

Of “Contact Zones” and “Liminal Spaces”

Diversity

edited by
Ursula Lehmkuhl

volume 1

Ursula Lehmkuhl,
Hans-Jürgen Lüsebrink,
Laurence McFalls (Ed.)

Of “Contact Zones” and “Liminal Spaces”

Mapping the Everyday Life
of Cultural Translation



Waxmann 2015
Münster • New York

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Diversity, vol. 1

ISSN xxxx-xxx

Print-ISBN 978-3-8309-xxxx-x

Ebook-ISBN 978-3-8309-xxxx-x

© Waxmann Verlag GmbH, 2015

Münster, Germany

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Cover Design: Pleßmann Design, Ascheberg

Typesetting: Sven Solterbeck, Münster

Print: Hubert & Co., Göttingen

Printed on age-resistant paper,
acid-free according to ISO 9706



Printed in Germany

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, electrostatic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing from the copyright holder.

Table of Contents

<i>Ursula Lehmkuhl, Hans-Jürgen Lüsebrink, Laurence McFalls</i> Spaces and Practices of Diversity: An Introduction	7
<i>Ludger Pries</i> Boundaries of Belonging, Migration and Types of Social Spaces	29
<i>Phillip Rousseau</i> Culture Puffs: Ethnic Diversity and Cultural-sensitive Marketing Practices	51
<i>Werner Schiffauer</i> Politiken der Toleranz: Gewährung und Begrenzung von Freiräumen für den Islam in Deutschland	75
<i>Régine Robin</i> Nous autres les autres : Difficile pluralisme	99
<i>Bertrand Westphal</i> Horizon et paysage : L'évolution de la vision du monde	119
<i>Ursula Lehmkuhl, Hans-Jürgen Lüsebrink, Laurence McFalls</i> The International Research Training Group "Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces": Research Agenda and Research Objectives	129
Notes on Contributors	135

Ursula Lehmkuhl, Hans-Jürgen Lüsebrink, Laurence McFalls

Spaces and Practices of Diversity: An Introduction

With this first volume of the newly established publication series “Diversity” we present selected contributions to the “Spring Lecture Series 2013” of the International Research Training Group (IRTG) “Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces” (www.irtg-diversity.com).¹ The IRTG Diversity is an international cooperation in doctoral education bringing together two German and one Canadian university: The University of Trier, Saarland University and the Université de Montréal. The Spring Lecture Series entitled “Of Contact Zones and Liminal Spaces: Mapping the Everyday Life of Cultural Translation” addressed core concepts and research perspectives of our interdisciplinary research group. ‘Contact Zones’ (Pratt 1991) and ‘Liminal Spaces’ (Turner 1964; Turner 1998) were used as conceptual reference points for structuring the discussions about transcultural spaces and probing our own social constructivist understanding of space/place and diversity. According to Mary Louise Pratt contact zones are areas, which allow the intermingling of two or more cultures. They are “social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today” (Pratt 1991: 33). Liminality describes temporal or spatial zones – thresholds or “*passages*” – characterized by the dissolution of order and the creation of fluid, malleable situations that enable new institutions and customs to become established (Gennep 1909; Turner 1964, 1969; Turner 1998). During liminal periods of all kinds, social hierarchies may be reversed or temporarily dissolved, continuity of tradition may become uncertain, and future outcomes once taken for granted may be thrown into doubt (Horvath et al. 2015; Thomassen 2014).

Hence, both concepts, contact zones and liminality, address core elements of the spatial dimensions of diversity. Moreover, liminality, like transculturation, implies processes of ‘cultural translation’. In its cultural anthropological meaning, cultural translation stands for the many different practices of mediation between different cultures (Bachmann-Medick 2004). It is thus a category of social interaction encompassing the broad spectrum of daily social practices geared towards mediating difference and creating transcultural socio- and geo-spaces. Both categories – space and translation – are intricately interconnected. This volume deals with spaces and

1 We would like to thank Lutz Schowalter (Academic Coordinator, IRTG Diversity), Anna Weinand and Stefan Dixius (Research Students, IRTG Diversity) for their support in preparing the manuscript for publication.

practices of diversity in different socio-spatial, socio-political, socio-economic and socio-cultural settings and sheds new light on processes mediating difference in multi-cultured societies in Europe and North America.

Diversity

Diversity, denoting processes and states of cultural, religious, ethnic, and socio-economic differentiation, is not a new phenomenon. With European expansion and the establishment of settler colonies in the early modern period and during the 19th century of mass migration and imperial conquest, however, cultural pluralism and diversity became problematic for the self-representation of Western societies, which institutionalized and imagined themselves as “nation-states” (Anderson 1983). North American and European societies, long shaped by diversity and migration, have been theatres of lively and, at times, acrimonious debates on national identity, on the legitimacy of the state, and on the place of recent and older immigrant populations (and indigenous peoples) in these debates (Bade 1990, 1992, 2000, 2003; Noiriel 1988, 1991, 1996; Hoerder et al. 1993; Hoerder 2002, 2010; Panayi 2000; Fitz 2005; Van Rahden 2005; Thériault/Peter 2005; Oltmer/Bade 2002; Oltmer 2010). Immigrants, aborigines, and other groups constructed as “minorities” experienced exclusion through economic disadvantage, denial of rights, or discrimination. However, they also developed agency by often drastically changing the structure of communities and community life, reshaping the national economy, transforming cities and forcing the re-examination of social and cultural values. These tensions between heterogeneity and homogenization have shaped the shifting, porous, fluid, rigid, self-perpetuating, or self-effacing boundaries that define physical and symbolic spaces of diversity in modern and contemporary societies.

The use of the term diversity has in recent years exploded in academic as well as public debates about the constitution of modern societies. Yet, the meaning of diversity remains highly contested in both arenas. Today, after over three decades of official and officious policies of multiculturalism, politicians, pundits, and social scientists alike have participated in a “cultural-diversity skeptical turn” (Baumann 1999; Vertovec/Wessendorf 2010, 2005). Concepts of diversity, moreover, no longer concern only individual nations, but are increasingly discussed in the context of transnational processes of diversification and integration (Bissoondath 1994; Sassen 1996; Hannerz 1996; Akam 2002; Hoerder 2004; Faist 2004; Faist/Özveren 2004; Dupuis 2007; Elliott 2007; Pries 1999, 2008a, b; Kymlicka 2009; Vertovec 2004, 2009, 2010a, b; Vertovec/Wessendorf 2010; Hardwick 2010; Veronis 2010; Jay 2010; Grillo 2010; Lépinard 2010; Thériault/Bilge 2010). Research about societies understanding themselves as “diverse” in terms of ethnicity, language, religion, knowledge, gender

and sexual orientation, etc. has increasingly raised questions about the history, the political as well as symbolic representation, and the cultural embeddedness of diversity, thus opening up a wide territory for explorations in which disciplines such as anthropology and sociology, history, political science, literature, media, cultural and gender studies intersect.

Diversity today is typically defined by a series of more or less essentialistic or objective criteria such as age (generation), sex (gender, sexual orientation), race (national or ethnic origin), place of birth, or place of origin or destination (migration experience), physical/mental ability (health status), language (linguistic capital), class (socio-economic status), space (urban versus rural, center versus periphery), and religion (cultural heritage) (for recent definitional debates see, *inter alia*: Bader 2003; Banks 2004; Deaux et al. 2006; Dijkstra et al. 2001; Elliott 2007; Griffith 2008; Hartmann/Gerteis 2005; Kymlicka 2009; Marzluf 2006; Modood et al. 2005; Parekh 2006; Rodriguez-Garcia 2010; Vertovec 2010a; Van Rahden 2005; Vedder 2004). To be sure, such “variables” have almost always had their social relevance – but this relevance has varied across time and space. In the current “crisis of multiculturalism” in North Atlantic societies, for example, ethno-linguistic and especially religious differences have acquired greater salience than gender, not to mention class differences (Breton 2000; Garcea 2008; Kymlicka 2009, 2010; for the European discussion see: Vertovec/Wessendorf 2010; Weinstock 2007).

Empirical analysis and theorization of diversity began as early as the 1940s, driven by scholars in three many-cultured societies in the Americas. Canadian sociologists Everett Hughes and Helen MacGill Hughes (Hughes 1943a, b; Hughes/Hughes 1952), Brazilian sociologist and historian Gilberto Freyre (Freyre/Putnam 1946), Argentine anthropologist Néstor García Canclini (1990, 2004) and Cuban anthropologist Fernando Ortiz (Ortiz 1917; Ortiz/Barreal 1991, 1993) analyzed social interaction in terms of many cultures, of *métissage* and transculturation. However, their conceptual contributions did not have any paradigmatic impact on the Euro-U.S. core of knowledge production. Only recently, for example in the field of Latin American studies, has Fernando Ortiz’s concept of transculturation entered the scholarly debate. Fernando Ortiz defined transculturation as a transfer process from one culture to another, not leading to acculturation but implying a certain loss or rearrangement of a cultural configuration. Hence, “de-culturation” and “neo-culturation” are elements of transcultural processes, yielding the reinvention of a new common culture based on the meeting and the intermingling of different peoples and cultures (Ortiz/Santí 2002); (for a similar argument see Vertovec 2009; Welsch 1992, 2000; Ufer 2011; Dupuis 2008). Encompassing cognitive and discursive patterns as well as concrete social practices on the micro-, meso- and macro-level, the concept of transculturation necessitates a de-centering analysis of multi-polar movements between different cultures and of cultural contact zones where spaces, cultures, and identities

are subject to constant negotiation, mediation, and thus change and development (Hoerder 2004, 2002; Hoerder et al. 2003).

As an analytic concept, diversity tends to carry a strong normative charge as a social burden or benefit, a fatality or finality of the human experience. The constructivist and processual understanding of diversity introduced by Fernando Ortiz's concept of transculturation helps to avoid naturalizing, fetishizing, or essentializing diversity as an object or a concept. Indeed, diversity is not a static category, but a processual one; it is historically contingent. Depending on specific times and places, diversity expresses itself as a continuous process of mediation and translation whereby power relations and modes of social action construct potential differences into socially effective markers within specific socially, culturally, and politically constructed physical and symbolic spaces that change over time. In order to move beyond questionable dichotomies of the universal and the particular, of minority and majority, and of the religious and the secular the inherently contested, always open-ended meaning of diversity needs to be addressed and analytically captured.

Time and Space-related Discourses and Representations of Diversity

This is where the research program of the International Research Training Group "Diversity" starts: Studying diversity in the multi-ethnic environments of post-migration, Western societies through the concepts of race, ethnicity, and identity is not our primary focus. These contexts are already well-explored. Instead, we are especially interested in a comparative and historically situated analysis of discourses and representations of diversity and cultural pluralism. These discourses and representations have marked North American and European societies during the past three centuries, creating overlapping zones of geographical and chronological reach that include transatlantic interactions and discursive projections.

These spatial zones are multi-layered, concrete as well as symbolic spatial configurations, not just local-regional-national-transnational or urban-rural, but also public-private, formal-informal, legitimate-illegitimate, actual-remembered-forgotten, etc. They create the complex spatial contexts in which micro- and macro-social processes are related and work together in a criss-crossing of temporal levels. Just as a current novel or film, or historical or sociological analysis might tell a story situated in the past but nonetheless immediately speak to the present, similar patterns of inter-temporality apply to *lieux de mémoire* and the politics of memory: memories of events can turn into constitutive narratives for certain groups in their struggle for identity and recognition (François/Schulze 2001; Nora 1984). Taking the interactive, open-ended character of spaces of diversity into account and drawing attention to moments of rupture that reconfigure spaces of diversity, five periods characterized

by specific ways of dealing with and articulating diversity and ethnic, cultural or religious pluralism can be distinguished:

- (1) In the *early modern era*, diversity (be it linguistic, religious, or ethno-racial) gave rise to polymorphic conflicts and long-term religious and/or ethnic wars. The often painful memories of violence and bloodshed primarily in areas under the control of emerging unitary states, however, coexisted with forms of negotiated pluralism and métissage in peripheral or local contexts that were not yet subject to political-legal regulations and pressures towards cultural/national homogenization by the political center.
- (2) The *age of emancipation*, from the late 18th to the late 19th centuries, characterized from the 1830s onward by a new level of voluntary and indentured global migrations, witnessed the emergence of both complementary and conflicting liberal individual and collective rights as serfs, slaves, religious minorities, and subjugated or “colonized” nations aspired to and acquired equality and recognition.
- (3) The *epoch of high modernity*, from the late 19th century through the middle of the 20th, marked the apotheosis of the bureaucratized, homogenizing nation-state with its inclusionary expansion of citizenship rights and its exclusionary practices of migration laws, of eugenics, and of racism.
- (4) A *post-national interval* emerged in the late 1960s and early 1970s when the nation-state and its integrative, assimilationist, and discriminatory strategies came under fire in intellectual and media discourses; claims to rights to be different gained legitimacy and even legal entrenchment; and new concepts of diversity, plural identities, cultural pluralism, multiculturalism, multi-lingualism and the like became the hallmarks of self-proclaimed post-national tolerant, pluralistic societies.
- (5) The current *time of transnational ambiguity* is characterized by scholarly and media efforts to de-essentialize culture and space and to rethink social and political configurations in light of social formations spanning borders, of multi-locality, of new transnational imaginaries, and of the fluidity of social institutions and everyday practices. At the same time, the contemporary period is marked by securitarian and exclusionary backlashes and processes of re-nationalization. These express themselves in violence against religious minorities and new immigrant communities as well as in a broad social/political debate and critical reassessment of the integrative capacities of Western societies.

These five rather distinct periods are characterized by specific discourses, representations, politics and practices of diversity, circumscribing a broad spectrum of empirical and conceptual research problems:

1. How and why do these different patterns of interpretation of diversity and multiculturalism emerge over time?
2. What are the historical contexts and the socio-geographical, socio-cultural and discursive configurations shaping the different representations of diversity and multiculturalism and how in turn do these representations and discourses of diversity shape social reality?
3. Which historical ruptures and changes in the interpretation of diversity and multiculturalism can be observed?
4. And why are certain patterns of interpretation so persistent and tenacious?

These and other questions need to be tackled in order to be able to react to recent calls from leading scholars, such as Steven Vertovec, that “further research and theory is required in order to understand better the relationships between how diversities (and the groups within a varied social array) are imagined, how they relate to social, economic and geographical characteristics, how such depictions reflect or influence social interactions, and how political systems of diversity governance themselves utilize or create depictions of diversity” (Vertovec 2010a).

The analysis of imaginaries, representations and discourses of diversity needs an interdisciplinary informed framework of analysis based on key concepts from the fields of sociology and anthropology, ethnic and migration studies, literary criticism (diversity, transculturation), human geography, history (space/place), and from the field of cultural and media studies (mediation, translation). The analytic quality of concepts like transculturation, space/place, mediation and translation is still the object of scholarly debates. With this volume, we will contribute to an empirically grounded operationalization and hence to the refinement of at least two these concepts: ‘space’ and ‘translation’. By focusing on social practices of diversity (mediation/translation), this volume contains empirical and conceptual research aiming at the formulation of processual categories reflecting the temporal nature of diversity as well as the historical contingency of institutional settings and geographical boundaries that are shaped by practices of diversity overtime.

Socio-Spatial Configurations and Practices of Diversity

While “contact zones” and “liminality” served as a sounding board for our discussions of the individual contributions to the Spring Lecture Series, our own understanding of space/place is based on the arguments and premises put forward in the debate about transnational spaces. As Arjun Appadurai (1991, 1996), Linda Basch (2003), Akhil Gupta and James Ferguson (1992), Homi Bhabha (2004), Ludger Pries (2008a) and Steffen Mau (2007, 2010) have argued, there is a plurality of competing

spatial frameworks at any given time. We recognize the constructed nature of space as well as the simultaneity and fluidity of various spatial frameworks (Brun 2001; Faist/Özveren 2004; Finnegan 2008; Low/Lawrence-Zúñiga 2003; Pries 2001; Soja 1989; Wilton/Cranford 2002). In what Werlen calls the “geography of daily regionalization”, spaces stand in reciprocal relation with the social actors who move with(in) them (Werlen 2009a, b; for a historical perspective see Hoerder 1998). Historical actors and historians, politicians and political scientists, social groups and sociologists all in their own way define and mediate spatial orders.

Ludger Pries's contribution to this volume addresses the problem of defining space/place in contexts that are no longer shaped by the territorial container concept of the nation-state. By discussing the construction of difference and diversity from a macro-sociological perspective in five countries – the United Kingdom, France, the Netherlands, Germany and the United States – Pries's paper shows how socially constructed difference creates mental and socio-spatial frames that both legitimize and petrify the unequal distribution of social status. Through his historical and comparative perspective, Pries demonstrates how discourses and representations of diversity and markers of difference create and institutionalize specific social and geographic spaces of belonging that change over time. The (historically) contingent and fluid character of these spaces has important repercussions for the socio-spatial concept of the nation-state and methodological nationalism, which still today dominate sociological migration studies as analytic approaches. In order to establish a new model for transnational migration studies, Ludger Pries develops a highly differentiated approach to space, using Georg Simmel's concept of geo-space as a starting point. The analytical model that Pries suggests combines substantial and relational concepts of geographic and social spaces and offers conceptual tools to uncover and explain the ongoing reconfigurations of socio-geo-spaces and their inherent dynamics of collective belonging. Pries identifies three ideal-types of social spaces that are relevant for transnational studies: everyday life (e.g. linguistically distinct communication practices, traditional food consumption, or dress codes) on the micro-level; organizations as durable interaction-frameworks on the meso-level; and social institutions as frameworks of routines, rules, norms and mutual expectations on the macro-level. These ideal-types are characterized by specific social practices, symbol systems and artefacts, thus integrating practices of diversity and symbolic and material markers of difference and constituting localities of belonging with specific spatial reach: from the local, and micro-regional, to the national and macro-regional and finally the global.

A constructivist approach, such as presented by Pries, allows us to analyze the relation between space, place, culture, and diversity by concentrating on the cultural meaning attributed to space by various social actors through their practices, politics, and narratives over time. This meaning expresses itself in, among others, the

material cultures that mark the specificities of the localities in which mediation and translation processes take place.

Practices of diversity on the micro-level involving material culture like eating ethnic food is the starting point of *Phillip Rousseau's* analysis of present cultural-sensitive advertising practices in the United States. Rousseau observes a growing interest in culture by contemporary institutions in general and by advertising in particular. He argues that the adaptation to different cultural contexts is a "rational choice" of economic actors who react to recent demographic changes and the growing purchasing power of ethnic minorities. Advertising practices are quotidian practices of distinction, creating and stabilizing cultural difference. The diversity practices of the U.S. American capitalist consumer market produce paradoxes and tensions regarding cultural identity and belonging. Ethnic marketing, for example, affirms previously stigmatized ethnic labels, thereby often using over-simplified generalizations of minorities and ignoring regional or state differences, or the existence of a growing number of hyphenated Americans.

These and similar problems have encouraged the development of cross-cultural marketing practices that aim at finding commonalities within the different and often distinct cultural target groups. Addressing sameness and difference simultaneously creates and dissolves boundaries. To a certain extent, the practices of diversity described by Rousseau are based on and create similar effects as the diversity practices observed by Werner Schiffauer in the context of policies of tolerance. Read in the light of Ludger Pries' model for the study of transnational interaction processes, Rousseau's analysis demonstrates that the complex configuration of socio- and geospaces structuring processes of belonging and identity formation in the context of transnational migration also characterizes the field of marketing and advertising. In the latter case, the homogenizing imaginary of "the nation" co-exists and overlaps with imaginaries of multiple self-enclosed and confined cultures. In addition to this recognition of coequality, the cultural practices involved in advertising mediate and translate between the past (tradition) and the future (modernity/progress), thus exemplifying the temporal dimensions characterizing the complex social interactions producing distinct yet often overlapping localities of diversity as well as transcultural spaces.

As Rousseau's paper aptly demonstrates, an actor-based approach allows the analysis of coexisting and rival claims about the cultural meaning, construction and appropriation of spaces. Going beyond the empirical focus of Rousseau, we contend that the focus on specific localities conceived of as sites of resistance, in which cultural hybridity, transcultural practices, and overlapping identities potentially constitute counter-hegemonic practices and discourses, permits the deconstruction and the assessment of power relations that inform processes of mediation and the struggles that may result from them (Massey 1994; Ufer 2008, 2009). The inherent power

relations of transcultural practices are reflected by two countervailing spatial logics that underpin the processes of establishing, maintaining, or articulating spaces of diversity. The first of these is vertical: whether top-down or bottom-up, this logic guides social actions that divide, draw boundaries, or territorialize. The second one is horizontal: it links, blurs frontiers, or de-territorializes (Deleuze/Guattari 1980). The two spatial logics can also interact so that social conflict, exchange, or communication can recast vertical divisions into horizontal ones as when, with cross-cultural advertising for example, socio-economic status hierarchies across ethnic groups replace vertical, territorial segregation between groups.

Following recently established analytical perspectives in translation studies (Bachmann-Medick 2009) we understand mediation and translation as categories of social action, as social practices structuring interaction in spaces of diversity (Renn 2002). We analyze mediation and translation as primarily pre-institutionalized strategies of conflict resolution and conflict transformation. ‘Mediating and translating difference’ as an analytical perspective is thus informed by approaches from intercultural communication studies and the rather new field of translation studies (in the cultural anthropological sense) (Bachmann-Medick 2009; Buden/Nowotny 2009; Bachmann-Medick 2004; for a sociology of translation see Renn 2006; Baker 2009). In intercultural communication studies mediation describes strategies for overcoming conflicts and misunderstandings that arise from linguistic and cultural differences with a specific focus on “critical incidents” (Hall/Hall 1983, 1987, 1990; Busch 2005). Empirically, however, intercultural communication often encompasses processes of cultural transfer or even cultural and conceptual translation that are not characterized by critical incidents but by flows and incremental change resulting from not immediately visible appropriation and rejection practices (Lehmkuhl 2004, 2006, 2009; Lüsebrink 2003, 2012). Hence, in addition to mediation, we need translation as a category of social action in order to capture the broad spectrum of action and behaviour characterizing processes of continuous interpenetration and entanglement of different contexts, discourses, and social fields (Fuchs 2009; Venuti 1998) inducing transculturation and the creation of transcultural spaces.

An example of how such mediation and translation processes are appropriated for political purposes and at the same time structure daily practices of diversity is *Werner Schiffauer’s* analysis of conflicts about Islam and the concomitant policies of tolerance in Germany. By deconstructing policies of tolerance vis-à-vis Muslims as core instruments of political power technologies, Werner Schiffauer demonstrates how day-to-day social interaction contributes to the inscription of ambiguous diversity practices in the minds and bodies of social agents and in the topography of social milieus. Framed and at the same time appropriated by specific policies such as immigration and integration policies, municipal construction policies (the building of mosques), the burka ban or the ban on minarets, the broad spectrum of the mean-

ing of tolerance initiates and steers processes of demarcation. The existing grammar of tolerance – which encompasses perceptions and practices of a broad continuum of what has to be tolerated, what should be tolerated, what can be, must not, should not and cannot be tolerated – contributes to a reconfiguration of spatial orders by drawing rather fluid and ambiguous normative boundaries demarcating spaces of freedom and spaces of limitation. Schiffauer’s analysis hence tackles the intricate socio-spatial relationship between mental and social borderlines and normative and social orders. With regard to power technologies, *angst* plays a crucial role. The Islamic Other is part of a hidden collective European memory of Reconquista or “Türken vor Wien” (the Turks at the gates of Vienna). As such, the hidden histories of the dangerous Muslim are part of a symbolic spatial configuration in which micro- and macro-social processes are related and work together in a criss-crossing of temporal levels. In the case of European *angst* towards Muslims, hidden memories and imaginaries of violence and warfare often frame the perception and representation of the Islamic Other and thus constitute an important underlying factor of the grammar of tolerance.

Politics, Practices and Narratives of Diversity

The historically changing discourses and representations of diversity have shaped patterns of mediation and translation of cultural pluralism and diversity over time and have thus created specific politics, practices, and narratives of cultural diversity. Indeed, the mediation of difference in North America and Europe since the late 18th century can be observed in these three dominant modes of social action: the *politics*, the *practices* and the *narratives* of diversity. Empirically, these modes of social action are inseparable, of course. But the analytical distinction between these three modes helps to explore the conflictual, the quotidian, and the communicative character of mediation (of difference) as a complex social interaction producing distinct, yet often overlapping localities of diversity as well as transcultural spaces.

In our understanding, *politics of diversity* refers to conflictual social interactions that abruptly or gradually establish the preeminence of certain norms at the expense of others and implies processes of inclusion and exclusion, of defining majorities and minorities, and of institutionalizing rights (see the research program of the Cluster of Excellence “Normative Orders” Forst/Günther 2011). This definition of politics as a particular “moment” of interaction that leads either to the establishment, change, or destruction of social order is narrow in that it excludes whole fields of enquiry that political scientists typically view as political, namely policy, organization, and institutions, for we understand the latter to be practices that arise from the politics (and narratives) of diversity (cf. McFalls 2006; Lehmkuhl 2001). At the same time,

this definition is broad in that the sites of diversity politics extend well beyond partisan and legislative debates, the mobilization and organization of interest groups, and the inclusion or exclusion of social categories in citizenship and the national community (Endreß 2006). By highlighting this omnipresence of the political across all types of social interactions and their concomitant disciplines, we do not wish to efface their specificities but to encourage analytically taking into account the complexity of the social construction of diversity.

While politics refers to social interactions that reconfigure spaces of diversity most visibly in moments of rupture, we talk about *practices of diversity* in order to describe interactions that generally reproduce, though not homeostatically, those configurations in a temporality of continuity. By examining day-to-day social interactions, be they habitual, instrumental, norm-bound, or affective, the analysis of practices of diversity seeks to identify how diversity becomes inscribed in the minds and bodies of social agents and in the topography of social milieu (Endreß 2004; Petersson/Tyler 2008; for an analysis of these practices in immigrant societies see Hoerder et al. 2003). Bourdieu's central concept of habitus offers one theoretical avenue for exploring how quotidian practices of distinction, including the carving out of spaces of diversity, are embedded in cross-cutting fields of apparently disinterested but competitive social interaction (Bourdieu 1979). Following Michel de Certeau's critique of Bourdieu's panoptism and over-determination, the micro-sociological or ethnographic observation of the actors' "tactics" of daily life, including the re- or misappropriation of social spaces, can reveal the transformative potentials of pre-political practices of diversity (Certeau 1998 [1980]).

Cultural practices and formations of cultural identity are affected by the spatial representations of cultural meaning that surround social actors – their *espaces vécus* (Frémont 1976) –, but also by the specific physical localities, the places in which their lives occur. Migrants, for example, transpose or transport practices and values of one social space into another social space and, after arrival, translate their ways to residents while, at the same time, trying to translate residents' ways of life into categories and interpretations familiar to themselves (Hoerder 2004; Vertovec 2004). Thus, certain interactive practices can maintain or efface markers of diversity in such institutionalized settings as schools, businesses, police forces, hospitals etc. (Amiriaux/Lépinard 2008; Thériault 2004; Van Rahden 2008).

Both informing and arising from politics and practices, *narratives of diversity* refer to a communicative mode of social action producing and reproducing, altering, deconstructing or radicalizing the semantic repertoire and knowledge of a given community (Hoerder 1999, 2005). They are mediated representations of diversity in fictional and non-fictional literature and films as well as mass media, including the internet, but also in scientific, philosophic, political, legal, or technical discourses (Kloof/Braun 1995; Hepp 2004; Vatter 2005, 2009; Hepp 2011; Lüsebrink/Vat-

ter 2013). Hence, in order to understand the development of specific politics and practices of diversity, an engagement with narratives of diversity is a prerequisite. We need to understand how exactly diversity becomes a topic in different media (agenda setting), how it is described (framing), and on which discursive and ideological patterns the knowledge of diversity is shaped and constructed (gatekeeping). Different forms of stories and modes of storytelling shape social configurations and give rise to localities of transnationalism, understood as unbounded spaces in which narratives establish forms of solidarity and identity that enable as well as represent social, cultural, economic, and political relationships (Schwartzwald 2010).

The attention that narratives of diversity have received during the last 30 years has elicited poetological reflections on how diversity and difference is depicted in literary narratives and how it has transformed their structure and form (Kloof 1998). Transcultural poetics is conceived both as a literary practice and as a theorizing of literature which enables critics to study texts as products of specific environments and to experience and read them as an enrichment for other cultures (Fellner 2009a, b, 2010).

Régine Robin's discussion of the difficulties of pluralism in Europe and Canada, especially in Quebec, exemplifies how literary narratives turn into political statements. Furthermore, Régine Robin's experience with different francophone life-worlds – France and Quebec –, the linguistic and geographic tensions produced by being *Française* and loving to speak English, and her own life developing in and being closely attached to four cities – Paris, Montreal, New York and Berlin – are fascinating examples of translation as a core practice of diversity. In the case of Régine Robin, translation is not a philological exercise. It is more about translating between different symbolic systems, different memory systems and different social systems. For example, the discussion of her experiencing Quebec's Fleur de Lys flag during her citizenship ceremony – by the way: a typical threshold or liminal experience – in a very lively way demonstrates how decontextualized memories and symbols are prone to produce cognitive dissonances that need to be dissolved by self-reflective practices of cultural translation. The symbolic tensions produced by the Fleur de Lys – Quebec's national symbol representing national self-assertiveness and resistance to Anglo-dominance – result from the fact that in France the same symbol signifies French Catholicism and the *ancien régime*. Régine Robin's piece also pinpoints the contestation of Canada's policy of multiculturalism in Quebec and Quebec's very specific way of dealing with cultural pluralism: "Tous les habitants du Québec sont Québécois mais il y en a qui sont plus Québécois que d'autres". This reads like a literary translation of the majority-minority paradigm of Québécois interculturalism. More sociological than philosophical, the Québec discourse on interculturalism, as opposed to the Canadian discourse on multiculturalism, takes into account the dynamic and asymmetric power relations between larger and smaller cultural groups

(Bouchard 2011, 2012; Kymlicka 2000; Rocher et al. 2008; McAndrew 2007; Stamer 2001). Although Kymlicka, for example, plays down the distinction between multiculturalism and interculturalism, Bouchard defends the latter concept as a politically more suitable one than the former because interculturalism is not abstractly neutral, but rather a dialogical mechanism for the integration of diverse communities into the dominant, yet historically fragile francophone majority culture of Quebec as a minority culture within North America. In Quebec, “la langue française” has been used and still is used as an instrument creating linguistically defined socio-spaces of belonging, demarcating and externalizing those who do not speak French. Speaking a certain language turns out to be a practice confirming “national” identity. However, as in the case of ethnic or cross-cultural advertising, speaking French co-exists and overlaps with speaking other languages, above all English, thus creating zones of cultural overlap that in the case of Quebec are highly politicized and prone to power struggles.

Bertrand Westphal's contribution to this volume, reflects on a similar problem – namely the connection between practices and spaces of diversity – by using, however, a different approach. With the concept of geocriticism, Westphal introduces a perspective of literary criticism to the study of geographic space. As an analytical perspective, geocriticism recognizes that representations of space are often transgressive, crossing the boundaries of established norms while also establishing new relations among people, places, and things. How this takes place is shown on the basis of a geocritical reconstruction of the conceptual history of two spatial concepts – landscape and horizon – leading us back into the 16th century. Westphal's analysis demonstrates how thinking about geographic limits in the sense of moving, fluid or porous frontiers emerged in Renaissance literature and painting and slowly but steadily developed into European concepts, which laid the basis for modern, progressive, expansionary worldviews. Westphal's comparison of these worldviews with the conceptual history of landscape and horizon in China unveils fascinating cultural differences between Europe and Asia in conceiving the relationship between space and time.

In sum, the six chapters presented in this first volume of this book series explore the complex, fluid dimensions of diversity across time and space. As Westphal's final chapter reminds us, despite our focus on trans-Atlantic spaces in recent centuries, the imaginaries, the practices, and the political construction of cultural difference cut across and transcend spatial and temporary boundaries, requiring that we constantly reposition ourselves in the unending hermeneutics of diversity.

References

- Akam, Everett Helmut (2002): *Transnational America: Cultural Pluralist Thought in the Twentieth Century* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield).
- Amiriaux, Valérie/Éleonore Lépinard (2008): *Des lois d'exception pour l'Islam? Religion et discrimination dans les modèles multiculturaliste et républicain: une comparaison France/Canada*. Rapport pour la Direction à la recherche et aux Études Statistiques (DRESS) et la Mission Recherche (MiRe), gouvernement français
- Anderson, Benedict R. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso).
- Appadurai, Arjun (1991): "Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", in: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology* (Santa Fe: School of American Research Press), 191–210.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Bachmann-Medick, Doris (2004): "Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung", in: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen* (Stuttgart: Metzler), 449–465.
- Bachmann-Medick, Doris (2009): "Introduction: The Translational Turn", *Translation Studies* 2:1, 2–16.
- Bade, Klaus J. (1990): *Ausländer, Aussiedler, Asyl in der Bundesrepublik Deutschland* (Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung).
- Bade, Klaus J. (2000): *Europa in Bewegung: Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (München: Beck).
- Bade, Klaus J. (2003): *Migration in European History* (Malden, MA: Blackwell).
- Bade, Klaus J. (ed.) (1992): *Deutsche im Ausland, Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart* (München: Beck).
- Bader, Veit (2003): "Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism", *Political Theory* 31:2, 265–294.
- Baker, Mona (ed.) (2009): *Critical Readings in Translation Studies* (London: Routledge).
- Banks, James A. (2004): *Diversity and Citizenship Education: Global Perspectives* (San Francisco: Jossey-Bass).
- Basch, Linda G. et al. (2003): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (London: Routledge).
- Baumann, Gerd (1999): *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities* (London, New York: Routledge).
- Bhabha, Homi K. (2004): *The Location of Culture* (London: Routledge).
- Bissoondath, Neil (1994): *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Toronto: Penguin Books).
- Bouchard, Gérard (2011): "What is Interculturalism?", *McGill Law Journal* 56:2, 435–468.
- Bouchard, Gérard (2012): *L'interculturalisme: Un point de vue québécois* (Montréal: Boréal).
- Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Éditions de Minuit).

- Breton, Eric (2000): "Canadian Federalism, Multiculturalism and the Twenty-First Century", *International Journal of Canadian Studies* 21, 155–176.
- Brun, Cathrine (2001): "Reterritorializing the Relationship between People and Place in Refugee Studies", *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 83:1, 15–25.
- Buden, Boris/Stefan Nowotny (2009): "Translation Studies Forum: Cultural Translation", *Translation Studies* 2:2, 196–219.
- Busch, Dominic (2005): *Interkulturelle Mediation: Eine theoretische Grundlegung triadischer Konfliktbearbeitung in interkulturell bedingten Konflikten* (Frankfurt a. M.: Peter Lang).
- Canclini, Néstor García (1990): *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Canclini, Néstor García (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad* (Barcelona: Gedisa).
- Certeau, Michel de (1998 [1980]): *The Practice of Everyday Life* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Deaux, Kay et al. (2006): "Ideologies of Diversity and Inequality: Predicting Collective Action in Groups Varying in Ethnicity and Immigrant Status", *Political Psychology* 27:1, 123–146.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1980): *Mille plateaux* (Paris: Éditions de minuit).
- Dijkstra, Steven et al. (2001): "Multiculturalism and Social Integration in Europe", *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 22:1, 55–83.
- Dupuis, Gilles (2007): "Redessiner la cartographie des écritures migrantes", *Globe: Revue internationale d'études québécoises* 10:1, 137–146.
- Dupuis, Gilles (2008): "Transculturalism and écritures migrantes", in: Reingard M. Nischik (ed.), *History of Literature in Canada: English-Canadian and French-Canadian* (Rochester NY: Camden House), 497–508.
- Elliott, Emory (2007): "Diversity in the United States and Abroad: What Does It Mean When American Studies Is Transnational?", *American Quarterly* 59:1, 1–22.
- Endreß, Martin (2004): "Entgrenzung des Menschlichen. Zur Transformation der Strukturen menschlichen Weltbezuges durch Gewalt", in: Wilhelm Heitmeyer/Hans-Georg Soeffner (eds.), *Gewalt. Neue Entwicklungen und alte Analyseprobleme* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 174–201.
- Endreß, Martin (2006): "Ist die Soziologie Anwältin einer 'Politik der Gleichheit'?", in: Karl-Siegbert Rehberg (ed.), *Soziale Ungleichheit – Kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der DGS* (Frankfurt a. M.: Campus), 2283–2291.
- Faist, Thomas (2004): "Towards a Political Sociology of Transnationalization. The State of the Art in Migration Research", *European Journal of Sociology* 45:3, 331–366.
- Faist, Thomas/Eyüp Özveren (2004): *Transnational Social Spaces: Agents, Networks, and Institutions* (Aldershot: Ashgate).
- Fellner, Astrid M. (2009a): "Transhemispheric Visions, Border Studies and the Literatures of the Americas", in: Dorothea Steiner/Sabine Danner (eds.), *Exploring Spaces: Practices and Perspectives. American Studies in Austria 8* (Berlin: LIT Verlag), 251–277.
- Fellner, Astrid M. (2009b): "Performing Cultural Memory: Scenarios of Colonial Encounter in the Writings of John Smith, Cabeza de Vaca, and Jacques Cartier", in: Udo J. Hebel (ed.), *Transnational American Memories* (Berlin: de Gruyter), 33–58.

- Fellner, Astrid M. (2010): "Fronteras Americanas: Guillermo Verdecchia's Canadian Border Texts", in: Silvia Schultermandl/Sebnem Toplu (eds.), *A Fluid Sense of Self: The Politics of Transnational Identity* (Berlin: LIT Verlag), 231–245.
- Finnegan, Diarmid A. (2008): "The Spatial Turn: Geographical Approaches in the History of Science", *Journal of the History of Biology* 41:2, 369–388.
- Fitz, Angelika (ed.) (2005): *Import Export: Cultural Transfer, India, Germany, Austria* (Berlin: Parthas).
- Forst, Rainer/Klaus Günther (eds.) (2011): *Die Herausbildung normativer Ordnungen: Interdisziplinäre Perspektiven* (Frankfurt a. M.: Campus).
- François, Etienne/Hagen Schulze (eds.) (2001): *Deutsche Erinnerungsorte* (München: Beck).
- Fremont, Armand (1976): *La région, espace vécu* (Paris: Presses universitaires de France).
- Freyre, Gilberto/Samuel Putnam (1946): *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (New York: Knopf).
- Fuchs, Martin (2009): "Reaching Out, or: Nobody Exists in One Context Only. Society as Translation", *Translation Studies* 2:1, 21–40.
- Garcea, Joseph (2008): "Postulations on the Fragmentary Effects of Multiculturalism in Canada", *Canadian Ethnic Studies* 40:1, 141–160.
- Gennep, Arnold van (1909): *Les rites de passage: Etude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc* (Paris: É. Nourry).
- Griffith, R. Marie (2008): "Beyond Diversity and Multiculturalism: Pluralism and the Globalization of American Religion", *OAH Magazine of History* 22:1, 24–27.
- Grillo, Ralph (2010): "An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society", in: Steven Vertovec (ed.), *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Directions* (London: Routledge), 19–37.
- Gupta, Akhil/James Ferguson (1992): "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology* 7:1, 6–23.
- Hall, Edward T./Mildred Reed Hall (1983): *Hidden Differences: How to Communicate with the Germans* (Hamburg: Stern).
- Hall, Edward T./Mildred Reed Hall (1987): *Hidden Differences: Doing Business with the Japanese* (Garden City, NY: Doubleday).
- Hall, Edward T./Mildred Reed Hall (1990): *Understanding Cultural Differences* (Yarmouth ME: Intercultural Press).
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places* (London: Routledge).
- Hardwick, Susan W. (2010): "Fuzzy Transnationals? American Settlement, Identity, and Belonging in Canada", *American Review of Canadian Studies* 40:1, 86–103.
- Hartmann, Douglas/Joseph Gerteis (2005): "Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms", *Sociological Theory* 23:2, 218–240.
- Hepp, Andreas (2004): *Netzwerke der Medien: Medienkulturen und Globalisierung* (Wiesbaden: VS Verlag).
- Hepp, Andreas (2011): *Medienkultur: Die Kultur mediatisierter Welten* (Wiesbaden: VS Verlag).

- Hoerder, Dirk (1998): "Many-cultured Urban Worlds: A Comparative Historical Perspective", *Zeitschrift für Kanada-Studien* 18:2, 94–106.
- Hoerder, Dirk (1999): *Creating Societies: Immigrant Lives in Canada* (Montreal: McGill-Queen's University Press).
- Hoerder, Dirk (2002): *Cultures in Contact: World Migrations in the Second Millennium* (Durham: Duke University Press).
- Hoerder, Dirk (2004): "Transculturalism(s): From Nation-state to Human Agency in Social Spaces and Cultural Regions", *Zeitschrift für Kanada-Studien* 45:2, 7–20.
- Hoerder, Dirk (2005): "Staking Narrative Claims: A Round Table on Creating Societies: Immigrant Lives in Canada", *Histoire Sociale: Social History* 38:76, 461–477.
- Hoerder, Dirk (2010): *Geschichte der deutschen Migration: Vom Mittelalter bis heute* (München: Beck).
- Hoerder, Dirk et al. (eds.) (1993): *People on the Move: Migration, Acculturation, and Ethnic Interaction in Europe and North America* (Providence, RI: Berg Publishers).
- Hoerder, Dirk et al. (eds.) (2003): *The Historical Practice of Diversity: Transcultural Interactions from the Early Modern Mediterranean to the Postcolonial World* (New York: Berghahn Books).
- Horváth, Ágnes et al. (eds.) (2015): *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* (New York: Berghahn Books).
- Hughes, Everett Cherrington (1943a): *French Canada in Transition* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Hughes, Everett Cherrington (1943b): *Programme de recherches sociales pour le Québec* (Québec: Éditions du "Cap diamant").
- Hughes, Everett Cherrington/Helen MacGill Hughes (1952): *Where Peoples Meet: Racial and Ethnic Frontiers* (Glencoe IL: Free Press).
- Jay, Paul (2010): *Global Matters: The Transnational Turn in Literary Studies* (Ithaca NY: Cornell University Press).
- Kloof, Wolfgang (ed.) (1998): *Across the Lines: Intertextuality and Transcultural Communication in the New Literatures in English* (Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi).
- Kloof, Wolfgang/Hans Braun (eds.) (1995): *Multiculturalism in North America and Europe: Social Practices and Literary Visions* (Trier: WVT).
- Kymlicka, Will (2000): "La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec: Défis et enjeux", in: H. Greven-Borde/J. Tournon (eds.), *Les identités en débat, intégration ou multiculturalisme?* (Paris: L'Harmattan), 269–294.
- Kymlicka, Will (2009): *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press).
- Kymlicka, Will (2010): "Testing the Liberal Multiculturalist Hypothesis: Normative Theories and Social Science Evidence", *Canadian Journal of Political Science* 43:2, 257–271.
- Lehmkuhl, Ursula (2001): "Diplomatengeschichte als internationale Kulturgeschichte: Ansätze, Methoden und Forschungsergebnisse zwischen Historischer Kulturwissenschaft und soziologischem Institutionalismus", *Geschichte und Gesellschaft* 37, 394–423.
- Lehmkuhl, Ursula (2004): "Una mietitrice come catalizzatore: la Great Exhibition del 1851 e la costruzione sociale della relazione speciale anglo-americana", *Memoria e Ricerca: Rivista di storia contemporanea* 17, 141–64.

- Lehmkuhl, Ursula (2006): "Ein Kristallpalast für New York: Kulturtransfer und nationale Identitätskonstruktion in den USA vor dem Bürgerkrieg", *Rechtsgeschichte* 9, 12–35.
- Lehmkuhl, Ursula (2009): "Acadia: A History of Cultural Encounter and Cultural Transfer", in: Ursula Mathis-Moser/Günter Bischof (eds.), *Acadians and Cajuns. The Politics and Culture of French Minorities in North America* (Innsbruck: Innsbruck University Press), 39–54.
- Lépinard, Éléonore (2010): "In the Name of Equality? The Missing Intersection in Canadian Feminists' Legal Mobilization against Multiculturalism", *American Behavioral Scientist* 53:12, 1763–1787.
- Low, Setha M./Denise Lawrence-Zúñiga (2003): *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2003): "Transferts culturels et histoire des médias: Un défi pour les études francophones », in: Lieven D'Hulst/Jean-Marc Moura (eds.), *Les études littéraires francophones: État des lieux* (Lille: Édition du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle), 63.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2012 [2005]): *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion – Kulturtransfer – Fremdwahrnehmung* (Stuttgart: Metzler-Verlag).
- Lüsebrink, Hans-Jürgen/Christoph Vatter (eds.) (2013): *Multiculturalisme et diversité culturelle dans les médias au Canada et au Québec* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Marzluf, Phillip P. (2006): "Diversity Writing: Natural Languages, Authentic Voices", *College Composition and Communication* 57:3, 503–522.
- Massey, Doreen (1994): "Double Articulation: A Place in the World", in: Angelika Bammer (ed.), *Displacements: Cultural Identities in Question* (Bloomington: Indiana University Press), 110–122.
- Mau, Steffen (2007): *Transnationale Vergesellschaftung: Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten* (Frankfurt a. M.: Campus).
- Mau, Steffen (2010): *Social Transnationalism: Lifeworlds beyond the Nation State* (London: Routledge).
- McAndrew, Marie (2007): "Quebec's Interculturalism Policy: An Alternative Vision. Commentary", in: K. Banting et al. (eds.), *Belonging? Diversity, Recognition, and Shared Citizenship in Canada* (Montreal: Institute for Research on Public Policy), 143–154.
- McFalls, Laurence (2006): *Construire le politique: Causalité, contingence et connaissances dans la science politique contemporaine* (Québec: Presses de l'Université Laval).
- Modood, Tariq et al. (2005): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (London: Routledge).
- Noiriel, Gérard (1988): *Le creuset français: Histoire de l'immigration, XIXe-XXe siècles* (Paris: Seuil).
- Noiriel, Gérard (1991): *La tyrannie du national: Le droit d'asile en Europe, 1793–1993* (Paris: Calmann-Lévy).
- Noiriel, Gérard (1996): *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Nora, Pierre (ed.) (1984): *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard).
- Oltmer, Jochen (2010): *Migration im 19. und 20. Jahrhundert* (München: Oldenbourg).

- Oltmer, Jochen/Klaus J. Bade (2002): *Migrationsforschung und interkulturelle Studien: Zehn Jahre IMIS* (Osnabrück: Universitätsverlag Rasch).
- Ortiz, Fernando (1917): *Hampa afro-cubana: Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal.)* (Madrid: Editorial-América).
- Ortiz, Fernando/Enrico Mario Santí (2002): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación* (Madrid: Cátedra).
- Ortiz, Fernando/Isaac Barreal (1991): *Estudios etnosociológicos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, Fernando/Isaac Barreal (1993): *Etnia y sociedad* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Panayi, Panikos (2000): *Ethnic Minorities in Nineteenth and Twentieth Century Germany: Jews, Gypsies, Poles, Turks and Others* (New York: Longman).
- Parekh, Bhikhu C. (2006): *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (London: Palgrave Macmillan).
- Petersson, Bo/Katharine Tyler (eds.) (2008): *Majority Cultures and the Everyday Practices of Ethnic Difference: Whose House is This?* (London: Palgrave Macmillan).
- Pratt, Mary Louise (1991): "Arts of the Contact Zone", *Profession*, 33–40 [http://learning.writing101.net/wp-content/readings/pratt_arts_of_the_contact_zone.pdf].
- Pries, Ludger (1999): *Migration and Transnational Social Spaces* (Aldershot: Ashgate).
- Pries, Ludger (2008a): *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Pries, Ludger (ed.) (2001): *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century* (London: Routledge).
- Pries, Ludger (ed.) (2008b): *Rethinking Transnationalism: The Meso-link of Organisations* (London: Routledge).
- Renn, Joachim (2002): "Die Übersetzung der modernen Gesellschaft: Das Problem der Einheit der Gesellschaft und die Pragmatik des Übersetzens", in: J. Renn et al. (eds.), *Übersetzung als Medium des Kulturverstehen und sozialer Integration* (Frankfurt a. M.: Campus), 183–214.
- Renn, Joachim (2006): *Übersetzungsverhältnisse: Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie* (Weilerswist: Velbrück).
- Rocher, François et al. (2008): *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois: généalogie d'un néologisme. Rapport de recherche, no. 3* (Montréal: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles).
- Rodriguez-Garcia, Dan (2010): "Beyond Assimilation and Multiculturalism: A Critical Review of the Debate on Managing Diversity", *Journal of International Migration & Integration* 11:3, 251–271.
- Sassen, Saskia (1996): *The De-Facto Transnationalizing of Immigration Policy* (San Domenico di Fiesole: Robert Schuman Centre at the European University Institute).
- Schwartzwald, Robert (2010): "Explorations of Suburban Non-Space in Stéphane Lafleur's *Continentalter*", *Quebec Studies: 'Are We American?' A Special Dossier Compiled by Erin Hurley and Will Straw* 48, 25–34.

- Soja, Edward W. (1989): *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso).
- Stamer, Jutta (2001): "Multikulturalismus in Kanada, Interkulturalismus in Quebec: Zwei Seiten einer Medaille?", *Zeitschrift für Kanada-Studien* 21:2, 152–168.
- Thériault, Barbara (2004): "The Carriers of Diversity within the Police Forces: A 'Weberian' Approach to Diversity in Germany", *German Politics & Society* 22:3, 83–97.
- Thériault, Barbara/Frank Peter (2005): "Introduction: Islam and the Dynamics of European National Societies", *Journal of Contemporary European Studies*, Special Issue 13:3, 261–266.
- Thériault, Barbara/Sirma Bilge (eds.) (2010): "Les passeurs de frontières", *Sociologie et sociétés*, Special Issue 42:1, 5–347.
- Thomassen, Bjørn (2014): *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between* (Burlington, VT: Ashgate).
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich* (Hamburg: Hamburger Edition).
- Tietze, Nikola (2015): "Muslimische Zugehörigkeitskonstruktionen: Eine Form der Kritik in der europäischen Einwanderungsgesellschaft", in: Katajun Amirpur/Wolfram Weiße (Hg.): *Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie* (Münster: Waxmann), 69–81.
- Turner, Victor W. (1998): "Liminalität und Communitas", in: Andréa Belliger/David J. Krieger (eds.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch* (Opladen: Westdeutscher Verlag), 251–264.
- Turner, Victor W. (1964): "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", in: Melford E. Spiro (ed.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion* (Seattle: American Ethnological Society).
- Turner, Victor W. (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Chicago: Aldine Pub. Co.).
- Ufer, Ulrich (2011): "Social Change in Early-Modern Amsterdam: Global Processes and Local Perceptions", in: Marco de Waard (ed.), *Imagining Amsterdam* (Amsterdam: Amsterdam University Press), 27–44.
- Ufer, Ulrich (2008): *Welthandelszentrum Amsterdam: Globale Dynamik und modernes Leben im 17. Jahrhundert* (Köln: Böhlau).
- Ufer, Ulrich (2009): "Globalization and Modern Identity Practices: Locals and Cosmopolitans in Seventeenth Century Amsterdam", *HERMES: Journal of Language and Communication Studies* 43, 97–117.
- Van Rahden, Till (2005): "Jews and the Ambivalences of Civil Society in Germany, 1800 to 1933 – Assessment and Reassessment", *Journal of Modern History* 77, 1024–1047.
- Van Rahden, Till (2008): *Jews and other Germans: Civil Society, Religious Diversity and Urban Politics in Breslau, 1860 to 1925* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Vatter, Christoph (2005): "Communication interculturelle et Internet: Développer des compétences interculturelles franco-allemandes par l'apprentissage en ligne », in: Frank Baasner (ed.), *Gérer la diversité culturelle. Théorie et pratique de la communication interculturelle en contexte franco-allemand* (Frankfurt a. M.: Peter Lang), 167–174.
- Vatter, Christoph (2009): *Gedächtnismedium Film: Holocaust und Kollaboration in deutschen und französischen Spielfilmen seit 1945* (Würzburg: Königshausen & Neumann).

- Vedder, Günther (ed.) (2004): *Diversity Management und Interkulturalität* (München: Rainer Hampp Verlag).
- Venuti, Lawrence (1998): *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference* (London: Routledge).
- Veronis, Luisa (2010): "Immigrant Participation in the Transnational Era: Latin Americans' Experiences with Collective Organising in Toronto", *Journal of International Migration & Integration* 11:2, 173–192.
- Vertovec, Steven (2004): "Migrant Transnationalism and Modes of Transformation", *International Migration Review* 38:3, 970–1001.
- Vertovec, Steven (2009): *Transnationalism* (London: Routledge).
- Vertovec, Steven (2010a): "Depicting Diversities", *Diversities* 12:1, 1–3.
- Vertovec, Steven (ed.) (2010b): *Anthropology of Migration and Multiculturalism: New Directions* (London: Routledge).
- Vertovec, Steven/Susanne Wessendorf (2005): *Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An Overview of Issues and Trends. State of the Art Paper Prepared for Cluster B6 of the IMISCOE Network* (Oxford: Compas).
- Vertovec, Steven/Susanne Wessendorf (eds.) (2010): *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (London: Routledge).
- Weinstock, Daniel M. (2007): "Liberalism, Multiculturalism, and the Problem of Internal Minorities", in: Anthony Simon Laden/David Owen Frontmatter (eds.), *Multiculturalism and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press), 244–264.
- Welsch, Wolfgang (1992): "Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen", *Information Philosophie* 2, 5–20.
- Welsch, Wolfgang (2000): "Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung", *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26, 327–351.
- Werlen, Benno (2009a): *Gesellschaftliche Räumlichkeit, Bd. 1: Orte der Geographie* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).
- Werlen, Benno (2009b): *Gesellschaftliche Räumlichkeit, Bd. 2: Konstruktion geographischer Wirklichkeiten* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).
- Wilton, Robert D./Cynthia Cranford (2002): "Toward an Understanding of the Spatiality of Social Movements: Labor Organizing at a Private University in Los Angeles", *Social Problems* 49:3, 374–394.

Ludger Pries

Boundaries of Belonging, Migration and Types of Social Spaces

Abstracts

In den vergangenen Jahrhunderten war der Nationalstaat die dominante und entscheidende Projektionsfläche für die Definition von sozio-kultureller Homogenität und Zugehörigkeit. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde infolge der sich beschleunigenden Globalisierungs- und Transnationalisierungsprozesse das Container-Modell des Nationalstaates jedoch in Frage gestellt und herausgefordert. In folgendem Beitrag vertrete ich die These, dass der Nationalstaat seine Funktion als natürlicher und grundlegender Bezugspunkt für die Analyse von Gesellschaften, sozialen Konfigurationen und sozialen Räumen verloren hat (Sektion 1). Es stellt sich die Frage, welche Konzepte an seine Stelle treten können. Den Nationalstaat und den damit verbundenen methodologischen Nationalismus durch das Konzept eines „Weltsystems“ und somit eines *methodologischen Globalismus* zu ersetzen, hieße jedoch, „das Kind mit dem Bade auszuschütten“. Deshalb stelle ich ein alternatives Modell zur Konfiguration geographischer und sozialer Räume vor, mit dem multiple Formen und Ausdrucksweisen von Diversität und Zugehörigkeit erfasst werden können (Sektion 2). Der Beitrag schließt mit einigen Schlussfolgerungen für die Analyse gegenwärtiger sozialer Komplexität (Sektion 3).

During the last centuries the nation-state served as the dominant and crucial societal project for defining socio-cultural homogeneity and belonging. Since the second half of the 20th century the nation-state was questioned and challenged especially by dynamic processes of globalisation and transnationalisation. In the following article, I argue that the nation-state is no longer taken for granted as a unit of reference for analysing societies, social configurations and social spaces in general (section 1). However, replacing the nation-state and correspondingly methodological nationalism by the simple idea of “world system” and by *methodological globalism* would mean “to throw the baby out with the bathwater”. Therefore, I present an alternative model for configuring geographic spaces and social spaces for analytically capturing the multiple and complex forms of diversity and belonging (section 2). I will close by drawing some conclusions for the analysis of contemporary social complexity (section 3).

Au cours des derniers siècles l'idée de l'homogénéité et de l'appartenance socio-culturelle était étroitement liée au projet de la construction de l'État-nation. Toutefois, depuis la deuxième moitié du 20^e siècle, et notamment sous les effets de la mondialisation et de la transnationalité, le concept de l'État-nation a été remis en question. Dans ce chapitre, je présenterai un argument en trois parties: 1) l'État-nation n'est plus le fondement naturel de l'analyse des sociétés, des configurations sociales ou des espaces sociaux; 2) puisque l'État-nation et le concept

relié du nationalisme méthodologique ne peuvent être remplacés par le système-monde et le globalisme méthodologique qu'aux risques de « jeter le bébé avec l'eau du bain », je proposerai un modèle alternatif d'échelles variables de configurations des espaces sociaux de diversité et d'appartenance; et 3) j'en tirerai des conclusions quant aux possibilités de l'analyses de la complexité sociale à échelles variables actuelle.

* * *

The threefold processes of *internationalisation* of markets, companies and production chains, of *globalisation* of communication and transportation technologies such as the Internet and aircrafts and of *cross-border densification* of migration and mobility are inextricably interwoven with the *transnationalisation* of social relations and social network ties (Glick Schiller et al. 1992). These processes lead to the contrasting tendencies of, on the one hand, increasing *global homogeneity* of certain phenomena (fashion, goods like Hamburger, and ideas like human rights) and, on the other hand, increasing *local diversity* (of beliefs, language, clothing etc.) in almost all places all over the world. To put it simply: Many socio-cultural phenomena are present in many places at the same time, and in any specific place there is a huge diversity of socio-cultural phenomena. In this context, the boundaries of belonging are put in question and reshaped. In a given place (a neighbourhood, a city, or a country) the socio-cultural diversity and circles of belonging become more complex – this process is perceived and treated as the multi-cultural turn of societies and the increasing diversity of diversities. At the same time – and as the reverse side of the coin – social relations and “social circles” (Georg Simmel) extend over more than just one place and span different locations that could be spread across the continents or the world pluri-locally. Such transnational relations develop in multinational companies, in communication networks alongside cross-border value chains and in families of international migrants or mobile workers who maintain regular and dense interchange by emailing, skypeing or phone calling.

How do these tendencies of internationalisation, globalisation, cross-border-densification and transnationalisation influence the social construction of belongings? Is increasing socio-cultural diversity challenging the traditional social containers of collective belonging like the nation state? Is the nation state no longer the adequate socio-spatial frame of reference for social science research? Should it be replaced by the frame of reference of the globe as a whole? Are the “world system” or the “world society” more convincing conceptual approaches than “methodological nationalism”? Or do we need an alternative theoretical outline between methodological globalism and methodological nationalism?

In the following I argue that historically and during the 19th and 20th century the nation state was actually the dominant and crucial societal project for defining

socio-cultural homogeneity and belonging, but that it has come under strong pressure from inside and from outside so that it can no longer be taken for granted as the unit of reference for analysing social configurations and spaces (section 1). But replacing the nation state and methodological nationalism by “the world system” and a methodological globalism, would mean “throwing the baby out with the bath-water”. Therefore, I present an alternative model for configuring geographic spaces and social spaces for dealing with diversities and belongings (section 2) and draw some conclusions for analysing contemporary social complexity (section 3).¹

The Nation State and its Increasing Diversities of Belonging

During the last two to three centuries the project of the nation-state as the dominant territorial container for collective belonging, sovereignty and rights was of crucial significance. There are many debates if the nation or the state came first; history offers examples of both cases. The nation-building process in France occurred mainly *after* the French revolution of 1789 – at that moment only half of the population in the French state were able to speak French, and only a tenth of these people spoke it well (Hobsbawm 1990: 80 f.). In Germany (and Italy), it was the other way round: a “Holy Roman Empire of the German Nation” existed as of 1512, but it was not before 1871 that the German state was founded. In general, the idea of a nation-state could be considered a European idea and project that arose after the bloody religious conflicts between Catholics and Protestants. These religious tensions and wars, which at the end of the medieval era lasted more than a century, led to the Westphalian Peace, signed in 1648, introducing the principal “*cuius regio eius religio*” (those living in a certain region or territory have to accept the religion of the ruling prince or sovereign).

There existed and still exist alternative concepts of states and sovereignties such as the multinational state (Belgium or Canada, and perhaps Spain or Brazil); the Empire or Kingdom (the People’s Republic of China could be considered an Empire claiming hegemony over more than the formal state territory while the United Kingdom could be thought of as one state based historically on different kingdoms and currently on different nations) or the (con)federation of political units like Switzerland or the European Union. But compared to the concepts of multinational states, Empires or some Federations, the *project* of the nation-state forged collective belongings, polities, policies and politics.

This project of the nation-state was based on the assumption of the ‘double binding’ of geographical and social spaces in the project of socio-culturally homogeneous

1 The ideas presented in the following sections are in part taken from and developed in more detail in Pries 2001, 2005, 2009 and Pries/Seeliger 2012.

societies in corresponding exclusive spatial territories: (1) in one geographic-spatial unit (like the territory of a state) there is place for just one socio-spatial unit (like a nation or national society); and, (2) each socio-spatial unit needs just one geographic-spatial unit. This double binding and mutual inclusiveness of social spaces and geographic spaces was the very basis of the Westphalian peace motto of “*cuius regio eius religio*” – and it pacified the European continent for centuries. In social sciences in general, and in political science and sociology in specific, the units of reference of scientific analysis have long been conceptualised as nation-states in the sense of contiguous territorial units with a high degree of socio-cultural or national homogeneity. The nation-building processes of the post-colonial era – beginning in Latin America during the 19th century and ending in Africa and other regions in the 20th century – were basically oriented towards creating such a contiguous territory with a homogenous national system of rights, beliefs, belonging and polity (Pries 2001: 3 ff.).

Although empirical reality all over the world differed considerably from this scheme, the very irony of historical development is that the project of the nation-state, on the one hand, was and still is very strong and successful and, on the other hand, has increasingly gotten ‘punctured’ and relativized by different types of internationalisation and localisation (Pries 2005). The success of the project of the nation-state is reflected in the fact that the number of polities demanding international recognition as sovereign nation-states has increased substantially. Currently almost two hundred states are registered as members of the United Nations, whereas some fifty years ago the number was about one hundred fifty. Obviously, the idea of nation-state-building is still very attractive. Human well-being and public security, social accountability and economic development are challenged or even dissolved wherever nation-states fail to defend their legitimate monopoly of violence in a given territory (as in Somalia and many other Sub-Saharan states or in Mexico) and fail to socially integrate the people living in such a geographic entity (as in Afghanistan, Pakistan, Ukraine, several Arab countries, the North-Western parts of China, or even Catalonia in Spain).

Contrary to all ‘post-colonial’ and ‘post-national’ discourses, one has to admit that nation-states reduce complexities of claims on territories and resources, that their polities organise interest regulation without overt collective violence, that they offer physical and basic social protection, and that they offer a minimum of collective belonging. Despite these merits of the project of nation-states and regardless of the lack of alternatives until now, nation-states increasingly have come under pressure from the varying tendencies of globalisation and transnationalisation, on the one hand, and, on the other, of decentralisation and localisation of economic, political, cultural and social relations. In the following, I propose to address the entangled construction of collective belongings that results from these social processes.

I take the United Kingdom, France, the Netherlands and Germany as examples. Each of these countries has specific rules for defining collective belongings of its social groups. Nation-states need at least a minimum of shared framing of how to define who belongs and who does not. Inclusion and exclusion are always based on specific categories and layers such as citizenship, shared culture, language, ethnic or religious markers, or civic-republican values. Concerning the categories by which residents and citizens in general and labour migrants in particular are grouped and distinguished, national societies like the British, the Dutch, the French, and the German follow almost completely different institutionalised traditions. These national patterns of categorising and distinguishing the rights and status of newcomers as immigrants from those of the 'insiders of society' are institutionalised in the sense of being cemented in legal rules and taken-for-granted perceptions and expectations. While there are substantial national variations in the dominant categories and boundaries of belonging, there are also substantial dynamics of change in these institutional arrangements (Pries 2013a).

As we have seen, the project of the nation-state has been quite successful and without strong alternatives, but at the same time it is being hollowed out by complex external/internal dynamics. One crucial tendency that erodes the *traditional* project of the nation state is the increasing differentiation of markers of collective belonging. I shall illustrate this erosion with the example of the four countries mentioned above and their particularities in defining who belongs to the nation-state and what the main layers of societal distinction are. The national censuses of these countries reflect these different traditions of collective belonging.²

The *United Kingdom Census* offers an extended battery of categories like country of birth, year of entry to the UK, ethnicity, religion, national identity, citizenship and language by which the population is classified. The use of ethnic and colour categories has traditionally been quite strong and differentiated. This approach, which would be impossible in the French or German setting for historical reasons, seems to be well-established and recognised. It is mainly justified by the purposes of documenting the diversity of the population and of detecting discrimination or the need of special support for specific groups. This practice reflects the impact of colonial history and the long tradition of the Commonwealth. Since the medieval period, the diversity of cultural traditions, languages and skin colour have been a crucial experience for the 'seafaring nation'. The creation of the Commonwealth as a modern mode of imperial British dominion over formally independent nation-states included the introduction of mobility rights and the category of 'Commonwealth Citizen'.

2 For the following see the country chapters in Pries 2013a and the comparative summary in Pries 2013c.

In light of this colonial history, categories of ethnicity, skin colour and regional origin caused less scepticism in the UK than in other countries. The dimensions of national identity and language-use grew stronger with the decentralising measures of Scottish and Welsh political representation. It is interesting to note that many social groups in the UK, especially immigrant groups, claim to belong to several census categories in order to demonstrate their quantitative weight and thus to be able to obtain resources. Interestingly, in the UK the state plays the role of a ‘mediator’ of these different, and sometimes conflicting claims of belonging by integrating stakeholder groups and data-users into the specific process of developing the census categories. The UK example is also interesting in that it shows the empirical tendencies of introducing new categories and differentiating or aggregating already existing categories in public censuses.

In many aspects of dealing with the politics of belonging in the context of migration, *France*, is at the extreme opposite to the UK. The traditional Republican model of citizenship is still in place, banning categories of religion and ethnicity from the public sphere. In France, for a long time the Republican model of citizenship served as a sort of straitjacket, hindering scientific studies as well as public discourse about social differentiation and discrimination based on regional, ethnic or religious background. What should not exist according to the assimilationist model based on the Republican values of *égalité*, *liberté* and *fraternité* was simply blanked out of official statistics, social surveys and public discourse. The extreme right got stronger by breaking the taboo of the Republican model in the name of the very same Republican model. Therefore, in France public debates about migrants, migrants’ social situation and citizen rights almost directly turned into reflections on France’s self-interpretation as a society in general.

This ‘wishful thinking’ model of striving for egalitarian citizenship by assimilation to Republican values and by forbidding ethnic or religious categories and ascriptions in the public sphere is currently under discussion in France. Beginning a decade ago, a fundamental *revision of the Republican model of belonging* is on the agenda, both for left and right wing groups, in politically contested public discourse. Introducing specific migrant categories and a new hierarchy of the French (good and successful French citizens versus bad immigrants, not desired French as citizens) leads to questioning the *Republican model of belonging* in general. Public disputes and conflicts have shifted their focus from immigration policies (dealing with flows) towards integration policies (dealing with stocks) by focusing on religious and cultural aspects, mainly in relation to Muslim life. Similar to what occurred in the Netherlands, distinguishing between high-skilled and low-skilled immigrants established a new boundary in public discourse between migrants that were ‘chosen’ by French society and those ‘not chosen’. This new distinction blurs or at least diminishes the social significance of the legal divide between French citizens and

foreigners, as many French citizens now identify as ‘not chosen’. This has led to a *de jure* hierarchy of foreigners and a *de facto* hierarchy of the French citizens. Discrimination in the labour market, education and housing, voting rights for immigrants and discourse about Islam (building mosques, halal meat slaughtering, wearing scarves) are current fields of public dispute in France that will influence the shifting boundaries of belonging.

In the *Netherlands* the country’s traditional self-description as a multicultural society has shifted towards stronger boundary drawing with respect to immigrants, mainly by applying the categories of *autochtoons* and *allochtoons*. During the last two decades, according to region of origin, language-use, generation of immigration and labour market performance, a simplification between ‘good allochtoons’ and ‘problematic allochtoons’ has developed, reflecting a *polarisation pattern* in the use of categories of belonging. Categorising immigrants as *allochtoons* is an outcome of a deeply contentious social process of re-determining the understanding of what is or should be Dutch society. While in France the term ENE stands for Non-European Foreigners (Étrangers Non-Européens) and reflects the distinction between ‘wanted migrants’ and ‘unwanted migrants’, in the Netherlands a similar distinction is made between Western and non-Western migrants, understood as good and bad *allochtoons* respectively. The Dutch example is an extreme case of shifting boundaries in the sense of changing from an open multicultural, inclusionary model and corresponding categories, towards a pattern of belonging that is more suspicious and restrictive concerning labour migration and migrant rights. Traditionally, societal groups in the Netherlands were distinguished socially according to socio-religious-political ‘pillars’, namely ‘the Roman Catholics’, ‘the Protestants’, ‘the socialist family’ and ‘the Liberals’. From the 1990s onwards the public self-perception and discourse shifted towards a bifurcation between *autochtoons* and *allochtoons* and then between ‘wanted/useful’ and ‘problematic’ *allochtoons*. The terms ‘external’ and ‘internal’ have to be put in quotation marks because most of those considered to be ‘externals’ or *allochtoons* are actually a genuine part of the Dutch population and society – but they are ‘externalised’ in the sense of being marginalised in society.

In the Netherlands, the shifting of dominant categories of belonging is directly related to political events like the assassination of Pim Fortuyn. As in France, shifts in the categories of belonging related to migration in the Netherlands are a highly political social process through which the collective ‘us’ of the nation is redefined. In both cases, the distinction between migrants that are ‘wanted’ and those that are ‘unwanted’ has become increasingly important. This reflects a utilitarian focus on migration, which differentiates migrants based on their economic usefulness. Additionally, for over a decade in both countries many migrants have found themselves categorized as ‘irregular’ or ‘illegal’ while others are welcomed as ‘highly-skilled’ migrants.

Compared to France and the Netherlands, during the last decade the *German* migration discourse and model has been less politically loaded, but nevertheless incisive in accepting that Germany actually is a country of immigration and needs immigrants.³ This represents a major shift in migration related belongings in Germany. The ambivalent repercussions of this shift generated the category of ‘person with migration background’, which was introduced in official statistics in 2005. Therefore, Germany could be characterised by a pattern of *recognising migration realities*, introducing corresponding new categories and shifting from the principle of *ius sanguinis* towards that of *ius soli*. During the Nazi regime the principle of *ius sanguinis* was deformed according to the political-ideological program of the regime. The principle was then re-organised after the Nazi regime to facilitate the resettlement of those with German ancestry from the Soviet Union and then from its successor states. Dating from World War II, and especially since the 1990s, Germany has granted special rights to immigrants based on bloodlines.

During the Nazi regime the *ius sanguinis* principle was restricted notably by excluding German homosexuals, communists or Jewish persons. After World War II, it was extended in order to include displaced persons or resettlers of German ancestry. This shows that shifting the boundaries of belonging is not a matter of applying ‘objective’ neutral criteria, but an extremely social and political process. In the German case, it was mainly during the Social Democratic-Green government in power at the end of the 1990s that the social and political system accepted perceiving Germany as a country of immigration. The years 2000 (new nationality law) and 2005 (immigration law and new Mikrozensus survey) represent two important steps in the history of Germany regarding the shifting boundaries of belonging. The first legal reform (in 2000) introduced a half-hearted shift from *ius sanguinis* to *ius soli* (half-hearted because immigrants were allowed dual citizenship by being born in Germany but then forced to choose between their ancestral and the German citizenship between age 18 and 23). The second step (in 2005) is reflected in legal reforms for labour migration and asylum as well as in the new category of ‘persons with migration background’ introduced in the Mikroszensus survey of 2005. With this latter change the number of people considered to have a migration history doubled, from a tenth of the population (classified as foreigners) to almost a fifth of the resident population in Germany.

Comparing the cases, we find formal and informal mechanisms for making a difference, for demarcating certain migrant groups from other social groups in all four countries. Even when formal citizenship rights are granted, special treatment and definition of *privileged and marginalised belonging* as national citizens is expressed

3 For the German case see Pries 2013b; Brubaker 1992 compared aspects of the historical concepts of nation and citizenship in France and Germany.

in public discourse. In France and the Netherlands, inside the groups of national citizens there are the distinctions of ‘wanted’ and ‘not wanted’, of ‘useful’ and ‘not useful’ immigrants, of citizens who ‘merit’ and who ‘don’t merit’ belonging to the nation state. In Germany, although the principle of *ius sanguinis* was abandoned, it still works when it comes to consider the so-called ethnic German resettlers from the former USSR (although their ancestors might have emigrated more than three generations before to Russia) immediately as German citizens, whereas until 2000 immigrants from Turkey – even in the second or third generation – had little chance to naturalise. Former colonial powers (like France, the Netherlands and the UK) are likely to offer special immigration rights to those social groups in the (former) colonies that fought on the colonial side in corresponding military actions (like the Harkis in France or the Gurkha soldiers in Britain).

Racial, ethnic or religious issues might be ignored when it is opportune for (post) colonial powers or countries of immigration, but – when it is suitable for dominant groups – such immigrants from (ex)colonies might be classified as culturally incompatible and problematic. This tendency is evident in the current debate on Islam in the Netherlands and the UK as well as to some extent in France, where new migration policies are aimed at excluding immigrants on the grounds of (‘other’) cultural belonging. In Germany in 2014 immigration of refugees and asylum seekers was the pretext for the reaction of a right wing movement that regularly gathered more than ten thousand demonstrators in Dresden. This movement called itself ‘Patriotic Europeans against Islamisation of the Occident’ (in German PEGIDA). It is more than ridiculous that in cities of the former GDR like Dresden, where the PEGIDA movement was quite strong, the share of Muslims is less than one percent of the population. All these cases reveal that the construction of boundaries of belonging is not a simple technical-functional act of administrating categories of diversity which are ‘objectively’ or ‘impartially’ given. In fact, in all cases there are complex social process of construction and reconstruction of the dominant categories and patterns of belonging.

For the case of the USA, Hollinger (2005) discussed the traditional racial distinctions between black, white, red, yellow and brown people that he labelled the ‘ethno-racial pentagon’. Similar to tendencies demonstrated for the UK and Germany to increasingly differentiate and classify more and more categories in the public census, Hollinger sees such a trend also in the USA: “While the demand to add mixed race to the federal census can be construed as merely an effort to turn the pentagon into a hexagon, the logic of mixed race actually threatens to destroy the whole structure” (Hollinger 2005: 45). Hollinger (2005: 49) underlines that there are two historically contradictory driving forces for developing and differentiating the ‘ethno-racial pentagon’ – namely, “the impulse to protect historically disadvantaged populations from the effects of past and continuing discrimination, and the impulse to affirm the

variety of cultures that now flourish within the United States and that flourish even within individual Americans”. He suggests to reduce all identity related questions in public censuses to two separate topics: “one designed to count people according to their self-proclaimed cultural affiliations with descent groups and another designed to count people according to their perceived vulnerability to discrimination” (Hollinger 2005: 236).

According to Hollinger, a ‘post ethnic America’ should mainly be built upon a *civic nationalism* defined by political norms and the common values of a democratic public (Hollinger 2005: 242). In this aspect, Hollinger’s proposal has something in common with the French Republican model. In France a debate arose over the need to include the countries of origin of ancestors in the population census. Recalling the Republican principle that ‘All French were born free and equal in rights’, the constitutional council finally decided against introducing this new category of ancestors’ origin, although politicians and scientists argued in favour of being able to measure ethnic discrimination (and restrict corresponding data use only for these internal-scientific purposes).

In sum, the comparison of national experiences reveals the variety of politics and boundaries of belonging and of corresponding mechanisms to measure diversity. There seems to be no ‘one best way’ but only a mutual attention and learning between various ways. We might say that there is no such thing as diversity. Rather, diversity always means socially constructed differences in relational frameworks of unequal distribution of social status. Diversity goes hand in hand with power relations, interests and fights for resources and recognition. Once distinctions are made and diversities are constructed, some of these distinctions institutionalize in specific social spaces – or, looked at the other way round, social spaces institutionalize by substantializing certain patterns of socially invented and constructed distinctions by their members. Citizenship is perhaps the most common substantialized category of belonging. The socially dominant layers of diversity (citizen status, social class, race, ethnicity, religion, culture, language, generation, gender, lifestyle etc.) change in time as well as in social and geographic space.

Once nation-states are considered not as naturally given and not as taken-for-granted units of reference but as socially constructed complex frameworks of territorial containers of collective belonging, sovereignty, and rights, their dominant categories of inclusion and exclusion can be analysed as historically created and institutionalised – and therefore also as changeable. What in a certain moment was a *relational* set of negotiated or imposed mutual demarcations by institutionalisation gets locked into the iron cage as collective imagination of *substantial* distinctions. When such substantial distinctions are questioned, differentiated or aggregated by new distinctions or additional items in existing categories, the whole framework of belonging starts to wobble.

As Hollinger explained, introducing new categories like ‘mixed race’, the substantial concept of race turns into a relational one and comes under pressure to evaporate as such. If any person, who embodies distinct markers of visible otherness (like skin colour, eye colour, type of hair, size etc.) that are recognised as ‘race’, is coined as of ‘mixed race’, then the category of race as a substantial marker loses its power of making a difference because ultimately everybody is of mixed race. The same holds for the attempt to define nation-states by substantial distinctions of otherness. If the common and shared marker is neither blood nor language, neither religion nor Republican or Occidental values, there remains no substantial marker for defining who belongs to the nation state. Even the category of citizenship is questionable, given that there are global human rights that apply independently of citizenship and that, for example, in the European Union economic, political and social rights are similar for all those living in this territorial area – with some privileges for citizens of EU member states, but many basic rights granted also to third country nationals.

In sum, the nation-state and ‘methodological nationalism’ are no longer sufficient to comprehend how and which borders between ‘us’ and ‘them’ are constructed and reconstructed. Wimmer/Glick Schiller (2002) developed the critique of methodological nationalism “understood as the assumption that the nation/state/society is the natural social and political form of the modern world” (Wimmer/Glick Schiller 2002: 301) and argued against giving such a prominent weight to the nation-state: “The social sciences have become obsessed with describing processes within nation-state boundaries as contrasted with those outside, and have correspondingly lost sight of the connections between such nationally defined territories.” (Wimmer/Glick Schiller 2002: 307).

While the critique of methodological nationalism seems completely adequate in general, many scholars arguing in this vein tend to ‘throw out the baby with the bathwater’. Refusing to treat the nation-state as the taken-for-granted unit of reference should not lead us to just switch to other – presumed – units of reference like a ‘world society’ or a ‘world system’ (Luhmann 1997; Meyer 2010; Holzinger 2014). Simply assuming the existence of ‘the global system’ or a ‘cosmopolitanism’ (Beck/Sznajder 2006) – and treat these other units also as naturally given and self-evident could be coined as ‘methodological globalism’ or ‘cosmo-globalism’ (Pries 2012; Pries/Seeliger 2012). The arguments presented in this section underline the continued power of nation-states in forging and structuring the boundaries of belonging, especially when it comes to migration. The configurations of belonging and the mechanisms of (self-) ascription to geographic spaces as well as to social spaces are more complex than captured by methodological nationalism or methodological globalism. In the next section, I develop a proposal for integrating substantial and relational approaches of socio-geo-spaces.

The Need for Differentiated Concepts of Social and Geographic Space

The project of the nation-state as discussed in the foregoing section was defined in the tradition of the Westphalian Peace's logic of "cuius regio eius religio". It is based on a specific understanding and configuration of social space and geographic space: they are mutually inclusive in the sense that in one geographic space there could exist only one social space, and vice versa: each social spaces needs just one geographic space. I described challenges to this nation state project, using the example of national and official definitions of collective belonging as expressed in population censuses. There are, on the one hand, shared common markers of belonging that define specific national belongings, but, on the other hand, these shared common markers are increasingly questioned, debated and differentiated. As the examples of France, Germany, the Netherlands and the United Kingdom show, there is a broad range of definitions of social space of national collective belongings – from a substantial definition of common Republican values in the case of France up to the relational statement of an increasing diversity of diversities in the case of the UK. The original idea of nation states as mutually binding configurations of social spaces and geographic spaces obviously has to be differentiated. Therefore, we must review the concept of space in social sciences.

One of the first sociologists to comprehensively analyse the concept of space was Georg Simmel (1903). He pointed out the social quality of geographic space (geo-space), distinguishing five basic qualities. (1) While on the one hand, geo-space stands out by establishing a potential exclusiveness for certain social relations, it maintains permeability for other social relations; for example, there are always specific layers of exclusiveness to nation states like citizenship or residency permissions; but at the same time, there could be many kinds of social relations (like family, economic, political or religious ties) across the borders of nation states. (2) At the same time, geo-space is also marked and structured by certain limitations and borders; although constructed socially, geo-spaces are characterized by confines, demarcations and other constraints of social actions and relations. (3) Geo-space has the quality of fixing, freezing and localizing social relations that cannot exist outside; national social security provisions or national ideology are tied to specific nation states. (4) Geo-space thus has an impact on the quality of social relations; it is easier to intensively develop a feeling of national belonging by living in a nation state than by 'hopping' as a commuter between places all over the globe. (5) Finally, geo-space comprises, enables and limits positive, functional or centripetal forces of spatial mobility relevant for individuals or social groups; a nation territory surrounded by walls, electronic fences or even armed guards offers a certain stability of social relations for the inhabitants and marks exclusion of others.

Against the background of Simmels' broad and comprehensive understanding of space as a physical and social phenomenon, we can look at the two basic conceptions of space proposed historically. Two opposing paradigmatic perspectives can be distinguished throughout almost all scientific disciplines (Gosztonyi 1976): a substantial and a relational approach to space. The physical-mathematical concept of space as an absolute container that is infinite, homogeneous, empty and independent of the presence of any objects was a significant precondition for classical mechanics as developed by Isaac Newton. From this substantial perspective, space is seen as merely existing by itself as a container, which maintains its qualities without relation to other objects. Famously representing such a substantial concept of space are such figures as Galileo, Copernicus, Kepler and Newton. On the other hand, Gottfried Wilhelm von Leibniz developed a theory opposing Newton's concept of space. Leibniz felt that space possesses no existential qualities of its own whatsoever, but is rather a relational configuration of material objects.

This opposition of *substantial* views (space as an absolute unit with its own characteristics and qualities) and of *relational* concepts (space as a configuration of density, distances, clustering, distribution and so on of things) has continued to pervade scientific reflections about space for centuries. It could be related systematically to *geographic* spaces and *social* spaces. An early reference to the necessity of such an integrative understanding of what can be called the "spatial spanning of the social" can be found in the work of Gregory and Urry, who argue against a misleading "division of work" between sociologists and geographers: According to them, spatial structure should be "seen not merely as an arena in which social life unfolds, but rather as a medium through which social relations are produced and reproduced" (Gregory/Urry 1985: 3).

Linking substantial and relational concepts as well as geographic and social spaces leads to the four field matrix shown in table 1. It seems noteworthy that the relation between geo-space and socio-space remains an analytical one: Since society and territory are bound together in a genuinely dialectical relationship, there can neither be social phenomena without a spatial dimension, nor spatial phenomena without a social dimension. Nevertheless, differentiating socio-spaces and geo-spaces analytically helps to clarify and explain the ongoing restructuring of the configurations of socio-geo-spaces.

Table 1: Configurations of Socio-Geo-Spaces

Social Space	Substantial	Relational
Geographic Space		
Substantial	family in a household, national society in a state container territory	family in pluri-local households diaspora
Relational	neighbourhood in community, multi-cultural society in state container territory	transnational social networks transnational social spaces

Examples of a substantial model of combining geographic space and social space are ‘one family in one household’ (family defined by substantial ties of blood and marriage, household as a spatially coherent and separated unit) or a national society in the container territory of a state (national society defined by shared values and norms, state territory as located in a contiguous geographic container unit). The combination of a substantial socio-space and a substantial geo-space (the first cell in the four-field-matrix) is typical for the so-called methodological nationalism (Glick Schiller/Wimmer 2002). The national society in a nation-state is treated as the taken-for-granted unit of reference and of analysis: It is assumed that one geographic space (as state territory) contains one (and only one!) social space (as national society) and that each social space (society) requires one (and only one!) geo-space (nation-state). The underlying idea implies an understanding of geo-space as passively framing social actions in geo-spaces without such spaces being subject to social constructions and negotiations. Collective belonging is seen as mainly defined by shared and compulsory norms and values that integrate the national society in the nation state. The French Republican model comes close to this approach.

Combining a relational concept of socio-space and a substantial understanding of geo-space leads to the model of a neighbourhood in a community or of a multi-cultural society in state container territory. In both cases, the geo-space is substantially defined as a homogeneous container or box (a municipality in its geographic coordinates or a nation state territory). But the socio-spaces are relationally woven by circles of shared habits or customs, cultural practices or ethnic (self) ascriptions. According to this socio-geo-space combination there could be a multitude of collective belongings and they would not challenge the social integration since recognition of multi-culturalism for all social groups is a precondition for this relational understanding of social relations. To a certain extent, there is the shared substantial norm to recognize the relational setting of social spaces. The UK example resembles this combination of substantial geo-space and relational socio-space. Collective belongings are accepted as constructed by social communities based on a broad range

of layers such as (self-) ascription to ethnic, racial, national, religious and/or country origins.

In the case of a diaspora, there is the idea of a unifying substantial socio-space (for example, of a common religion or a shared ethno-cultural constituent), which is spread over different locales and states as a relational geo-space. The 'Jewish Diaspora' or the 'Diaspora of all Muslims united in the Umma' are defined by substantial religious beliefs and relational geo-spatial configuration. A family defined and united by shared (substantial) blood and kinship commonalities, that is spread over different places or even different countries, would be another example as would be the diplomatic corps of nation states that is active in all relevant countries and is united by a joint mission of representing a specific nation state. Collective substantial belongings are the nexus for this kind of socio-geo-spaces.

Finally, linking relational socio-spaces and relational geo-spaces brings out transnational social networks and transnational social spaces as multi-layered, constantly reconstructed geo-socio-spaces. Social movements or campaigns e.g. against global warming, in favour of women's rights, or for the idea of decent work conditions could be considered under this configuration. Socio-spatial integration is not defined by substantialised static characteristics but by negotiated and more fluid goals, and the different groups interact in relational spatial arrangements, not just in one container space. Transnational social spaces could also develop around migrants' cross-border ties of family members, friends, traffickers and agents for organising flows of money, goods and information (Smith 2005). Such a double relational perspective defines space as a set of relations between social positions structuring actors' activities. A characteristic of such a relational concept of space is the idea that social relations are not framed within a specific territorial container or set of limitations, but rather social space itself is seen as a framework of positional relations of socially relevant elements constituting clusters and concentrations (of material and social resources, symbols and meanings, and social practices).

Social spaces or socio-spaces can be considered as human-life relations with three different dimensions, analogous to the x, y and z axes of social life. First, *social practice* is the everyday awareness and interrelation of actors with other actors, with nature and with oneself. All three relations (human-nature, human-human and ego-self) are constitutive and indispensable for any form of human life-practice. By definition, these relations imply an expansion in space and time and refer to the active and intervening side of human life entanglements. Work (in the form of hunting, constructing dwellings, sowing and reaping grain, baking bread, building machines, preparing food, etc.) has been the most important social practice in the human-nature relation for millions of years, but it also always encompassed human-human and the ego-self relations.

Significant *symbols* (like language or norms) constitute the second component of social spaces. As complex and interrelated signs for and within a certain context, symbols are used to frame certain situations with their meanings, while at the same time being subject to constant (re-)construction and negotiation (Blumer 1969). Symbols are not simply to be understood as sensory inputs, just as, for example, certain light-waves are registered on the retina as signs for the colour red or green, or as the temperature of a fluid or object is registered by the skin as a sign of warmth or cold. Rather, a symbol is a complex sign for and in a context. It represents a mode of giving sense to social practice and of structuring social practice by meaningful behaviour. A symbol is primarily conditioned not by a 'natural situation' but rather by culture. Significant symbols evoke the same connotation in differing agents living within the same cultural context. For example, in north-western European social spaces, a wedding ring represents a very complex context of an enduring (and up until the 20th century heterosexual) relationship based upon mutual affection and free will, approved by religious institutions and by the state. The relative importance of certain systems of symbols (e.g. characters, movies, funeral rituals) can vary tremendously. Language is a very complex, universal and indeed constitutive symbol system in human social spaces.

Thirdly, social spaces always include the existence and use of *artefacts*, understood as objectified results of human appropriation and action. The ideal-typical character of this threefold differentiation can be easily pointed out by referring to the example of the red card in a soccer game, which has to physically exist in the first place (artefact), be pulled by the referee (social practice), and be understood according to its specific punitive connotation (symbol). So artefacts include all objectified results stemming from human action, especially human work. As objects formed by humans, artefacts are also always the result of the active human-nature relation. However, the two other human relations – the human-human and the ego-self relation – cannot be separated. Crafting a spear for hunting, forging a ring and preparing a meal are results of and aimed at all three human life relations. Certain social theories are almost blind regarding the importance of artefacts for human beings' social spaces. For example, in Luhmann's system theory artefacts are not ascribed the deserved systematic consideration when compared with social practices and systems of symbols. It should therefore be stressed that the two other dimensions of social spaces – social practices and symbol systems – cannot be understood without making systematic reference to artefacts.

In distinguishing social practices, symbols and artefacts as the three constitutive *dimensions* of dense and durable social spaces, at least three *ideal-types* of such social spaces could be identified as relevant for transnational studies: everyday life, organisations and institutions (see Graphic 1). Some examples of such social spaces are given, and these could extend or contract at different spatial levels. For instance,

Types, dimensions and spatial reach of social spaces			
Dimensions	Social Practices	Systems of Symbols	Artefacts
Types			
Every-day life	e.g. dressing with clothes as signifiers e.g. communicating by phone in language e.g. eating food according to customs		
Organisation	e.g. working with tools according to norms e.g. emailing by PC in foreign language e.g. negotiating bonus with balance sheet		
Institutions	e.g. education at university for certificate e.g. paying money as tax to state e.g. marrying by state/church with rings		

Spatial Reach

glocal

transnational

Diaspora

macro-reg.

global

local

micro-reg.

national

Graphic 1: Relation between dimensions, types and spatial reach of social spaces

communicating by phone in a certain language is an everyday activity of millions of people all over the world. It combines a shared social practice (if other people were not used to communicate this way, it would not be such a taken-for-granted part of our life as it is), certain constellation of artefacts (technology of analogue data transfer or using ‘voice-over IP’ by internet, phone, or tablet) and the most significant system of symbols for human beings, language. Obviously, communicating by phone could have a local, micro-regional, national or macro-regional spatial reach. When using teleconferencing and integrating many persons who are spread over many places in different regions or continents, such communication could have a transnational spatial reach.

When developing his concept of *everyday life*, Alfred Schütz differentiated between two ideal types of the social: the *social environment* (*soziale Umwelt*) and the *social co-world* (*soziale Mitwelt*) of human beings. According to Schütz, social environment denotes the immediately perceived world as a simultaneity of space, time and the co-presence of a ‘you’-perspective (in the sense of the awareness other actors involved). It is a world in which “I focus upon the conscious experiences of others by my own vivid and open awareness” (Schütz 1993: 202). The social environment is therefore oriented towards the alter ego, towards my fellow humans. Alfred Schütz distinguishes between the social environment and the social co-world as follows:

“Beyond this social environment which connects me to the community in time and space, further social spheres exist. Some, I currently experience because they were formerly my environment and I can (at least in principle) always make them my environment. Others which were never part of my environment and of which I could therefore have no experience, represent possible experiences. Let us call these social regions the social co-world” (Schütz 1993: 202).

Schütz constantly stresses the importance of the simultaneity of space and time for the social environment: “The spatial and temporal immediacy is fundamental for the environmental situation” (Schütz 1993: 228). In my opinion, this is where, at the beginning of the 21st century, fundamentally new developments arise. Modern transport and communication infrastructures available to broad population groups today make “conscious experiences of others by my own vivid and open awareness” possible even across long geo-spatial distances. Thus, social environments can span across several spaces pluri-locally and transnationally more easily than, for example, a century ago. The term ‘more easily’ is meant to imply that pluri-local and boundary-transgressing social spaces have already existed to a certain extent – as in the form of the millennia-old Catholic church and the even older Jewish Diaspora.

Apart from everyday life on a micro-level, *organisations* represent a second ideal type of social spaces. They may be defined as relatively durable interaction-frameworks (of people) with membership rules (who belongs and who does not belong to the organisation), deliberately established structures and processes of division of labour (who has to do what), rules and rituals of behaviour (what is accepted and expected behaviour and what is not), power (who says what is to be done and who reports to whom) and planned and variable goals and ends. While organisations as ideal typical social spaces are situated on a meso-level, social *institutions* represent the macro-level of social spaces. They can be understood as inherited frameworks of routines, rules, norms and mutual expectations, which structure specific areas of human life and offer action programmes, identities, integration and stability for relatively expansive interaction-networks (e.g. societies, communities, ethnicities, organisations etc. Examples: heterosexual matrimony, professions, 15th birthday festivity). Whereas persons can belong to organisations and leave them, social institutions cannot be ‘entered’ by persons, but influence them to a certain degree.

Conclusion: Towards an Integrated Approach of Socio-Geo-Spaces

In this chapter it was argued that during the 19th and 20th century the nation-state actually was the dominant and crucial societal project for defining socio-cultural homogeneity and belonging and that this project of the nation-state is still very strong. With the globalisation discourse since the last quarter of the 20th century, this model

is increasingly questioned. Taking the nation state as the unreflected unit of reference for social analysis is criticised as methodological nationalism. In terms of migration and the process of defining the dominant categories of belonging, the cases of France, Germany, the Netherlands and the United Kingdom reveal varying frameworks and logics of making distinctions. The dominant markers of diversity (citizen status, social class, race, ethnicity, religion, culture, language, generation, gender, lifestyle etc.) change in time as well as in social and geographic space. However, in all cases the corresponding dynamics of collective belonging are embedded in social processes of claims making and (re)defining power relations. By this, boundaries of belonging are, on the one hand, always socially constructed and relational, but on the other hand, always quite durable institutionalised and substantial 'societal facts'.

I have argued that replacing the nation state and methodological nationalism by a 'world system' and methodological globalism would amount 'to throwing out the baby with the bath water'. Therefore, for dealing with diversities and belongings I elaborated a model of configuring geographic spaces and social spaces in an approach that also integrates relational and substantial aspects. Different types of social spaces correlate with typical geographic extensions. Transnational social spaces as the combination of relational cross-national social and relational pluri-local geographic spaces are of increasing importance – with impacts also on the formation or deepening of uni-local and substantial socio-geographic spaces. Everyday life, organisations and institutions represent ideal types of social spaces at a micro, meso and macro level. They could be related to, and span specific geographic configurations of local, micro-regional, national, macro-regional, global, glocal, transnational and Diaspora reach.

A basic argument developed in this chapter was that neither a substantial nor a relational approach is sufficient on its own, but that both, a substantial and a relational perspective of socio-space as well as of geo-spaces have to be combined. Which of the configurations of socio-space and geo-space (as sketched out in Table 1) and which ideal type of social space and spatial reaches to analyse are most appropriate, depend on the specific theoretical and empirical puzzle under consideration. All these reflections seem to be quite complex and perhaps confusing at a first sight, but science should not be blamed for the complexity of social reality. Social science has to blaze trails in the jungle of social reality, and these trails should help us find our way in this jungle and, at the same time, should adapt to and reflect the complexity of the jungle. Much has to be done in order not to get lost in the jungle nor merely to skirt it from outside.

References

- Beck, Ulrich/Natan Sznaider (2006): "Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda", *The British Journal of Sociology* 57:1, 1–23.
- Blumer, Herbert (1969): *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Berkeley: University of California Press).
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge MA: Harvard University Press).
- Glick Schiller, Nina/Linda Basch/Cristina Blanc Szanton (eds.) (1992): *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (New York: New York Academy of Sciences).
- Gosztonyi, Alexander (1976): *Der Raum: Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft* (Freiburg: Alber).
- Gregory, David/John Urry (1985): "Introduction", in: Gregory, Derek/John Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures* (London: Palgrave Macmillan), 1–8.
- Hobsbawm, Eric (1990): *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hollinger, David (2005): *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (rev. and updated tenth anniversary edition, New York: Basic Perseus Books).
- Holzinger, Markus (2014): "Fehlschlüsse über die 'Weltgesellschaft': Einige Überlegungen im Anschluss an Bettina Heintz' und Tobias Werrons Soziologie des Vergleichs", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 66:2, 267–289.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Meyer, John W. (2010): "World Society, Institutional Theories, and the Actor", *Annual Review of Sociology* 36, 1–20.
- Pries, Ludger (2001): "The Approach of Transnational Social Spaces: Responding to New Configurations of the Social and the Spatial", in: Ludger Pries (ed.), *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies* (London: Routledge), 3–33.
- Pries, Ludger (2005): "Configurations of Geographic and Societal Spaces: A Sociological Proposal between 'Methodological Nationalism' and the 'Spaces of Flows'", *Global Networks* 5:2, 167–190.
- Pries, Ludger (2009): "Transnationalisation and the Challenge of Differentiated Concepts of Space", *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 100:5, 587–597.
- Pries, Ludger (2012): "Zwischen methodologischem Nationalismus und raumlosem Kosmopolitismus: Die Transnationalisierung von Vergesellschaftung", in: Soeffner, Hans-Georg (ed.), *Transnationale Vergesellschaftungen* (Wiesbaden: Springer), 1037–1046.
- Pries, Ludger (2013): "Ambiguities of Global and Transnational Collective Identities", *Global Networks* 13:1, 22–40.
- Pries, Ludger (ed.) (2013a): *Shifting Boundaries of Belonging: New Migration Dynamics in Europe and China* (London: Palgrave Macmillan).
- Pries, Ludger (2013b): "Changing Categories and the Bumpy Road to Recognition in Germany", in: Ludger Pries (ed.), *Shifting Boundaries of Belonging: New Migration Dynamics in Europe and China* (London: Palgrave Macmillan), 55–85.

- Pries, Ludger (2013c): "Migration and the Shifting Boundaries of Belonging", in: Ludger Pries (ed.), *Shifting Boundaries of Belonging: New Migration Dynamics in Europe and China* (London: Palgrave Macmillan), 186–206.
- Pries, Ludger/Martin Seeliger (2012): "Transnational Social Spaces between Methodological Nationalism and 'Cosmo-Globalism'", in: Anna Amelina /Nergiz Devrimsel/Thomes Faist/Nina Glick Schiller (eds.), *Beyond Methodological Nationalism: Social Science Research Methodologies in Transition* (London: Routledge), 219–238.
- Schütz, Alfred (1993): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (6th edition, Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Simmel, Georg (1903) [1983]: "Soziologie des Raumes", in: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (eds.), *Simmel: Schriften zur Soziologie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 221–242.
- Smith, Robert C. (2005): *Mexican New York: Transnational Lives of New Immigrants*. (Berkeley: University of California Press).
- Wimmer, Andreas/Nina Glick Schiller (2002): "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks* 2:4, 301–334.

Phillip Rousseau

Culture Puffs:

Ethnic Diversity and Cultural-sensitive Marketing Practices

Abstracts

Der folgende Text beleuchtet in explorativer Weise das Interesse an und die Nutzung von kulturellen Identitäten/Differenzen in der gegenwärtigen nordamerikanischen Werbung. Der Beitrag versteht sich als erste Annäherung an einen recht neuen Trend in der Werbeforschung, nämlich der kulturwissenschaftlich fundierten und zentrale Konzepte des „cultural turn“ aufgreifenden Analyse von Werbung. Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht die Frage, wie sich kulturelle Identitäten zu einer wichtigen und viel diskutierten Kategorie in der Werbung entwickelt haben. Wie werden Argumente, die eine kulturelle Fundierung von Werbung befürworten, präsentiert und verteidigt? Auf welche Weise werden kulturelles Bewusstsein und kulturelle Praktiken zu einem inhärenten Bestandteil gegenwärtiger Marketingstrategien? Zur Beantwortung dieser Fragen wird zunächst die wenig stabile Beziehung zwischen zeitgenössischer Werbung und kulturellen Differenzen, die von einer Vielzahl von Theorieansätzen geprägt ist, untersucht. Anschließend werden neueren analytische Ansätze erläutert, um gegenwärtige Trends in den Marketingpraktiken besser beschreiben zu können.

This paper is a preliminary and exploratory note on the interest for and the uses of cultural identity in contemporary North American advertising. It should be read as an initial assessment on the fairly recent problematization of culture (or the cultural turn) in advertising, focusing on how cultural identity becomes a salient question of contemporary advertising and, as such, a growing object of interest within the field. The paper addresses how this case for 'culture' is presented, defended and especially framed in attempts to make it a relevant and productive variable and establish cultural awareness as an inherent skill of contemporary marketing practices. After exploring the less than stable relation between contemporary advertising and cultural differences, marked by a proliferation of approaches, the paper addresses recent analytical perspectives on the matter in order to better outline some recent trends within the practice.

Cet article est une note préliminaire et exploratoire consacrée à l'intérêt pour et les usages de l'identité culturelle dans la publicité nord-américaine. Ce survol initial de la récente problématisation de la culture (ou même tournant culturel) en publicité s'attarde ainsi à comment la question de l'identité culturelle s'est graduellement répandue dans le milieu et comment, par le fait même, elle est devenue un objet d'intérêt grandissant. Le texte vise donc à présenter les diverses manières dont s'articule ce plaidoyer envers l'importance de tenir compte des différences culturelles et d'établir ce souci comme compétence inhérente aux pratiques publi-

citaires contemporaines. Suite à cette exploration d'une relation pour le moins instable entre différences culturelles et publicité, nous adresserons des perspectives analytiques récentes sur le sujet afin de mieux cibler certaines tendances récentes qui s'y dégagent.

* * *

For the last twenty years, the art of cultural puffery¹ has been the object of important reconfigurations. As a growing number of advocates self-proclaim their own specialization on the matter, debates on how to link commodities with cultural identities keep multiplying within advertising itself. Such rising interest for all things cultural thus produce novel representational experimentations, concepts, and methods that are put into circulation at a growing rate.

Rapidly evolving, the issue materializes not only through the multiplication of specialized ad agencies, but also the set-up of in-house multicultural marketing departments, the proliferation of research and literature on the topic, the introduction of relevant curriculums in marketing schools, the creation of professional associations dedicated to it and an ever-expanding production and circulation of knowledge on the subject (conferences, research papers, articles, etc.). While advertising may have always been 'cultural', never before have calls for a heightened awareness to cultural differences been such a salient feature in the field and never before has both cultural difference and sameness been under such intense scrutiny.

The basic premise of any 'cultural' marketing strategy is that a consumer's cultural identity is an important if not necessary variable when it comes both to his present and future preferences as a consumer. In other words, to properly find his way into the world of consumers, a product or service needs to resonate, in one way or another, with cultural backgrounds, values, experiences or ambiances. As creators and curators, advertisers have always tried to elaborate the appropriate cultural messages for the targeted audiences and single out the adequate channels to ensure efficient circulation in order to *cure* the ailing commodity's lack of visibility.² Putting the variable of cultural identities at the forefront – targeting them more explicitly – now seems like a relevant albeit challenging strategy for advertisers.

1 As Liz McFall (2004: 1) notes, 'puffs' and other alternatives were in use well into the 19th century before 'advertisement' took over as the privileged epithet of a rising specialized sector of capitalist production.

2 I am borrowing here from art critic Boris Groys, specifically his suggested definition of the curative function in the art world: "It is no coincidence that the word 'curator' is etymologically related to 'cure': to curate is to cure. Curating cures the powerlessness of the image, its inability to show itself by itself" (Groys 2010: 53). Culture then, is used by advertisers to give – again borrowing from Groys – a "sincerity effect" (Groys 2012).

This paper is thus a preliminary and exploratory note on the interest for and, to some extent, the uses of cultural identity in contemporary North American advertising.³ It should be read as an initial assessment on the problematization (Foucault 2001, Rabinow 2003) of culture in advertising, focusing on how ‘culture’ becomes a pervasive question of contemporary advertising (and, as such, an object of interest).⁴ How is this case for ‘culture’ presented, defended and especially framed in attempts to make it a relevant and productive variable and establish cultural awareness as an inherent skill of contemporary marketing practices?

To explore such a situation, I will neither be focusing on the daily practices of advertisers nor on specific ads or marketing campaigns ad agencies produce. As the ever-growing literature aptly illustrates⁵, there is little doubt that both ethnographic forays in ad agencies and semiotic analyses of ad campaigns⁶ are not only valid, but are also necessary. That being said, the next few pages are dedicated to the impulse towards *and* the implementation of contemporary cultural awareness in advertisement.⁷ This paper should therefore be viewed as a partial first stage in ongoing

-
- 3 While the United States are certainly forerunners, it should be stressed that the growing attention towards ‘culture(s)’ in advertising is not simply a North American phenomenon but is global in scope. This research is informed by interviews with creators in ad agencies (10), most of which located in Orange County, California. Data was also collected through observations of conferences on the subject (on and offline) and the literature produced by both the advertising and academic world on the subject. I wish to extend my heartfelt thanks to George E. Marcus for inviting me to join the *Center for Ethnography* within the Department of Anthropology at UC Irvine, which allowed this research to be done. I would also like to thank *IRTG Diversity* for inviting me to present the findings in the context of their Spring Lecture series in April 2014. The comments and criticism that followed my presentation certainly led to useful clarifications and revisions, the shortcomings of which I can alone be blamed for.
 - 4 Rabinow aptly mentions how *problematization* arises with the possibility of taking a certain distance from ways of doing, thinking and reacting, deploying itself in the form of a question (2003: 47). Such distance emanates from uncertainty as it relates to the inadequacy of known practices.
 - 5 An ever-growing body of work has taken on the ad agency as fieldwork site, see for example Shudson (1984), Mazzarella (2003), but especially the recent immersion of Shankar (2012) as it relates specifically to “ethnic” marketing.
 - 6 The tradition initiated by the important work of Roland Barthes in his *Mythologies* (1957) was furthered most notably by Judith Williamson’s classic book: *Decoding Advertisement* (1978).
 - 7 My point of departure here is the growing interest in culture(s) within contemporary institutions, an interest not solely found, of course, in advertising. Such a proliferation of attention to culture has gained academic attention: whether the rise of cultural claims in Western States (Benhabib 2002), the rearticulations of ethnicity through market strate-

research into what I found to be a less than stable relation between contemporary advertising and cultural difference.

(ad)Dressing the Salad

“We have to be the No. 1 player in ethnic.”

Loblaws President Allan Leighton (2010)

“One hundred percent of the growth [in sales] is going to come from multicultural customers.”

Tony Rogers, Walmart senior VP-Brand Marketing and Advertising (2012)

And so, the story goes, the United States of America have moved away from the assimilationist melting pot model, to adopt the more inclusive “salad bowl” – also regularly coined the ‘new mainstream’. This is a recurrent metaphor one encounters in advertising circles in the U.S. which attempts to encapsulate both the demographic changes and ideological shifts concerning the status of minorities in the country. As the saying goes, the assimilation model of the industrial melting pot must give way to the consumerist multi-flavored model of a mixed salad where none of the flavors are lost, every bite is different and, as a whole, the salad bowl usually contains the healthiest dish on the menu.⁸ Such narrative is consistently complemented by an urgent call for advertising to adapt its outmoded ways to a new world and, especially, to new markets, which it has not yet tapped into.

For all its shortcomings and optimistic fanfare, there is a grain of truth to such a slogan. If superficially lumped together, as they are often, the numbers do show that minorities are claiming ever more demographic ground and slowly becoming a new ‘majority’. More importantly, as the salad metaphor implies, cultural identities and heritage are not recomposed as one in the national melting pot, but are being affirmed, and even, to some extent, validated. So the argument goes, ethnicity has

gies (Comaroff & Comaroff 2009), the use of diversity in programs of inclusion in universities (Ahmed 2012) or as a more general framework of a proliferating tendency towards culturalism (Breidenbach & Nyrii 2009). My doctoral research was also dedicated to the recent problematization of cultural diversity and globalization on the international level. It tackles UNESCO’s recent foray in thinking through diversity in an effort to heighten both awareness and sensitivity to cultural identities and cultural differences. UNESCO’s response, I argued, relied on a framework akin to modern aesthetics to avoid strong culturalism, while criticizing the reductive economist impulse of international free trade agreements and ongoing negotiations of the time (Rousseau 2011).

8 On the growing social tendency to think of consumption as food intake, see Graeber (2011). The salad bowl metaphor is an apt illustration of such a close-knit relation between consumerism and a healthy diet.

also been mainstreamed: “once a sign of underclass, today it is chic” (Pauwels 2006). For those still clinging to what many would consider an “out-of-style” melting pot model, such affirmation of difference may well be regarded as suspicious in the name of national unity. On the other hand, those insisting on celebrating the salad bowl, many advertisers and corporate representatives being amongst them, mixed greens hold the keys to future prosperity.

Such a double process – demographic changes and cultural affirmation of minorities – points us towards the basic explanation of these two quotes from high-ranking representatives of multinational corporations on the ‘ethnic’ and the ‘multi-cultural’ and why advertising circles are sometimes anticipating or following suit by seeking cultural relevance. Yet, the great alchemy of culturally affirmative minorities and demographic changes only becomes potential gold with the missing ingredient: purchasing power. This is, of course, a substantial structural bias of the advertising world: it can only see you, or even recognize your existence, when you are in a position to buy however modestly so (or, close enough for you to envision that possibility). Now that the purchasing power of minorities in the U.S. is estimated at around 2.4 trillion US dollars, the thick fog once covering such a vast uncharted territory may indeed be dissipating.

Ad men do enjoy a good census, and since 1990, the numbers are quite eloquent: the Euro-American majority is losing part of its demographic ascendance, accompanied by the growing purchasing power of Hispanics, African-Americans and Asian-Americans who account for a third of today’s U.S. population – and will account for more than half of it by 2040. Those are indeed impressive numbers and gaining an edge on such expanding markets could certainly be beneficial for both advertisers and their clients, now and in the future. If demographics alone might not have sealed the deal, knowing that more than 2 trillion dollars of purchasing power are up for grabs can certainly sweeten it. Thus, any kind of growth, as the representatives of Wal-Mart and Loblaws remind us, will not be found in an aging Euro-American population. If there is a salad bowl out there, it will contain, in the coming decades, a young renewable and fast-growing harvest of Hispanics, Asian-American and African-American populations.

Such numbers do not, by themselves, explain the growing interests of marketers and corporations for all things cultural. ‘Multicultural’ societies have existed way before the need to recognize them as such or the advent of celebratory multiculturalism. Only fairly recently has the idea that such difference be put forward gained traction within society itself. In the United States, as Halter (2000) suggested tackling this same topic fifteen years ago, the movements for civil rights in the 60s and the ensuing legal reforms on minorities and immigration surely spring to mind as turning points. By the same token, we see how fairly recent such a focus on cultural

difference has been able to grab the sustained attention of advertisers and their corporate clients.

Yet, if recent demographic changes, growing purchasing power of minorities and the greater affirmation of previously stigmatised ethnic labels are crucial variables in the equation, a few others also merit to be taken into consideration.

Globalization, of course, is one such variable. More to the point is the internationalization of brands and advertising agencies, which has also led to a first-hand experience of different markets and quickly highlighted the importance of adapting to these different cultural contexts (Mazzarella 2003). Such experiences – especially the blatant failures – now inform national strategies for dealing with and paying attention to culturally varied markets. Advertisers found out that they were already ‘cultural’ when some of their most effective representations in one context, were utterly useless in another. Like old stories from the trenches, these are sometimes told to the naïve beginner or outsider (the anthropologist or the client, for example) to show how far advertising has gotten since and where it needs to go.

The fragmentation of mass media (Coombe 1996, Dávila 2001) is another factor that needs to be considered: both the establishment of “In-language” media outlets – especially television and radio channels catering to specific audiences (such as Univision, Telemundo, etc.) and the multiple opportunities offered by Internet spring to mind. At the end of mass culture then lie the fragmented socially and culturally diverse ‘mediascapes’ (Appadurai 1996) of contemporary societies in which advertisers try to navigate – not without difficulty, as many of them like to remind us.⁹

The ubiquity that stems from such investment in every nook and cranny of all available outlets always lead back to the recurring problem of saturation (Pauwels 2006). As consumers become more discerning, *blasé*, or critical of the rhetorical play of advertisers, changing the ways in getting your messages across might seem like a good idea. Cultural awareness and recognizing difference, so it is argued, can thus serve as a selling point to overcome this problem of lack of legitimacy. We should note though that this figure of the indifferent public is a recurrent complaint of advertisers since the mid-19th century (see McFall: 151). Such an argument is a continual source for convincing inner circles that adjusting to changing contexts is necessary. This is somewhat of a tautology, as advertisers lament the effects of the ubiquity of advertisement and usually respond by putting advertisement everywhere (albeit, in a different guise or light).

9 It is in this sense that advertisers need to be considered as curators as they organize their campaigns through the outlets available to them at any given time. Emanuele Coccia’s (2013) recent genealogy of advertising is an important reminder of the actual and virtual medial infrastructures needed. Advertising originally relied on the walls of the city to establish itself, it now permeates all surfaces, from billboards to screens.

One last factor to explain the rise of ‘culture’ in recent years is the fact that advertising has had its own interpretative turn of sorts and has become more prone to use social sciences as a research tool. The last 30 years have witnessed the growing institutionalization of market research, made with the epistemological frameworks coming directly from the social sciences and hiring more and more representatives of these disciplines. Traditionally, psychology (behavioural, Freudian, etc.) used to be the go-to discipline (it still is important), but the categories, concepts and methods of the social sciences have been institutionally legitimized in market and consumer research. ‘Culture’ is, of course, part of such a package and is defended as a useful category to complement the narrowness of the utilitarian and rationalist frameworks of some consumer research.

Adding these variables helps us comprehend the larger shifting context where ‘culture’ is snuggled in and finding its place in advertising. Of course, we cannot obfuscate the fact that advertising has always been ‘cultural’. While unmarked as such, the Euro-American majorities in the North Atlantic were targeted through accumulated knowledge on their values, beliefs, lifestyles, patterns, etc. Stereotypes such as the content housewife with her appliances and cleaning products, the rugged cowboy with his cigarette, or the car displayed as a phallic symbol, were certainly elaborated by tapping into similar ‘cultural’ meaning.¹⁰

Traditionally, catering to the white majority meant bypassing all minorities or, as Rosemary Coombe (1996: 208) convincingly argued, giving them what anthropologist Michel-Rolph Trouillot labeled the ‘savage slot’ (Trouillot 2003), to further confirm and comfort a homogenous national self-hood through embodied others. In such circumstances, we could even argue that the absence of minorities from ads was somewhat of a blessing when we consider how they were so horribly misrepresented when present.¹¹

The 1950s and 1960s saw the rise of a real, but limited interest in what was at the time the ‘urban consumers’ – i.e. African-Americans and Jewish audiences of only some of the major urban centers. Ad agencies belonging to African-Americans became real precursors in the 1960s and 70s with a sustained interest in the African-

10 Furthermore, advertising has also always been *cultural* in the sense that, very early on, it relied on all “sorts of aesthetic knowledge and competence” (McFall: 139). “Instances of practitioners deploying specific ‘cultural,’ or what might be described more accurately as ‘aesthetic’ knowledge of literature, the arts and music can be traced at least as far back as the early Nineteenth Century” (McFall: 113). Such nurturing of the aesthetic dimension runs through the 20th Century and, as McFall argues, is not distinctive from contemporary advertising (McFall: 151). Specific advertisements, such as Toulouse-Lautrec’s well-known posters, can also be accepted within the aesthetic archive.

11 Numerous websites dedicated to such examples can be easily found with quick searches on racism and advertising.

American market, but again, remained limited in scope.¹² The 80s were marked by the rise of corporate political correctness and expressions of social responsibility towards minorities – such as the representations of tolerance as a virtue in well-known ads like those of United Colours of Benetton. But we actually have to wait until the mid-90s to observe a growing interest and effort both by corporations and ad agencies to think more seriously about differences in ‘emerging’ markets. The advocates of cultural marketing are now adamant: it is not for ethical, but business reasons that cultural awareness needs to be thoroughly integrated into marketing campaigns at large. This version should, of course, be taken with a grain of salt. Corporate moral capital was also put forward for business reasons, not neatly cut out from it.

This very brief historical survey of the place of minorities and the implicit cultural biases and fantasies that informed advertising suggests that it became explicitly ‘cultural’ not when it encountered the problem of difference – the ‘other’, of course, had a (non)place even in some explicitly racist ads – but when alterity became a salient positive social feature in itself.¹³ What we are actually witnessing then, is the growing *explicit* use of “culture” in general marketing, marketing research and advertising campaigns. A growing interest for a specific variable that many are convinced has the ability to hail consumers and build a trusting relation towards specific brands, services or products.

It may be helpful to consider this a ‘cultural turn’ of sorts, that is, “a debate about the meaning and utility of culture”, as Susan Hegeman (2012: 7) suggested about a not too dissimilar ‘cultural’ turn in academia (without, of course, any attempted foray into political radicalism). Such a labelling should not be interpreted as the mark of a foundational discontinuity between a before and after ‘culture’. Yet, today, the relation of advertising cultural difference is definitely subject to more questioning than ever before. In this sense, it is the problematization of ‘culture(s)’ that is on the rise. Hooking markets and individuals through differentiated cultural aspirations seems like a very good idea to many. How to do this, though, is another matter.

12 The story of purveying to the French majority in the Canadian province of Quebec would also be a good example of a cultural sensibility prior to it being named as such.

13 Which, of course, does not mean that it magically trumps racism or that an emerging post-racial society is under way. It only suggests that some advertisers and their clients think that cultural difference is not necessarily a turn off for the majority of consumers they target. The salad bowl model has a clear kinship with post-racial fantasies and such fantasies are certainly more profitable for advertisers than representing the real inherent racism of any society.

The Cultural Turn in Advertising

One could wonder why, at a time when neuromarketing is dabbling in the findings of cognitive sciences and their musings on human responses to stimuli, or confronted with the advent of big data and its possibilities of algorithmic personalised strategies, or even the precision of viral marketing in trendy subcultures, such concepts as 'diversity' 'multiculturalism' or 'ethnicity' would appear like appropriate tools for advertisers. For a general social apparatus that relies so heavily on the idea of consumer choice (i. e. the market being the site, *par excellence*, where freedom of choice can be exercised), the autonomous subject should be the penultimate target for advertisers. While online gathering of data might someday lead to this Holy Grail figure, it remains, cost-wise, a non-viable option for most agencies and their clients. This logic explains appeals to groups of consumers that are delimited through different, sometimes intersecting categories: niche, lifestyle, cultures, publics, etc., where, ideally, the advertiser can create and foster habitual consumption patterns.

Ten years ago, *Advertising Age* conducted an online poll where: "58% of the respondents agreed that maintaining segregated ethnic marketing departments was both logical and profitable, against 42% who disagreed" (Pauwels 2006). Although non-scientific, this poll is still a reminder that 'culture', while it has been a plausible option for some time now for many in advertising, does not necessarily mean that it gathers unanimous praise in these circles.¹⁴ Even if growth does come from minorities, who is to say 'cultural identity' is such an important variable in consumption? Even if cultural content can be more or less consciously present in any advertisement, it may not necessarily be such a relevant factor in the consumer's choice. The fact that 'cultural' advertisement is not the only option out there should remind us that advertising is not a monolithic block and not to jump hastily to conclusions about advertising's effects on culture. Unfortunately, as we will see later, contemporary reflections on ethnic or multicultural marketing in the social sciences tend to bypass these debates in advertising: first, whether culture is relevant for most advertisers, and second, if so, how?¹⁵

14 Burton's (2005) article suggests that just a few years ago multicultural marketing was still not a household practice, the research was fairly superficial, and teaching multicultural marketing was not a household practice.

15 Shankar (2012) is somewhat of an exception here as she mentions this shift, but only in passing and relying too hastily on neoliberalism to understand the advent of diversity in advertising. First, neoliberalism has a complex history with culture(s), which Shankar does not take into account and, second, diversity can be used in contemporary contexts to criticize neoliberalism (the recent interest for cultural diversity within UNESCO is such an example – see Rousseau 2011).

In fact, those who advocate more cultural sensitivity do not seem to agree on how one goes about this. Advertising agencies have been presenting their practices through what seems like an ever-widening variety of concepts: ethnic marketing, multicultural marketing, diversity marketing, cross-cultural marketing and total market approach. These varied labels are all presented as a relevant specialization or service that ad agencies can provide to their corporate clients. These labels are manifestations not only of the growing awareness of cultural differences, or at least a certain willingness to integrate it into their practices, but they are also the sign of a field divided as to how to approach the elusive object of cultural affiliation.

It is also difficult to measure the extent to which the more explicit use of 'culture' has been institutionally deployed since the mid-90s.¹⁶ Of course, hundreds of marketing agencies have appeared in the States and elsewhere – especially near urban centers –, offering 'cultural' expertise, but we also have to take into account agencies that offer it as one of their many services or the development of many in-house marketing departments dedicated to culture(s) in the corporations themselves. One sure sign of its growing success, however, may lie in the reaction of the 'general market' ad agencies – by this I mean those operating on the national level – that have been reacting to the more regional efforts of smaller ad agencies dedicated to specific 'ethnic' clientele.

Indeed, ethnic and cross-cultural marketing seem to stand out these days as the privileged designations in the field (although both are also sometimes labeled as multicultural marketing). Comparing the two may be the best way to illustrate recent trends. Ethnic marketing is generally the example that jumps to mind when we think of the contemporary use of culture in advertising. It is certainly the most institutionalized and prevalent model. Such attempts to reach 'ethnically' diverse consumers more effectively was established through differentiated marketing strategies including new product lines, focused advertising, and customized promotion programs (Cui 2001). The problem then, is to identify differences in values, worldview and practices, and determine how they influence product choice and consumption itself in order to advertise accordingly.

'Ethnic' marketing is the process of designing product campaigns and advertising to appeal to certain ethnically-defined audiences. The basic approach relies on segmenting cultural profiles to help find ways to capture their attention; then tapping into the needs, interests and tastes of what is considered to be underserved populations. The central objective here is to try and grasp difference and then to give "each his own" according to language, beliefs, values, aspirations, interests, ideals,

16 Kraft General Foods, Pepsi, AT&T, Coca-Cola, Nabisco, and Sears are just some of the organizations that have set up multicultural marketing departments to specifically target the ethnic market (Clegg 1996).

traditions, myths, customs, archetypes, etc. This practice established itself, usually at the regional level, and set the playing field for culture in advertising. This model has come under fire in recent years and not just by those who consider that ethnicity or cultural identity are irrelevant variables. Even for those advocating the necessity of cultural awareness, 'ethnic' marketing has its limits. First, it can be costly: designing ad campaigns that cater to every ethnic profile that advertisers are able to devise may be profitable to advertisers; it is less so for their stingy clients. Second, these same corporations do worry that associating their products too closely with a specific ethnic group may limit their growth and remove them from the 'old' mainstream. Other problems quickly emerged: what 'ethnic' labels should advertisers use? While minorities in the U.S. are frequently lumped together in over-simplified generalizations – Hispanics, African-Americans and Asian-Americans – what about Mexicans, Cubans, Porto-Ricans, Haitians, Koreans, Chinese, etc.? What about regional differences or State differences? East or West Coast? What about the growing number of hyphenated-Americans?¹⁷ Indeed, once you start looking at 'diversity', you may end up finding more than you bargained for.¹⁸

A different approach, mostly associated with cross-cultural marketing, has recently developed in parallel to ethnic marketing. The basic impulse of such an

17 It is not uncommon to be bemused by the naivety with which, just a few years back, some in the corporate world and in marketing discovered that there was diversity within the three major U.S. groups. Just at the turn of the 21st Century, Gary Berman, the president of a national Market Segment Research campaign claimed: "We as marketers tend to broadly group Hispanic, African and Asian-American. In the future, we might have to take a closer look at the diversity within these segments to develop strategies." See: http://www.agmrc.org/business_development/operating_a_business/marketing/articles/ethnic-marketing-turning-obstacles-into-opportunities/ (Accessed on April 24th 2014). Some may be tempted to roll their eyes in disbelief, but it helps explain why many of my interlocutors were categorical: corporations know nothing about cultural diversity and, because of it, are tough to convince of the necessity to take it into account. Of course, this should be taken with a grain of salt. Creatives have been known to develop a partial mistrust of both their client's ideas and ideals, as these may seem like obstacles littering the path of their own specific objectives.

18 A recent book by Kelly McDonald (2011) from McDonald Marketing based in Houston, Texas, expressed this problem eloquently, arguing that difference is certainly a capital factor for advertisers, but one cannot assume that ethnicity is the key variable. Other variables should also be taken seriously: gender, religion, politics, values, etc. The diversity of experiences is usually the most highlighted feature in much of the literature attempting to go beyond the 'silos' of ethnic difference. See *How to Market to People Not Like You: "Know It or Blow It" Rules for Reaching Diverse Customers* (2011) and *Marketing to the New Majority: Strategies for a Diverse World* (Burgos & Mobolade 2011) for recent examples of such literature.

approach then, is to find commonalities within the different ‘cultural’ audiences and focus on the contemporary experience of difference itself in a multicultural world. When comparing different cultural segments, common features may surface as much as differences. Exploiting both sameness and difference can be a way to overcome an overly segmented and costly ad campaign. Beyond the realm of ethnic silos, then, lie the connecting experiences of many Americans (which also explains why cross-cultural marketing is also designated as the *total market* approach, since it tries to mix in the old mainstream with the new). While cross-cultural marketing has traditionally tended to be associated with international marketing, it is now also regarded as a possibility both at the regional and national level (Burton 2005: 157). One advantage usually repeated by advocates of cross-cultural advertising is that it allows them to jump from one mainstream to the other:

This new trend blends and recombines cultural codes with a view to addressing both ethnic and mainstream consumers alike. Marketers cash in on the “browning of America” theme. They know that endowing their wares with an ethnic value, even if it means creating a new blend of ethnicity, is popular with consumers of all ethnic backgrounds, including Americans of European descent commonly referred to as “Anglos” (Pauwels 2006: 12).

Cross-cultural marketing then can be summarized as an attempt if not of fusing, then articulating in some ways the general market with the ethnic one – mainstreaming the new mainstream with the old. It is a fascinating development, especially as it also tries to cater to the multicultural or cross-cultural experience itself of most Americans. A cross-cultural *manifesto* was even published in *Advertising Age* in 2011:

Cross-culturalism is, essentially, the leveraging of ethnicity and culture in “general market” advertising. It’s about the African-American, Hispanic and Asian voices not being relegated solely to a special channel or publication, but also treated as authors of the main play, as they already are in pop culture.¹⁹

One recurrent critique of ethnic marketing is that it divides into closed boxes, not unlike orthodox multiculturalism for some of its critics. In this case, advertisers artificially separate consumers into cultural enclaves, which is not at all their everyday experience. Two ways one can bypass this tendency is to argue that culture is precisely where one finds not only differences, but also commonalities and, maybe even more importantly, points of connectivity. Whether advertisers choose to focus on what they interpret as similar values, or focus on the experience of living in a multicultural world, finding the appropriate images of this ‘in-betweenness’ is also the stuff

¹⁹ “A Cross-Cultural Manifesto” can be found here: <http://adage.com/article/the-big-tent/marketing-sides-wrong-multicultural/147497/> (accessed on April 24th 2014).

of culture(s).²⁰ Such an approach should also be contrasted with the Benetton adds of the 80s. The point of these was to transcend cultural difference with a depiction of human nature that expressed itself through consumerism (different half-naked people happily rejoicing together). Consumerism today, for many advertisers, is as good a place as any to express cultural differences in a positive light (without the messiness of overly, politically charged, strong identification).

Before I go further into this topic of cultural politics at play, there is also a less idealistic reason that might explain the recent growing popularity of such an approach. For 'ethnic' marketers, mostly regional in their scope, cross-cultural is simply a means for national or general-market ad agencies to compete with their regional counterparts. They build on their successes and come to occupy more turf by also claiming cultural competence. Ethnic marketers ironically argue, especially to potential clients, these general-market agencies simply offer business as usual as these approaches are clearly missing out on relevant differences that only they can properly identify.²¹ Potential clients should thus be alerted to what advertisers promise, since they might not be getting what was advertised. Imagine that! Those in favour, of course, disagree, claiming that they are more in tune with the world as it is and that there is a market for both these perspectives. This picture is even more complicated when we take into account the fact that creatives, once specializing in 'ethnic' marketing are now moving on to the national or even international level. As one creative suggested to me: "Once you have dealt with cultural markets any market is up for grabs!"

My goal is not to declare a winner in these debates; the point is that this is a shifting field. Trends within advertising may indeed be as ephemeral as most of its campaigns. A recent question and answer in *Advertising Age* (Palacios 2011) sums it up: "Is multicultural marketing dead? Hardly. An updated version, call it cultural marketing, with a more refined understanding of identity fluidity and underlying values, is the future of marketing". Advertiser David R. Morse was also using a similar argument in his 2008 book: "The state of multicultural marketing is in flux and possible jeopardy", adding: "Multicultural marketing is a fluid thing. Those of us

20 One can highlight the experience of difference itself as a salient feature of contemporary life and pose it as a value that a company shares with its audience – this can also be done by making diversity a driving force behind creativity and innovation. HSBC's ad campaign is a good example of this: "At HSBC we never underestimate the importance of *local knowledge*" and "HSBC the world's local bank" (<http://www.youtube.com/watch?v=mUCODUvKbzE>, accessed on April 24th 2014). For critiques (mainly from 'ethnic' marketing), this is not specific enough: when you start looking at difference, the problem is you tend to dilute difference in generalities about difference.

21 See *Advertising Age*: <http://adage.com/article/news/cross-cultural-a-breakthrough-threat-ethnic-shops/148562/> (accessed on April 24th 2014)

trying to hit the multicultural bull's eye are constantly confronted with a moving target" (Morse 2008: 10). Morse wrote these lines trying to convince his peers that it was more important to figure out the future integration into the mainstream of "today's new immigrants in America" than simply their ethnic differences. In an article entitled "Deepening Multicultural Marketing", E. Vincent Carter was also suggesting in 2009 that "perhaps future marketing [...] will become multicultural 'matter in motion'" (Carter 2009: 47). Thus, culture while an important variable in channelling consumer choice may take on a plethora of shapes and experimentation with sameness and difference. The category of 'culture' is both porous and flexible (sometimes including sexual orientation and gender). More importantly, we see that fluidity of cultural meaning is not reason enough for advertisers to bypass culture as a variable, but all the more reason to fix their gaze upon it.

Culture is surely one of the battlefields for gaining market advantage within advertising itself as it invents differentiated cultural nomenclatures that might not be as durable as some suggest (more on this later). We seem to be witnessing the corporate version of a cultural politics played out to gain market advantage: with debates about how 'cultures' should be appropriately represented; about whose interest such representations serve (the big or small ad agencies); about which difference is respected or simply bypassed. Some advertisers even aspire to de-center the Euro-American majority from its base as 'the' mainstream! An Argentinean with 30 years of experience in advertising to whom I spoke, had an interesting hesitation when I was questioning him on how to define the place of culture in advertising: "This is not niche," he said, "not exactly. It's niche, but not just niche," he quickly added. One reason for such hesitation may be that while consumption patterns can be found in cultural niches or segments, cultures are not to be reduced by either advertisers and consumers themselves as being limited to these patterns. History, recognition by peers (both inter and intra 'ethnic'), personal or familial paths (immigration), all construct the non-utilitarian relationships that culture and cultural encounters may evoke.

The strength of the use of culture in advertising may then lie in the fact that it seeks to hail the consumer – fluid or not – precisely, first and foremost *not as a consumer*. Non-commercial meaning is not only a precious, probably infinite pool from which to draw extensively, but a hailing device telling the consumer that he is more than his consumerist choices every step of the way. While this strategy can be a powerful ally in attempts to gain confidence from an audience, the danger for advertisers may reside in the fact that a consumer must retain his inviolable right to choose. In other words, too culturally deterministic a portrait and that right is rapidly whisked away through cultural determinism.

A Tale of Two Reassurances? Confinement and Nostalgia

I would like to turn my attention now towards two critical assessments of this peculiar and contemporary merger between advertising and culture, by discussing two books published almost fifteen years ago that elaborated on this same topic: Arlene Dávila's *Latinos Inc.: The Marketing and Making of a People* (2001) and Marilyn Halter's *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity* (2000). These two analyses of what was then emerging will help clarify both the difference in advertising between then and now and allow me to trace my own preliminary interpretative suggestions by working through some of theirs. While I will be focusing on a few shortcomings in both accounts, these books still deserve our fullest attention.²²

In Dávila's work, we find what I would designate as a *narrative of containment*. The use of cultural representation by the advertising industry, she argues, carries with it the danger of stereotyping cultural identities, thus coaxing the spectators into reproducing/mimicking these stereotypes or identifying with them. *Latinos Inc.* – and other works pursuing a similar critical perspective (see Shankar 2012) – argue that the commoditized misrepresentation of 'culture' in advertising leads to categorical designs that are then manifested in really-existing cultural politics. The culturalism inherent in these commercialized stereotypes thus tends to accentuate existing cultural hierarchies or even create new ones.

Dávila's book offers a top-down take on corporate classifications and suggests that the mass-mediated circulation of these categories is creating, à la Benedict Anderson (1991[1983]), an "imagined community" through constant stereotyping of, in this case, a Latino identity that did not *a priori* exist – hence the subtitle of the book the "marketing and making of a people". Focusing on the "Latino" market from the 1960s onward, Dávila concentrates her attention on how corporate interests and advertisers – often Hispanics themselves – target Hispanics as one monolithic population. The *narrative of containment* argues that commercial instrumentalization ends up enclosing cultures through a specific knowledge/representation apparatus and its categories congeal, marginalize and facilitate management of what are, in reality, fragments, cultural flows and complexities. In other words, representing culture as a self-contained system of signs leads to cultures being enacted as self-contained systems of signs whatever the context (even in our fragmented hyper-mediated

22 A common critique I would make at the outset of the presentation of both these books, is that while they seem to worry – in different ways – about the essentialization of cultures, they tend to reify advertising itself by assuming that partial developments within it are unchanging, homogenous practices. The preceding parts of this paper tried to demonstrate that we should be wary of jumping to conclusions when it comes to the place of 'culture' in advertising or how it attempts to deal with it.

world²³). Yet, contrary to what Dávila argued back then (and still does in 2008) there is quite a bit of segmentation going on today within ‘ethnic’ groups, just like in the ‘old’ mainstream – age, gender, provenance, location, etc. Furthermore, we have seen that advertisers also seem more and more interested in promoting forms of multiculturalism and culture in motion (or even reject the use of culture as a variable), processes which Dávila fails to engage with in her work.²⁴

Advertisers, as we have seen, also seek relevant connectivities and interactions between cultures in order to produce the appropriate images that replicate experiences of cross-cultural matters. Of course, we could argue that this is a pious fantasy of advertisers and that they always end up producing quick and easy cultural stereo-

23 Dávila does note, however, that the contemporary fragmentation of mass media could lead to alternative public spheres that might break the corporate handle on things, but does not seem too optimistic about it.

24 Shankar (2012) convinces us, like Schudson (1984) before her, how superficial such knowledge tends to be, based on the whims of some of the employees at hand. She argues that these simplified generalizations are used to reassure the audience in the face of ambiguity. Images based on such lofty categories and knowledge can thus create segregation by stereotyping and even may block out intercultural communication. Breidenbach and Nyíri (2009) while discussing the same topic, and quoting Dávila in their book *Seeing Culture Everywhere* (2009), add: “At the very least ethnic marketing ignores people’s evolving choices and their desire to mix and match elements from various ethnic and lifestyle repertoires” (Breidenbach & Nyiri: 297). Earlier on in the book, they were quick to determine the effects of such advertising: “Although the basis of ‘ethnic marketing’ has had the usual effect of accentuating differences across predefined groups” (Breidenbach & Nyíri 2009: 28). If advertising is so effective, would it not be relevant to cover the whole spectrum of the uses of ‘culture’ in advertising and wonder about the effects of cross-cultural, total market and multicultural approaches? What happens when ‘culture’ is not even considered a worthy variable? These analyses thus rely a bit too heavily on the fact that not only does the message always stay the same, it always seems to reach its intended (and uncritical) audience, who are always watching the same channels. A verification of approaches to culture within contemporary advertising tells us a different story. While I do not doubt for a second that advertisers use stereotypes, these stereotypes, I would argue, tend to change as advertising works on a very ephemeral basis and matter: stereotyping ‘ethnicity’ and ‘multiculturalism in motion’ is not the same message, and it may or may not be intended for the same intersecting audiences. Today, stereotypes of both ethnicity and interaction are circulating through some of the same channels (notwithstanding the fact that there are enormous amounts of outlets available), which makes it very difficult to suggest that a main source of the consolidation of ethnicity takes place through advertising – or any other media for that matter. My intention here is not to defend advertisers, but these types of reductionist critiques are simply not convincing. For one, they do tend to analytically carve along or stay within the same ethnic lines (Latinos, Asian-Americans, etc.) as the marketing apparatus they are studying.

types. I would tend to agree, but it certainly does not mean that they are always using the same stereotypes. Cultural advertising – whether ethnic or cross-cultural – is itself proof that advertising stereotypes of the Euro-American mainstream, although omnipresent for years, are being complemented or even replaced by new ones today. Further proof of this is in Marilyn Halter’s contrasting take on the similar topic of culture and advertising. In her *Shopping for identity*, we indeed find what I would call the *narrative of choice*. If one indeed goes shopping for an identity, surely then many of them are offered on display (even more surely, advertisers are putting them there). What propels people to experiment with ethnicity through consumerism in Halter’s version, less focused on one specific group than Dávila, is a certain contemporary nostalgic longing for belonging in an abstracted de-territorialized world. Fantasizing about a harmonious past heritage to avoid American consumerism, paradoxically leads individuals right back into consumerism, since corporate America has simply banked on such identity quests and channelled it towards consumption. In such a scenario, individuals use consumption in order to respond to this specific nostalgia, since they cannot really express or find it anywhere else than through consumption. Such a mix of a longing for belonging and consumption has troubling effects, which Halter describes as ‘ethnicity lite’, ‘part-time ethnicity’, ‘optional ethnicity’, ‘situational and transitory ethnicity’, and ‘voluntary ethnicity’.²⁵

The uses of culture(s) in advertising thus seem to consolidate a new relation to cultural identity that parallels our relation to consumption without necessarily coinciding with it – Halter is at pains to argue that new forms of authenticity can emerge from such experiments with identity, refusing to simply reduce this to the inauthentic or simulacra. Halter’s bottom-up approach contrasts with Dávila’s top-down corporate perspective, the ethos she describes is not *a priori* a corporate mould, even though it has been recuperated by it. Furthermore, where Dávila argues that certain populations are constantly targeted by specific cultural tropes, Halter suggests that an invitation to dabble in various cultural identities is out there and for everyone.²⁶

In light of Dávila and Halter’s analyses, it appears that advertising invites us to both consolidate a suggested “imagined community” *and* immerse ourselves in the variety of cultural forms; it apparently reifies cultural entities in self-enclosed boxes *and* offers them all on display as commensurable and comparable (as an invitation to construct our own sense of cultured self).²⁷ So which is it? Are we asked to choose

25 In this sense, *Ethnicity Inc.* (Comaroff & Comaroff 2009), is highly indebted to Halter’s book (they also base their analysis on a similar contemporary longing for belonging).

26 Interestingly enough, Dávila takes into account Halter’s work but never acknowledges the contrasting interpretation it offers, preferring to focus on the fact that Halter also mentions the dangers of essentialization.

27 We can imagine a positive spin to both these narratives of containment and choice and find it within marketing circles themselves: 1) On the one hand, advertising would offer a

between engaging in a unique conservative essentialization of our culture or experimenting with varied commodified ways of life? One thing is for certain, these two interpretations echo the lines of the debate in advertising I have presented as the cultural turn. Both tendencies clearly coexist. In such circumstances, the narrative of containment that Dávila proposes seems a bit reductive though still relevant. This model does not allow us to take seriously some of the recent shifts, as it tends to relegate any cultural message to containment for corporate gain. Her suggestion (Dávila 2008) that minorities (focusing on Latinos) are stuck between unwanted otherness (as second-class citizens) and an unattainable norm may hit a mark, but advertising tends to do this with every form of poverty. Furthermore, the norm is not, at least in advertisement, only designed as cultural confinement. Indeed, cross-cultural advertising suggests that cultural confinement might not be the only option for the corporate world regarding the relevance of cultural identity.²⁸

Adding Halter's bottom-up approach helps in two ways. First, it does not reduce the phenomenon to corporate tropes as much as Dávila's work; such corporate discourse finds its concrete social base in a more nuanced manner. Second, it explicitly suggests the possibility of new relations to cultural identity in the contemporary world, which she attempts to highlight through the series of suggested monikers presented earlier (ethnicity-lite, etc.). However, it is the focus on nostalgia that ends up being the Achilles' heel of her analysis. Nostalgia may be too fleeting an affect to be part of a long-lasting investment towards any product or brand. More importantly, nostalgia might quickly come in tension with 'newness', which is constantly insisted upon in advertisement to differentiate one product from the other or one version of a product from an older one in order to stay relevant.²⁹

welcomed representation of underserved minorities and display, in a positive light, their shared cultural values and beliefs; not containment then, but a much needed harmonious cultural solidarity represented and respected as such by advertisers. 2) On the other, advertising would offer the wonders of commodity-choice responding to the aspiration of distancing oneself from one's sometimes suffocating collective commitments, therefore contributing to new forms of self-expression and relation to one's cultural background. Not just consumerism then, but consumption as the potent experience and practice of agency.

28 I am not suggesting that cultural reification or essentialization do not exist in advertising. I am suggesting they are not the only available strategy that exists in the constant articulation between culture and markets.

29 While Halter does mention the importance of newness in advertising, she does not sufficiently develop on how or why nostalgia and newness go hand in hand. Even if we suppose that the expansion of a fleeting newness can create a longing for enduring things or memories, it does not take into account the longing for newness and how it can (and needs to) be articulated with 'culture'.

Fifteen years ago, ethnic confinement and nostalgia emerging from modern spleen might have reigned, and are certainly still present to this day, but these accounts must be interpreted as partial stories of the long lasting and ever-changing relation between advertising and culture. After all, there might be other narratives out there.

Culture(s) in the Present Tense

Evoking cultural encounters for the purpose of fostering engagement with commodities may thus be about setting cultural traits through stereotypes, but we also find commercial appeals to transcend such stereotypes (through consumerism of course).³⁰ Advertising might want to have its cake and eat too: sometimes fostering or responding to the desires of consumers who may strive for a coherent sense of identity and, at other times, enabling these same consumers to play with and around it. Indeed, cultures are at times packaged and sold separately or with no assembly required. In both cases, commensurability and distinction are not presented as contradictory features – consumerism is the common denominator that makes sure they are not – but appeals to distinctiveness can be scaled differently and distinctiveness founded on quite different referents and requirements.

In this sense, the growing trend in recent years of cross-cultural advertisement is an interesting development. It tends to bypass both confinement and nostalgia as the point of connection between culture and consumption. It does attempt to frame ‘culture’ or ‘difference’ differently: not only as a specific environment, place, lost artefact, set of beliefs or values or even a response to a lack of communal ties. Culture becomes a generative principle in itself of both further interaction and meaning and the market (consumption) as the ideal environment in which it will come into being. Such a framework attempts to design *contemporary* culture(s). Not unlike the art of the same name (Groys 2010: 84–101), we may be witnessing injunctions to constantly show the presence of the present in culture(s), which can be done by showing its constant interaction with others and with different modes of mediation (fashion for example).

30 In his admirable take on the rise of the advertising industry in India in the 1990s, William Mazzarella suggests that advertising constantly produces two contradictory claims: 1) The first, that advertising simply mirrors existing desires; 2) The second, that consumerism offers: “unique means of self-transformation, even liberation” (Mazzarella 2003: 210). Yet, emancipation from any social meaning can also be an ‘existing desire’, making these claims less contradictory than suggested. Advertisers constantly juggle and channel these different possibilities to generate interactions between commerce and cultures, depending on brand, product, targeted audiences, etc.

Cross-cultural advertising then might be the penultimate example of such a trend through its constant effort to illustrate cultural entanglements, while relying a bit less on the tropes of tradition or heritage.³¹ This probably means less that ‘culture’ becomes fashion – we have seen that culture conserves its autonomy from the advertising apparatus –, than an appeal to the use of fashion by ‘culture’ to make both fashion and culture present in both senses: being there and of its time. This also means not relying as much on ‘community’ as on exchange, not so much on collective commitment or specific values, but rather on the openness and creativity of cultural meaning.³²

In his classic trenchant critique of anthropology and Western discourses on culture, Fabian (1983) once argued that cultural differences were characterized by a denial of coevalness. It seems that today, the recognition of coevalness is apparently becoming a discourse attractive to both consumers and corporate interests. Understandably so, such endless renewable meaning could be a very productive matrix for advertisers as it allows more fodder to get a grip on every step of the way. This would explain why advertisers can work on culture as a process (and not just cultural reifications) as it multiplies the sites of intervention, extending the advertisers’ grasp on all things cultural. This constantly renewed, new variety of ‘culturespeak’ (Hannerz 1999) also has the clear advantage of both making culture(s) relevant, yet non-threatening since constantly oriented towards the market.

31 The Gap “Make love” 2013 holiday campaign illustrates what I have in mind (the whole series can be found here: http://denimology.com/2013/11/gap_ad_campaign_-_make_love). The example featuring an easily identifiable Sikh man (by the turban of course) and a less ‘ethnically’ identifiable woman is interesting. In it, we see Waris Ahluwalia (in real-life an actor and jewelry designer) and Quentin Jones (a Toronto-born model, illustrator and film-maker) in an affectionate embrace and looking straight at the audience. “Make love ... Gap” completes the picture focusing on the faces of the protagonists. Difference here is both highlighted by the Sikh presence and the affective relation (the cross-cultural experience). While ‘traditional’ cultural content is illustrated, it is not so much used as a symbol of any nostalgic longing. To the contrary, I think it is suggestive of a will to ‘be of its time’. The contrast with the Benetton ads of the 80s is also eloquent, the message does not focus on the fact that under our clothes, we are eternally the same. Difference here is presented as productive of meaningful interactions. The image, I would add, is less trying to appeal to a sense of ‘community’ than to the relationship itself. Interestingly enough it was deemed too sexual for some conservative Sikhs (whom this ad does not address) *and* defaced by a racist graffiti that replaced “Make love” with “Make bombs” (see: <http://www.nydailynews.com/new-york/gap-ads-featuring-sikh-model-waris-ahluwalia-defaced-article-1.1531189>).

32 To some extent, ‘ethnic’ marketing also does this by constantly assembling ‘cultural’ values with contemporary products, but cross-cultural advertising pushes this relation further, it seems, by accentuating cultural meaning’s openness.

With this in mind we should be wary of simply asserting that the relationship between culture and advertising is always and forever “culturalism” anew (that is, through reification or confinement). The call to cultural authenticity may take the traditional path of reification, but a processual model of culture also seems to be making its way in advertising as a relevant alternative: the true nature of culture as identity then, not only in a fixed image, but in its movement and relations with others and other things; its perpetual evolution. This form of commoditized call to authenticity also deserves to be taken seriously if we are to understand the uses and abuses of ‘culture’ in the concrete social world and how cultural politics are geared in differentiated ways towards the market (especially as they may appear irresolvable anywhere else). The ambiguity of slipping from essentialized things to eternal processes can be quite a toolkit in the fragmented hyper-mediated world of today.

Traditionally, in advertising, modernity and its industrial products were the site of universal progress and true aspiration (the future in the present); culture was a remnant, an obstacle to the free flow of progress that would come through the consumption of consumer goods (the past in the present). Advertising served as a mediator between these new possibilities of capitalistic production and apparently lingering traditions.³³ Rendering these new products non-threatening for traditional statuses was the advertiser/mediator’s job when bringing together sites perceived as separated whether through space or time.

While this might still be true to this day to some extent, the relationship is not as straightforward as it once was. In a sense, contemporary cultural advocates in advertising turn this traditional function of mediation between past and future on its head. Indeed, for many of them, it is the corporate world (and some strands of advertising itself) that now bears the brunt of modernization; it is them who lack coevalness and are allochronic, not culture(s). In such a scenario, corporations and advertisers are not just remnants in need of reassurance when facing the onslaught of the soon-to-be future of modern amenities. Ours might be a different predicament: showing that we are of our time is measured through awareness of the makings of culture(s), valid for both advertisers and consumers alike.

33 Adam Arvidsson convincingly argued this point in the case of post-War Italy: “On a practical level the empirical or even sociological approach of marketing seemed to offer a way to render mass-produced consumer goods acceptable. Contrary to most expectations, the diffusion of such modern amenities as domestic appliances and canned food was slow, housewives in particular were suspicious” (Arvidsson 2003: 93).

References

- Ahmed, Sara (2012): *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (London: Duke University Press).
- Anderson, Benedict (1991) [1983]: *Imagined Communities* (New York: Verso).
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: The Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Arvidsson, Adam (2003): *Marketing Modernity: Italian Advertising from Fascism to Postmodernity* (New York: Taylor & Francis).
- Barthes, Roland (1957): *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil).
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press).
- Breidenbach, Joana/Pal Nyíri (2009): *Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits* (Seattle: University of Washington Press).
- Burgos, David/Ola Mobolade (2011): *Marketing to the New Majority: Strategies for a Diverse World* (New York: Palgrave Macmillan).
- Burton, Dawn (2005): "New Course Development in Multicultural Marketing", *Journal of Marketing Education* 27:2, 151–162.
- Carter, E. Vincent (2009): "Deepening Multicultural Marketing Instruction: The Universal and Temporal Dimensions of Ethnic Diversity", *Journal for Advancement of Marketing Education* 15, 46–66.
- Chow, Rey (2002): *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism* (New York: Columbia University Press).
- Clegg, Alicia (1996): "Color Blind", *Marketing Week* June 21.
- Coccia, Emanuele (2013): *Le bien dans les choses* (Paris: Éditions Payot & Rivages).
- Comaroff, John L./Jean Comaroff (2009): *Ethnicity, Inc.* (Chicago: University of Chicago Press).
- Coombe, Rosemary J. (1996): "Marking Difference in American Commerce: Trademarks and Alterity at Century's End", *PoLAR* 19:1, 105–116.
- Cui, Geng (2001): "Marketing to Ethnic Minority Consumers: A Historical Journey (1932–1997)", *Journal of Macromarketing* 21:1, 23–31.
- Dávila, Arlene M. (2001): *Latinos, Inc.: The Marketing and Making of a People* (Berkeley: University of California Press).
- Dávila, Arlene M. (2008): *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race* (New York: New York University Press).
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press).
- Foucault, Michel (2001) [1983]: "Usages des plaisirs et techniques de soi", in: *Dits et Écrits (v. II)* (Paris: Gallimard, Quarto), 1358–1380.
- Graeber, David (2011): "Consumption", *Current Anthropology* 52:4, 489–511.
- Groys, Boris (2010): *Going Public* (Berlin: Sternberg Press).
- Groys, Boris (2012): *Under Suspicion: A Phenomenology of Media* (New York: Columbia University Press).

- Halter, Marilyn (2000): *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity* (New York: Schocken Books).
- Hannerz, Ulf (1999): "Reflections on Varieties of Culturespeak", *European Journal of Cultural Studies* 2:3, 393–407.
- Hegeman, Susan (2012): *The Cultural Return* (Berkeley: University of California Press).
- Mazzarella, William (2003): *Shovelling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India* (Durham: Duke University Press).
- McDonald, Kelly (2011): *How to Market to People Not Like You: 'Know It or Blow It' Rules for Reaching Diverse Customers* (New York: Wiley).
- McFall, Liz (2004): *Advertising: A Cultural Economy* (London: Sage Publications).
- Morse, David R. (2008): *Multicultural Intelligence: Eight Make-or-Break Rules for Marketing to Race, Ethnicity or Sexual Orientation* (Ithaca NY: Paramount Market Publishing).
- Pauwels, Marie-Christine (2006): "Marketers as Innovators. How Ethnic Marketing Revisits Ethnicity", *Revue Lisa* 4:1, 234–254.
- Rabinow, Paul (2003): *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (Princeton: Princeton University Press).
- Rousseau, Phillip (2011): *Les cultures fragiles : L'UNESCO et la diversité culturelle (2001–2007)* (Doctoral dissertation Université de Montréal/École des Hautes Études en Sciences Sociales).
- Schudson, Michael (1984): *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society* (New York: Basic Books).
- Shankar, Shalini (2012): "Creating Model Consumers: Producing Ethnicity, Race and Class in Asian American Advertising", *American Ethnologist* 39:3, 578–591.
- Trouillot, Michel-Rolph (2003): *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (New York: Palgrave Macmillan).
- Urban, Greg (2001): *Metaculture. How Culture Moves Through the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Williamson, Judith (1978): *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising* (London: Marion Boyars).

Werner Schiffauer

Politiken der Toleranz: Gewährung und Begrenzung von Freiräumen für den Islam in Deutschland

Abstracts

Politiken der Toleranz sind bezeichnend für die Herrschaftstechnologien gegenwärtiger liberaler Rechtsstaaten. Sie stehen für eine Haltung „konditionaler Akzeptanz“: Toleranz markiert einen Raum desjenigen, was zu tolerieren ist und setzt ihn gegen das ab, was nicht mehr tolerierbar ist. Damit werden Freiräume eröffnet und gleichzeitig begrenzt. Eine Toleranzpolitik entfaltet ihre gouvernementale Effektivität durch diese Kombination von Freiheit und Begrenzung. Anhand der Auseinandersetzungen über den Islam werde ich im Folgenden den damit verbundenen Prozessen des Einfügens und Fügbar-Machens nachgehen. In einem ersten Schritt werde ich durch die Analyse der vielfältigen Grenzziehungsprozesse (Was muss/soll/kann/darf nicht/soll nicht/kann nicht toleriert werden), eine Grammatik der Toleranz entwickeln. In einem zweiten Schritt werde ich den Fokus auf die Ängste und Sorgen der Mehrheitsgesellschaft richten, die den Grenzziehungsprozessen unterliegen und damit die Logik der Aushandlungsprozesse rekonstruieren. Zuletzt werde ich der Frage nachgehen, welche Gefühlslagen durch diese Politik bei den Tolerierten erzeugt werden.

Policies promoting tolerance are core instruments of power technologies of contemporary liberal constitutional states. They are emblematic of an attitude of “conditional acceptance”: Tolerance marks a space of that which is to be tolerated, and it distinguishes this space from that which cannot be tolerated any more. This results in areas of freedom, which are at the same time limited. A policy of tolerance is effective in governing because of this combination of freedom and limitation. In light of this, I will look at conflicts about Islam and active as well as passive processes of accommodation. In a first step, I will analyze various processes of demarcation (what has to/should/can/must not/should not/cannot be tolerated) in order to arrive at a grammar of tolerance. In a second step, I will focus on fears and worries of the majority that are connected to these processes of demarcation in order to trace the logic of demarcation negotiations. Finally, my paper will enquire about the emotions of those who are affected by a policy of tolerance.

Une politique de tolérance est caractéristique des technologies de pouvoir propres aux États de droit libéraux contemporains. Une telle politique constitue une posture de « consentement conditionnel » puisqu'elle définit un espace de ce qu'il faut tolérer et de ce qu'il ne faut pas tolérer. Ainsi les espaces de liberté sont-ils à la fois créés et circonscrits. Une politique de tolérance fait preuve de son efficacité gouvernementale de par son alliance de la liberté et de la limitation. À travers l'exemple de l'islam, j'exposerai les processus sous-jacents de cette

politique qui, à la fois gèrent la différence et la rendent visible. Je développerai d'abord une grammaire de tolérance en analysant les processus variés de traçage de frontières (ce qui doit/devrait/peut/ne faut pas/ne devrait pas/ne peut pas être toléré). Ensuite, j'exposerai les peurs et les soucis de la société majoritaire, qui, elle aussi, est soumise aux tracés de frontières et se retrouve donc dans l'obligation de reconstruire la logique des processus d'exclusion et d'inclusion. Enfin, j'aborderai les (res)sentiments de ceux qui doivent subir les formes de tolérance provoquées par une politique de tolérance.

* * *

„Deutschland muss ein weltoffenes und tolerantes Land bleiben, in dem rassistische Diskriminierungen keine Platz haben.“ (Thomas Oppermann)

Die Äußerung von Thomas Oppermann (2013) bezieht sich auf die Pegida-Demonstrationen, bei denen Ende 2014 und Anfang 2015 Tausende von Bürgern gegen die drohende Islamisierung des Abendlandes auf die Straße gegangen sind. Ebenfalls im Dezember 2014 wurde auf dem CDU-Parteitag die Forderung nach einem Burkaverbot diskutiert. Rudolf Steinberg berichtet am 12. Januar 2015 unter dem Titel „Die Grenzen der Toleranz“ darüber (Steinberg 2015). Beide Forderungen thematisieren den Islam. In der ersten wird ein zu schützender Freiraum des Islam in Deutschland verteidigt; mit der zweiten Forderung werden die Grenzen dieses Freiraums diskutiert. In diesem Text möchte ich, an Foucault anschließend, zeigen, dass die Einrichtung derartiger Räume charakteristisch für die Kultur des Regierens – der Gouvernementalität – der Gegenwart ist. Sie funktioniert weniger durch disziplinierende Anordnungen oder Strafen, sondern durch Positionierung, Klassifizierung und Formung von Subjekten, die darüber dazu gebracht werden Selbststeuerungsmechanismen auszubilden (Foucault 2006a; 2006b). Die gegenwärtige Auseinandersetzung um den Islam in der Bundesrepublik liefert besonders reichhaltiges Material, um über das Zusammenspiel von Freiheitsgewährung und Freiheitsbegrenzung nachzudenken und die Effekte herauszuarbeiten.

Dabei interessiert mich als Ethnologe insbesondere die Mikrophysik dieser Prozesse. Ich möchte im Folgenden den Fokus auf die Fragen legen, wie die Auseinandersetzungen über Toleranz geführt werden. Um welche Fragen geht es dabei genau? Welche Argumente werden bemüht? Welche Gesichtspunkte fließen ein? Wie sieht insbesondere die Emotionalität dieses Prozesses aus – sowohl auf der Seite derjenigen, die „tolerant“ sind, wie auch derjenigen, die toleriert werden? Während die vorwiegend in der Philosophie und Politischen Theorie geführte Diskussion um den Begriff Toleranz hauptsächlich normativ ist und Toleranz im Zusammenhang mit guter (oder schlechter) politischer Praxis thematisiert (Forst 2003; Brown 2006), habe ich ein primär empirisches Interesse. Allerdings wäre dieser Text nicht mög-

lich, ohne die theoretisch-begrifflichen Klärungen meiner eher theoretisch denkenden Kollegen.

In diesem Text bringe ich zwei Diskussionsstränge zusammen, an denen ich beteiligt war: Das EU Projekt „Accept Pluralism“ beschäftigte sich mit einer vergleichenden Analyse von Toleranzpolitiken in Europa;¹ die Diskussionen um den Antrag „B/Orders in Motion“ der Europa Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) für die Exzellenzinitiative diskutierte den inneren Zusammenhang von Grenzziehungen und Ordnungen (Schiffauer 2012). Gerade die grenztheoretischen Perspektiven, die in diesem Projekt entwickelt wurden, erwiesen sich als besonders fruchtbar, um die Mikrophysik der Prozesse der Toleranzgewährung zu thematisieren.

Das Konzept Toleranz

Das Konzept Toleranz bezeichnet ein Spektrum von Einstellungen. An dem einen Ende findet sich die Bedeutung: „Toleranz = Respektieren, Akzeptieren, Wertschätzen“. Wenn etwa Thomas Oppermann Toleranz und Weltoffenheit gleichsetzt, dann schwingt etwas von dieser Wertschätzung mit. An dem anderen Ende des Spektrums findet sich die Bedeutung: „Toleranz = Tolerieren, Ertragen, Dulden“.

Während am einen Ende des Spektrums durchaus das Bejahen, wenn nicht der Genuss von Vielfalt (eine Haltung die nach Hannerz (1990) den Kosmopoliten auszeichnet) vorherrscht, dominiert am anderen Ende Unlust und Selbstzurücknahme. Für dieses Ende gilt die Definition von Toleranz, die Preston King (1976) vorgeschlagen hatte. Nach ihm ist Toleranz eine Zurückhaltung, die dazu führt, dass man aus freien Stücken etwas hinnimmt oder erträgt, was man eigentlich ablehnt, missbilligt oder verurteilt – wobei der Tolerierende über die Macht verfügt, auch anders zu handeln. Freilich ist dabei „irgendwo Schluss“ – und man kann argumentieren, dass gerade diese Grenze von Toleranz zentral ist, weil anders man nicht von Toleranz, sondern von Indifferenz reden würde (Forst 2003: 32).

Gerade am negativen Ende des Spektrums des Toleranzbegriffs treten die Machtaspekte deutlich hervor. Eltern können manches Verhalten von Kindern tolerieren – wenn Kinder Verhalten von Eltern tolerieren, hat zumindest eine Verschiebung in den Machtbalancen stattgefunden. Analog tolerieren Gastgeber das (befremdliche) Verhalten von Gästen – umgekehrt macht dies keinen Sinn. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Begriff der Toleranz bei Dominierten oft abgelehnt wird: Man will keine Toleranz sondern Akzeptanz oder Respekt. Ich habe den Eindruck, dass gerade das Schillernde des Begriffs wesentlich zu seiner Wirksamkeit beiträgt – es blendet den Aspekt der Machtausübung und Kontrolle in diesem Begriff aus. Davon später.

1 <http://accept-pluralism.eu/Home.aspx>. Der theoretische Rahmen des Projekts findet sich bei Dobbernack und Modood (2013).

Dies heißt natürlich nicht, dass nicht auch Toleranz im Sinne von „Duldung“ eine wichtige zivilisatorische Errungenschaft darstellt. Dies wird besonders im Vergleich zur Zwischenkriegszeit (1918–1939) deutlich, die eine Periode der Intoleranz schlechthin darstellt. In dieser Zeit fanden in vielen europäischen Staaten Prozesse der nationalen Konsolidierungen durch konservative Revolutionen statt. In der überwiegenden Mehrzahl der europäischen Nationen herrschten autoritäre oder faschistische Regimes. In diesen wurde das Anderssein des Anderen als potenzielle Bedrohung des Eigenen wahrgenommen. Der vorherrschende Zeitgeist wurde von Carl Schmitt in einer Passage aus „Der Begriff des Politischen“ auf den Punkt gebracht, die geradezu als Manifest der Intoleranz gelesen werden kann:

Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muss nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonderen intensiven Sinn existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im Voraus getroffene Normierung, noch durch den Spruch ein ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können. Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene seinsmäßige Art von Leben zu bewahren (Schmitt [1932] 1979: 27).

Nach Schmitt war es die zentrale Aufgabe des Staates seine Feinde zu definieren. Dabei stechen zwei Argumente besonders hervor. Erstens die explizite Rückweisung jedes rationalen Begründungszwangs und zweitens die Rechtfertigung des Rückgriffs auf Gewalt um der postulierten Selbstbehauptung willen. Schmitt führt nicht aus, wen er an dieser Stelle im Sinn hatte – außenpolitisch dürfte es Frankreich gewesen sein, das bis 1945 als quintessentieller Anderer stilisiert wurde (Elias 1969), innenpolitisch die Juden. Man mag an dieser Stelle darauf hinweisen, dass diese Art zu denken weit verbreitet war. Es gab kaum eine Nation im Europa der Zwischenkriegszeit, in der nicht eine Minderheit als quintessentiell anders definiert und unterdrückt wurde. Dies führte zu den bekanntesten Katastrophen der Zwischenkriegszeit, die im Holocaust ihren absoluten Höhepunkt hatten.

Die Nachkriegszeit kann dagegen als Zeit beschrieben werden, in der der Nationalismus gezähmt wurde und eine Politik der Toleranz an die Stelle einer der Intoleranz trat. Nationalstaaten blieben die Schlüsselakteure (auch in Osteuropa), aber es gab die feste Absicht, die Fehler der Zwischenkriegszeit nicht mehr zu wiederholen. Die Herausforderung bestand in der Entwicklung eines zivilisierten Nationalismus. Dieser definierte sich nach wie vor über die Konstruktion von signifikanten An-

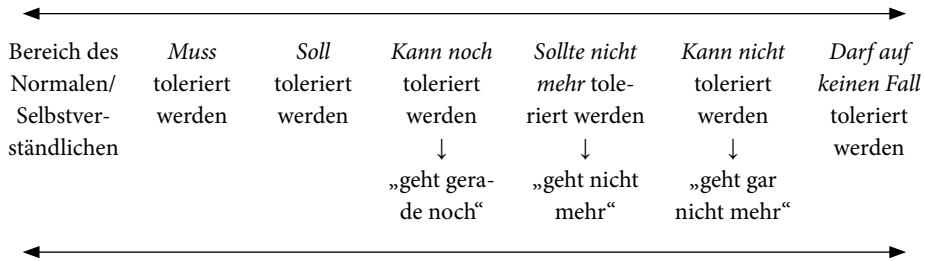
deren – aber es gab ein Bekenntnis zur Mäßigung. Es erleichterte mit Sicherheit die Herausbildung einer Toleranz gegenüber Minderheiten, dass diese Zeit durch Blockbildung charakterisiert war der große Andere, je nachdem, der kapitalistische oder der kommunistische Andere war. Nach 1989 setzte die Europäische Union eine Toleranzpolitik in den neuen Mitgliedsstaaten durch. Sie betrachtete es als einen der größten Erfolge, dass – mit der Ausnahme von Jugoslawien – ein Rückfall in die Zwischenkriegszeit und der Ausbruch von Gewalt gegen Minderheiten verhindert werden konnte. Eine gewisse Ausnahme in den nationalstaatlichen Alteritätskonstruktionen stellte die Programmatik der multikulturellen Gesellschaft in den achtziger und neunziger Jahren dar, die eine stärkere Betonung auf Respektierung statt auf Duldung legte. Man kann Vielfalt schätzen, weil man von anderen Kulturen lernen kann. Dies geriet in den 1990er und 2000er Jahren zunehmend in Kritik. Multikulturalismus wurde von einem Standpunkt, der Toleranz mit Tolerieren assoziierte, als indifferente Laissez-faire Politik verurteilt, die sich der Notwendigkeit, Grenzen zu ziehen und rote Linien aufzuzeigen, entzog.² Im Namen von Kultur sei die Unterdrückung (besonders von Frauen) legitimiert und der Herausbildung von Parallelgesellschaften tatenlos zugesehen worden. Damit sei die Basis für die Radikalisierung der Einwanderer gelegt worden. Es bleibt zu sehen, ob im Namen einer Diversitätspolitik das Pendel wieder in die andere Richtung schwenken wird.

Die Grammatik der Toleranz

Dem Konzept der Toleranz liegen zahlreiche Grenzziehungsprozesse zu Grunde. Ihre Analyse erschließt eine Grammatik der Toleranz und legt damit den Grundstein für eine praxistheoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff. Gehen wir zurück zur oben angeführten Definition von Preston King. Ihr unterliegt zunächst eine Grenzziehung zwischen dem gesellschaftlich Akzeptierten und dem Nicht-akzeptierten. Nur bei letzterem stellt sich die Frage der Toleranz überhaupt. Da der Bereich des Akzeptierten nicht homogen ist, ist die Grenze auch eine Grenze zwischen einem Bereich des Normalen/Selbstverständlichen, in dem ein Minderheitenverhalten, keinen (normativen) Unterschied macht und einem Bereich, in dem es einen Unterschied macht. Normalität heißt nicht notwendigerweise das Begrüßen von Differenz – es reicht, wenn Differenz als unproblematisch hingenommen wird. Eine derartige Normalität ist zum Teil das Ergebnis früherer Grenzziehungskonflikte: Ein Verhalten, das vormalig unter dem Aspekt von Toleranz diskutiert wurde – etwa das

2 Man kann sich freilich fragen, ob die tatsächlichen Ausschlagungen so relevant waren, wie im Diskurs festgehalten wurde. Tatsächlich wurde die Politik des Multikulturalismus, vielleicht mit der Ausnahme von England, nirgends konsequent in Praxis umgesetzt – es blieb bei Lippenbekenntnissen.

Zeigen homoerotischer Zuneigung in der Öffentlichkeit; Nacktheit am Strand – ist in manchen Gegenden „normal“ geworden. Wenn man sich anders verhält als die meisten, macht das keinen Unterschied. Die Differenz bleibt folgenlos. Es lässt sich an einer Verlagerung des Rechtfertigungszwangs ablesen, wenn etwas normal geworden ist. Jemand der erklären würde, er toleriere voreheliches Zusammenleben, würde sich als extrem konservativ entlarven, weil er die Selbstverständlichkeit einer Praxis in Zweifel zieht: Was gibt es da zu tolerieren?



Die zweite Grenze ist mit der Grenze zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-(mehr)-Tolerierbaren gesetzt. Tatsächlich fächert sich diese Grenze in eine Zahl von Subgrenzen auf, die Abstufungen zwischen dem vornehmen, was toleriert werden *muss*, toleriert werden *sollte* oder toleriert werden *kann*. Auch auf der Seite des Nicht-Hinnehmbaren gibt es entsprechende Gradierungen zwischen Praxen, die nicht mehr toleriert werden *sollten*; die gar nicht toleriert werden *können* und die auf keinen Fall toleriert werden *dürfen*. Wir haben also folgende Abstufungen:

Wenn wir diese allgemeinen Überlegungen auf den Islam beziehen, zeigt sich zunächst, dass er ziemlich deutlich nicht in den Bereich des in Deutschland als selbstverständlich Geltenden fällt, sondern in den Toleranzbereich. Dies zeigen insbesondere die Auseinandersetzungen, die regelmäßig über den Bau von Moscheen entstehen. Dies ist bei einer Synagoge deutlich anders. Während es einem Bürgermeister als Zeichen seiner Liberalität angerechnet wird, wenn er den Bau der Moschee in seinem Ort mit dem Argument „Wir sind tolerant“ verteidigt, wäre der gleiche Satz in Bezug auf eine Synagoge problematisch, weil er die Selbstverständlichkeit und Wünschbarkeit der jüdischen Präsenz in Deutschland in Frage stellen würde. Wenn es – wie in Duisburg-Marxloh – einmal zu keinen Auseinandersetzungen über den Moscheebau kam, wird es als „Wunder von Marxloh“ markiert.

In der Regel wird jeder Moscheebau von einer intensiven Diskussion begleitet, ob ein Moscheebau toleriert werden *muss*; toleriert werden *soll* oder toleriert werden *kann* – oder eben auch nicht, wie Moscheebaugegner fordern. Diejenigen, die die Position einnehmen, dass toleriert werden *muss*, beziehen sich in der Regel auf die im Grundgesetz festgeschriebene Religionsfreiheit, die sich eben nicht nur auf das Christentum beziehe. Die Gesellschaft würde sich selbst aufgeben, wenn sie ge-

gen einen für ihr Selbstverständnis zentralen Wert handelte. Wer dem widerspricht, muss dann beweisen, dass der Islam keine Religion, jedenfalls nicht im Sinn der Grundordnung, ist. So spricht der Mainzer Kardinal Lehmann von „falscher Toleranz“, wenn Religionen unabhängig von Geschichte und Mitgliederzahl gleich behandelt werden (Lau 2008: 33); andere sprechen dem Islam den Charakter von Religion gleich ganz ab und reden von politischer Ideologie. Diskussionen um die Frage, ob etwas toleriert werden *muss*, verfangen sich dabei schnell im Grundsätzlichen und Prinzipiellen. Ich möchte anmerken, dass mir diese Auseinandersetzungsdynamik von grundlegender Bedeutung zu sein scheint. Rainer Forst etwa argumentiert im Geist der deliberativen Demokratie, dass in öffentlichen Auseinandersetzungen geprüft werde, ob die Argumente, warum ich eine Praxis zurückweise, ausreichen, um zu fordern, dass diese Praxis auch verboten werden müsse. Mir erscheint, dass die Logik der Auseinandersetzung häufig umgekehrt funktioniert: Um fordern zu können, dass eine Praxis, die ich zurückweise, auch verboten wird, muss ich Gründe konstruieren, die dies möglich machen: Das Argument, dass der Islam keine Religion, sondern eine Ideologie sei, wird meines Erachtens aus der Logik der Auseinandersetzung geboren.

Kommen wir zum nächsten Feld: Bei der Frage, ob etwas toleriert werden *soll*, treten sekundäre und abgeleitete Argumente in den Vordergrund – etwa die Frage ob eine repräsentative Moschee zur Integration beiträgt oder nicht. Befürworter, wie Daniel Cohn-Bendit (Mazyek 2008: 36) verweisen zum Beispiel auf die Öffnung zur Gesellschaft. Anders als bei den prinzipiellen Argumenten, die bei der Frage, ob das Gotteshaus aus prinzipiellen Gründen toleriert werden *muss*, die Debatte bestimmen, wird hier eine Kondition formuliert: „wenn es der Integration dient“. Es wird dann oft über die Details gestritten. So standen bei der Kölner Moscheediskussion die Fragen der Dimension, des Stils (osmanisch) und des Standorts zur Diskussion. Hier kann eine Passage von Ralph Giordanos Beitrag zur Auseinandersetzung um die Kölner Moschee angeführt werden. Der wahre Bauherr der Moschee – so Giordano – sei ohnehin das Amt für religiöse Angelegenheiten in der Türkei:

Dort, in dieser autoritär geführten Staatsbehörde, ist das Projekt ausgeheckt worden, wie all die anderen Großmoscheen, die in Deutschland mit Namen von osmanischen Eroberern wie Pilze aus dem Boden schießen – sakrale Großbauten, Symbole einer Landnahme auf fremdem Territorium, Strategie einer türkischen Außenpolitik, die längst dabei ist, in Deutschland mitzuregieren. Zwischen vielbeklagter Hinterhofmoschee und zentraler Großmoschee hätte es zahlreiche Abstufungen ohne Abschreckungseffekt gegeben (Giordano 2008: 39).

Das Argument ließe sich so zusammenfassen: Schon – aber bitte kleiner. Sehr gerne werden bei der Diskussion der Frage, ob etwas toleriert werden *soll*, auch Bedingungen und Forderungen an die Religionsgemeinschaft gestellt: Gerne wird dann

im Zusammenhang mit dem Bau des Gotteshauses die Forderung formuliert, die islamischen Gemeinden müssten noch „ihre Hausaufgaben“ machen. Hans Joachim Höhn zum Beispiel führt in diesem Zusammenhang die Klärung der Frage zur Trennung von Staat und Religion an und bezweifelt, dass Muslime den liberalen Rechtsstaat aus ihrem Glauben heraus bejahen können (Höhn 2008: 127). „*Rechte, nimmt man in Anspruch und kann man einklagen. Anerkennung aber muss erworben werden*“ (Höhn 2008: 128). Während bei der Frage, ob etwas toleriert werden muss, die Frage der Selbstbindung der Dominierenden zentral ist, kommt bei der Frage, ob etwas toleriert werden soll, der Dominanzanspruch gegenüber den Anderen stärker zum Vorschein. Die Dominierenden formulieren die Bedingungen, unter denen sie bereit sind zu tolerieren.

Bei der Frage ob etwas *noch* toleriert werden *kann*, lässt sich die Frage der Burka oder des Kopftuchs anführen (Steinberg 2015). Hier gibt es in der Regel unter den Dominierenden einen weitgehenden Konsens, dass eine Praxis unerwünscht ist. Die Frage ist aber, ob durch ein Verbot nicht größerer Schaden angerichtet wird, als wenn die Praxis toleriert wird. Die Auseinandersetzung um das Burka-Verbot zentrierte sich um die Frage, ob es überhaupt durchsetzbar ist und ob der Versuch der Durchsetzung nicht größere Probleme schaffen würde, als eine zähneknirschende Duldung (*teeth gritting toleration*). Ein Beispiel findet sich in der Stellungnahme des Juristen Rudolf Steinberg zum Burka-Verbot: „Gewichtig erscheint jedoch auch der Einwand, dass ein gesetzliches Verbot geradezu kontraproduktiv wirken könnte“ (Steinberg 2015: 11).

Auf der anderen Seite des *big divide* stehen dann die Praktiken und Einstellungen, die nicht toleriert werden sollten, nicht toleriert werden können und auf keinen Fall toleriert werden können. In Bezug auf den Islam spielt dabei die Frage des „Islamismus“ eine zentrale Rolle. Islamistische Gruppierungen *sollten* auch dann nicht toleriert werden, wenn sie sich an die Gesetze halten und nicht zur Gewalt aufrufen. Sie *können* nicht toleriert werden, wenn sie zu gewaltsamen Widerstand (in den Heimatregionen) aufrufen. Sie *dürfen auf keinen Fall* toleriert werden, wenn zu Gewalt hierzulande aufgerufen wird, oder wenn ein politisches Tabu verletzt wird (etwa die Auschwitzlüge). Bei dem Festlegen dessen, was nicht toleriert werden sollte, kann und darf, spielt der Staat – und insbesondere die Verfassungsschutzämter – eine wichtige Rolle. Ich werde darauf zurückkommen.

In all diesen Fällen spielen Modifikationen eine wichtige Rolle. Manches Verhalten (muss/ soll/ kann) toleriert werden, wenn es im Privatraum stattfindet, aber nicht in der Öffentlichkeit. Auch (muss/ soll/ kann) manches geduldet werden, wenn es ein bestimmtes Maß nicht überschreitet; manches wird in der Nacht eher toleriert als am Tag (Trunkenheit beispielsweise). Ostentative Symbole können verboten sein, nicht ostentative geduldet. Einige Beispiele mögen genügen um die Bedeutung dieser Feinabstimmung von Toleranz zu verdeutlichen: Das Kopftuch ist

in Frankreich an öffentlichen Plätzen erlaubt, nicht aber in der Schule; in den französischen Schulen darf man sich auf nicht ostentative Weise zur Religion bekennen (etwa durch Anhänger), nicht aber auf ostentative Weise (etwa durch das Kopftuch). Dabei scheint auch Klasse und Herkunft ein Problem zu sein. Der Rückzug in die eigene ethnische Gruppe wird in Deutschland bei Muslimen kritisiert, nicht aber bei japanischen Geschäftsleuten. Es entfaltet sich somit eine ganze Grammatik der Toleranz, die im Zusammenhang mit der Strukturierung des öffentlichen Lebens steht.

Es ist wichtig zu sehen, dass es sich bei all diesen Grenzziehungsprozessen um Aushandlungen handelt. Sie sind deshalb enorm fluide. Sie setzen ein, wenn die Grenzen zwischen Tolerierbarem und Nicht-Tolerierbarem oder auch eine der Subgrenzen (zwischen muss, kann, soll, sollte nicht, kann nicht, darf nicht toleriert werden) herausgefordert wird. Dies kann naturgemäß in zwei Richtungen gehen. Auf der einen Seite können Praxen, die bisher selbstverständlich waren, an einem Punkt öffentlich in Frage gestellt werden, und *red lines* eingefordert werden. Häufig geht dies mit *moral panics* einher. Es kann aber auch eine gängige Grenzziehung im Namen von Freiheits- und Selbstverwirklichungsrechten in Frage gestellt werden – und dann wird mehr Toleranz gefordert.

Bei diesen Auseinandersetzungen tritt das sogenannte Paradox der Toleranz zu Tage. Einerseits sind Grenzziehungen konstitutiv für die Idee der Toleranz, weil man sonst von Indifferenz sprechen müsste. Andererseits zeigt gerade ein Blick auf die Aushandlungsprozesse, dass jede Grenzziehung bestimmte Wertehaltungen reflektiert. Es kann immer hinterfragt werden, von wem und unter Bezug auf welchen normativen Standpunkt Grenzen gezogen werden. Dies ist selbst dann der Fall, wenn anderen Schaden zugefügt wird, weil immer auf das Recht der Verteidigung rekurriert werden kann und von manchen Gruppen rekurriert wird.³ Jeder Akt der Grenzziehung hat deshalb ein Legitimierungsproblem. Es scheint mir damit zusammen zu hängen, dass die Formel „Keine Toleranz für Intoleranz“ so weite Akzeptanz gefunden hat: Sie war ursprünglich von Karl Popper (1971) in der Auseinandersetzung mit totalitären Ideologien entwickelt worden, und war die einzige wirklich logisch begründbare Grenzsetzung für die Grenze zwischen Tolerierbarem und Nicht-Tolerierbarem.

Diese Idee wird problematisch, wenn sie auf andere Bereiche übertragen wird – etwa auf andere Religionen oder Ethnien. Hier entfaltete sich die gleiche performative Wirkung, der wir schon oben begegnet sind: *Weil* man Unbehagen an Praktiken der anderen hatte und *weil* man Grenzziehungen nur mit dem Intoleranzargument

3 Das extremste – und absurdeste – Beispiel lieferten dabei Hindu Nationalisten, die die Pogrome von Gujarat mit der Notwendigkeit legitimierten eine zu tolerante Hindu Kultur gegen eine intolerante muslimische Kultur verteidigen zu müssen.

legitimieren konnte, *muss* der andere als intolerant stilisiert werden.⁴ Dabei braucht man noch nicht einmal den Beweis für die Intoleranz des anderen anzutreten: In Bezug auf den Europäischen Islam hört man häufig das Argument, dass seine Vertreter nur solange für Minderheitenschutz eintreten, solange sie in der schwachen Position sind. Dies würde sich mit dem Moment ändern, an dem sie mächtiger würden. Die Opposition zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird deshalb sehr gern in den Gegensatz von tolerantem „Wir“ und intolerantem „Die“ gegossen.

Da der Beleg dafür schwer zu erbringen ist, mag man mir erlauben, eine persönliche Erfahrung einzubringen. Ich kenne seit zehn Jahren Fereshta Ludin, die Anfang der 2000er Jahre, für das Recht im Schuldienst das Kopftuch zu tragen, durch die Rechtsinstanzen gegangen ist. Sie tritt mit Nachdruck für interreligiösen Dialog und für Frauenrechte in den islamischen Gemeinden ein. Ihre Tochter besucht die muslimische Schule. Als das Bundesverfassungsgericht im September 2003 ein Urteil erließ, nach dem auf Grund der geltenden Gesetze das Recht, ein Kopftuch in der Schule zu tragen nicht bestritten werden dürfe, war für den SPIEGEL die Grenze der Toleranz überschritten. In einem Leitartikel wurde Fereshta Ludin zum Inbegriff der Intoleranz stilisiert, ohne dass irgendein Beleg erbracht wurde:

Sie wollte und will besser behandelt werden als ihre Mitbürger [...] Zur Freiheit der Religion gehört der Respekt vor anderen Religionen. Vor allem findet diese Freiheit eine Grenze da, wo sie – in ihrem Namen – unterhöhlt oder gar abgeschafft werden soll. Frau Ludin fordert Toleranz für die Intoleranz (SPIEGEL 29.9.2003 S. 83/4).

Hier wurde der performative Zug des Diktums „Keine Toleranz für Intoleranz“ besonders deutlich. Nur mit ihm ließ sich ein aus vagem Unbehagen gespeister Wunsch nach Grenzziehungen legitimieren. Nur deshalb wurde sie als intolerant stilisiert.

Toleranz und Angst

Die Frage der Toleranz bezieht sich vor allem auf den signifikanten Anderen, also auf denjenigen, dessen Orientierungen, Werte und Praktiken als Gegenteil zu den eigenen Praxen wahrgenommen wird, von dem man sich deshalb absetzt und gegen den man sich entwirft. In der Bundesrepublik wird der Platz des Signifikanten Anderen heute durch den Muslim besetzt. Dies ist ein vergleichsweise neues Phänomen. Die Position war historisch von Franzosen und Juden bis 1945; durch Kommunisten (bis 1989) und von den als „Ausländer“ markierten Einwanderern und ihren Kindern und Enkel besetzt worden. Die Tatsache, dass seit den 2000er Jahren der

4 Zum liberalen Toleranzdiskurs siehe die ausgezeichnete Analyse von Mouritsen und Olsen (2013).

Islam beziehungsweise der muslimische Einwanderer diese Rolle übernahm, hängt an vier Gründen.⁵

Ersten stellt der Islam, wie jede Religion, ein Symbolsystem zur Verfügung, mit dem sich Differenz formulieren und das Festhalten an ihr legitimieren lässt. Hinzu kommt zweitens, dass sich islamische und westliche Gesellschaft jahrhundertlang gegeneinander definiert haben. Aus europäischer Sicht war der muslimische Andere zunächst der gefährliche, später der schwache, zurückgebliebene Andere – die islamische Welt gilt heute als arm, prämodern und hoffnungslos zurückgeblieben. Aus der islamischen Sicht war der Europäer derjenige, der einerseits religiös auf niedriger Stufe zurückgeblieben war, aber auch gleichzeitig der koloniale Eroberer. Drittens werden die Narrative durch kriegerische Erzählungen – von Tours und Poitiers, Reconquista, Türken vor Wien, Kolonialherrschaft – dominiert. Viertens schließlich hat der 11. September auf der einen, und die westlichen Interventionen (vor allem im Irak) auf der anderen Seite vermeintlich klargemacht, dass der Kriegszustand fort dauert.

Auf beiden Seiten wird die Macht des jeweils anderen sehr bewusst und nicht selten übertrieben wahrgenommen. Vor allem existiert der Argwohn, dass es dem jeweils anderen im Prinzip nur um die Durchsetzung des eigenen Wertesystems auf Kosten des anderen gehe. Das schaukelt sich nicht selten auf. Wegen der wechselseitigen Angst sind beide Seiten oft unnachgiebig und tendieren dazu sich zu verschanzten. Beide Seiten tendieren auch dazu, auf dem eigenen Auge blind zu sein und nur das hartnäckige Beharren des anderen zu sehen. Dies liefert denjenigen immer wieder Material, die auf der anderen Seite Intoleranz sehen.

Allerdings sind nun die christlichen Deutschen als Platzinhaber (Hüttermann 2010) objektiv eindeutig in der stärkeren Position. Diese Überlegenheit wird jedoch durch zwei subjektive Phantasien, die die Macht der muslimischen Anderen betonen, unsichtbar gemacht. Die erste bezieht sich auf die Unterstellung der Geschlossenheit des anderen. Die Muslime sprechen vermeintlich nicht mit vielen, sondern mit einer Stimme. Ihnen wird tendenziell unterstellt, dass sie, etwa in Bezug auf die angeführten Punkte, alle einer Meinung sind. Das zweite Phantasma ist das einer primären Identität: Einwanderer aus muslimischen Ländern werden seit dem 11. September immer häufiger primär als Muslime und erst sekundär als Türken, Iraner, Palästinenser und so weiter (geschweige denn von anderen Loyalitäten – etwa zu Deutschland) wahrgenommen (Spielhaus 2006). Die Folge dieser Verschiebung ist, dass die Zahl der Muslime hochschnellt – und damit einhergehend die Angst vor der Majorisierung. Zusammengenommen produzieren die beiden Phantasmen das Bild eines geschlossenen, homogenen und starken Blocks.

5 Ich nehme im Folgenden eine Argumentation wieder auf, die ich 2007 in dem Text: *Der unheimliche Muslim* entwickelt habe (Schiffauer 2007).

Diese Angst-erzeugenden Phantasien unterliegen nun den Auseinandersetzungen über die Toleranzgrenzen. Umgekehrt wird sehr deutlich, dass die Grenzziehungen der Angstbewältigung dienen. Dabei ist entscheidend, dass diese Ängste je nach politischem Lager sehr unterschiedliche Form annehmen. Im rechten Lager nehmen diese Ängste primär die Form der „Herr im eigenen Haus“-Trope an. Die dominante Furcht ist die Islamisierung Deutschlands beziehungsweise des Abendlands. Gerne wird auf Einwandererstadtteile verwiesen, in denen die Einwandernden mittlerweile die Mehrheit der Gesellschaft bilden. In dem Diskurs werden Unterwanderung und stille Machtergreifung beschworen. Für die Vertreter dieser Fraktion ist bei allem Schluss, was die Sichtbarkeit des Islam steigert, weil mit ihr die Okkupation des öffentlichen Raums und eine Landnahme verbunden wird. Ein Beispiel ist das Argument, mit dem Ralph Giordano im Zug der Auseinandersetzungen um den Bau der Kölner Moschee den Oberbürgermeister von Köln Fritz Schramma aufforderte, das Projekt zu stoppen:

Stoppen Sie diesen Bau, der kein Ausdruck muslimischen Integrationswillens ist, sondern ein Zentrum integrationsfeindlicher Identitätsbewahrung, das Symbol eines Angriffs auf unsere demokratische Lebensform, ein Anspruch auf Macht und Einfluss (Giordano 2008: 37).

Die Schweizer Bewegung für ein Minarettverbot weist die gleiche Logik auf. Gotteshäuser ja – aber bitte diskret. Bemerkenswerterweise sind die Laden- und Hinterhofmoscheen für diese Gruppe ein weit geringeres Problem – man sieht sie nicht.

Eine zweite Angst lässt sich als „Angst um den sozialen Zusammenhalt“ charakterisieren. Diese Angst wird eher in der Mitte der Gesellschaft vertreten: Zuviel an kultureller Heterogenität führt zur Desintegration. Solidarität erfordert eine gemeinsame Basis an geteilten Normen, Werten und Weltbildern. Nur auf dieser Grundlage kann man vermeintlich zu einem Konsens finden – ohne den es beispielsweise unmöglich werden würde, Konflikte zu schlichten, weil man sich nicht auf Ursachen und Lösungen einigen kann. Besonders ein konservativer Islam wird hier als ein Problem dargestellt, weil er als Hort der kulturellen Verweigerung gesehen wird. Das Eintreten für die Wahrung islamischer Identität, das Insistieren auf Kopftuch, die Befreiung von Kindern vom Schwimmunterricht und Klassenfahrten, dürfen/können/müssen nicht toleriert werden, weil sie früher oder später zur Herausbildung von Parallelgesellschaften führen würden. Im Gegensatz zum ersten Lager, sind die Vertreter dieses Lagers nicht notwendigerweise gegen die Errichtung großer Moscheen. Vielmehr wird betont, dass repräsentative Gotteshäuser ein Schritt der Integration in die Gesellschaft darstellen. Mit großer Skepsis werden dagegen die Hinterhof- und Ladenmoscheen betrachtet.

Eine dritte Angst, die eher im linken Lager angesiedelt ist, betrifft die Angst vor zivilisatorischem Rückschritt. Diese Angst betrifft Sorgen über die Aushöhlung von historischen Errungenschaften im Kampf gegen Patriarchat, Homophobie, Antisemitismus, Diskriminierung von, oder Gewalt gegen Frauen, oder für Tierschutz. Hier wird extrem sensibel auf alle Äußerungen reagiert, die (tatsächlich oder scheinbar) in diese Richtung weisen. Besonders auffallend ist hier die Stilisierung des muslimischen Antisemitismus.⁶ Hier wird immer wieder gefordert, eine rote Linie zu ziehen. Bemerkenswert ist, wie groß die Bereitschaft auch im linken Lager ist, rechtsstaatliche Positionen auszuhöhlen. Als die Debatte um das Tragen der Burka entbrannte, forderte Alice Schwarzer im Anschluss an das französische Gesetz in der F.A.Z. ebenfalls ein Verbot „mit welchen spitzfindigen formaljuristischen Formulierungen auch immer“ (Steinberg 2015).

Eine vierte Angst bezieht sich auf die soziale Verantwortung. Auch sie wird primär im linken Lager vertreten. Diese Angst betrifft die Herausbildung von Ungleichheit. Hier wird beschworen, dass kulturelle Segregation die Chancengleichheit verringere, weil die Kinder in ihrer Kultur geradezu eingesperrt würden und ihnen die Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft verweigert würden. Dies führte zum Beispiel zur Entwicklung von Maßnahmen durch das Landesjugendamt Rheinland-Pfalz, mit denen ein „Recht auf Integration“ durchgesetzt werden soll. Nach dieser Position sollten Moscheeaktivitäten, wie Muslimische Sommerlager oder Freizeiten, nicht mehr geduldet werden, weil mit ihnen die Integrationschancen der nachwachsenden Generationen eingeschränkt würden (Schiffauer 2010: 303 ff.).

Während diese Ängste sehr unterschiedliche und zum Teil gegensätzliche politische Auffassungen zum Ausdruck bringen, können sie sich doch in Bezug auf konkrete politische Schritte treffen. Die Position, dass muslimische Sommerkurse nicht mehr geduldet werden sollten, lässt sich sowohl vom Gesichtspunkt der sozialen Verantwortung, wie vom Gesichtspunkt des sozialen Zusammenhalts aus begründen. Dies erlaubt eine Einigung über die politischen Lager hinweg.

Für die Frage, ob etwas nicht mehr toleriert werden sollte, nicht mehr toleriert werden kann oder auf keinen Fall toleriert werden darf, ist ebenfalls wichtig, dass die hier angesprochenen Bedenken in unterschiedlichen Intensitäten auftreten können: Sie können die Form von rational begründeten Sorgen, von realistischen Befürch-

6 Die Figur des muslimischen Antisemiten gewann in den frühen 2000er Jahren an Prominenz. Vorher dominierte die Meinung, dass der muslimische Antisemitismus eine Reaktion auf die jüdische Einwanderung in Palästina und die Gründung des Staates Israel darstellt – also primär antikonkoloniale Züge trug (Bunzl 2005). Diese Position konnte darauf verweisen, dass die Bilanz muslimischer Gesellschaften in Bezug auf Antisemitismus unvergleichlich besser ausfiel, als diejenige christlicher Gesellschaften (Lewis 1986/87). Nach 2001 setzten sich dagegen Positionen durch, die auf einen im Koran verankerten und damit dem Islam inhärenten Antisemitismus verwiesen.

tungen oder emotional gegründeten Ängsten annehmen. Wenn letzteres der Fall ist, wird eine Null-Toleranz-Politik gefordert. Es wird dann häufig auf die Metaphern der schiefen Bahn oder des Dammbrochs zurückgegriffen. Wenn man an einer Stelle zu nachgiebig ist, gerät die Situation außer Kontrolle. Wenn man den kleinen Finger reicht, droht der Griff nach der ganzen Hand. Deshalb ist es vernünftig klare Grenzen zu ziehen. Auf Personen, die zwar die Bedenken teilen, bei denen sie aber eher die Form von Befürchtungen oder Sorgen annehmen, wirkt dies nicht selten übertrieben und kontraproduktiv. Sie ziehen zwar ähnliche Grenzen, tendieren aber bei der Durchsetzungsfrage zu einer gelasseneren Haltung. Grenzüberschreitungen werden dann weniger sanktioniert.

Wichtig ist schließlich, dass sich Sorgen, Befürchtungen und Ängste auf mögliche Ereignisse in der Zukunft richten. Sie tragen den Charakter der Vorsorge. Es gilt etwas zu machen, Maßnahmen zu ergreifen, bevor das Kind in den Brunnen gefallen ist. Damit liegt das Gewicht weniger auf Erfahrungen als auf Unterstellungen, die sich naturgemäß kaum bestätigen lassen. Ein Beleg findet sich in dem oben angeführten SPIEGEL-Zitat zu Fereshta Ludin. Im Anschluss an die bereits zitierte Stelle heißt es:

Die gestrengen Kopftuch-Fetischisten vom ‚Islamrat‘ und dem ‚Zentralrat der Muslime in Deutschland‘ (ZMD), mit deren Unterstützung sie ihr Recht einfordert, unterscheiden sich von den meisten in Deutschland aktiven islamischen Verbänden durch ihr merkwürdiges Verständnis vom demokratischen Rechtsstaat [...]. Er wird solange respektiert, bis man mächtig genug ist, ihn abzuschaffen, wo immer es geht, und einen so genannten Gottesstaat ohne Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt aufzubauen (SPIEGEL 29.9.2003 S. 83/4).

Hier wird ein Szenario eröffnet, für das sich in der Empirie kaum Belege finden lassen.

Diese Ängste erklären ebenfalls ein Phänomen, das man als *standpoint epistemology* von Toleranz charakterisieren kann. Es kommt wesentlich darauf an, *wer* etwas macht oder sagt – und zwar deshalb, weil sich Ängste auf Personengruppen richten. Kritik an Israel kann als völlig normal empfunden werden, wenn sie von einem jüdischen Journalisten stammt; genau die gleiche Äußerung kann als nicht hinnehmbar gesehen werden, wenn sie von einem Muslim stammt. Der Bau eines Gotteshauses wird anders empfunden, wenn die Gemeinde jüdisch oder wenn sie muslimisch ist.

Nina Mühe (2011) hat die Auseinandersetzung um Gebetsräume an einer Berliner Schule untersucht: Die öffentliche Aufmerksamkeit, die dieser Fall erregte, lag daran, dass die Forderung von einem jungen Muslim (und nicht von einem Buddhisten oder Juden) erhoben wurde. Die Forderung wurde als erster Schritt zu einer muslimischen Übernahme interpretiert, mit der Folge der Intoleranz gegenüber säkularen Muslimen und Andersgläubigen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass

es nicht auch Verhalten gibt, das unter keinen Umständen tolerierbar ist – egal von welcher Gruppe es ausgeht – aber es gibt eine große Grauzone, in der ein und dasselbe Handeln von Angehörigen unterschiedlicher Gruppen auch unterschiedlich beurteilt wird.

Zivilgesellschaft und Staat

Soweit galt das Augenmerk dieses Textes hauptsächlich den zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in denen die zahlreichen Grenzziehungen ausgehandelt werden, die für den Toleranzbegriff entscheidend sind. Dennoch spielt die staatliche Seite bei diesen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle. Staat und Zivilgesellschaft stehen bei der Aushandlung von toleranzbezogenen Grenzziehungen in einer wechselseitigen Beziehung: Einerseits ist der Staat häufig Adressat zivilgesellschaftlicher Gruppen, wenn es um die Durchsetzung von Grenzziehungen geht. Wenn im Zug von *moral panics* ein Phänomen skandalisiert wird, liegt der Ruf nach „dem Gesetzgeber“ nahe. Andererseits sieht sich der Staat als Garant einer Ordnung der Toleranz und interveniert in die Zivilgesellschaft, wenn es gesellschaftliche Entwicklungen zu wachsender Intoleranz gibt. Im Toleranzdiskurs durchdringen sich staatliche und nicht staatliche Praxen. Er ist damit geradezu ein Paradebeispiel für die Tatsache, dass bei der Gouvernementalität der Moderne nicht mehr Staat und Zivilgesellschaft in Opposition zueinander stehen (Foucault 2006a, 2006b).

Bei dieser wechselseitigen Durchdringung spielt der Verfassungsschutz eine hervorgehobene Rolle. Den Verfassungsschutzämtern wird in der Bundesrepublik die Rolle eines „Verfassungs-TÜV“ zugewiesen. In den alljährlich erscheinenden Verfassungsschutzberichten des Bundes und der Länder werden Organisationen aufgeführt, bei denen Bestrebungen gegen die freiheitlich demokratische Grundordnung aufgefallen sind. Mit ihnen wird die Zivilgesellschaft über die staatlichen Einschätzungen der Grenzen der Toleranz informiert. In Bezug auf den Islam wird die entscheidende Grenze zwischen dem Islam „als Religion“ und dem Islamismus, der als „politischer Extremismus verstanden wird, der sich aus der Religion des Islam ableitet“, gezogen (Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport/Verfassungsschutz 2012: 11).⁷ Die sogenannten islamistischen Gruppierungen werden nach ihrer Gefährlichkeit weiter klassifiziert – womit dann auch mehr oder weniger explizite Botschaften verbunden sind, wie streng die Grenzen zu ziehen sind. So sollen etwa die Gemeinden des legalistischen Islamismus, der sich an die Gesetze hält

7 Diese Unterscheidung birgt mehrere Probleme, deren gewichtigstes ist, dass die Unterscheidung eine Fremdklassifikation darstellt und im Feld nicht unbedingt nachvollziehbar ist.

und von dem keine Gewalt ausgeht, nicht mehr toleriert werden, weil sie angeblich⁸ auf eine Islamisierung von Staat und Gesellschaft hinarbeiten. Mit Publikationen, aber auch durch Ausstellungen und Informationsmaterial, und manchmal durch persönliche Interventionen⁹ greift der Verfassungsschutz in die zivilgesellschaftlichen Aushandlungsprozesse ein. Bemerkenswerterweise sehen die Verfassungsschutzämter in dem Versuch, den Bereich des Nicht-mehr-zu-tolerierenden zu markieren, einen Beitrag zur Verteidigung der Toleranz: Wenn die islamistischen Gruppen, über die man sich zu Recht Sorgen mache, benannt sind, würden automatisch die Muslime als unproblematisch markiert. Es sind freilich erhebliche Zweifel an dieser Strategie über Negation erlaubt: Letztendlich scheint eine Konstruktion, die von der Gefährlichkeit ausgeht, die gesellschaftlichen Ängste eher zu befördern als sie abzubauen.

Dennoch ist auch das Gegenteil wahr: Gerade in Bezug auf den Islam ist auffallend, wie intensiv die Öffentlichkeit der Bundesrepublik Gebrauch von diesen staatlichen Informationen macht.¹⁰ Die Verfassungsschutzberichte werden nicht selten als eine autoritative Karte der Gruppierungen und Organisationen, die man nicht tolerieren sollte, wahrgenommen. Gruppen, die aufgeführt werden, gelten auch im zivilgesellschaftlichen Bereich als nicht satisfaktionsfähig. So berichten Verfassungsschutzämter, dass sie immer wieder konsultiert wurden, wenn es um die Zusammenarbeit mit islamischen Organisationen geht. Man hat den Eindruck, dass die Hinwendung an den Staatsapparat eine gewisse Entlastungsfunktion für zivilgesellschaftliche Akteure hat. Sie werden von der Begründungspflicht enthoben auf die Rainer Forst so ausdrücklich hingewiesen hat (Brown/Forst 2014: 31).

Es wird aber auch umgekehrt Druck auf den Staat ausgeübt, Gruppierungen in den Verfassungsschutzbericht aufzunehmen – gleichsam um die eigenen Einwände zu stärken. Als in Berlin die Bürgerinitiative Hellersdorf gegen den Bau einer Ahmadiyya Moschee mobilisierte, wurde von Mitgliedern der Initiative explizit bemängelt, dass die Gemeinde nicht im Verfassungsschutzbericht aufgeführt wurde. Sehr häufig wird bei zivilgesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Grenzen der Toleranz deutlich, dass der Verfassungsschutz als Waffe gesehen wird. Sehr eindrücklich habe ich dies selbst erfahren, als ich nach einem Vortrag über islamische

8 Zur Diskussion siehe Schiffauer 2010a und 2010b.

9 Ich habe am eigenen Leib erfahren, dass (zumindest einige) Ämter sehr irritiert reagieren, wenn zivilgesellschaftliche Akteure sich nicht an die Vorgaben halten. Als die Universität Münster mich zusammen mit Vertretern der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş zu einem Vortrag und Diskussion über diese Gruppe einlud, erhielt der Organisierende einen Anruf, in dem dringend davon abgeraten wurde.

10 Dies unterscheidet sich etwa in Bezug auf die LINKE. Während bei letzterer die Bevölkerung sich offenbar zutraut, sich ein eigenes Bild zu machen, ist dies bei den islamischen Gemeinden nicht der Fall.

Gemeinden von einem erregten Journalisten gesagt bekam, man solle mich vom Verfassungsschutz beobachten. Das Bedürfnis ist hier offenbar nach einer staatlichen Autorisierung von Grenzziehungen, die man aus der Zivilgesellschaft heraus meint ziehen zu müssen. Der Diskurs der Toleranz „wandert“, wie Wendy Brown es formuliert, zwischen Staat und Zivilgesellschaft. In Browns Worten:

The state is not the wellspring or agent of all governing power, nor does it monopolize political power; rather the powers and rationalities governing individual subjects and the populace as a whole operate through a range of formally nonpolitical knowledges and institutions (Brown 2006: 79).

Gefühlslagen des Toleriertwerdens

Der Raum der Toleranz eröffnet einen Raum von weichen Machttechnologien. Er funktioniert, indem er jemanden als signifikanten Anderen positioniert. Er operiert dabei nicht durch positive Anweisungen, die festlegen würden, was zu tun ist, sondern durch das Aufweisen einer Vielzahl von Grenzen, die festlegen, was nicht zu tun ist. Er schafft damit einen Raum, der zu füllen ist. Dies ist alles andere als konsensuell. Die Grenzen werden nicht von einer autoritativen Stimme eindeutig gesetzt. Vielmehr herrscht Kakophonie: Eine Pluralität von Stimmen schwillt – je nach Situation, man denke an den Moscheebau – an und ebbt ab und weist die Anderen darauf hin, welche Grenzen tunlich zu respektieren sind. Auch wenn die Stimmen sich bei den Details untereinander widersprechen, sich verhaken, sich niederschreien, so haben sie doch ein Gemeinsames darin, dass sie von den HerrInnen des Landes erhoben werden, die qua Alteingesessene die Autorität beanspruchen, Grenzen festzulegen.

Welche Auswirkung hat all dies auf diejenigen, die dem ausgesetzt sind? Was ist die Konsequenz, wenn man außerhalb der Grenzen des Normalen positioniert wird? Was passiert zum Beispiel, wenn man als Muslima in Deutschland bei der Wahrnehmung der religiösen Pflichten, die man für sich als verbindlich erachtet – dem Anlegen des Kopftuchs, der Burka – bestenfalls mit der Aussage: „Das ist (gerade) noch in Ordnung“ konfrontiert wird, sich aber immer gegenwärtigen muss, dass von anderen Akteuren auch das bezweifelt wird? Welche Auswirkungen hat es, wenn bei Moscheeprojekten, immer wieder – und zwar in erster Linie und von vorneherein – die Debatte sich auf die Grenzen fokussiert, auf die Fragen, wo in Hinblick auf Größe des Bauwerks, Minarets, Gebetsrufe aber dann auch wirklich Schluss ist? Was sind die Gefühlslagen, die entstehen, wenn man in einer Gesellschaft toleriert wird? Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich auf drei Ausprägungen der Regierungstechnologien hinweisen: Regieren durch

die Produktion von Unsicherheit; Regieren durch die Sanktionierung der Wahrnehmung von staatsbürgerlichen Rechten; Regieren durch das Stiften von Dankbarkeit.

Betrachten wir zunächst die Regierung durch die Produktion von Unsicherheit. Mit einem Toleranzregime wird ein Raum eröffnet, in dem man unter Beobachtung steht, weil man aus dem Rahmen des Normalen herausfällt. Damit entfällt die Sicherheit der Mitwelt (Schütz), die unproblematische Geborgenheit, die man im Raum des Selbstverständlichen genießt. Man ist – je nachdem wo die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ihre Toleranzgrenzen im Einzelnen ziehen – prüfenden, skeptischen, wenn nicht missbilligenden Blicken ausgesetzt. Diese Blicke – hier folge ich Sartres phänomenologischen Analysen – reduzieren den Anderen zum Objekt der Überprüfung und Kontrolle.

Welche dies für die Betroffenen hat, wird vor allem in Räumen deutlich, in der Tolerierende und Tolerierte zusammentreffen und in Aushandlungen treten. Dies ist etwa bei der Schule der Fall. Muslimischen Eltern wird das deutliche Gefühl vermittelt, nicht zur Wunschklientel der Schule zu gehören – aber natürlich werden sie toleriert. In dem Projekt „Brücken im Kiez“¹¹ untersuchten wir die Konsequenzen für praktizierende muslimische Eltern. Wir beobachteten ein verbreitetes Gefühl der Verunsicherung, die mit zu Vorsicht und Zurückhaltung bei den Interaktionen in der Schule führte. Ein Schlaglicht mag das verdeutlichen: Eine Mutter berichtete, sie würde die Gespräche mit Lehrern vorher mit Personen, die sehr gut Deutsch sprechen, einüben, um sicher zu gehen, den richtigen Ton zu treffen, die Kontrolle über den Gesprächsverlauf zu behalten, und sich keine Blößen zu geben. Mehrere Eltern thematisierten die Furcht, sich in der Situation hinreißen zu lassen – und aus der Unsicherheit heraus zu wenig souverän, geschickt und beherrscht aufzutreten. Alle fürchteten die Blicke der anderen Eltern. Selbstkontrolle, Selbstdisziplinierung und Selbstzurücknahme charakterisieren die Bewältigung der Toleranzregimes. Zu dieser Unsicherheit trat häufig ein gesteigerter Erklärungs-, Rechtfertigungs- und Distanzierungszwang: Man wird zugerechnet und muss deshalb immer wieder beweisen, dass man kein Islamist ist, dass man nicht daran denkt die Grenzen der Toleranz zu überschreiten. Auch dies führt tendenziell zu struktureller Überforderung. All dies führt zu einem tendenziellen Rückzug.

Eine zweite Regierungstechnologie besteht in dem Verweisen auf den Platz, der jemandem zusteht, der toleriert wird. Sie wird etwa deutlich, wenn Muslime die Rechte einklagen, die ihnen auf Grund der Religionsverfassung zustehen. Wenn man schon toleriert wird, sollte man nicht auf seine Rechte pochen. Da dies in ei-

11 Das Projekt „Brücken im Kiez: Bildungspartnerschaften zwischen muslimischen Gemeinden, Familien und Schulen“, geleitet von Meryem Uçan, wurde von der Stiftung Brandenburger Tor getragen. http://www.brandenburgertor.de/bildung/bruecken_im_kiez/index.html.

nem Rechtsstaat nicht verweigert werden kann, müssen sich Muslime, die für ihre Forderungen vor Gericht ziehen, Kritik gefallen lassen. Nehmen wir als Beispiel die Kritik von Johannes Kandel, der als Islamexperte der Friedrich Ebert Stiftung jahrelang wesentlich an der Ausrichtung der Islampolitik der SPD mitwirkte.

Muslimische Spitzenvertreter sollten daher auch bereit sein, einmal zu fragen, was an den eigenen religiös-kulturellen Praktiken in nicht-muslimischer Umgebung anstößig sein könnte (z. B. Muezzin Ruf, Schächten) und wie eine auf Akzeptanz gegründete Balance zwischen islamischen kulturellen Praktiken und Kulturen der Mehrheitsgesellschaft hergestellt werden könnte. Stattdessen versuchen sie ihre Interpretation von Islam vor deutschen Gerichten durchzusetzen (Kandel 2003: 6f.).

An diesem Abschnitt ist bemerkenswert, wie das Recht des Staatsbürgers, die Gerichte anzurufen, für Einwanderer argumentativ ausgehebelt wird. Zunächst unterliegt ihm eine deutliche „Wir-Sie“-Unterscheidung. Es sind nicht Deutsche muslimischen Glaubens, die ihnen zustehende Rechte in einem ordentlichen Verfahren durchsetzen wollen, sondern die Muslime werden als Neuankömmlinge und Minderheit markiert. Diese Neuankömmlinge sollten zweitens nicht ihre Rechte wahrnehmen, sondern sich den Einschätzungen der *moral majority* unterwerfen – wobei Kandel davon ausgeht, dass dieses Empfinden der Mehrheitsgesellschaft eindeutig definiert ist. Im Raum der Toleranz soll man sich einpassen. Drittens läuft das Argument darauf hinaus, dass *islamische Organisationen* deutsche Gerichte missbrauchen, um ihre partikularen Ziele zu verfolgen.¹² Mit einer ähnlichen Kritik wurde, wie wir oben gesehen haben, Fereshta Ludin konfrontiert. Bemerkenswert ist auch die Kritik an der Rechtsabteilung der IGMG durch eine Mitarbeiterin des Verfassungsschutzes des Landes Nordrhein-Westfalen. Die Tatsache, dass die Rechtsabteilung Eltern bei ihrem Anliegen, ihre Kinder aus religiösen Gründen vom Schwimmunterricht abzumelden, Rechtsbeistand leistete wurde als Hinweis für eine verfassungsfeindliche Bestrebung bewertet (Puschnerat 2006: 232).

Wenn man toleriert wird, sollte man sich kleinmachen. Man sollte bitten und nicht fordern, wenn man nicht Widerstand herausfordern will. Man sollte ebenfalls nicht vor Gericht ziehen. Folgerichtig gibt es immer wieder Auseinandersetzungen zwischen den islamischen Verbänden, ob ein konsequentes Einfordern der eigenen Rechte nicht letztendlich schaden würde, weil man damit die gegen die Spielregeln der Toleranzgewährung verstößt und deshalb riskiert, potenzielle Bündnispartner aus der Zivilgesellschaft zu verprellen. Wäre es nicht besser Kompromisse einzugehen und weiche Strategien statt der harten zu verfolgen? Ist dies nicht der geeignete

12 Die Klage von Kandel ist, wie auch die oben von Höhn aufgeführte, ein hervorragendes Beispiel für den entpolitizierenden Charakter des Toleranzdiskurses, den Wendy Brown herausgearbeitet hat (Brown 2006).

Weg im Umgang mit zivilgesellschaftlichen Ängsten? Das Regime der Toleranz ist nicht zuletzt deswegen effektiv, weil es Dilemmata produziert und darüber Spaltungen hervorbringt.

Tatsächlich gibt es starke Hinweise darauf, dass es wenig bringen könnte, die Gerichte anzurufen. Am 15. Januar 2002 erließ das Bundesverfassungsgericht ein Urteil zum Schächten, in dem Religionsfreiheit und Tierschutz sorgsam gegeneinander abgewogen wurden. Damit war mit Hilfe der Gerichte eine für viele nicht mehr zu tolerierende Praxis durchgesetzt. Ein halbes Jahr später wurde der Tierschutz als Staatsziel im Grundgesetz verankert. Eine Äußerung der Umweltministerin des Landes Nordrhein-Westfalen zeigte, dass die Aushebelung des Schächtverbots (nicht aber zum Beispiel ein Verbot der Massentierhaltung) das Ziel der Grundgesetzänderung war. Sie kündete an, das Schächten nun auf dem Weg von Ausführungsregeln auszuhebeln. Tatsächlich waren die Voraussetzungen für Ausnahmeregelungen so eng gefasst, dass 2003 und 2006 keine einzige Schächtung stattfand. Man hatte also nichts erreicht, war aber in einen Konflikt mit einem potenziellen Bündnispartner, nämlich den GRÜNEN, getreten (Schiffauer 2010: 299 ff.).

Ein dritter Aspekt der Regierung im Raum der Toleranz ist das Regieren durch Dankbarkeit. Die Platzinhaber rechnen sich ihre Toleranz, also die Tatsache, dass man dem anderen Raum gewährt, obwohl er einem missfällt, nicht selten selbst hoch an. Toleranz tut auch demjenigen weh, der sie ausübt. Die Toleranz erscheint deshalb als Großzügigkeit, für die man Dankbarkeit erwarten kann. Dankbarkeit verpflichtet zu Gegenleistungen. Bemerkenswert ist folgendes Zitat, das sich bei Amir Moazami findet. Das Interview wurde im Jahr 2000 mit einer jungen Muslima geführt und zeigt deutlich, dass die Produktion von Dankbarkeit funktioniert.

Ich finde, dass sie [die Deutschen] viel tolerieren. Sogar in der Türkei wird das schlimm angesehen, wenn man da irgendwie mit 'nem Kopftuch auf der Straße geht. Wirklich ich finde es toll, wie die Deutschen, jetzt allgemein gesagt, wie die jetzt darauf reagieren. Und ich finde es auch wirklich super, dass sie auch sagen, dass wir die Religion auch gut ausleben. Weil sie sagen manchmal halt, dass wir das freiwillig machen und dass das positiv ist, aber in der Türkei wird das eher so als angesehen, denke ich mir, und die wollen auch die Hintergründe nicht wissen. Aber hier finde ich das viel besser. Auch mit der Schule und so. In der Türkei kann man auch wirklich mit dem Kopftuch auch nicht studieren und keine Arbeit und diese ganzen Problem (Amir Moazami, Interview mit N. 19 Jahre).¹³

13 Der historische Zeitpunkt der Äußerung ist wichtig: Das Interview wurde *vor* der Auseinandersetzung um das Kopftuch in der Bundesrepublik und vor der Regierungszeit der AKP in der Türkei geführt. In den folgenden Jahren wurde die Türkei toleranter gegenüber dem Kopftuch und Deutschland intoleranter.

Die Passage zeichnet sich durch zwei Aspekte aus: Ihr unterliegt die für den Toleranzdiskurs bezeichnende Konstruktion von Alterität. Die junge Frau rechnet sich offenbar selbst zu „den Türken“ und setzt sich „den Deutschen“ gegenüber. Weil sie sich selbst als andere und nicht als Deutsche betrachtet, sieht sie es auch nicht als selbstverständlich, dass Rechte auf religiöse Kleidung eingeräumt werden. Zweitens erscheinen die Deutschen als diejenigen, die Toleranz ausüben und die man deshalb „toll“ findet. Man muss froh sein, hier zu sein. Dies ist durchaus eine effektive Technologie: In dem Projekt „Staat-Schule-Ethnizität“, in dem wir Schulen in Großbritannien, den Niederlanden, Frankreich und Deutschland verglichen, fanden wir heraus, dass einerseits das Ausmaß rassistisch kränkender Bemerkungen in Deutschland weit höher war, als in Frankreich, den Niederlanden oder in Großbritannien – dass aber gleichzeitig das Gefühl rassistischer Diskriminierung in Deutschland geringer war. Wir führten dies damals auf das Gleichheitsversprechen zurück. Während bei den westeuropäischen Nachbarländern eine erhöhte Sensibilität herrschte, weil gegen ein Gleichheitsversprechen verstoßen wurde, wurde in Deutschland dieses Gleichheitsversprechen gar nicht erst gegeben (Schiffauer et al. 2004).

Die Machttechnologien der Toleranz sind deswegen so effektiv weil sie weitgehend unsichtbar sind. Dies hängt nicht zuletzt mit der Spannbreite des Konzepts Toleranz von „Toleranz = Akzeptieren, Respektieren“ und „Toleranz = Tolerieren, Erdulden, Ertragen“ zusammen. Gerade diese Spannbreite führt dazu, dass Toleranz oft völlig unkritisch gesehen wird. Die ARD Themenwoche im November 2014 spricht Bände. Die zum Teil wütende Reaktion von Betroffenen, traf die Initiatoren offenbar völlig überraschend.

Schluss

Am 8. Dezember 2008 diskutierten in Berlin Wendy Brown und Rainer Forst über ihre unterschiedlichen Herangehensweisen an die Frage der Toleranz. Wendy Brown hob die Bedeutung von Toleranz als Machttechnologie hervor; Rainer Forst stimmte im Prinzip zu, verteidigte jedoch Toleranz als einen notwendigen Baustein für die Entwicklung eines demokratischen Rechtsstaats in einer pluralistischen Gesellschaft. Während ich vor dem Hintergrund des hier präsentierten Materials Rainer Forst Recht gebe, dass man hinter die Toleranz nicht zurück kann, erheben sich bei mir doch mächtige Zweifel, ob man Toleranz zu einer respektierenden Toleranz weiterentwickeln kann. Besonders Forsts Hoffnung auf die aufklärenden Konsequenzen, die das Recht – oder der Zwang – zur Rechtfertigung der Grenzen impliziert, erscheint mir vor dem Hintergrund des ethnographischen Materials kaum gerechtfertigt. Zum Teil gebiert die Auseinandersetzung die Argumente, die man

braucht; zum Teil bestimmen unüberprüfbar und damit unwiderlegbar Szenarien die Debatte; mehr als Rationalität bestimmen Ängste die Positionen. Wenn man eine Konsequenz aus dem hier präsentierten Material ziehen kann, dann ist es, dass nicht die Verschiebung von Tolerieren zu Respekt, sondern die Verschiebung von Toleranz zu Normalität den entscheidenden Schritt darstellen könnte. Die Hoffnung liegt nicht in einem erfolgreichen Kampf um Anerkennung, sondern in der ganz banalen Gewöhnung, im Selbstverständlich-Werden, in der Entfaltung einer Kultur der Indifferenz. Auf diesem Boden können dann Vertrauensbeziehungen erwachsen, die irgendwann das Toleranzgerede als Schnee von gestern erscheinen lassen. Und warum sollte dies ausgeschlossen sein: Schließlich wurden die auch noch in den fünfziger Jahren oft bitteren Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten genau dadurch bewältigt. Sie wurden nicht argumentativ gelöst, sondern einfach aufgelöst.

Literatur

- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich* (Bielefeld: transcript).
- Brown, Wendy (2006): *Regulating Aversion* (Princeton: Princeton University Press).
- Brown, Wendy/Rainer Forst (2014): *The Power of Tolerance – A Debate*. Edited by Luca di Blasi and Christoph F. E. Holzhey (New York: Columbia University Press).
- Bunzl, Matti (2005): „Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some Thoughts on the New Europe“, *American Ethnologist* 32:4, 499–508.
- Dobbernack Jan/Tariq Modood (eds.) (2013): *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan).
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Foucault, Michel (2006b): *Die Geburt der Biopolitik: Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Giordano, Ralph (2008): „Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 37–51.
- Hannerz, Ulf (1990): „Cosmopolitans and Locals in World Culture“, *Theory, Culture & Society* 7:2, 237–251.
- Hüttermann, Jörg (2011): „Moscheekonflikte im Figurationsprozess der Einwanderergesellschaft: Eine soziologische Analyse“, in: Werner Schiffauer /Marianne Krüger-Potratz (Hg.), *Migrationsreport 2010* (Frankfurt a. M.: Campus), 39–82.
- Höhn, Hans-Joachim (2008): „Die goldene Regel“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 125–129.

- Kandel, Johannes (2003): ‚Lieber blauäugig als blind?‘ Anmerkungen zum ‚Dialog‘ mit dem Islam (Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung) <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50371.pdf> [3.8.2015].
- King, Preston (1976): *Toleration* (New York: St. Martin's Press).
- Lau, Jörg (2008): „Laut ruft der Muezzin“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 33–36.
- Lewis, Bernard (1989): *‚Treibt sie ins Meer!‘ Die Geschichte des Antisemitismus* (Frankfurt a. M.: Ullstein).
- Mazyk, Aiman A. (2008): „Fundis‘ auf dem Vormarsch“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 56–58.
- Mouritsen, Per/Tore Vincents Olsen (2013): „Liberalism and the Diminishing Space of Tolerance“, in: Jan Dobbernack/Tariq Modood (Hg.), *Tolerance, Intolerance and Respect. Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan), 127–158.
- Mühe, Nina (2011): *(In-)Tolerance Towards Religious Minorities in German Schools* (San Domenico di Fiesole: European University Institute).
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport/Verfassungsschutz (2012): *Islamismus: Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen* (Hannover: Online Publikation).
- Oppermann, Thomas (2013): *Moderne Innen- und Rechtspolitik* (<http://www.spdfraktion.de/themen/deutschland-muss-ein-weltoffenes-und-tolerantes-land-bleiben>, 5.7.2013).
- Popper, Karl Raimund (1971): *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato* (Princeton: Princeton University Press).
- Schiffauer, Werner et al. (eds.) (2004): *Civil Enculturation: Nation-State, School and Ethnic Difference in Four European Countries* (New York: Berghahn Books).
- Schiffauer, Werner (2007): „Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste“, *Soziale Welt Sonderband* 17, 111–134.
- Schiffauer, Werner (2010): *Nach dem Islamismus: Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* (Berlin: Suhrkamp).
- Schiffauer, Werner (2010): „Die Bekämpfung des legalistischen Islamismus“, in: Werner Schiffauer/Marianne Krüger-Potratz (Hg.), *Migrationsreport 2010* (Frankfurt a. M.: Campus), 161–201.
- Schiffauer, Werner (Coordinator) (2011): *Cluster of Excellence. B/orders in Motion* (Frankfurt Oder: Europa Universität Viadrina).
- Schiffauer, Werner (2013): „The Logics of Toleration: Outline for a Comparative Approach to the Study of Tolerance“, in: Jan Dobbernack/Tariq Modood (Hg.), *Tolerance, Intolerance and Respect: Hard to Accept?* (London: Palgrave Macmillan), 103–126.
- Schiffauer, Werner (2015): *Brücken im Kiez: Muslimisches Elternhaus – Säkulare Schule* (Berlin: Suhrkamp).
- Schiffauer, Werner (Hg.) (2015): *Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention*. (Berlin: Suhrkamp).
- Schmitt, Carl (1963) [1932]: *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot).
- Sommerfeld, Franz (Hg.) (2008): *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch).

- Spielhaus, Riem (2006): „Religion and Identity: On German Efforts to Turn ‚Foreigners‘ into ‚Muslims‘“, *Art & Thought – Fikrun wa Fann* 44:83, 22–28.
- Steinberg, Rudolf (2015): „Die Grenzen der Toleranz“, *FAZ* 12.1.2015 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/diskussion-ueber-burka-verbot-in-deutschland-13364170.html>).
- Uçan, Meryem (2015): „Keine Barrierefreiheit: Migranteltern und Schule“, in: Werner Schiffauer (Hg.): *Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention*. (Berlin: Suhrkamp, erscheint November 2015).
- Yildirim, Mehmet (2008): „Die Kölner Ditib-Moschee: Eine offene Moschee als Integrationsbeitrag“, in: Franz Sommerfeld (Hg.), *Der Moscheestreit: Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration* (Köln: Kiepenheuer & Witsch), 66–71.

Régine Robin

Nous autres les autres : Difficile pluralisme

Abstract

Dieser Artikel fasst einige Kapitel meines im Jahre 2011 in Québec veröffentlichten Buches (*Nous autres les autres*, Boréal 2011) zusammen. Der Text verbindet hierbei zwei Diskursformen: einerseits die (wissenschaftliche) Analyse des sozialen Diskurses der Jahre 2007–2008, andererseits Reflexionen über autobiographische Erfahrungen mit dem politischen Alltag in Québec zu Beginn des neuen Jahrtausends. Der Beitrag argumentiert, dass die mediale Verarbeitung dieser Zeit geprägt ist von zwei Diskursfamilien, die in unterschiedlichen Varianten und Nuancen auftreten: zum einen der wissenschaftliche Diskurs und die Studien, die der Bouchard-Taylor Kommission zugrunde gelegt wurden; andererseits die Meinungen und Positionen der Quebecker Bevölkerung. Inhaltlich übersetzen sich die beiden Diskurse in gegenläufigen Positionen: auf der einen Seite steht die Akzeptanz von Pluralismus und gesellschaftlicher Diversität der Gesellschaft bei gleichzeitiger Betonung der „Québécois de souche“ bzw. der „Canadien français“. Diese Position wird von der Mehrzahl der Souveränisten vertreten. Diese weisen den „Québécois de souche“ aus historischen Gründen eine symbolische Priorität zu. Auf der anderen Seite finden sich Verfechter eines „konstitutionellen Patriotismus“ im Habermas'schen Sinne. Sie vertreten damit eine Position, die nicht zum Vokabular des Québecker sozialen Diskurses gehört. Inhaltlich plädieren sie für eine egalitäre Zugehörigkeit, die die Diversität in den Ansatz des „vivre ensemble“ einschreibt. Die gegenläufigen Positionen stehen bis heute unvermittelt nebeneinander.

This article condenses several chapters of a book by the same name published in 2011. I blend two discursive forms: an analysis of social discourse in the years around 2007–2008 and my own opinions based on my personal experience of day-to-day politics in Québec during those years. Despite their variances and nuances, two broad discourses cut across public, scientific, political, and private debates and conversations as well as the memoranda presented to the Bouchard-Taylor Commission. On the one hand, we find a discourse, which while recognizing and accepting the pluralism and diversity of society, emphasizes the historically rooted symbolic pre-eminence of “old-stock Quebecers” or what were previously called the “French Canadians”. The majority of those in favour of Quebec’s independence embraced this discourse. On the other hand, we find the proponents of what we could call “constitutional patriotism” in the sense of Habermas, though that term does not really exist in Quebec social discourse. This position situates diversity within a project of living together as equals. The tension between these two discourses remains as strong as ever today.

Cet article est le résumé de quelques chapitres d'un livre qui a été publié en 2011 au Québec (*Nous autres les autres*, Boréal 2011). Il allie dans cette perspective deux types de discours: une analyse du discours social autour des années 2007–2008, et des prises de position person-

nelles reflétant le vécu de l'auteure du quotidien politique dans le Québec de ces années-là. Au-delà des variantes et des nuances qui les affectaient, deux familles de discours traversaient alors les médias, le discours savant s'exprimant dans les mémoires présentés à la Commission Bouchard-Taylor et à l'opposé les conversations de la population québécoise. Cela signifie que l'on rencontre d'une part les discours qui, tout en acceptant le pluralisme et la diversité dans la société, mettent l'accent sur les «Québécois de souche» ou les anciens «Canadiens français» – un groupe dans lequel on trouve la majorité des souverainistes – et qui attribuent à ces «Québécois de souche» une espèce de priorité symbolique issue de l'Histoire. De l'autre côté, on trouve les tenants d'un autre type d'appartenance, une espèce de «patriotisme constitutionnel» au sens d'Habermas, bien que la notion n'appartienne pas au vocabulaire du discours social québécois. Il s'agit d'une appartenance égalitaire qui inscrit la diversité dans une approche globale du «vivre ensemble». Ces deux positions demeurent encore aujourd'hui irréconciliables.

* * *

Il y a quelques années, avant même que j'aie fini la rédaction de *Mégapolis* (Robin 2009), Robert Lévesque m'a contactée me disant qu'il allait lancer une nouvelle collection chez Boréal, collection qui n'avait pas encore de nom, qu'il voulait un peu polémique et combative et qu'il avait pensé à moi pour l'inaugurer. Il aimerait, me disait-il quelques réflexions sur le Québec de ma part. J'étais perplexe. Le Québec n'est pas ordinairement mon objet d'études même si j'ai fait quelques articles ici et là sur le thème, dans des colloques universitaires qui s'étaient généralement mal passés. Il insistait en soulignant que sa collection se voulait intergénérique et qu'il aimerait un texte qui soit à la fois personnel et un essai rigoureux. Finalement, je me suis prise au jeu, et en même temps que je terminais *Mégapolis*, j'ai commencé à jeter sur le papier quelques notes concernant ce qui m'entourait, avant et après la Commission Bouchard-Taylor,¹ essayant de préciser mes idées sur un «nous» qui se cherchait ici, ce que j'ai appelé, la ronde des nous (Robin 2011).

Il se compose de 4 parties. Une introduction générale qui est une vraie partie en réalité et trois parties. Une première : *La ronde des nous*, qui traque le discours social, l'argumentation des médias et discours politiques durant deux ans autour de la Commission Bouchard-Taylor. Une autre consacrée à la façon dont le passé est perpétuellement instrumentalisé, que ce soit au niveau des Commémorations ou au niveau de certaines taches sombres de l'histoire du Québec à savoir les années

1 La Commission Bouchard-Taylor dont le nom officiel était : «Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles», a été créée le 8 février 2007 par Jean Charest, Premier Ministre du Québec, pour examiner les questions liées aux accommodements raisonnables consentis sur des bases culturelles ou religieuses au Québec. Elle était présidée par le philosophe Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard. Son rapport final a été rendu public le 22 mai 2008.

30–40. Elle s'intitule : *Usages et mésusages du passé*. Une troisième enfin qui évoque Montréal comme espérance et revient sur l'itinéraire de la revue *Vice Versa* dans les années 80 et sur les destinées de ce qu'on avait appelé l'écriture migrante et dont *La Québécoise* publiée en 1983 avait été une des œuvres emblématiques. Je lui ai donné comme titre en l'empruntant à Alain Médam : *Je suis devenue d'ici*.

Je vais passer sur la première partie, la plus personnelle mais je voudrais me concentrer sur le sujet qui est central pour vous, la gestion de la diversité, quitte à revenir sur les aspects autobiographiques dans la discussion.

Il ne s'agit pas dans cette partie d'un itinéraire intellectuel. Dans *Esquisse pour une auto-analyse* (Bourdieu 2004), écrit peu avant sa mort, Pierre Bourdieu, cherche à utiliser l'ensemble des méthodes qui balisent son œuvre pour analyser un « objet » singulier : lui-même. Il cherche à rendre compte des complexes et multiples déterminations, rencontres, apparents hasards qui l'ont mené au Collège de France, à travers un long parcours intellectuel, lui, l'enfant du Béarn qui n'était pas « programmé » au départ pour un si brillant destin. Dans cette partie, je m'en inspire pour tenter d'expliquer, de m'expliquer à moi-même, pourquoi je n'ai pu m'épanouir pleinement ici, quelles sont l'ensemble des déterminations qui ont conduit à un certain blocage, qui ont fait que je ne me suis jamais sentie « chez moi » au Québec. Cet écheveau complexe de causalités diverses sera par définition incomplet, incertain, précaire. Cet exercice, me semble cependant indispensable et je m'y livre avec le sérieux qu'une auto-analyse requiert.

Premier élément, mon arrivée tardive. J'avais 35 ans. J'étais comme on dit familièrement une femme faite, mariée, mère de famille et titulaire de l'enseignement supérieur avec mon poste à ParisX Nanterre. J'avais publié deux livres dont ma thèse sur la Bourgogne à la veille de la Révolution et *Histoire et linguistique* (Robin 1973) qui avait été à son échelle un best-seller. Arrivée ici tout m'était étranger : des boutons de porte à une fête du Travail déportée du 1^{er} mai en septembre – et je reste perplexe devant ce drapeau à fleur de Lys qui, pour la jacobine que j'étais, ne peut signifier que la France catholique et royale de l'ancien régime, pire, le combat des légitimistes puis des Catholiques contre la République, pire encore, l'Action française, l'extrême-droite, tout ce que je déteste et contre lequel je lutte depuis longtemps.

Mon arrivée au Canada, pas particulièrement au Québec. Chapitre délicat. Mon choix fédéraliste va m'isoler pour l'éternité, je ne m'en rends absolument pas compte au départ. Scène drôle, celle du serment à la Reine quand je deviens canadienne.

Je me souviens du jour où j'ai été convoquée au centre Guy Favreau. Un juge me posa d'abord quelques questions sur le pays, sa capitale, le nombre de provinces et de territoires ainsi que le nom du Premier ministre. Jusque-là pas de problèmes. Puis vint le moment du serment à la Reine. Je plaisantai : « Pour une Jacobine française comme moi, c'est difficile ». « Ah oui! », s'exclama le juge, « En effet, mais c'est la procédure. Vous savez que la Reine est le chef de l'état et elle est représentée au Canada

par le Gouverneur général ». Je savais et ne savais pas. « Ah bon! », murmurai-je. La Reine était sur les timbres et les billets de banque, mais au-delà ... Je ne sais pas si je voulais faire durer le plaisir mais je demandai : « est-ce que je peux prêter serment sur 'A la recherche du temps perdu' ? » Le juge qui était plus fin que moi, plissa les yeux et me dit : « Avez-vous le livre avec vous? » Hélas! J'avais laissé le premier volume de l'œuvre de Proust sur mon bureau à l'UQAM. J'étais désolée. « Alors, on va procéder comme on le fait d'habitude. Les gens prêtent serment sur la bible ». Je ne voulais que l'ancien testament. Le juge, un peu excédé demanda à un appariteur de lui trouver la bible « en deux morceaux ». Bref, après bien des démêlés qui firent sourire le juge, je prêtai serment à Sa Majesté sur « le morceau » de l'ancien testament, à la Reine Élisabeth II, devenue en quelques secondes, ma Reine également. So what! J'avais jusque-là un Président de la République, mon passeport et ma carte d'identité française, il y aurait en plus, la Reine et un autre passeport. Je n'y ai vu aucune matière à scandale et je vis depuis en bonne intelligence avec la vieille dame. Ma fille et ma petite fille vivent à Londres, si bien que, d'une certaine façon, nous nous partageons la Reine.

Je ne suis pas vraiment partie. Rien à voir avec quelqu'un qui refait sa vie à l'étranger. Je suis ici en détachement administratif. Je reste fonctionnaire, je garde mon poste à Nanterre et mon avancement. Je dois renouveler mon détachement tous les deux ans. Si quelque chose tourne mal, je demande ma réintégration pour l'année universitaire suivante; je rentre.

Ma socialisation, mon initiation à Montréal se fait dans l'ouest de la ville. Celui qui va devenir mon second mari après mon divorce est bilingue, de père français, mais ce dernier très anticlérical lui a fait faire toutes ses études en secteur anglais et tous les amis de mon futur mari sont anglophones, anciens de McGill et ils me plaisent beaucoup. De plus, je tombe littéralement amoureuse de New York et je désire parler et lire l'anglais au plus vite. J'ai écrit quelque part que ce que le Québec m'aura donné au départ c'est l'anglais, l'amour de l'anglais. Je crois que je me suis fait détester tout de suite.

La judéité, la guerre et le nationalisme. Ce fut ma première impression dès 1974. Je ne pourrai jamais être du côté du nationalisme. En 1974, on est encore dans la problématique de la décolonisation avec Albert Memmi et Pierre Vallières. Je comprends, en tant que militante de gauche arrivant de Paris que tout ici se fera à front renversé. Il faut que j'assume tout de suite cette solitude sinon ce sera invivable. Je l'assume. Le nationalisme est un déclic impossible à dépasser. Traumatisme dû à la guerre sans doute, mais totalement indépassable. Il y a dans tout nationalisme, même celui qui se présente comme progressiste, un noyau dur, de la pensée organiciste et essentialiste avec lequel je ne peux m'identifier. Je ne peux m'y arrêter mais le livre *Nous autres les autres* le fait.

La ronde des Nous

La partie qui est dévolue à la ronde des nous tente de cerner les tentatives parfois progressistes parfois régressives pour définir ce qu'est un Québécois et qui fait partie du « nous » qui n'arrête pas de se chercher.

En gros, dans des phénomènes de ressassements voire d'écholalie, tout se ramène à une phrase de base qui pourrait s'énoncer comme suit : *tous les habitants du Québec sont québécois mais il y en a qui sont plus québécois que d'autres*. Tout le monde se veut ouvert mais il y a un hic. Pendant longtemps la lutte va se faire autour du couple nationalisme ethnique et nationalisme civique. Chacun y allant de ses arguments. Tout le monde se veut accueillant mais ce qu'on exige des nouveaux arrivants est singulier.

Je crois qu'il faut, à l'instar de Habermas, distinguer le civisme et le culturel. Il faut favoriser l'intégration des immigrants à la culture *politique* du pays et non l'aligner sur la culture dominante au sens ethnographique du terme. Tout le secret du nationalisme civique est là. Mettre en avant les aspects démocratiques (constitution, citoyenneté, Charte des droits, ensemble des libertés, etc.), auxquels les immigrants pourraient s'identifier sans problème. Comme presque partout ailleurs, ils garderaient, au niveau de la première génération, leur culture voire leur langue d'origine, culture d'origine qu'ils pourraient actualiser dans leurs rapports personnels, familiaux, amicaux et sociaux. Leurs enfants, eux, seraient scolarisés dans le système francophone. Ils s'identifieraient à une culture politique à laquelle ils seraient invités à participer sans avoir à prêter allégeance à la culture canadienne-française. Le reste viendrait à la longue, par les diverses pratiques, l'exposition au français et à la francisation, la fréquentation d'une télévision en français, de films québécois, de nouvelles amitiés, l'intérêt suscité par certaines productions culturelles des Québécois de souche. Comme le fait remarquer Dominique Leydet, une chose est de demander à un immigrant pakistanais d'apprendre le français pour pouvoir s'orienter, communiquer, participer à la vie associative, publique et politique de la société québécoise, tout autre chose est de lui demander de s'identifier à un « destin collectif ». Elle affirme de façon très avisée qu'« il ne revient pas, en effet, ni à l'État, ni à une théorie de la citoyenneté de prétendre prescrire des sentiments d'allégeance, de solidarité ou encore de concitoyenneté particuliers. Ceux-ci ne peuvent que naître de la pratique, de l'expérience commune que font les citoyens de leurs institutions » (Leydet 1995: 129).

On arriverait au Québec comme dans n'importe quelle démocratie, une démocratie où l'on parlerait français. Ceux mêmes qui proposaient une « citoyenneté québécoise », affirmaient que la langue deviendrait l'espace public propre au débat national et social auquel tout un chacun serait convié. « La langue française devient le lieu de recherche et de développement des valeurs propres à l'ensemble de la

société québécoise. Elle est aussi le lieu d'un vouloir-vivre collectif, l'espace public commun où chacun peut rencontrer l'autre» (Leydet 1995: 129). Distinguer donc la langue du « roman mémoriel » des Canadiens français, et comme le suggérait Diane Lamoureux, « la maintenir à distance de quelque récit que ce soit si l'on veut qu'elle devienne commune » (Lamoureux, citée par Bariteau 1998: 157).

D'autres, en accord avec une conception civique de la nation, tentent de préciser leur pensée. Il ne s'agit pas d'évacuer l'héritage culturel canadien-français, c'est-à-dire la culture de la majorité qui partage une histoire, et surtout une mémoire. Gérard Bouchard convient que la seule pratique de la langue commune ne saurait fonder une identité et une culture nationale, mais il propose de voir les choses dans une perspective dynamique, dans un processus. La langue commune est le point de départ, elle est la condition de possibilité d'interactions multiples, d'expériences communes qui laisseront leur trace et mettront en œuvre une dynamique nouvelle : « La culture québécoise dont il est question ici sera faite de la conjugaison (en français) de la mosaïque actuelle, d'où émergera à la longue une nouvelle configuration collective » (Bouchard 2000: 54). Dans un article qui a fait beaucoup de bruit, Gérard Bouchard, opposant l'image de la greffe à celle de la souche, invitait à « tous ensemble, jeter les souches au prochain feu de la Saint-Jean ? Pourquoi pas ? Avec l'espoir raisonnable qu'à la longue, il pourrait naître de ces cendres (parmi quelques inévitables bleuets ?) une espèce renouvelée, enrichie, comme il arrive parfois » (Bouchard 1999). Il aura toujours à se défendre de prôner le multiculturalisme. À propos de ce même article, il écrit, le 12 janvier 2010 :

Je soulignais la nécessité de respecter cette diversité, mais en la conjuguant avec une appartenance, une solidarité et des symboles communs. Je mêlevais contre une conception monolithique, trop homogène de l'identité nationale. J'avais soin de préciser qu'en tout cela, « il ne s'agit nullement de nier le poids historique et sociologique de la composante canadienne-française, mais de briser des solitudes ». J'affirmais aussi que, pour fonder une identité québécoise, une langue commune et des règles universelles abstraites ne suffisent pas (Bouchard 2010).

À l'opposé, il luttait contre les « cloisonnements ethniques », contre tout ce qui pouvait accroître les tensions et les divisions. Il mettait en garde contre « une philosophie trop exclusive des identités, des fidélités et des racines ». C'est ce qui l'avait amené à dénoncer « l'esprit de la souche ». Ce message, insiste-t-il, s'adressait autant aux minorités qu'à la majorité francophone.

Ces recherches d'un « Nous » m'ont passionnée. Même si ma première allégeance citoyenne est canadienne, je ne suis en rien hostile à cette autre citoyenneté québécoise, dans la mesure où on ne la considère pas comme antinomique de la précédente. Cette position vient à ma rencontre et ouvre l'espace public, mais je reste sur mes gardes, car nombreux sont ceux pour lesquels les deux citoyennetés seraient

incompatibles. Nombreux sont ceux qui n'acceptent pas cette dynamique, qui y voient même un danger. Pourquoi vouloir l'indépendance si c'est pour constituer un « petit Canada » québécois voué aux Chartes de droits et oublieux de l'héritage historique de la nation, laquelle est une essence constituée de longue date et ne peut pas voguer sans péril, au gré des vents du pluralisme. Que nous disent ces modernes aèdes? Que depuis les années 80, dans la mélancolie qui suivit la défaite du premier référendum, le Québec a cédé à la mode postmoderne du pluralisme, du respect de l'altérité, du cosmopolitisme, de la diversité et du *politically correct*. Il n'y en avait que pour « les autres ». L'intelligentsia québécoise avait simplement oublié qui elle était, d'où elle venait, quel était son projet politique. On avait fait disparaître le « Nous » originel, cœur et chœur de la nation. On s'était comme « éclipsés » de la scène, de nous-mêmes, englués dans une confiture de bons sentiments. On avait cédé, en outre, aux chants des sirènes de la judiciarisation de la scène publique et abandonné notre bon vouloir politique aux mirages des Chartes de droits et libertés, c'est-à-dire à l'empire des tribunaux. « Qu'en est-il de nous-mêmes ? », se demande Serge Cantin en 1999. Se fondant sur un article de Jacques Beauchemin qui fustigeait la façon dont les antinationalistes avaient finis par culpabiliser le nationalisme québécois, il s'interroge :

Comment nos clercs universitaires en sont-ils arrivés là ? À se voir avec les yeux des autres ? Comment ont-ils pu, sous prétexte d'ouverture aux autres, adopter le point de vue des autres sur nous-mêmes, tout en cherchant à nous faire croire et à se convaincre eux-mêmes, à grand renfort d'arguties, que les autres sont avec nous alors qu'ils sont pour la plupart disposés à l'être, avec nous, qu'à condition que nous renoncions à devenir nous-mêmes et que la majorité francophone abandonne son projet d'indépendance politique? (Cantin 2000: 91).

Ce paragraphe est une machine de guerre qui postule le perpétuel antagonisme entre le « Nous » québécois de souche et « les autres ». Quels autres ? Tous les autres : les autochtones – mais il est vrai qu'eux n'ont pas voix au chapitre –, les anglophones, les immigrants, et même la minorité des francophones qui ne se reconnaît pas dans le projet indépendantiste. On finit, poursuit-il par se voir comme les « autres » nous voient, comme des xénophobes, des intolérants, voire des racistes. C'est dessiné au cordeau : « nous-mêmes » et « les autres ». Or, les autres semblent avoir réussi à « nous » déstabiliser et à « nous » culpabiliser. Cantin est loin d'être seul dans sa mise en garde. Même Jean-François Lisée y va de son « nous » de la souche. Cette majorité inquiète est aux prises avec une conjoncture paradoxale. Elle vit dans une société que Jacques Beauchemin qualifie de « société des identités » (Beauchemin 2005; Beauchemin/Bock-Côté 2007). Le tissu social se fragmente sous des revendications identitaires multiformes. Là encore, c'est au cours des années 1980–1990 que l'on voit se multiplier les identités, les demandes de reconnaissance, le droit à

la différence qui peut déboucher sur la concurrence des mémoires. Fragmentation de l'espace public, affaiblissement de la nation sous les coups de butoir de la mondialisation, de l'appartenance à un espace communautaire plus vaste comme en Europe, ou des régionalismes de tout acabit. On assiste partout à la fragilisation de la nation, même si elle reste le cadre fondamental de l'exercice de la démocratie. Les mouvements nationalistes, par ailleurs, ont mauvaise presse. On n'est plus à l'heure de la décolonisation des années 60. La dislocation des États après la chute du mur de Berlin s'est presque partout accompagnée de violences, d'appauvrissements, de malheurs, de déplacements de population, de nettoyages ethniques. Contrairement aux apparences, même la dislocation de l'URSS qui s'est faite sans grande violence a entraîné un énorme cortège de mal-être (voir sur le sujet le très beau livre de Stephen F. Cohen 2009). La reconnaissance internationale ne traiterait pas de la même façon le Québec et le Kosovo, assurément. Mais précisément, l'heure est aussi au regain des nationalismes ethniques ou ethno-culturels, fondés sur la mémoire longue, à l'antagonisme perpétuellement entretenu à l'égard des voisins ou des « autres », à ce que Freud appelle « l'économie des petites différences » érigée en principe. Alors ici?

Le multiculturalisme, voilà l'ennemi !

On le voit, la bataille est féroce et tourne autour de mots pivots, toujours les mêmes : laïcité, diversité, pluralisme, interculturalisme, multiculturalisme. Quelque chose se cherche, certes dans la confusion, dans ce Québec de la première décennie du XXI^e siècle, au-delà des définitions toujours ambiguës et toujours affectivement chargées.

Les paradigmes sont-ils si éloignés à l'heure actuelle ? Le multiculturalisme est partout attentif aux valeurs communes, à la définition d'une culture commune, à ce qui fait lien social au-delà de la diversité. Remis en question partout où il y eut du terrorisme et des attentats (Grande-Bretagne) ou des assassinats (Pays-Bas), le multiculturalisme est en voie de redéfinition. L'interculturalisme, dans sa recherche de l'équilibre entre les identités et les droits, entre la culture majoritaire et les minorités, doit tenir le plus grand compte de la diversité et des Chartes des droits. Même dans la France républicaine et jacobine, le problème de la diversité se pose et des solutions nouvelles s'esquissent, même si cela se fait dans une extrême difficulté voire des régressions terribles. Diversité, interculturalisme, multiculturalisme, les défis du XXI^e siècle !

Tout le monde se bat pour imposer sa conception du pluralisme. Georges Leroux se défend de vouloir « endoctriner » les enfants dans le cadre et les valeurs du multiculturalisme, chacun y va de son couplet. Gérard Bouchard insiste fortement sur les spécificités de l'interculturalisme québécois, tandis que les nationalistes conservateurs les renvoient dos à dos. Pour eux, tout cela est du pareil au même et tout

pluralisme qui ne repose pas d'abord sur l'héritage et la culture nationale est en fait du multiculturalisme déguisé. Très récemment, certains ont cru triompher devant la déclaration d'Angela Merkel disant que le multiculturalisme avait échoué en Allemagne. Il ne faut pas prendre son discours à la lettre cependant. Elle doit réagir devant la montée populiste et l'islamophobie qui, en Allemagne comme ailleurs, sert de bouc émissaire à tout ce qui ne va pas dans le pays. Elle doit se donner une contenance après le best-seller de Thilo Sarrazin qui touche une fibre sensible. De plus, les sondages n'étant pas favorables à son parti, elle doit donner des gages. L'Allemagne n'est pas plus « multiculturelle » que la France. Ces pays ne peuvent se comparer. Ce n'est que depuis peu, depuis Schröder, que le *droit du sang* a été en partie aboli en Allemagne au profit du *droit du sol*. Par ailleurs, en Allemagne, l'enseignement religieux se fait encore en milieu scolaire en fonction des diverses confessions. Pourtant, l'Allemagne a son contingent d'écrivains d'origine turque qui écrivent en allemand et sont reconnus (Zafer Zenocak) et de metteurs en scène de classe internationale (Fatih Akin). Tout se passe comme si, en Europe, au-delà des spécificités culturelles et historiques, au-delà des législations scolaires et de celles qui réglementent le port des signes religieux dans l'espace public, ce qui était le plus important, c'étaient les conditions de possibilité économique-sociales de l'intégration, celles qui régissent la distribution géographique de la population – ghettos, quartiers pauvres ou quartiers de mixité sociale –, celles qui régissent l'accès à l'éducation, l'entrée sur le marché du travail, dans les productions artistiques et innovantes, ou leur relégation, la programmation de la visibilité ou de l'invisibilité. Assimilation, interculturalisme, multiculturalisme, rien n'y fait. L'importance attachée au culturalisme au lieu des conditions économique-sociales est à mes yeux la preuve d'une grande cécité et un recours commode qui dérape vite dans la démagogie.

En France, le multiculturalisme est aussi honni que le communautarisme, mais personne ne sait exactement ce qu'il signifie et de quoi on parle.²

La bataille est féroce et tourne autour de mots pivots : laïcité, pluralisme, interculturalisme, multiculturalisme. Quelque chose se cherche, certes dans la confusion, dans ce Québec de la première décennie du XXI^e siècle, au-delà des définitions toujours ambiguës, toujours piégées. Seul Jocelyn Létourneau échappe à cette problématique en changeant totalement de terrain avec son oscillation identitaire à la Calder, ses identités de passage, mouvantes en prenant Montréal comme modèle,

2 Nicolas Sarkozy a dit récemment que le multiculturalisme avait échoué en France, alors que cette notion est proprement inconnue en dehors des spécialistes et n'a jamais été associée à la société française. C'est bien la preuve que les chefs d'état européens sont incapables de penser les problèmes d'intégration de leurs minorités, de leurs immigrants et disent n'importe quoi sous la pression des partis populistes, de la montée de l'extrême droite dans leurs pays.

mais il se fait taxer de traître. Si les choses bougent ce n'est pas dans le discours social qu'on peut noter ces bougés, discours social qui laisse quasiment pas de place à la dissidence.

Quant au passé, je n'évoquerai ici que le problème de la commémoration. Commémorer n'est pas un processus de tout repos. En tant qu'historienne, je reste ébahie par ces querelles permanentes d'interprétation d'un passé que l'on convoque à tout bout de champ. Cela me rappelle cette vieille histoire de deux dissidents soviétiques qui discutent. Le premier se sent découragé devant ce passé triste à pleurer et l'avenir fort incertain. Tu n'y es pas, lui dit son ami. L'avenir est tout tracé. Il est forcément radieux selon l'expression consacrée. C'est le passé qui pose problème. Le passé est imprévisible!

Les Commémorations

Que n'a-t-on dit à propos des fêtes du 400^e anniversaires de l'arrivée de Champlain et de cette tentative de reconstituer la bataille des fêtes d'Abraham! On a parlé de « kidnapper l'histoire » d'un détournement, d'un complot d'Ottawa pour canadianiser Champlain.

Partout au Québec, on a attaqué les célébrations du 400^e de la fondation de la ville de Québec comme ayant « chassé l'histoire ». C'était fatal à l'ère de la communication généralisée et du spectacle. La mémoire s'est pétrifiée. Comment prendre en compte cette amnésie bavarde, sonore ? Comment narrer quelque chose qui touche à l'histoire sans rejouer les grands récits devenus inaudibles ou illisibles, sans sacraliser, sans ressasser, ce qui est la meilleure façon d'oublier ?

Il aurait fallu inventer autre chose au lieu de se crispier sur l'idéologie, le « nous » et le « eux ». Le Québec aurait terriblement besoin d'une réflexion sur les contre-monuments telle que Jochen Gerz l'a développée.

Il est né à Berlin en 1940. Tout un programme! Il est Allemand et naît quasiment avec la guerre. Il est installé à Paris mais va souvent à Berlin et a longtemps vécu à Vancouver.

Le 13 Juillet 1996 a été inauguré en Dordogne *le Monument vivant de Biron*, que Gerz a réalisé dans le cadre de la commande publique en remplacement du monument aux morts de la commune de Biron érigé en souvenir des deux dernières guerres. L'artiste se fonde sur l'immémorialité de la mémoire ainsi que sur sa fragilité. Quand on a proposé le projet à Jochen Gerz, il n'a pas voulu détruire le monument existant. Il est allemand, c'était délicat. Il a voulu l'intégrer dans un projet plus large, faire quelque chose qui s'inscrive à la fois dans le temps, l'éphémère et dans une durée. A chaque habitant (ils sont environ cent cinquante dans le village), il pose une question qui restera secrète, mais qui revient à leur demander s'ils sont

prêts à se sacrifier pour la patrie. Le sens de la question est de permettre des réponses diverses, contradictoires, imprévisibles. Chaque réponse sera ainsi résumée en quelques phrases et gravée sur une plaque, que l'artiste pose sur l'herbe autour du monument, puis les plaques seront apposées sur la colonne. Toute personne qui s'installe au village, sera confrontée à la même question. Et chaque réponse devra être ajoutée au monument, le lendemain comme cinquante ans après. Les plaques seront changées à tour de rôle. Les réponses varieront sans doute, avec le temps. Il s'agit d'une écriture intime, sans début ni fin. Jochen Gerz veut faire de ce monument aux morts un monument à la vie, sans cesse réactualisé, faire en sorte qu'il soit constamment en mouvement. Le monument de Biron apparaît comme un travail interactif où l'auteur est également l'usager, le spectateur. Il implique que le citoyen soit à la fois le mécène, le co-auteur de l'œuvre : « La sculpture, c'est nous ». Chacun devient responsable de l'œuvre et porteur d'une mémoire qu'elle constitue face à l'oubli. Voici quelques unes de ces réponses :

« La vie est belle, on l'a faite nous-mêmes, ce serait trop facile de la donner. On a fait un chemin en commun mais aussi un chemin individuel pour en arriver là. Il est toujours insensé de sacrifier la vie, à quelque moment que ce soit. Il ne faut rien répéter, surtout pas la cruauté, ni reproduire les mêmes horreurs. La vie d'un soldat est aussi importante que la vie de celui qui décide un jour qu'il faut risquer la vie du soldat. Je ne me sens pas coupable de ne pas vouloir donner ma vie. Je me sentirais coupable au contraire de vouloir la donner. »

Ou encore :

« Les guerres ne valent pas la peine. Ce n'est pas une chose à vivre. Je n'ai fait aucune guerre, ni en Indochine, ni en Algérie. Quand je me suis engagé dans l'aviation, c'était pour faire l'école, pas la guerre. Je ne tiens pas à avoir d'ennemis. Et les Allemands ne cherchent pas la bagarre. Ils en ont pris pour leur grade. Les Anglais ont gagné la bataille d'Angleterre. Ils n'ont pas économisé les moyens pour les punir. J'ai taillé la pierre au Père-Lachaise, à Notre-Dame et j'ai taillé la pierre ici. C'est cela qui m'intéresse. »

Troisième exemple :

« Je suis quelqu'un qui a la vie belle. Mourir pour des idées ? Non, jamais. Ce serait une idée contre mes idées. Si j'ai une idée bleue et vous, une rouge, on ne va pas se tuer pour autant. Je vis dans un pays prospère. Il m'arrive de penser à la guerre. On est privilégié ici. On est loin de tout. J'espère avoir toujours la chance de garder du recul. Il ne faut pas forcer les gens. Il faut parler, se parler. Est-ce qu'on n'en sera jamais capable ? Est-ce que, moi, je serai capable d'accepter le Monument ? »

Récit éclaté, pluriel, cacophonie, polyphonie, mémoire pluralisée, pulvérisée. Jochen Gerz nous met en face de nos responsabilités. Il travaille sur le plan collectif comme le psychanalyste sur le plan individuel.

Imaginons. Au pied de la statue de Champlain à Québec ou sur son socle, la même opération que celle que Gerz. Chaque habitant choisi selon un échantillon représentatif serait invité à expliquer ce que l'arrivée de Champlain en 1608 représente pour lui. En une phrase et dans la langue de son choix. Il en résulterait une immense mosaïque. On aurait lu ces réponses sur des airs de musique, en guise de cérémonie. Cela n'aurait pas empêché la fête avec McCartney ou avec Céline Dion un mois plus tard. Chacun y aurait reconnu son message et cela aurait été infiniment plus intéressant que le « spectacle » des luttes idéologiques stériles auxquelles nous avons été exposés jusqu'à l'écoeurement. Rêvons!

Montréal

Le magnétisme de la ville me fascinait, m'obligeait à me remettre en question de façon permanente.

Ville de bric et de broc, hétérogène, elle juxtaposait des formes modernistes et des clochers du XIX^e siècle, des parkings et des petits magasins au coin de rues à pans coupés, des *mansions* aristocratiques et de petites ruelles ombreuses où couraient les chats. On l'avait fait traverser par une autoroute, fractionnée sans vergogne. C'était une ville éclatée. Quand je suis arrivée, le vieux Montréal n'était pas encore gentrifié, et le Plateau, encore un quartier populaire. Montréal n'avait pas à offrir de grands monuments, ni de belles perspectives. La beauté de certains de ses édifices était souvent masquée par l'hétérogénéité des autres qui les côtoyaient. Elle n'avait à offrir que ses différents quartiers, son art de vivre, une certaine langueur, ses marchés, ses « dépanneurs », ses ruelles³ et ses escaliers extérieurs, genres de *fire-escape* à la montréalaise, et des couchers de soleil fulgurants l'hiver sur la neige au détour d'une rue. Pour la Parisienne que j'étais, en dehors du centre-ville, tout avait l'air de villages, d'une ville à la campagne, selon la jolie formule d'Alphonse Allais. J'étais habituée à la ville dense autour d'un centre historique patrimonial. La banlieue était très nettement limitée par le périphérique. Montréal, ville américaine peu peuplée, horizontale malgré un centre flanqué de quelques gratte-ciel, s'étendait à l'infini de part et d'autre du fleuve auquel elle tournait largement le dos. Tout était à découvrir dans cette hétérogénéité. Je fus prompte à saisir sur la *Main* tous les signes encore visibles de la judéité, que ce soit ceux du passé – son entrepôt de stèles funéraires, le magasin Warshaw –, ou ceux du présent bien intégrés à la ville, de chez *Schwartz*, où l'on mangeait du *smoked*

3 Je pense en particulier au beau texte qu'André Carpentier a consacré aux ruelles de Montréal. C'est un livre qui m'a enchantée (Carpentier 2005).

meat, qu'on n'appelait pas encore « charcuterie hébraïque ». Je percevais aussi que je marchais dans une ville disparue. J'avais beaucoup lu sur la communauté juive de Montréal dans les années 30, sur les peintres modernistes, les acteurs qui se produisaient au Monument national, sur les échoppes où l'on travaillait le textile et les cafés où les militants syndicalistes se retrouvaient. J'avais aussi lu Mordecai Richler et sa mélancolie me gagnait.⁴ Plus aucune trace de ce temps, enfoui à jamais. Marcher sur Saint-Laurent, la *Main*, la remonter ou la descendre jusqu'au fleuve, mettre mes pas dans ceux des anciens immigrants, des errants, des touristes, ou simplement des flâneurs ! Me laisser pénétrer par le froid, par le piquant du début de l'automne ou la chaleur alanguie d'un été moite. Voir défiler ces enseignes qui parlent toutes les langues. Écouter la ville avant de la comprendre, écouter son rythme, ses voix, ses dissonances et ses assonances. C'est de cet éblouissement, de cette bigarrure, de ce bazar, pourrait-on dire, que l'essentiel de *La Québécoise* est composé. Tout avait un air de mélancolie et de fragilité : les communautés juxtaposées, parfois ghettoïsées, rarement mêlées et souvent affrontées pour des raisons linguistiques, les quartiers éventrés par la rénovation urbaine, les jeunes couples qui commençaient à partir en banlieue, la pression du capital qui entraînait la fermeture progressive des cinémas d'essai, ce à quoi la cinéphile que j'étais était particulièrement sensible,⁵ les Québécois qui menaient leur combat et dont je voyais bien qu'il était comme décalé par rapport à la ville, la ville cosmopolite, sans ordre, la ville où l'on recommençait sa vie qu'on vienne de la Gaspésie ou de la Bosnie, où l'on était obligé de se confronter avec l'ailleurs, un ailleurs irréductible. Ce n'étaient pas, la plupart du temps, de simples émigrants destinés à devenir des Québécois. Non, c'était infiniment plus compliqué. Ils se moquaient bien d'être Canadiens, ils ne se posaient pas le problème du choix. Ce qu'ils voulaient c'est qu'on leur fiche la paix, eux et leurs voisins, ceux qui parlaient la même langue, eux et leurs enfants qui allaient à l'école, de préférence en anglais pour mettre toutes les chances de leur côté, eux avec leurs épicerie où ils trouvaient les produits de leur pays d'origine, leurs journaux, leurs réseaux, leurs cafés autour de la *Main*, leurs loisirs et leurs fêtes. Beaucoup gardaient un amour mythique du pays d'origine auquel peu auraient l'occasion de retourner pour visiter de la parenté. Ils ne verraient plus ce pays qui, désormais, évoluerait sans eux.

4 Je n'ai jamais compris pourquoi Richler, un des plus grands romanciers de Montréal, était l'objet d'un tel scandale, et ce, en permanence. Je n'ai pas compris non plus pourquoi le livre de Nadia Khouri, *Qui a peur de Mordecai Richler ?* (Khouri 1995) avait été à ce point voué aux gémonies. Je reste, sur ce plan, d'une autre planète.

5 Depuis mon arrivée, j'ai vu ainsi fermer le cinéma Élysée dont Patrick Straram fut un des créateurs, le cinéma Parallèle ensuite, et d'autres salles : le Verdi, le Rialto, le Ouimetoscope, l'Outremont, L'Empire, le Pigalle, le Capitol, pour ne pas parler de ce qui reste de l'Excentris.

Je compris que je ne faisais qu'un avec cette ville que longtemps après mon arrivée. Me trouvant à São Paulo avec une amie parisienne, un soir, en haut de la terrasse d'un gratte-ciel, avec la nappe immense de la ville à nos pieds, le regard perdu dans les lointains, je l'entendis murmurer : « Quand même cela ne vaut pas Chambord ! » Mon éclat de rire la blessa profondément. Je n'eus pas trop de la soirée pour m'expliquer. Elle ne comprenait rien. Elle n'avait pas eu de contact avec la terre américaine ni au Nord ni au Sud, avec l'hétérogène, que ce soit celui des espaces, des architectures, que ce soit celui des populations. Elle n'avait jamais eu de contact avec l'hybridité du monde contemporain. Pourtant, à Paris, elle voyait des immigrants par milliers, mais habitant un quartier « protégé », ne serait-ce que par le prix des loyers, elle ne se sentait pas vraiment concernée. Elle n'avait trouvé, à opposer au tohu-bohu d'une ville de près de vingt millions d'habitants comme São Paulo, que ce superbe et dérisoire château de la Loire qui ne faisait le poids que dans son imagination. À cette minute, j'ai compris que j'étais devenue américaine, que j'habitais l'hétérogène, l'hybride, le mélange des genres et des populations, que je participais du heurt et du chaos des langages et des langues, de tout ce qui grippe les machines les mieux huilées, les ordonnancements les plus classiques. Montréal m'avait entamée, j'étais devenue « autre ».

Alain Médam formule excellemment ce processus de transformation que l'Européen subit au contact de Montréal, cet Européen pour lequel tout est « catalogué : ordonné », tout est à sa place. Ce qu'il cherche, c'est du flou, du mouvement, du jeu entre les rouages. « Du possible. Du recommencement. C'est ça : du recommencement ! Cette *Main*, en Montréal, rejoignait cette voie que je cherchais en moi » (Médam 2005: 29).

Mais c'est à Sherry Simon que je dois d'avoir compris Montréal, et ce, longtemps après que je l'eus parcourue. C'est elle qui me fit pénétrer dans son quartier du Mile-End, voisin du mien. Je suis passée longtemps devant cette énorme église énigmatique au dôme imposant, couleur turquoise, flanqué d'une espèce de minaret. *Saint-Michael and Saint-Anthony*, une espèce de Sainte-Sophie de Constantinople du pauvre. Moi aussi, au début, j'ai trouvé très laide cette église, déplacée dans ce quartier, cette ville, ce siècle, et j'ai dû me demander ce qu'elle faisait là, au milieu de ces rues aux maisons basses, de ce fouillis de commerces aux enseignes en toutes langues. J'ai dû, moi aussi, lui préférer Chambord. C'est à l'origine une église irlandaise. Qui l'eût cru ? L'église fut construite en 1915. Il s'agissait de desservir la plus grande paroisse anglophone catholique de Montréal, constituée essentiellement d'Irlandais. Puis, les Irlandais ont abandonné le quartier pour s'établir à l'ouest de la ville ou de l'île, élément d'un mouvement général. C'est ainsi que la communauté juive si bien décrite par Mordecai Richler, qui vivait autour du boulevard Saint-Laurent et de la rue Saint-Urbain, est venue dans le Mile-End, puis l'a quitté, elle aussi pour l'ouest, pour Côte-Saint-Luc en particulier. Plus tard, l'église servira à la communau-

té polonaise venue s'installer dans le Mile-End. L'architecte de cette église byzantine n'est autre qu'Aristide Beaugrand-Champagne, inspiré fortement par Sainte-Sophie de Constantinople. L'ensemble, aux voix dissonantes, est à l'image du quartier que Sherry Simon nous fait visiter. Car, il s'agit depuis toujours d'un lieu de passage à la frontière nord de la ville d'autrefois. Vers la fin du XIX^e siècle, des établissements industriels s'y installent ainsi que de modestes immeubles résidentiels. Une énorme variété d'immigrants y cohabitent ou s'y succèdent : Irlandais et Anglais, Portugais, Italiens, Grecs, Latino-Américains et juifs. Ce lieu de passage constitue une zone tampon entre les quartiers francophones de l'Est et les quartiers anglophones de l'Ouest, si bien que les immigrants s'y sentent à l'aise, mais n'y resteront pas. Ceux qui ont fondé une famille et qui ont quelques économies partiront. À l'opposé, le quartier s'étant transformé, s'étant en partie gentrifié, il a attiré une nouvelle couche de population : jeunes « professionnels », intellectuels et artistes séduits par le caractère cosmopolite de l'ensemble, contribuant à chasser les autres par la hausse des loyers et du prix des maisons que leur simple présence et leur aisance induit. Le quartier a, comme beaucoup d'autres, du mal à garder trace de son passé, à se constituer une mémoire. On démolit, on rebâtit, on rénove, on change le nom des rues. Qui se souvient de l'église byzantine comme d'une église irlandaise ? La population juive, si nombreuse, si vivante et vibrante autrefois, qu'a-t-elle laissé ? Quelques bâtiments qui n'ont pas été démolis ont changé d'affectation. « La magnifique synagogue Beth Jacob est actuellement une école française et sa façade majestueuse recouverte par un mur de briques jaunes » (Médam 2005: 22). On trouve encore dans le quartier deux fabricants célèbres de bagels, (on vient de tout Montréal pour les voir faire et en emporter par douzaines), qui « continuent de satisfaire aux besoins nostalgiques des anciens résidents et au goût d'exotisme des Montréalais qui ont lu Mordecai Richler, Shulamit Yellin, Irving Layton ou quelque autre écrivain issu de cette communauté extraordinairement verbeuse. Le quartier est hanté par les mots » (Médam 2005:22). Quant aux hassidims qui ont remplacé l'ancienne communauté sécularisée, ils ne se « mélangent » pas, ils vivent à part, même s'ils fréquentent le même espace, les mêmes rues.

Si j'avais à réécrire *La Québécoise* (Robin 1983) ou lui donner une suite aujourd'hui, je m'y prendrais tout autrement. Ce serait toujours une structure éclatée, à base de fragments, mais je chercherais une espèce de totalité, une totalité sans totalisation. La ville ferait sens dans son hétérogénéité même. Il ne s'agirait plus de la découvrir, mais avec l'épaisseur littéraire qu'elle a acquise, de la faire signifier dans ses espaces forts et sa déglingue, sa tranquille décadence et son art de vivre. Mon personnage serait plus solitaire, plus autonome. Je ne lui ferais pas rencontrer des « mecs » dans les différents quartiers de la ville, mais des êtres virtuels à partir de son avatar, Rivka, grâce à des pérégrinations virtuelles sur le Web, des flâneries dans des mondes et des villes imaginaires. Dans la vraie vie, elle résiderait, bien entendu dans

le Mile-End, un petit 5½ à deux pas de la fabrique de bagels sur Saint-Viateur. Ses lieux favoris seraient un bistro italien et surtout le dépanneur du coin. C'est dans ce lieu impossible à décrire qu'elle ferait les rencontres les plus invraisemblables dans des langues incertaines. Elle serait traductrice littéraire, travaillerait pour des maisons d'édition françaises, allemandes, voire québécoises. Elle traduirait en français la jeune littérature allemande, et quand on ne la trouverait pas dans son bistro, au dépanneur ou sur Internet, elle serait chez elle, à son bureau, ensevelie sous d'épais dictionnaires. À moins qu'elle ne soit à Berlin où elle ferait de longs séjours. Cela rythmerait la structure du roman, les passages de Berlin à Montréal. Si bien que mon personnage, qui ne serait plus hantée par le passé de sa tribu, ni par celui du Québec, ni même par celui de l'Allemagne, encore moins par celui de la France, évoluerait entre de multiples langues : celle des mondes virtuels, l'anglais, l'allemand de ses romans, le français de France, le français d'ici, le yiddish des Hassidim et la langue du dépanneur. Le propriétaire en serait un Pakistanais ayant acheté cette petite boutique du coin de la rue. Il parlerait aussi mal le français que l'anglais, se serait fabriqué un *sabir* à lui avec lequel il communiquerait très bien avec tous ceux qui entreraient dans sa boutique. Elle aurait beaucoup de plaisir à évoluer dans son langage fleuri. Certains de ses vocables auraient même inspiré ses traductions.

Le centre de l'intrigue de mon roman serait donc le dépanneur du quartier. Il ne fermerait jamais, on y trouverait de tout. Plus souvent qu'à son tour, elle y ferait une descente vers minuit s'apercevant qu'elle n'a plus de café, de dentifrice ou de piles pour sa radio. C'est au dépanneur qu'elle rencontrerait Alex (il faut malgré tout quelques présences masculines pour donner une consistance au récit, il me faut quelques histoires d'amour qui, de préférence finissent mal : quelques mecs à Montréal, quelques-uns à Berlin, on peut voir venir), Alex donc, un anglophone parfaitement bilingue, un peintre qui aurait aimé le charme du Mile-End et s'y serait installé, fuyant aussi bien Westmount que Notre-Dame-de-Grâce. Il viendrait aux mêmes heures tardives chercher des packs de bière et des cigarettes. Je ne sais pas encore ce qu'il adviendrait de leurs rencontres. Au dépanneur, elle trouverait aussi Francis, un Français qui se demanderait tous les jours s'il devait rester ou partir, et elle ironiserait sur ce sentiment, l'ayant connu jadis. Il va me sortir que tout cela ne vaut pas Chambord, ricanerait-elle. Il y aurait, comme dans *La Québécoite*, un chat, un minou blanc au museau noir qui viendrait s'installer sur ses genoux quand elle serait à sa table devant l'ordinateur. Elle le laisserait à Alex quand elle partirait pour Berlin, retrouvant son chat avec émotion à chacun de ses retours.

Ce ne serait pas simplement l'histoire d'un quartier mais de la ville entière à partir du dépanneur. D'ailleurs le titre de ce roman serait *La langue du dépanneur*, et il serait écrit en plusieurs langues. *La Québécoite* se serait mise à parler, mais « en langues ».

En guise de conclusion

Un « Nous » se cherche ici, principalement à Montréal, un « Nous » *transverse* qui renoue avec notre projet de *Vice Versa* d'autrefois. Il est parfois à l'attaque et on a l'impression que le Québec est en train de changer, et j'ai alors le sentiment que j'en suis partie prenante. Mais ce « Nous » souvent passe à l'arrière-plan, vaincu temporairement par un « Nous » plus régressif, qui n'a pas encore pris la mesure des changements à l'échelle internationale, canadienne et québécoise. Les événements que j'ai suivis ces dernières années montrent qu'après le référendum de 1995, la lutte entre ces « Nous », cette ronde des « Nous » s'est encore exacerbée. Pourtant, Montréal, la ville métissée, polyphonique, cacophonique donne l'exemple. Montréalissime, comme du temps des Villes-États, du temps de Venise, la Sérénissime.

La ville de la diversité fait signe vers ce « Nous » à la recherche duquel je suis partie dans l'aventure de ce livre. Ce « Nous », n'était-il pas inscrit dans le rapport Bouchard-Taylor ? Reprenons : « Les membres du groupe ethnoculturel majoritaire (en l'occurrence les Québécois d'origine canadienne-française) tout comme les membres des minorités acceptent que leur culture (les traditions, les référents identitaires) soit transformée à plus ou moins long terme par les interactions que suppose le régime. C'est cette condition qui rend possible l'évolution de l'identité québécoise ».

Ce « Nous » n'était-il pas visé par ces réflexions lumineuses de Jocelyn Létourneau lorsqu'il écrivait récemment que Montréal était un laboratoire de l'interculturalité ? Lieu de passages identitaires, elle n'est pas la ville où les cultures se perdent mais où elles se contaminent, se métissent, s'échangent, se frôlent, s'affrontent avec des emprunts et des transferts. Cela entraîne, disait-il, la mutation des patrimoines constitués : c'est ainsi que « la montréalité, sorte d'identité métropolitaine aux expressions pluriethniques et aux résonances cosmopolites, infiltre tout le tissu social de la grande ville » (Létourneau 2005: 20, Létourneau 2010: 220). Tout fait signe vers une « multiplicité » dont on ne peut dire encore si elle marque l'entrée du Québec dans un âge « postnational ».

N'est-il pas ce « Nous » de ces cultures « braconnées » si typiques de Montréal selon Simon Harel (Harel 2006), de cette ville refuge, une ville qui pourrait devenir une nouvelle « carte du tendre » ?

« Je suis devenu d'ici », dit magnifiquement Alain Médam dans *Ils passent la Main* (Médam 2005), à qui j'emprunte sa formule. Arrivé d'Europe, il y a plus de quarante ans, Montréal, qui ne correspondait pas tout à fait au modèle de la ville américaine en damier, était à ses yeux la ville de l'indéfinition. Même si la ville avait changé, la *Main* « resterait là, tenace, fidèle à elle-même, toujours riche de ses immigrants, pleines des souvenirs, des nostalgies, de ceux qui n'en finissent pas de prendre pied en cette terre d'Amérique ; de ceux qui se maintiennent en attente, en situation d'incertitude, ne choisissant ni l'anglais ni le français, ni l'ouest, ni l'est, choisissant de

ne pas décider, en somme, tant restait incertain à leurs yeux, ce qu'il fallait choisir » (Médam 2005: 11). Il met en scène, ou plutôt, en texte, trois générations de ceux qui sont passés par la *Main*. La première, celle de l'immigrant qui vient d'arriver avec sa petite valise et personne pour l'accueillir. Celui qui devait être au rendez-vous a disparu. Il remonte la *Main*, un papier froissé à la main, sans doute une adresse. Il va finir par rester sur la *Main*, sans projet, sans attente. Mais les mois vont passer. Son épouse finira par le rejoindre. Ils auront des enfants, et plus tard, quitteront le quartier pour s'installer en banlieue. Le fils de l'homme à la valise habite à Saint-Léonard, mais revient tous les ans sur la *Main* pour honorer son père. Il va à la poissonnerie Waldman. Le monde a bien changé depuis les temps où son père arpentaient cette artère le cœur vide. Le fils attablé dans une taverne prend une bière puis une autre. Il est subjugué par la diversité qu'il a sous les yeux. « Ah c'est l'alphabet grec ça ? Entre smoked meat et souvlakis, chowmeins et poutines, hot dogs et metzes, on parlera. On boira ensemble. L'appétit c'est l'appétit non ? » (Médam 2005: 33).

C'est un jeune branché que l'on retrouve en avion dans les années 80. Son père n'est plus. Son grand-père a disparu depuis longtemps. Il vole vers une ville très proche du village d'où son grand-père est parti. Il a quitté Montréal croulant sous les érables rouges. Tout se brouille. Qu'importe ! Son père lui parlait d'une *Main* où tout le monde s'entendrait, où toutes les cultures se croiseraient en paix. Cela l'a toujours laissé sceptique. Au diable l'idée que tous pourraient ne faire qu'un tout en gardant leur spécificité. Le monde est de toute façon à feu et à sang. « C'est cela que l'autre nuit sur les hauts de la *Main*, entre deux drinks et trois fromages, ce surgeon d'immigrant expliquait à quelques amis. Soyons tranchants ! Soyons glacés car c'est l'urgence. Dans le grand loft, il faisait chaud et les frissonnements du grand-père de jadis, sur son quai de débarquement, n'étaient plus à l'ordre du jour. Peu importait l'ancêtre ! Ou la valise. Tout le monde ne vient-il pas d'une valise ? » (Médam 2005: 44). Il n'empêche que le jeune homme a loué une galerie qui remplace une ancienne manufacture, au dernier étage d'un immeuble sur la *Main* ...

Alain Médam poursuit sa méditation poétique. Le texte qu'il est en train d'écrire, il n'en est pas vraiment l'auteur, nous confie-t-il. C'est la ville qui s'écrit à travers lui. Cet errant rencontré la veille, ces jeunes gens attablés chez Schwartz qui n'arrivent pas à s'adresser la parole et auxquels Médam tente d'inventer une biographie, ou ces Italo-Québécois au bar Sportivo, auxquels il s'identifie dans son désir éperdu d'Italie. La rue Saint-Laurent a encore beaucoup changé. Ce ne sont plus les mêmes immigrants qu'on y rencontre, pas les mêmes musiques qu'on y entend, pas les mêmes odeurs qu'on y respire. « 'Je suis d'ici c'est certain'. Ces mots traversent mon esprit. Soudain c'est une évidence : je suis devenu d'ici. Je ne fais qu'un, dans l'instant avec cette certitude » (Médam 2005: 66).

À Montréal, grâce à Montréal, à travers Montréal, par Montréal, nous sommes un certain nombre, par vents et marées, par hivers glaciaux et étés torrides, par toutes

les turbulences politiques qui nous submergent à divers moments, nous sommes un certain nombre à pouvoir dire nous aussi : « Nous sommes devenus d'ici ».

Bibliographie

- Bariteau, Claude (1998): *Québec : 18 septembre 2001* (Montréal: Québec Amérique).
- Beauchemin, Jacques (2005): *La Société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain* (Outremont Québec: Athéna éditions).
- Beauchemin, Jacques/Mathieu Bock-Côté (dir.) (2007): *La Cité identitaire* (Outremont Québec: Athéna éditions).
- Bouchard, Gérard (1999): « Diversité et identité québécoises : jeter les souches au feu de la Saint-Jean-Baptiste », *Le Devoir*, 24 mars.
- Bouchard, Gérard (2000): « Construire la nation québécoise : Manifeste pour une coalition nationale », dans : Michel Venne (dir.) : *Penser la nation québécoise* (Montréal: Québec Amérique), 49–68.
- Bouchard, Gérard (2010): « À propos d'un faux procès et d'autres procédés douteux », *Le Devoir*, 12 janvier, A7.
- Bourdieu, Pierre (2004): *Esquisse pour une auto-analyse* (Paris: Raison d'agir).
- Cantin, Serge (2000): « Pour sortir de la survivance », dans : Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise* (Montréal: Québec Amérique), 85–102.
- Carpentier, André (2005): *Ruelles, jours ouvrables* (Montréal: Boréal).
- Cohen, Stephen F. (2009): *Soviet Fates and Lost Alternatives : From Stalinism to the New Cold War* (New York: Columbia University Press).
- Harel, Simon (2006): *Braconnages identitaires* (Montréal: VLB éditeur).
- Khouri, Nadia (1995): *Qui a peur de Mordecai Richler?* (Montréal: Editions Balzac).
- Létourneau, Jocely (2010) : *Le Québec entre son passé et ses passages* (Montréal: Fides).
- Létourneau, Jocelyn (2005): « Postnationalisme ? Rouvrir la question du Québec », dans: Sabine Choquet/Jocelyn Létourneau (dirs.), *Le Québec. Une autre Amérique*. Numéro spécial de *Cités* 23, 15–30.
- Leydet, Dominique (1995): « Intégration et pluralisme. Le concept de culture publique », dans : François Blais/Guy Laforest/Diane Lamoureux (dir.) : *Libéralismes et nationalismes : Philosophie et politique* (Québec: Les Presses de l'Université Laval), 117–131.
- Médam, Alain (2008): *Traverser Montréal : Une histoire culturelle par la traduction* (Montréal: Fides).
- Médam, Alain (2005): *Ils passent la Main* (Montréal: Éditions du Noroît).
- Robin, Régine (2009): *Mégapolis* (Paris: Stock).
- Robin, Régine (1973): *Histoire et linguistique* (Paris: Armand Colin).
- Robin, Régine (1983): *La Québécoise* (Montréal: Québec Amérique).
- Robin, Régine (2011): *Nous autres les autres* (Montréal: Boréal).

Bertrand Westphal

Horizon et paysage : L'évolution de la vision du monde

Abstracts

Im Jahr 1552 griff Tizian zum ersten Mal auf einen Neologismus zurück, dem großer Erfolg beschieden sein sollte: *paesaggio* oder ‚Landschaft‘. Ein Jahr später fühlte sich ein Exeget Ronsards dazu verpflichtet, eine Fußnote zu verwenden, um das Wort ‚Horizont‘, welches in den Versen des Dichters vorkam, zu erklären. Die Integration von ‚Horizont‘ und ‚Landschaft‘ in das europäische Bewusstsein verweist auf wichtige Veränderungen in der Weltsicht und in der räumlichen Selbstverortung. Es ist unbestreitbar, dass der Horizont und die Landschaft Hinweise dafür sind, dass eine Öffnung gegenüber der Weite der Welt im Gange war. Dies war jedoch keine einfache Entwicklung, sondern eine komplexe, und ihr langsames Fortschreiten ist dafür ein guter Beleg. In dem folgenden Aufsatz werde ich neben einer kurzen geokritischen Reflexion über die verschlungenen Wege der Entstehung und Entwicklung des Konzeptes ‚Landschaft‘ untersuchen, wie in der chinesischen Kultur mit eben diesem Konzept umgegangen wird. Der Begriff der ‚Landschaft‘ wurde in China schon sehr früh eingeführt, wenngleich ohne referentielle Bindung. Das Konzept des ‚Horizonts‘ entstand in China hingegen erst sehr viel später.

For the first time, in 1552, Titian had recourse to a neologism, which was bound to be really successful: *paesaggio*, “landscape”. One year later, an exegete of Ronsard’s poetry believed it necessary to add a footnote in order to explain the meaning of the word “horizon” that appeared in one of the poet’s verses. The integration of the horizon and of the landscape in the European mindscape points out a major transformation of the viewpoint, and of the way people projected themselves in the spatial dimension. It is undeniable that ‘horizon’ and ‘landscape’ constitute clues of an opening on the world’s vastity. Now, this quest was not exactly a straightforward matter. It was a complicated one and the slowness of the process provides good evidence of this. In this paper, besides a short geocritical reflexion on the meandrous itinerary of the concept of ‘landscape’, I will question the way the Chinese culture approaches this very same concept. Whereas the term ‘landscape’ has been introduced very early in China, though without referential connotations, the concept of ‘horizon’ is a much more recent one.

En 1552, Le Titien recourut pour la première fois à un néologisme destiné à connaître beaucoup de succès : *paesaggio*, « paysage ». Un an plus tard, un commentateur de Ronsard crut bon d’ajouter une note de bas de page pour expliquer le sens de l’ « horizon » qui apparaissait au coin d’un vers. L’intégration de l’horizon et du paysage dans les esprits occidentaux marque évidemment une transformation du point de vue et de la manière dont l’individu se projette dans l’espace. Il est indéniable que l’horizon et le paysage constituent les indices d’une ouverture sur le monde. Or cette quête ne fut pas une mince affaire ; elle fut même très

compliquée et la lenteur du processus en témoigne. Dans cet article, outre une brève réflexion géocritique sur l'itinéraire du concept, on s'interrogera sur le sort de celui-ci dans la culture chinoise où, si le paysage, hors de ses connotations référentielles, a été introduit très vite, l'horizon s'est lui aussi fait attendre.

* * *

En février 2012, je me suis rendu à Milan pendant quelques jours. Le séjour dans la métropole lombarde fut bref mais il me permit de me rendre au *Palazzo Reale*. A cette occasion, j'appris quelque chose d'assez frappant, à savoir que Le Titien était celui par qui le mot *paesaggio*, est vraiment entré dans le vocabulaire européen. Le 11 octobre 1552, à Venise, le peintre avait écrit une lettre à Philippe de Habsbourg, futur roi d'Espagne sous le nom de Philippe II, dans laquelle il utilisait ce quasi-néologisme en décrivant le tableau d'un confrère que les historiens de l'Art éprouvent du mal à identifier. Le Titien venait d'ouvrir les yeux sur ce que nous voyons tous et que les peintres chinois avaient depuis longtemps intégré dans leur pratique picturale, fût-ce peut-être sous un angle différent.

Le Titien n'était cependant pas le premier homme à avoir utilisé le mot *paesaggio*. En français, vers le milieu du XVI^e siècle, le *paysage* n'était pas complètement neuf, mais il indiquait tout au plus le fond d'un tableau, l'arrière-plan, une vague « étendue de pays ». Aucune réflexion esthétique portant sur une structure paysagère ne s'était encore développée. On s'accorde à dire que le « paysage » est attesté en France depuis 1493. Il aurait été introduit dans le vocabulaire par Jean Molinet, un chroniqueur qui travaillait pour le compte du duc de Bourgogne. Mais le sens du terme est longtemps resté imprécis. Dans les *Nouveaux Actes Sémiotiques*, une revue publiée en ligne par l'Université de Limoges, Jean-Charles Filleron constate avec une certaine verve :

L'idée de paysage, « action de produire du pays » ne peut être qu'anachronisme au XV^e siècle. Seule la valeur « collection » semble s'accorder au sens donné actuellement à « paysage », assemblage d'objets que présente un pays ou assemblage de pays [...] Paysage est à pays ce que plumage est à plume ou outillage à outil (Filleron 2008).

Le paysage correspondait donc à l'agencement d'une série de fragments, mais il ne renvoyait pas encore à une totalité signifiante en soi. Un peu plus loin, dans le même article, le géographe de l'Université de Toulouse ajoute :

Le « paysage » apparaît dans la langue française au moment où se développe dans les Flandres voisines un courant pictural au sein duquel la nature devient l'objet du tableau. Joachim Patenier, né à Dinant en 1485, mort à Anvers en 1524, est le premier peintre paysagiste dans le sens que nous donnons actuellement à ce mot (Filleron 2008).

On notera d'ailleurs que Jean Molinet était né dans l'arrière-pays de Boulogne-sur-Mer, à quelques dizaines de kilomètres des Flandres. Mais force est de constater que Le Titien est bien le premier à avoir envisagé le paysage dans un sens moderne en l'an de grâce 1552.

Le mot « horizon » a connu un destin analogue. Au moment où Titien parlait de paysage, l'horizon était encore un mot savant peu connu même des lecteurs érudits qui étaient en mesure d'apprécier les odes de Ronsard. De fait, l'horizon n'entra définitivement dans le vocabulaire qu'au XVII^e siècle et je doute que grand monde connût alors le sens que ce mot recouvrait. Au début du XIV^e siècle, Dante fut pourtant le premier grand auteur à utiliser le mot *orizzonte* dans son *Purgatoire*. Mais l'horizon dantesque était particulier, comme nous le verrons tout à l'heure.

L'horizon comme ligne de partage

J'ai mentionné plusieurs dates. Quelques-unes sont à mettre en évidence. On notera d'abord que l'horizon a été mentionné par Ronsard en 1553, un an après que Le Titien a introduit le *paesaggio* dans le vocabulaire de l'esthétique occidentale. On remarquera aussi que le paysage est entré dans le dictionnaire en 1493, autrement dit un an après que Christophe Colomb est censé avoir découvert l'Amérique, un nouveau continent dont il avait farouchement nié la réalité.

L'horizon et le paysage ont intégré le vocabulaire français, italien et, plus globalement, européen à un même moment de l'histoire culturelle, dont ils expriment en quelque sorte un tournant. Cette évolution s'est produite alors que l'extension des terres vers les limites de ce qui est humainement visible avait vraiment commencé à éveiller la curiosité des peintres et que les terres lointaines et mystérieuses ont entraîné les premiers voyages transocéaniques. L'horizon est en somme la limite du paysage que l'on venait de créer, mais cet horizon, dont on prenait enfin conscience, fut aussitôt destiné à être franchi par les caravelles des découvreurs maritimes. Sa ligne imaginaire était sans cesse repoussée.

Aujourd'hui, il est difficile d'imaginer qu'il ait fallu attendre que la Renaissance bascule dans la pleine modernité pour que l'on prenne enfin conscience de la ligne de partage entre la terre et ciel ou entre ciel et eau. Il en va comme si, jusqu'à la Renaissance, personne ne s'était assis sur la rive de la mer pour laisser son imagination vaguer jusqu'à la ligne de l'horizon. Christophe Colomb avait-il seulement pris conscience de la ligne de l'horizon ? Et Vasco de Gama et tous les autres ?

Et en peinture, alors ? Qui aurait pu s'interroger sur ce qui pouvait se passer à l'arrière de l'action qui monopolisait le premier plan d'un tableau ? Le peintre et le spectateur de sa toile sont un peu comme les laboureurs d'un célèbre tableau que l'on a longtemps attribué à Pieter Brueghel l'Ancien mais dont la paternité est désormais

sujette à caution. Je veux parler de *La Chute d'Icare*, qui a été peinte à une date incertaine mais en tout cas après la journée fatidique du 11 octobre 1552. Au premier plan, un homme laboure son champ. Les manches rouges de sa tunique attirent l'attention du spectateur. En contrebas, un homme lève la tête en direction du ciel. Y cherche-t-il Dieu ou se contente-t-il d'interpréter dans les nuages les signes avant-coureurs d'une tempête ? Il s'agit en tout cas d'un berger, dont le troupeau broute paisiblement l'herbe à une faible distance de lui. Au loin, des bateaux naviguent dans une baie. Personne ne voit le drame qui se déroule près de la côte. Personne ne voit la paire de jambes qui dépassent de l'eau et qui appartiennent au malheureux Icare, qui est tombé du ciel la tête la première après que ses ailes de cire ont fondu sous l'effet de la chaleur du soleil. Oui, il faut lever les yeux, mais pas nécessairement vers le ciel et les dieux. C'est en direction de l'horizon que se jouent les drames humains. Tantôt ils sont excitants pour l'intellect, tantôt ils sont tristes comme la chute d'Icare. Mais, quoi qu'il en soit, il convient de lever la tête pour voir outre.

Le paysage chinois présente un aspect qui me paraît bien différent. Il n'est ni une construction humaine ni une création divine. Il a sa propre existence qui le place en relation directe avec la Nature ou du moins avec la nature des choses, selon une logique qui en Occident présenterait quelque analogie (sans plus) avec la géomancie. La terre (*Di*) est parcourue par une énergie vitale (*Qi*), dont le *Di Qi* est l'expression. Si j'ai bien compris les principes fondamentaux du *Fēng Shuǐ*, que je n'ai fait que découvrir récemment et qu'il m'incombe d'examiner de plus près, l'espace et le temps peuvent être déterminés en fonction de l'état et du passage du *Qi* (*Qi Yun*), mais cette conjonction est affectée par le mouvement du Ciel et donc perpétuellement mobile. On assiste ici à une manière d'association entre géographie au sens occidental du terme et astrologie. Le paysage est par conséquent la cristallisation passagère du *Qi*, dont la définition semble se situer quelque part entre une géodésie à visée objective et la pure symbolique. Cette vision se concilie parfaitement avec la doctrine taoïste et inspire l'art pictural du paysage.

En chinois, l'horizon est 地平线, *dìpíngxiàn*. Je n'ai malheureusement pas eu les moyens d'exécuter une recherche philologique même sommaire pour savoir quels furent la genèse et le destin de ce mot : le chinois est malheureusement hors de portée pour moi. Eu égard aux implications que l'histoire de l'horizon comporte en Europe, on peut supposer qu'en Chine aussi elle présente une importance capitale. Compte tenu de mes lacunes linguistiques – comme tout le monde, je suis un enfant de Babel –, j'ai fait ce qui restait à ma portée : activer la fonction *images* de mon moteur de recherche pour voir si des œuvres picturales chinoises traditionnelles étaient couplées au mot (sous forme d'idéogramme ou dans la transcription pinyin). Le résultat a été décevant – ou révélateur : quantité de photographies suggestives reproduisant des couchers de soleil ou des routes se perdant au loin, mais aucune œuvre classique. Cela correspondait très exactement à la même recherche incluant

quelques traductions europhones du mot *horizon*. On notera au passage que ces photographies étaient souvent identiques, comme si une rêverie globale cherchait à s'imposer aux esprits – ce qui me paraît fort inquiétant : un imaginaire unique ferait-il écho à une pensée se voulant unique ? Heureusement, l'imaginaire continue à trouver d'autres sources que les écrans de nos ordinateurs.

L'intégration de l'horizon et du paysage dans les esprits occidentaux marque évidemment une transformation du point de vue et de la manière dont l'individu se projette dans l'espace. Il est indéniable que l'horizon et le paysage constituent les indices d'une ouverture sur le monde. Or cette quête ne fut pas une mince affaire ; elle fut même très compliquée et la lenteur du processus, dont j'ai fait état tout à l'heure, en témoigne. L'étymologie des deux mots conforte du reste l'idée que l'arrachement des lieux à la finitude a requis un effort considérable. Conformément à l'article de Jean-Charles Filleron, « paysage puise sa racine dans le *pagus* latin, terme signifiant 'canton rural' dérivé lui-même du verbe *pangere*, 'ficher en terre une borne'. *Pagus* peut ainsi être traduit par 'petit pays délimité' » (Filleron 2008). Au départ, le paysage n'est pas ce qui annonce l'ouverture du monde, mais un espace clôturé par ce que le regard pouvait embrasser – ou, au sens propre, un espace *borné*. Il en va de même de l'horizon que l'on pourrait pourtant concevoir comme un seuil au-delà duquel le téméraire sera appelé à expérimenter une grande aventure existentielle, mais à ses risques et périls. Pour les contemporains du Titien et de Ronsard, le paysage et l'horizon ne signalent pas franchement l'ouverture du monde. Ils témoignent tout au plus d'une *entre-ouverture*. Ce sont des brèches linguistiques par où le regard et le langage, qui traduit le spectacle perçu, parviennent à s'échapper du lieu clos. Comme souvent, dans mes excursions géocritiques, j'en reviens à un paronyme latin, qui permet de comprendre la nature ambivalente de toute bordure : *limes* vs. *limen*. Alors que le *limes* est une ligne qui ferme (comme une frontière étanche), le *limen* est une ligne qui ouvre (comme un seuil destiné à être franchi). De fait, il peut s'agir de la même ligne que l'on perçoit de deux manières différentes, comme le célèbre verre qui, en fonction du point de vue et de l'état d'esprit de l'observateur, apparaîtra parfois à demi-vidé et parfois à demi-plein.

Horizontalité et temporalité

Cette horizontalisation de la vision spatiale à partir de la fin du XV^e siècle et surtout du XVI^e siècle allait de pair avec une évolution des représentations du temps. Le fleuve et la flèche sont alors devenus les métaphores récurrentes du temps. Ces deux images de fluidité, d'avancée et, idéalement, de progrès, qui sont caractéristiques de la modernité, se sont donc imposées au moment où l'horizontalité et le franchissement de l'horizon ont intégré la structure d'esprit des gens.

La situation était bien différente au Moyen Âge, où la temporalité était plus spéculative et la vision de l'espace à la fois pratique (on considérait le lieu dans ses aspects sociaux, religieux et politiques) et incomplète, trouée (on imaginait mal la relation globale entre différents lieux éloignés). Dans une logique médiévale, la projection est avant tout verticale. Elle est certes dynamique, mais elle n'est conditionnée ni par le déplacement géographique ni par l'investissement matériel de la durée. Le regard est porté vers le ciel. Quant au temps humain, il est appelé à converger vers un au-delà intemporel où l'âme prend le pas sur le corps, qui est considéré comme une simple enveloppe charnelle provisoire et éminemment plastique.

Comme le rappelle Giorgio Agamben, le grand philosophe italien, dans un essai intitulé *Nudité* (Agamben 2009), les théologiens médiévaux se demandaient avec une certaine insistance comment le « corps glorieux » (la dépouille) se présentait au paradis après la résurrection. Jeune ou vieux ? Nu ou habillé ? Avec ou sans cheveux ? Dégageant une odeur ou non ? Etc. On voit que les spéculations théologiques portaient tous azimuts. Dans ce débat, l'apport de saint Thomas d'Aquin fut décisif. Il compara le corps à la population d'une ville. L'un et l'autre changent, car dans la ville, il est des gens qui meurent ou qui naissent et, tandis que certains déménagent, d'autres emménagent dans un constant processus de va-et-vient. Tout en changeant, le corps et la ville perpétuent leur identité malgré leur mutabilité. S'impose ainsi « l'idée que les diverses parties du corps humain restent inchangées dans leur aspect (*species*), mais que ce dernier est dans un flux et un reflux permanent (*fluere et refluere*) quant à la matière qui le compose » (Agamben 2009: 132).¹ On aurait pu s'emparer de l'image de la mer aussi, dont la surface semble égale mais qui de fait est saisie dans le flux et dans le reflux des marées. On constate toutefois que ce mouvement est vertical ou, plus précisément, ascensionnel. L'image de la ville qui continue d'être égale à elle-même tout en voyant sa population changer n'a rien de terrestre ou de matériel. Il s'agit d'une simple métaphore qui sert à illustrer le processus auquel est soumis le corps ressuscité qui accompagne l'âme vers le Ciel, vers en haut, vers l'au-delà chrétien. A la verticale.

Au début du XIV^e siècle, cette projection a été mise en forme avec génie dans *La Divine Comédie*. La vision du monde que le poète florentin offre à son lecteur est entièrement dictée par la verticale. Dante descend en Enfer et dépasse le centre du monde ; Dante grimpe les corniches du Purgatoire pour se rapprocher des sphères célestes ; Dante tourne en rond (car de fait la verticale est sinusoidale) ; en somme, vers 1310–1320, il n'inscrit jamais l'espace et le temps dans une horizontale : il était encore trop tôt pour parvenir à ce résultat. A un moment donné, il aurait pourtant

1 “L'idea che ogni parte del corpo umano [rimane] immutata quanto al suo aspetto (*species*), ma [è] in un continuo flusso e riflusso (*fluere et refluere*) quanto alla materia che lo compone” (Agamben 2009: 132).

pu le faire. J'ai étudié cette éventualité dans *Le Monde plausible* (Westphal 2011). Le héros se trouve sur la plage de l'île du Purgatoire. Il est le premier homme vivant qui se trouve aux antipodes. Ulysse a certes entrepris le voyage avant lui (en tout cas dans la version dantesque de son aventure), mais le Grec a fait naufrage au large de l'île et s'est noyé avec l'ensemble de son équipage. Qu'auriez-vous fait à la place de Dante ? Vous auriez sans doute levé les yeux vers la ligne de l'horizon pour sonder l'inconnu. Mais le protagoniste de la *Comédie* ne le fait à aucun moment, car ce qui l'intéresse est la montagne du Purgatoire et le chemin qui conduit à son sommet. Le seul instant où il dirige son regard vers la mer coïncide avec l'arrivée de la barque du nocher, qui transporte les âmes des pénitents.

Dante était le premier Occidental à avoir utilisé le mot *horizon*, au chant 2 du *Purgatoire*. C'est vrai, mais le mot recouvrait pour lui un sens bien différent de celui que nous lui attribuons désormais : il s'agissait d'un équivalent de *méridien*. Or le méridien est une ligne verticale qui parcourt le globe, à Greenwich comme ailleurs. Dante avait conçu un horizon paradoxalement vertical qui ne suscitait d'autre rêve que celui de rapprocher le rêveur d'un dieu invisible qui évoluait dans un espace infini situé au-delà, au-dessus, *en haut*. Du reste, le paradoxe que j'ai mentionné n'est qu'apparent, car si l'horizon est le repère de la dimension imaginaire (ou imaginative) du monde, l'horizon dantesque ne pouvait être que vertical. Au sens que lui attribue la tradition, cette ligne ne lui inspirait aucun sentiment – l'épisode de la plage du Purgatoire le démontre amplement. Pourquoi lever les yeux vers un océan vide au point d'inspirer peur, voire terreur, plutôt que curiosité ? Le grand poète florentin est encore un homme du Moyen Âge, qui vit dans un univers culturel où les lieux sont souvent isolés les uns par rapport aux autres et où les cartes (les mappemondes) sont régies par la haute autorité divine.

L'approche de l'espace-temps en Chine

Le passage entre la vision de l'espace-temps qui caractérise encore la *Divine Comédie* et celle qui va commencer à se diffuser à partir de la fin du XV^e siècle se traduit en Europe par l'intégration du paysage et de l'horizon dans le dictionnaire, mais aussi par leur illustration artistique, aussi bien en peinture qu'en poésie. En Chine, il me semble que l'approche de l'espace-temps est assez différente. L'art du paysage y est infiniment plus ancien qu'en Europe. Parmi les paysagistes que j'admire le plus figurent Ma Yuan et Hsia Kuei, deux peintres qui ont œuvré au tournant des XII^e et XIII^e siècles, autrement dit durant la dynastie Song du Sud. Leurs paysages sont imposants par leur taille et l'homme n'y trouve qu'une place marginale. Comme le dit admirablement François Cheng, dont les essais me permettent d'en savoir un tout petit plus sur l'art chinois, Ma et Hsia :

[...] inventent une sorte de perspective décentrée où, mettant l'accent sur un coin donné du paysage, ils attirent d'autant plus efficacement le regard imaginaire du spectateur à se porter vers quelque chose d'informulé et de nostalgique qui, bien qu'apparemment invisible, devient désormais le véritable 'sujet' de l'œuvre (Cheng 1991: 23).

Si on observe un de leurs paysages, on s'aperçoit que la question qui se pose n'est pas celle d'une éventuelle opposition entre la verticale et l'horizontale, car les deux dimensions cohabitent sans difficulté. L'échelle du paysage est telle qu'on peut en définitive le balayer du regard dans tous les sens, et même plutôt dans une troisième dimension qui serait celle de la profondeur. En tout état de cause, l'œuvre est un tout qui n'invite pas le spectateur à en sortir – tout au plus pourra-t-on entrer dedans comme le fit Wu Daodzi, selon une légende qui fut rapportée en France par Marguerite Yourcenar. Ainsi que le note François Cheng, on est ici en quête d'un informulé, qui se situe quelque part à l'intérieur des limites du monde décrit. De toute façon, le monde décrit est le monde tout court : *tian xia*, la terre est « sous le ciel » et au-delà il n'y a rien. Aucune issue n'est envisagée. L'univers se matérialise dans le paysage, qui présente un aspect que l'on pourrait presque qualifier de « réaliste » – sauf que la « réalité », en l'occurrence, est elle-même fortement symbolique : elle met en scène une doctrine (le Tao) qui accorde au Vide un rôle structurant, ou, pour mieux dire, qui fait du Vide, comme le constate encore Cheng, « la loi dynamique du Réel » (Cheng 1991: 47). Il est également inutile de signaler que le paysage chinois est la conjonction entre la Montagne et l'Eau (*shanshui*) et de revenir ici sur la portée symbolique des reliefs, de l'élément aquatique ou de la brume et du promontoire, qui étagent la majorité des paysages chinois traditionnels. Il est inutile de rappeler que, via l'interprétation symbolique, le paysage physique qui est représenté constitue aussi un paysage mental. Il est inutile, enfin, d'ajouter que ce modèle de paysage s'est perpétué tout au long de l'époque classique, sinon dans sa mise en œuvre, du moins dans son principe.

Ces quelques brèves considérations sur l'art chinois, que je ne peux malheureusement appréhender que de manière indirecte, grâce, en France, à des « passeurs » tels que François Cheng ou François Jullien, me laissent supposer qu'à l'instar de ce qui s'est passé en Europe – fût-ce pour des raisons différentes – le mot *dìpíngxiàn* n'a intégré que très tard le vocabulaire chinois. Peut-être que je me trompe, mais en pure logique cela me surprendrait. Si la Chine était *tian xia*, sur quoi l'horizon pouvait-il bien s'ouvrir ? On remarquera aussi qu'au moment où des navigateurs européens ont commencé à franchir les limites imaginaires de l'horizon européen (cabotage le long des côtes africaines et, surtout, début des conquêtes atlantiques avec, en 1402, l'arrivée des Espagnols dans les futures Canaries), la Chine des Ming s'est fermée sur l'extérieur alors même que s'étaient conclus les extraordinaires voyages maritimes de Zheng He.

Quelque part, au XV^e siècle, l'histoire de la vision du monde des uns et des autres a connu une discrète révolution. L'Europe bascula dans la modernité en incluant l'horizontale dans sa mentalité et l'horizon dans son vocabulaire. Elle s'était ménagée un seuil à franchir (*limen*), alors que la Chine avait préféré se développer en deçà de l'horizon (*limes*) pour intensifier la pratique de son propre espace perçu comme le siège d'une « culture de la globalité » (Jullien 2011: 120) domestique s'imposant comme une « évidence acquise » (Jullien 2011: 120), pour citer François Jullien. Aux yeux des Européens, l'ouverture sur le monde suscitait à la fois l'angoisse et le désir. La terreur du vide incita en effet les découvreurs à transformer en lieux strictement cartographiés (et donc stabilisés) les espaces qui s'étaient ouverts devant eux. Par là même, ces espaces finissaient par se refermer sur les nouveaux propriétaires – et c'est dans ce processus d'appropriation que s'est déployée toute la tragédie du colonialisme. Mais il restait aussi en suspens un désir, tantôt coupable (la soif de l'or), tantôt magnifique : accroître le champ de la connaissance par le jeu de l'interaction culturelle.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2009): *Nudità* (Rome: Nottetempo).
- Cheng, François (1991): *Vide et plein. Le langage pictural chinois* (Paris: Éditions du Seuil).
- Filleron, Jean-Charles (2008): « 'Paysage', pérennité du sens et diversité des pratiques », dans: *Nouveaux Actes Sémiotiques* [<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1265>].
- Jullien, François (2011): *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Paris: Éditions du Seuil).
- Westphal, Bertrand (2011): *Le Monde plausible : Lieu, espace, carte* (Paris: Minuit, coll. « Paradoxe »).

The International Research Training Group “Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces”: Research Agenda and Research Objectives

The IRTG “Diversity” analyzes ‘diversity’ in an interdisciplinary research program in which German and Canadian senior and younger scholars from the fields of history, political science, sociology, geography, literature, linguistics, and media/communication studies will expand and further institutionalize well-established collaboration between research centers in the fields of Canadian/Quebec Studies and German, French and European Studies. The Centers for Canadian Studies in Trier and Saarbrücken have collaborated closely since their foundation. They count among the leading Canadian Studies Centers in German-speaking countries and have actively shaped the development of the field in close cooperation with Canadian partner universities, especially with the Université de Montréal and the University of Manitoba. The topic of multiculturalism, transculturalism and diversity emerged early on as a research focus for both institutions. With the establishment of the research program “Diversity and Civility” at the Center for German and European Studies at the Université de Montréal, UdeM became a natural partner in the common endeavor to bring together research on diversity focusing on Europe and on Canada/Québec. Since 2007 leading scholars from the three universities have been working on a common research program aiming at (1) historicizing the debate about multiculturalism and diversity, (2) capturing the historical entanglements between Europe and North America as multi-cultured societies as well as (3) comparatively exploring the specific paths taken by Canada/Québec¹ and Germany/France/Europe. In order to prepare a common research proposal, several meetings took place in Montréal and Trier. Acknowledging the intensified cooperation between the three universities and as an instrument facilitating student and faculty exchange, an umbrella agreement between the University of Trier, Saarland University and the Université de Montréal was signed in May 2011.

The IRTG offers a unique research program promising a reorientation of research in the field of ‘diversity’ and ‘multiculturalism’ through an interdisciplinary approach that combines subjects and institutions in a novel way. In contrast to the

1 The usage of Canada/Québec follows the established distinction in Canadian and Quebec Studies between Québec and the Rest of Canada (ROC). “Canada/Québec” serves as a marker pointing to the still problematic recognition of distinct societies within Canada.

majority of studies in the field of diversity and cultural pluralism, the IRTG's research program does not focus on migration and cultural transfer processes as such, but takes cultural pluralism and a multi-cultured social reality characterizing North America and Europe as the starting point of its scholarly endeavor. Hence, going beyond the current focus of transnational studies on "links and flows [...] people, ideas, products, processes and patterns that operate over, across, through, beyond, above, under, or in between polities and societies" (Iriye/Saunier 2009) or on movements and connections transcending politically bounded territories (Schiller et al. 1992; Conrad/Osterhammel 2004; Patel 2004, 2009; Brunnbauer 2009; Kocka/Haupt 2009; Vertovec 2009), the IRTG offers an innovative framework of analysis to explore geographic and symbolic spaces of diversity that are characterized by the outcome of these transnational flows and links. Like transnational studies we recognize the need to overcome methodological nationalism and to take into account the existence of transnational spaces (Beck 2005, 2008; Giddens 1984). However, by arguing that there is a plurality of competing spatial frameworks at any given time and by recognizing the constructed nature of space as well as the simultaneity and fluidity of various spatial frameworks, we intend to be as inclusive as possible, and will also explore the mediation of difference in forms of politically defined territories on the local, the national, and the regional level.

Our research program offers an original approach to the study of multi-ethnic environments by going beyond the dominant focus on race, ethnicity, and identity. Instead we adopt a constructivist position and propose a pioneering analytical framework that avoids a normative or essentializing perspective by analyzing diversity as a continuous process of mediation and translation. The research program is based on the constructivist assumption that discourses and representations of diversity and cultural pluralism are a central driving force for changing patterns of interpretations and thus for the inherently processual character of politics, practices, and narratives of diversity. The constructivist approach together with the research program's process-orientation and its perspective of 'longue durée' helps to capture the contested and open-ended meaning of diversity and will contribute to historicizing key concepts of the current debate in the field of transnational and area studies on the bases of often neglected francophone (Québec-France) research perspectives and empirical realities of diversity, multiculturalism and processes of transculturation.

In order to avoid one of the problems of transnational studies, namely "the over-reliance on a 'grand narrative' of domination and resistance" (Bayly et al. 2006: 7), our actor-based approach in conjunction with the focus on specific geographic and symbolic spaces offers an innovative research heuristic for the analysis of co-existing and rival claims about the cultural meaning, construction, and appropriation of space by the multiplicity of actors living in these spaces and shaping them by their modes of

interaction. The IRTG thereby explicitly includes the exploration of empowerment mechanisms and subjectivation processes of social actors who are usually depicted and analyzed as subjugated objects in a social setting characterized by a dominant ethnic, cultural, and class majority. Moreover, the focus of the IRTG’s research program on the potentially conflict-ridden dynamic processes shaping localities of diversity and/or transcultural spaces opens up innovative research perspectives on the power dimension of interaction processes in multi-cultured settings.

The IRTG’s focus on mediation and translation processes introduces new methodological perspectives for cross-cultural research and area studies. Starting from the established understanding of translation as a transnational cultural practice, the IRTG enriches the translation concept with insights from media studies, exploring different media as agents in the translation and mediation processes with which diversity is formally and esthetically transposed into multi-layered public spheres, thereby producing and reproducing, altering, deconstructing or radicalizing the semantic repertoire and (historical) knowledge of a given community. In this sense we also introduce a new approach to the history of memory and the analysis of memory politics by applying the translation approach to phenomena of inter-temporality and to mediation and translation between different layers of historical experience.

The IRTG Diversity’s research program offers an analytic framework in the field of comparative area studies for which international cooperation is a scholarly and academic necessity. The cooperation and scholarly exchange between Canadian experts in German and European Studies and German experts in Canadian/Quebec and French Studies have established an unprecedented international research community for exploring shared experiences of diversity in Europe and North America as well as distinct developments in both world regions. Cooperation with a leading Canadian research university on the topic of diversity is self-evident. Not only was Canada, in 1971, the first country to introduce an official policy of multiculturalism, but during the last 10 years theoretical concepts and ideas that were developed against the background of the Canadian experience have come to serve as a reference point in the debate on diversity in the European context, too. Nevertheless, Canada/Québec and Germany/France/Europe have followed different paths, which need to be explored cooperatively and in comparative perspective. Whereas in Canada we see the emergence of critical multiculturalism, criticizing state-managed multiculturalism as “reifying and exoticizing as well as domesticating cultural difference” (Lammert/Sarkowsky 2010), in the European context, e. g. in Germany and France (as in Québec), the issue of cultural diversity has come to focus on questions of religion, mandatory language instruction, or debates about *Leitkultur* vs ‘cultural fragmentation.’ We are convinced that the gaze of outside observers will allow us to uncover hidden histories that discursively frame the different paths that Canada/Québec and Germany/France/Europe have taken. Cooperation between Canadian

experts in German and European Studies and German experts in Canadian/Quebec and French Studies will thus result in mutually enlightening effects.

The international structure of our research program has opened and continues to generate a new dimension of the often quoted principle of “forschen *mit* statt forschen *über*” by introducing an innovative comparative methodology based on a distinct epistemological principle that we call “herméneutique croisée”. Almost every member of the group of experts who carry the research program of the proposed IRTG has personal experiences with everyday life in both Canada *and* Germany. The group of Principle Investigators consists of scholars from Germany and Canada who are either experts for Canadian and Quebec Studies or experts for German and French/European Studies. Drawing on different disciplinary perspectives, both groups’ academic interest in diversity also builds on their daily experiences in their immediate life-worlds in the multilingual metropolis of Montréal and the “Saar-Lor-Lux” borderland, a European region that is historically and politically distinct in dealing with questions of language minorities, problems of de- and re-territorialization, cross-border family networks, etc. (Dörrenbächer 2006; Dörrenbächer/Brücher 2000). Doctoral students are thus able to profit from the international context of the IRTG in a double sense: first, they are offered the opportunity to work together with internationally renowned experts in their field who bring in comparative research perspectives, offering an in-built double reflexivity to guide the empirical research process. Second, they are able to use the every-day life experience and the native as well as the scholarly knowledge of the Principal Investigators as a sounding board for probing the working assumptions and hypotheses underpinning their individual dissertation projects (see supervision strategy).

References

- Bayly, C.A. et al. (2006): “AHR Conversation: On Transnational History”, *American Historical Review* December, 1441–1464.
- Beck, Ulrich (2005): “Soziologie für das 21. Jahrhundert”, *APuZ* B 34–35, 3–11.
- Beck, Ulrich (2008): “Jenseits von Klasse und Nation: Individualisierung und Transnationalisierung sozialer Ungleichheiten”, *Soziale Welt* 59, 301–325.
- Brunnbauer, Ulf (ed.) (2009): *Transnational Societies, Transterritorial Politics: Migrations in the (Post-)Yugoslav Region, 19th-21st Century* (München: Oldenbourg).
- Conrad, Sebastian/Jürgen Osterhammel (ed.) (2004): *Das Kaiserreich transnational: Deutschland in der Welt 1871–1914* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Dörrenbächer, H. Peter (2006): “From the ‘Mining Triangle’ to the ‘Greater Region’ (Großregion/Grande Région): The Institutionalisation of the ‘SaarLorLux’ Euroregion”, *Institut Universitari d’Estudis Europeus, Working Papers On Line (WPOL)* 12, <http://www.iuee.eu/pdf-publicacio/136/kQHBOlc5iPpzMgPJdtke>.

- Dörrenbächer, H. Peter/Wolfgang Brücher (2000): “Espace transfrontalier et culture mixte: l'exemple sarro-lorrain”, *Géographie et cultures* 36, 57–70.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press).
- Iriye, Akira/Pierre-Yves Saunier (ed.) (2009): *The Palgrave Dictionary of Transnational History: From the Mid-19th Century to the Present Day* (London: Palgrave Macmillan).
- Kocka, Jürgen/Heinz-Gerhard Haupt (ed.) (2009): *Comparative History and the Quest for Transnationality: Central European Approaches and New Perspectives* (New York: Berghahn Books).
- Lammert, Christian/Katja Sarkowsky (ed.) (2010): *Travelling Concepts: Negotiating Diversity in Canada and Europe* (Wiesbaden: VS Verlag).
- Patel, Kiran Klaus (2004): *Nach der Nationalfixiertheit: Perspektiven einer transnationalen Geschichte* (Berlin: Humboldt Universität).
- Patel, Kiran Klaus (2009): “Transnations Among Tansnations? The Debate on Transnational History in the US and Germany”, *American Studies* 53, 451–472.
- Schiller, Nina Glick et al. (1992): “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration”, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered, Special Issue: Annals of the New York Academy of Sciences* 645, 1–24.
- Vertovec, Steven (2009): *Transnationalism* (London: Routledge).

Notes on Contributors

URSULA LEHMKUHL is Professor of International History at the University of Trier and director of the International Research Training Group *Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces*. Her research interests include migration history, colonial history, environmental history, and the history of international relations. She has published several books, among them *Pax Anglo-Americana: Machtstrukturelle Grundlagen anglo-amerikanischer Asien- und Fernostpolitik in den 1950er Jahren* (1999), *From Enmity to Friendship: Anglo-American Relations in the 19th and 20th Century* (2005) (co-edited with Gustav Schmidt), *Historians and Nature: Comparative Approaches to Environmental History* (co-edited with Hermann Wellenreuther) (2007), *Regieren ohne Staat? Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit* (2007) (co-edited with Thomas Risse), and *Provincializing the United States* (2014) (co-edited with Norbert Finzsch and Eva Bischoff). She is currently working on a book entitled *Das Dilemma der Gleichheit: Die Konstruktion und Repräsentation von 'Vielfalt' und 'Differenz' im euro-atlantischen Raum des 19. und 20. Jahrhunderts*.

HANS-JÜRGEN LÜSEBRINK is Professor of Romance Cultural Studies and Intercultural Communication at Saarland University. He holds a PhD in Romance Philology (Bayreuth, Germany) and in History (EHESS, France) and is co-director of the International Research Training Group *Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces*. His research fields concern cultural transfers between France and Germany and between Europe and non-European societies, conceptual history, francophone literatures and medias (Québec, Sub-Saharan Africa), and the theory of intercultural communication. Recent books: (co-edited with Christoph Vatter): *Multiculturalisme et diversité culturelle dans les médias au Canada et au Québec* (2013); (co-edited with Aurélien Boivin and Jacques Walter): *Régionalismes littéraires et artistiques comparés. Québec/Canada – Europe* (2014); *Le livre aimé du peuple. Les almanachs québécois de 1777 à nos jours* (2014); (co-edited with Marc-André and Clorinda Donato): *Jesuit Accounts on the Colonial Americas. Intercultural Transfers, intellectual Disputes, and Textualities* (2014); (co-edited with Sylvère Mbondobari): *Villes coloniales/métropoles postcoloniales. Représentations littéraires, images médiatiques et regards croisés* (2015); (co-edited with Michel Espagne): *Transferts de savoirs sur l'Afrique* (2015).

LAURENCE MCFALLS is Professor of Political Science at Université de Montréal as well as director of the *Centre canadien d'études allemandes et européennes* and of the International Research Training Group *Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces*. His research interests include social theory, German politics and culture since re-unification, GDR history and memory politics, Max Weber, Michel Foucault, and the emergence of new modes of therapeutic domination. His

recent books are *Construire le politique: causalité, contingence et connaissance* (2006) and *Max Weber's 'Objectivity' Reconsidered* (2007). Together with Mariella Pandolfi, he has published numerous articles and book chapters offering a critical analysis of contemporary humanitarian and neoliberal politics.

LUDGER PRIES is Professor of Sociology at Ruhr-Universität Bochum. He taught and did research in Brazil, Mexico, Spain and the USA. Main fields of research are Sociology of Organisations, Work and Labour Regulation, migration in international comparison, transnationalisation, transnational migration and processes of social incorporation. He was/is member of editorial boards of five scientific journals and is Deputy President of the Expert Council of German Foundations on Integration and Migration (SVR). Recent books include “Cross-border Staff Mobility. German and Mexican Profit- and Non-Profit-Organisations between Centre-Periphery and Transnationalization” (2014, Houndmills: Palgrave), “Shifting Boundaries of Belonging and New Migration Dynamics in Europe and China” (2013, New York: Palgrave), “Cross-Border Migrant Organisations in Comparative Perspective” (2012, Houndmills: Palgrave).

REGINE ROBIN is a historian, novelist, translator and professor of sociology. Starting her university career in France, she moved to the Université du Québec à Montréal in 1978 where she was professor of sociology until 2004. Her research interests include, among others, questions of identity, Yiddish culture, questions on collective memory, and culture(s) during the interwar period between World War I and World War II. She received different prizes, like the Prix du Gouverneur général au Canada for her book *Le Réalisme socialiste : une esthétique impossible* (1986) and le Prix Jacques Rousseau de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences for her whole work. She has published numerous books, among them *Histoire et linguistique* (1973), *Le Discours social et ses usages* (1983), *Le Roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu* (1989), *Berlin Chantiers. Essai sur les passés fragiles* (2001), for which she was awarded the *Grand prix du livre de Montréal*; *La mémoire saturée* (2003) and *Nous autres les autres. Difficile pluralisme* (2011). Her work also includes also prose fiction, such as the novel *La Québécoise* (1983) and *L'immense fatigue des pierres. Biofictions* (1998).

PHILLIP ROUSSEAU holds a joint PhD in anthropology from the Université de Montréal and the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris). His research has focused mainly on contemporary negotiated uses and elaboration of frameworks attempting to ensure attention to culture(s) in a wide range of contrasting institutionalized fields. Thus far, his venture in the proliferation of such efforts to gain cultural insight has led him to engage with this topic in international politics (UN-

ESCO, WTO), North American marketing and the U.S. military (Human Terrain System). He currently holds a postdoctoral fellowship at the University of Montreal with the International Research Training Group (IRTG) Diversity.

WERNER SCHIFFAUER is Professor of Comparative Social and Cultural Anthropology at the European University Viadrina Frankfurt (Oder). His research interests include anthropology of migration, the organization of societal heterogeneity, Islam in Europe and anthropology of the state. He has published several books, among them *Die Gottesmänner – Türkische Islamisten in Deutschland* (2000); *Migration und kulturelle Differenz* (Studie für das Büro der Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin, 2002); *Parallelgesellschaften. Wieviel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Ethnographische Überlegungen* (transcript 2008); *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinde Milli Görüş. Eine Ethnographie* (Suhrkamp 2010).

BERTRAND WESTPHAL is professor for Literature and Comparative Literature at the University of Limoges, where he also leads the research group “E.A. 1087 Espaces Humains et Interactions Culturelles”. He has developed an analytical approach called ‘geocriticism’, a concept that is quickly expanding as it is applied in studies of the representation of space in literature and the arts. He elaborated the fundamental principles of geocriticism in *La Géocritique* (2007) and *Le Monde plausible* (2011), two essays published in French with Minuit, Paris, and in English with Palgrave Macmillan, New York. A third volume, *La Cage des méridiens*, will be published in 2016. Westphal has applied the concept of geocriticism to the study of 1) Austrian literature, *Austro-fictions. Une géographie de l’intime* (Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2010) and 2) Mediterranean literature, *L’œil de la Méditerranée. Une odyssée littéraire* (éditions de l’Aube, 2005). Westphal previously examined the novelistic transpositions of the Gospels from a narratological perspective in *Roman et évangile* (Pulim, 2002).