucht* (1990) – paru en français, en 1995, sous le titre *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* –, nous dresse le bilan des vicissitudes de la pensée cosmopolite à travers les siècles et ne cache guère sa profonde sympathie pour un courant de pensée qui à ses yeux de penseur allemand est le seul à pouvoir garantir définitivement la paix et l'amitié entre les peuples.

Pour Coulmas, le recul du cosmopolitisme est toujours synonyme de la montée des particularismes, de la naissance des nationalismes. Quand il évoque le cosmopolitisme, c'est toujours dans le cadre des grands empires d'autrefois, les Empires grec, romain, byzantin, carolingien, français, espagnol, austro-hongrois et britannique (1995 : 9-13). Cette démarche n'est pas singulière et il est assez courant d'évoquer le caractère cosmopolite des empires multiculturels et plurilingues d'autrefois même si le cadre n'est pas aussi étroitement occidental que celui de Coulmas. J'appellerai « macro-cosmopolitisme » cette vision particulière du cosmopolitisme, qui se caractérise par une tendance à situer le moment cosmopolite dans la construction des empires, dans l'évolution des grandes nations (France, Grande-Bretagne, États-Unis, Allemagne) ou ultérieurement dans la création des instances transnationales (Union européenne/OMS/ONU). Pour le macro-cosmopolite, seuls les grands ensembles politiques sont à même d'assurer l'épanouissement d'une vision englobante et généreuse de l'humanité, quoique des dérives hégémoniques soient toujours à redouter. Les petites nations, les ethnies soucieuses d'identité culturelle, les anciennes colonies pétries d'idéologie de libération nationale font figure de trouble-fêtes dans cette conception macroscopique du cosmopolitisme. Les conflits sanglants dans les Balkans et en Irlande du Nord sont autant d'exemples récents semblant confirmer le bien-fondé de cette méfiance, en termes pascalien, de l'infinitement grand envers l'infinitement petit.

Coulmas évoque la popularité de la devise « *small is beautiful* », avec l'engouement pour les costumes, usages, danses et parlers locaux d'autrefois. Son verdict est clair : « [...] ces nostalgiques regards sur le passé s'opposent à la marche de l'histoire vers des entités plus grandes ». Pis encore : « On fait l'éloge même du petit État » (1995 : 303). Ces petits États ont pourtant une fonction décrite on ne peut plus clairement dans le chapitre sur les grandes métropoles, celles-ci tirant profit de l'arrivée des ressortissants des États de moindre importance. Comme le précise clairement Coulmas : « par la voie de ce *brain-drain*, nombre de brillants esprits échappent à leur pays d'origine, surtout lorsqu'il s'agit de petits pays offrant peu de possibilités » (1995 : 272). L'existence des petits pays se trouve donc justifiée par leur qualité de

pépinière pré-cosmopolite, sorte d'entrepôt de l'esprit, en attendant la finition indispensable des capitales des grands empires. Si je cite Coulmas *in extenso*, c'est qu'il a le mérite de résumer à lui seul bon nombre des idées de base du macro-cosmopolitisme, et surtout cette antipathie pour des entités politiques centrées autour des notions de souveraineté nationale et de particularismes culturels.

Ce que je voudrais proposer ici, c'est la notion de *micro-cosmopolitisme*, que j'opposerai à celle de macro-cosmopolitisme. La pensée micro-cosmopolite partage certains idéaux de la pensée macro-cosmopolite (liberté/ouverture/tolérance/respect de l'autre), mais elle s'en différencie nettement en privilégiant d'autres perspectives, d'autres sites de travail et de recherche, et surtout en la libérant d'une vision historique et d'un carcan idéologique qui me paraissent néfastes pour sa survie et, par extension, pour celle de l'interculturel dans le monde actuel et à venir. Pourquoi une pensée micro-cosmopolite et en quoi consiste-t-elle ? Commençons par le pourquoi.

Le monde compte actuellement plus d'États-nations qu'à aucun autre moment de son histoire. Pour l'instant, aucune de ces nations ne semble vouloir renoncer à son indépendance et même certaines comme le Tibet ou la Tchétchénie sont toujours à la recherche d'une souveraineté qui leur est refusée. Dans ces conditions, il est somme toute assez dérisoire de dire à ces petites ou à ces jeunes nations (qui, dans certains cas, ont réussi à grand-peine à se libérer des Empires britannique, français ou soviétique) que la notion même de nation est périmée, rétrograde et désuète et qu'elle les exclut d'avance de toute appartenance à la grande famille cosmopolite. Une conséquence dangereuse et fatale de cette démarche intellectuelle est d'opposer un cosmopolitisme progressiste à un nationalisme borné et revancharde. Les habitants et penseurs des « petits pays », pour reprendre l'expression de Coulmas, se trouvent donc soumis à ce que Gregory Bateson a appelé le « double bind » (1973 : 242-249), la « double contrainte » : soit ils renoncent à une identification nationale, taxée des pires inconvenances, et embrassent le credo cosmopolite (avec pour conséquence le déni de leur origine), soit ils persistent à revendiquer un particularisme national et se voient exclus d'office du courant de pensée cosmopolite (avec

pour conséquence l'impossibilité de toute ouverture envers l'autre). Les effets de cette double contrainte sont proprement intolérables et entraînent une paralysie de l'esprit critique de part et d'autre. Comme l'atteste d'une manière si tragique l'histoire de l'antisémitisme en Europe, les nationalistes de tout poil se réfugient dans la dénonciation haineuse de ce qui est considéré comme cosmopolite. Les tenants du macro-cosmopolitisme fustigent, de leur côté, tout ce qui de près ou de loin semble véhiculer l'idéologie nationaliste.

Une autre variante de ce dualisme dangereux s'exprime dans certaines lectures du phénomène de la mondialisation. La mondialisation est souvent présentée par ses adversaires comme un processus de standardisation, de nivellement, d'homogénéisation, dominé par les grandes firmes multinationales et des organismes tels que la Banque mondiale et le FMI, fidèles aux ordres de leur maître politique, les États-Unis. Cette thèse est contestée depuis un certain nombre d'années par des penseurs comme Roland Robertson, Jonathan Friedman, Manuel Castells, qui voient la mondialisation autant comme un processus fragmentaire et centrifuge que comme un mouvement unificateur et centripète. Cette analyse, qui semble mettre en cause l'hégémonie des « grands », ne fait pas la part belle, en fait, aux petites nations, celles-ci se voyant enfermées, une fois de plus, dans leur rôle de *fide defensor*, de gardien sourcilieux des différences nationales. On tombe de nouveau dans le piège d'une conception essentialiste de l'identité nationale ; d'une logique identitaire, critiquée à juste titre par Alain Finkielkraut dans *La défaitte de la pensée*, où la différence culturelle et politique est réduite à une présentation homogène et réductrice des particularismes, souvent au profit des instances dirigeantes en place (1987 : 65-106). En tant que ressortissant d'un petit pays, l'Irlande, qui a toujours été préoccupé par les rapports entre ce pays et le reste du monde et qui s'est interrogé sur un conflit identitaire qui, en l'espace de trente ans, a fait plus de 3 000 morts sur l'île, je puis affirmer, sans grands risques d'erreur, que le binarisme de la pensée macro-cosmopolite – qui sous-entend également la thèse du conflit des civilisations chère à Samuel Huntington ou la vision de Barber d'un conflit « Jihad contre

McWorld » – me semble inapproprié et de peu d'utilité pour tout véritable travail sur l'interculturel (Huntington, 1993 ; Barber, 1996).

La pensée micro-cosmopolite est une démarche qui consiste non à opposer les petites entités aux grandes (nationales ou transnationales), mais qui, dans le cadre des idéaux du cosmopolitisme cités plus tôt, cherche à complexifier, à diversifier le petit. Autrement dit, c'est un cosmopolitisme par le bas plutôt qu'un cosmopolitisme par le haut. Guy Scarpeta, dans son *Éloge du cosmopolitisme*, dénonce les méfaits de la « défense des différences » qui, à ses yeux, glisse inévitablement vers « l'affirmation des inégalités biologiques entre les nations » (1981 : 19). Cette défense des différences est toujours problématique si on l'entend au sens essentialiste et unitaire, mais ce que je conçois ici, c'est une défense des différences non pas au-delà mais au sein même de l'unité nationale. Si je peux reprendre, en la modifiant, une idée concernant le voyage que j'ai développée dans *Across the Lines* (2000), le micro-cosmopolitisme a partie liée avec ce que j'appellerais la différenciation fractale (2000 : 16-21). Cette notion recouvre la complexité culturelle qui se trouve constante de la macro à la micro-échelle. C'est-à-dire que le même degré de diversité se retrouve autant dans des entités jugées petites ou insignifiantes que dans des grandes entités. Un exemple éclatant a été fourni par un mathématicien et cartographe anglais, Tim Robinson, qui a consacré plus de 600 pages dans son livre *Stones of Aran : Labyrinth* (1995) à faire une histoire en profondeur d'une petite île, Aranmore, qui se trouve au large de la côte ouest de l'Irlande¹. Ce que démontre très clairement Robinson, pendant qu'il arpente champ après champ cette île, c'est non seulement l'extraordinaire richesse d'un espace aussi réduit, mais l'omniprésence des traces de l'étranger (*des autres langues et des autres cultures*), dans un lieu réputé pour sa fidélité à la langue gaélique, élément-clé du nationalisme culturel irlandais. Le *local* est à l'honneur, mais c'est une version du local tout empreinte de diversité et de différence. Le voyage fractal du chercheur interculturel sert à l'élaboration d'un micro-cosmopolitisme de base.

1. On peut dire que *Montailou* de Leroy Ladurie (1976), traitant d'un petit village du midi de la France, relevait du même esprit.

qui permet d'éviter ou de contourner les traquenards de la logique identitaire, non pas par le mépris des instances supérieures, mais par le travail de sape des instances inférieures.

La perspective micro-cosmopolite sert également à éviter l'association hâtive entre cosmopolitisme et privilège social ou économique, qui figure non seulement dans les rangs de l'extrême droite européenne, mais aussi dans les analyses de penseurs américains et britanniques progressistes, qui restent sceptiques quant à l'utilisation du cosmopolitisme par le capitalisme transnational. Dans *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (1994), Timothy Brennan, par exemple, lance une attaque en règle contre la pensée cosmopolite, dénonçant le mouvement cosmopolite actuel, qu'il présente comme une version bien-pensante de l'impérialisme américain qui, sous couvert de pluralisme culturel, veut assurer la domination de ses intérêts politiques, économiques, militaires et culturels. Danilo Zolo, dans *Cosmopolis: Prospects for World Government*, est on ne peut plus explicite :

What western cosmopolitans call « global civil society » in fact goes no further than a network of connections and functional interdependencies which have developed within certain important sectors of the « global market », above all finance, technology, automation, manufacturing industry and the service sector. Nor, moreover, does it go much beyond the optimistic expectation of affluent westerners to be able to feel universally recognized as citizens of the world – citizens of a welcoming, peaceful, ordered and democratic « global village » – without for a moment or in any way ceasing to be « themselves », i.e. western citizens (1997 : 137).

Le mouvement micro-cosmopolite, en situant la diversité, la différence, les échanges dans les micro-niveaux de la société, conteste cette mainmise (prétendue ou réelle) d'une élite déracinée sur le cosmopolitisme en démontrant que l'ailleurs est déjà chez soi au sein de son environnement quotidien.

Si un lieu semble s'offrir d'office à l'approche micro-cosmopolite, c'est bien sûr la ville. Lewis Mumford disait déjà en 1961 que « la ville

universelle est le modèle du vaste monde en petit, elle renferme dans ses murs toutes les classes, tous les peuples, toutes les langues » (1991 : 620. Je traduis). Ces villes universelles sont communément appelées Athènes, Alexandrie, Rome, Constantinople, Paris, Vienne, Londres et New York, mais plus récemment des villes comme Bagdad, Karachi, Prague, Trieste, Tokyo, São Paulo et Montréal, pour donner quelques exemples, se sont ajoutées à ce palmarès des villes universelles (Sassen, 1991). Pour certains penseurs comme Castells, Saskia Sassen et Gerard Delanty, les grandes métropoles internationales vont acquérir de plus en plus d'importance aux dépens des États-nations. Ces métropoles plus d'importance aux dépens des États-nations. Ces métropoles universelles, noyaux cruciaux dans les réseaux de communication globale, en regroupant les cultures, langues, traditions et identités différentes au sein de la ville, sont des réservoirs inépuisables du nouveau de l'esprit cosmopolite (Delanty, 2000 : 99-102 ; Castells, 1996 : 398-410). Les villes constituent certes des exemples éclatants du potentiel de l'approche micro-cosmopolite. Comme nous l'a montré le beau travail de Sherry Simon (1999) sur le quartier de Mile End à Montréal, nous avons beaucoup à apprendre de l'exploration des espaces interculturels de la ville. Le fait également que d'ici la fin du siècle plus de 80 % de la population de la planète risque de se trouver en milieu urbain semble être une raison de plus pour privilégier la piste citadine.

Le danger pourtant est que l'on risque de promouvoir de nouveau un vieux dualisme : ville ou campagne, progrès ou réaction. Le cosmopolitisme devient une affaire de ville et la campagne reste en somme garante de l'authenticité du terroir. Si la ville de Dublin a été plus ou moins mise au ban par la littérature irlandaise pendant de nombreuses années après l'indépendance, c'est que dans l'imaginaire nationaliste la ville était une présence étrangère, indésirable dans le corps politique irlandais (Dublin – ville des Vikings, capitale anglaise). Seul le campagne était jugée digne d'intérêt par les nationalistes irlandais (le principal genre pratiqué pendant cette période), parce qu'elle était censée incarner toutes les vertus et spécificités de l'identité irlandaise. Or, en Irlande, comme dans d'autres pays, ce furent surtout des intellectuels urbains – Yeats, Synge, Lady Gregory – qui contribuèrent à la sacralisation de la ville dans le nationalisme culturel. Si les nationalismes plus

extrêmes voient la ville comme la source contaminée d'un cosmopolitisme visant à miner les forces vives de la nation, l'identification automatique entre ville et cosmopolitisme dans les travaux de nombreux penseurs de la chose cosmopolite semble conforter quelque part les thèses des nationalistes les plus rétrogrades.

On pourrait prétendre au contraire qu'au lieu d'un patriotisme du terroir, il vaut mieux prôner un cosmopolitisme du terroir, c'est-à-dire définir la spécificité par et non contre la multiplicité. Quand j'entends Ti-Jean jouer du violon sur un disque de la *Géographie sonore du Québec*, je pense à la forte influence de la musique irlandaise et écossaise sur une partie du répertoire québécois. Quand on voit danser des « sets » ou des quadrilles dans un pub au fin fond de la campagne irlandaise, on est en présence du patrimoine vivant des maîtres de danse français qui sont arrivés en Irlande après la Révolution française et qui, soudain au chômage, ont pu modifier l'évolution des styles de danse irlandais grâce à l'importation des modèles de la cour de France (Murphy, 1995). Plus récemment, *Riverdance* est née de la synthèse des comédies musicales hollywoodiennes et de la danse traditionnelle irlandaise. Mettre l'accent sur l'hybridité n'est pas dévaloriser mais revaloriser. C'est-à-dire que mettre en évidence les origines multiples d'une pratique culturelle, la dynamique interculturelle, dans un micro-cosmopolitisme du terroir ne serait pas une dénonciation moralisante de tout particularisme culturel du genre « tout est faux, c'est un leurre, ce sont des bobards qu'on raconte aux peuples pour les dupes ». Cette tendance, déjà à l'œuvre dans les travaux de Benedict Anderson (1991) et de Eric Hobsbawm (1991) – et amplifiée dans ceux de certains de leurs épigones –, ne fait que nuire à une véritable ouverture des cultures et ne peut qu'entraîner une crispation fileuse née de la méfiance envers une pensée perçue comme destructrice, méprisante et hégémonique. Dire que la diversité enrichit un pays, un peuple, une communauté, une nation, plutôt que d'opposer diversité et identité dans une perspective de moralisme dénigrant est un élément-clé de ce micro-cosmopolitisme dont je parle ici.

Si j'insiste tellement sur la nécessité de concevoir le cosmopolitisme comme un phénomène qui n'est pas uniquement réservé aux

villes, c'est aussi dans un souci qu'on pourrait peut-être appeler écologique. Il n'est pas certain que, pour l'avvenir de nos sociétés et de notre planète, l'urbanisation à outrance soit la meilleure façon de procéder. La désertification des campagnes européennes est un facteur d'appauvrissement et non d'enrichissement culturel et elle est un phénomène lourd de menaces, pour la diversité linguistique du continent entre autres. L'une des tâches de la critique de la littérature dite du terroir, me semble-t-il, est de mettre en évidence toute la richesse micro-cosmopolite d'une littérature qui peut aussi faire valoir, dans une perspective écologique, les liens privilégiés entre langue et lieu.

En guise de conclusion à son livre, *Citizenship in a Global Age*, Delanty donne cette définition du « moment cosmopolite » :

The cosmopolitan moment occurs when context-bound cultures encounter each other and undergo transformation as a result. Only in this way can the twin pitfalls of the false universalism of liberalism's universalistic morality and the communitarian retreat into the particular be avoided (2000 : 145).

Le piège est de se retrouver obligé de choisir entre la fausse universalité de la culture mondiale d'un certain type de mondialisation et le roman-tisme du particulier. Pour Delanty, ce qui est indispensable pour l'émergence d'un véritable cosmopolitisme, c'est la rencontre, l'interaction entre le local et le transnational, d'où son intérêt pour l'alliance stratégique entre villes ou régions au-delà des nations. Mais pour illustrer ce nécessaire lien entre le micro-cosmopolite et le transnational, je voudrais me tourner vers un domaine qui me semble incarner ce moment cosmopolite dans le cadre d'un petit pays, en l'occurrence l'histoire de la traduction en Irlande.

En fait, contrairement à ce qui se pratiquait à une certaine époque, il n'est plus guère possible de limiter les histoires de la traduction aux phénomènes littéraires intérieurs de l'État-nation, défini par ses frontières géographiques, mais il faut également parler des multiples activités traductionnelles de la diaspora d'un pays. C'est en ce sens qu'il faut parler de toute l'histoire de la traduction comme étant une histoire

« transnationale », plutôt qu'une histoire nationale. Prenons donc le cas de l'Irlande. Du VI^e au VIII^e siècle, les moines irlandais étaient impliqués dans la « ré-évangélisation » de l'Europe et en particulier dans la promotion de l'éducation en langue latine, qui avait énormément souffert des invasions des tribus nomades. Les Irlandais, parlant une langue celte, donc absolument différente du latin, se sont retrouvés à enseigner le latin comme une véritable langue étrangère, ce qu'elle était devenue entre temps pour beaucoup de leurs élèves. Chose inhabituelle pour les moines de cette période, ils n'arrêtaient pas de bouger, et ils ont fondé des établissements monastiques en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Suisse et en Italie (Whitelock, McKitterick et Dumville, 1982 ; Mackey, 1994 ; Shields et Wood, 1989). Cet expansionnisme religieux et pédagogique eut des conséquences pour la traduction, notamment dans l'apparition au IX^e siècle d'un groupe de traducteurs à l'époque de la renaissance carolingienne – Johannes Scotus Eriugena, Sedulius Scotus et Martinus Hibernensis – qui se sont rendus célèbres par leurs traductions du grec en latin et leur contribution au renouveau du néoplatonisme en Europe (Cronin, 1996 : 12-15). Ce qu'on remarque, c'est un constant trafic de textes, d'idées et de modèles littéraires entre les monastères irlandais – puissances locales dans un pays fortement décentralisé – et les établissements irlandais sur le continent.

Le deuxième moment cosmopolite voit le jour au XVII^e siècle, quand la persécution politique et religieuse des catholiques a pour conséquence la création des collèges irlandais sur le continent européen. Des traductions en gaélique étaient faites par des traducteurs à Rome, à Prague et à Louvain, mais ce fut le Collège de Saint-Antoine à Louvain, fondé en 1603, qui s'avéra très vite être le centre de traduction le plus actif. L'achat par le Collège d'une imprimerie en 1611, dans le but de publier les textes en gaélique, rendit ce travail de traduction plus important, car auparavant les traductions circulaient uniquement sous forme de manuscrits, ce qui augmentait le coût et limitait les possibilités de distribution. Non seulement les traductions elles-mêmes montrèrent l'engagement des intellectuels irlandais envers les idées de la contre-réforme en Europe, mais, de par la langue employée, elles marquèrent durablement l'évolution du gaélique moderne.

Le troisième moment cosmopolite dans cette histoire diasporique de la traduction irlandaise date du XX^e siècle et il est incarné notamment par des écrivains comme Joyce, Beckett, Denis Devlin, Brian Coffey et Thomas Greegy, qui allaient transformer cette expérience de traduction en invention littéraire. Une autre dimension de cette expérience diasporique est la présence des Irlandais en tant que missionnaires et pédagogues dans l'Afrique de l'Ouest postcoloniale. Toute une partie de la modernité irlandaise n'aurait jamais vu le jour sans ce contact avec le continent africain. En fait, le moindre village en Irlande avait un contact soit avec l'Amérique du Nord par l'émigration, soit avec l'Amérique latine ou l'Afrique par l'intermédiaire de l'Église, et les traces de ces contacts sont bien visibles dans la littérature de langue anglaise et de langue irlandaise. Cette approche transnationale et micro-cosmopolite de la traduction n'est pas sans rappeler que, souvent, des dimensions fondamentales de l'histoire d'un pays sont oubliées par les historiens qui travaillent dans un cadre trop étroitement nationaliste (comme ce fut le cas en Irlande). Mais elle souligne également la nécessité de ne pas occulter la dimension cosmopolite des cultures de certains pays qu'on a trop souvent tendance (de l'intérieur ainsi que de l'extérieur) à assimiler à la seule histoire nationale.

Il est souvent dit que si les questions d'idéologie étaient prioritaires, il y a vingt ans et plus, et dominaient les débats intellectuels, ce sont les questions d'identité qui, aujourd'hui, nous préoccupent de plus en plus. On peut même se demander si un colloque sur ce sujet aurait pu avoir lieu dans les années 1960 et 1970. Comme si la disparition des blocs territoriaux correspondant à la démocratie libérale capitaliste et au socialisme d'État avait débouché fatalement sur une autre binarité, celle de *soi* et de *l'autre*. Non seulement la réalité politique a changé, mais nous avons également beaucoup plus de moyens à notre disposition pour voir l'autre, comme si la culture de la mondialisation entraînait aussi un certain voyeurisme, même si ce sont bien sûr des images fortement médiatisées. Si les questions d'identité prennent actuellement sur les questions d'idéologie, on peut dire que le conflit irlandais, loin d'être en quelque sorte prémoderne, est un conflit postmoderne. À savoir que l'image folklorisante d'obscurantistes d'une autre époque, se battant

pour la vraie foi, peut conforter les thèses schématiques des médias assoiffés d'images-chocs, mais elle tend à nier la très grande pertinence de ce conflit (et surtout sa résolution) pour notre monde de plus en plus interpellé par la problématique identitaire. Car essayer de réconcilier des identités nationales et religieuses différentes, sur un territoire lui-même contesté, où chaque communauté a des notions très développées de ses droits individuels et collectifs, ne relève pas de la diplomatie de la guerre de Trente Ans, mais est une tâche qui sollicite l'attention de nombreux chercheurs dans le domaine des études interculturelles d'aujourd'hui. D'autant plus que ce conflit, comme les contentieux xénophobes et racistes qui animent de nos jours bon nombre de nationalismes extrémistes, se situe au micro-niveau de la vie quotidienne, là où un certain travail interculturel doit se faire, animé par l'esprit micro-cosmopolite.

Les efforts consentis par les deux gouvernements et les partis politiques pour venir à bout du problème sont considérables, mais, dans cet article, je voudrais seulement faire une brève allusion au rôle dans ce conflit de la littérature ou de la culture. Quand Matthew Arnold dans son *Étude de la littérature celtique* (1867) prêchait les bienfaits littéraires de la celtitude, opposant le celtic poétique et songeur au saxon prosaïque et pragmatique, il ne pouvait pas anticiper les conséquences politico-culturelles de ses déclarations esthétiques. En fait, de par la suite, en Ulster, on a eu tôt fait d'assimiler le fait celtic à la culture catholique et nationaliste. Les protestants avaient certes la richesse matérielle, mais les catholiques possédaient la richesse spirituelle. Ceux-ci avaient une littérature, une musique, des danses, deux langues ; ceux-là vivaient dans le dénuement culturel le plus affligeant, l'appât du gain les rendant indifférents aux attraits de la beauté et de la poésie. L'architecture massive et quelque peu sombre du centre-ville semblait confirmer cette thèse d'une ville protestante, puritaine et besogneuse, dont l'éternelle grisaille des dimanches semblait capter l'essence même de la métropole. Le succès international des écrivains de culture catholique comme Seamus Heaney, John Montague, Brian Friel, Brian Moore, Seamus Deane, Ciaran Carson, Anne Devlin semblait étayer cette thèse qui est présentée d'une manière assez loufoque par Robert

McLiam Wilson dans son roman *Eureka Street*. Wilson décrit une soirée littéraire où l'invité de marque est un poète catholique dénommé Shague Ginhoss. On lui demande pourquoi les protestants ne sont pas aussi spirituels que les catholiques :

Ginhoss, grand seigneur, pardonnait tout. Il pensait que ce n'était pas tout à fait la faute des protestants. Après un million d'années de suprématie catholique, les protestants pourraient peut-être lever un peu le visage, ils pourraient commencer par quelques grognements incertains, inventer la roue et porter une peau de bête. Si on était gentil, les pauvres abrutis pourraient peut-être faire l'essai de quelques petites tâches ménagères du genre poétique dans un siècle ou deux (Wilson, 1996 : 176. Je traduis).

Il va sans dire que cette vision est foncièrement fautive et occulte toute une littérature d'origine protestante qui va de Sam Hanna Bell et de John Hewitt à Tom Paulin, Glenn Patterson et Jennifer Johnson. Il n'empêche que l'image perdue d'une culture catholique lyrique et imaginative qui s'approprie la ville de Belfast par l'écriture, sorte de subversion de la ville officielle qui incarne les valeurs de la culture protestante et unioniste. Évidemment, l'image d'un peuple travailleur et celle d'une population douée d'une forte sensibilité esthétique sont les deux versants de la même problématique, civilisation et barbarie. Si les écrivains se trouvent mobilisés (le plus souvent, malgré eux) dans les conflits identitaires pour renforcer les prises de position de tel ou tel parti, ce sont eux aussi qui depuis plus de trente ans, que ce soit des écrivains du Sud comme Frank McGuinness ou Nuala Ni Dhomhnaill ou des écrivains du Nord comme McLiam Wilson ou Gerard Dawe, démontrent inégalement les multiples micro-hybridités irlandaises, ce micro-cosmopolitisme qui façonne l'histoire de l'île (et des îles environnantes) depuis des siècles. Si nous voulons suivre l'exemple de Diogène de Sinope dans ce début de siècle, nous ferions bien de regarder les microcosmes qui nous entourent pour arriver plus sûrement aux macrocosmes qui nous attirent.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- BARBER, Benjamin (1996), *Jihad vs. McWorld*, New York, Ballantine Press, p. 22-50.
- BATESON, Gregory (1973), *Steps to an Ecology of Mind*, London, Paladin.
- BRENNAN, Timothy (1994), *At Home in the World : Cosmopolitanism Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- CASTELLS, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, p. 398-410.
- COULMAS, Peter (1995), *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, traduit par Jeanne Ettore, Paris, Albin Michel.
- CRONIN, Michael (1996), *Translating Ireland : Translation, Languages, Cultures*, Cork, Cork University Press, p. 12-15.
- CRONIN, Michael (2000), *Across the Lines : Travel, Language, Translation*, Cork, Cork University Press, p. 16-21.
- DELANTY, Gerard (2000), *Citizenship in a Global Age : Society, Culture, Politics*, Buckingham, Open University Press.
- FINKELKRAUT, Alain (1987), *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, p. 65-106.
- HOBBSBAWM, Eric (1990), *Myths and Nationalism since 1780 : Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUIZINGA, Johann (1936), « Erasmus über Vaterland und Nationen », *Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam*, Bâle, Verlag Braus-Riggenbach.
- HUNTINGTON, Samuel (1993), « The clash of civilizations », *Foreign Affairs*, 72(3), p. 22-50.
- LEROY LADURIE, Emmanuel (1976), *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard.

- MACKAY, J.P. (dir.) (1994), *The Cultures of Europe : the Irish Contribution*, Belfast, The Institute of Irish Studies.
- MCLIAM WILSON, Robert (1996), *Eureka Street*, London, Vintage.
- MUMFORD, Lewis (1991), *The City in History*, London, Penguin.
- MURPHY, Pat (1995), *Toss the Feathers : Irish Set Dancing*, Cork, Mercier Press.
- ROBINSON, Tim (1995), *Stones of Aran : Labyrinth*, Dublin, Lilliput Press.
- SASSEN, Saskia (1991), *The Global City : New York, London, Tokyo*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- SCARFETTA, Guy (1981), *Éloge du cosmopolitisme*, Paris, Grasset.
- SHIELDS, W.J., et D. WOOD (dir.) (1989), *The Churches, Ireland and the Irish*, Oxford, Oxford University Press.
- SIMON, Sherry (1999), *L'hybridité culturelle*, Montréal, L'île de la tortue.
- WHITELOCK, D., R. MCKITTERICK et D. DUNVILLE (1982), *Ireland in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILSON, Robert McLiam (1996), *Eureka Street : A Novel of Ireland Like No Other*, London, Secker & Warburg.
- ZOLO, Danilo (1997), *Cosmopolis : Prospects for World Government*, Cambridge, Polity Press.