

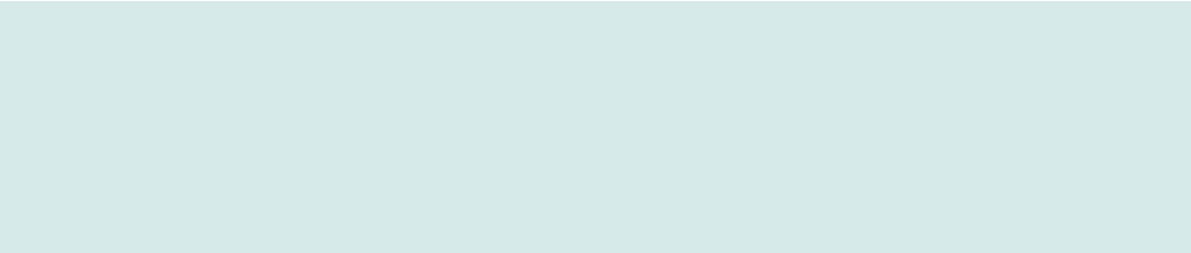


Conceptions du dialogue interculturel en Wallonie et à Bruxelles

Une publication
du Service général
de la Jeunesse
et de l'Éducation
permanente

Administration
générale de la Culture

Collection Culture-
Éducation permanente
N° 16-2012



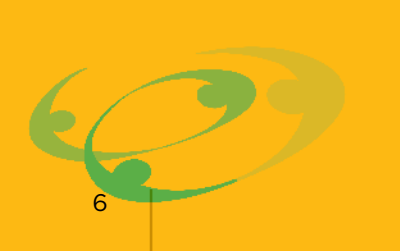
Le contenu des articles n'engage que leurs auteurs.
La reproduction des articles est autorisée en indiquant les sources.

Conceptions du dialogue interculturel en Wallonie et à Bruxelles

Table des matières

PRÉFACE	7
Fadila LAANAN, Ministre de la Culture, de l'Audiovisuel, de la Santé et de l'Egalité des chances	
PARTIE I APPROCHE THÉORIQUE	9
INTRODUCTION	10
France LEBON, Directrice générale adjointe du Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente	
CHAPITRE I VALEURS FONDAMENTALES ET RÉFÉRENTIELS POLITIQUES	13
● Edouard DELRUELLE - Le temps des tribus et des ghettos ?	15
● Vincent DE COOREBYTER - Référentiels explicites et évidences implicites	25
● Marco MARTINIELLO - Promouvoir des relations interculturelles cohésives dans les villes européennes	35
● Bonaventure KAGNÉ - Reconnaître et vivre ensemble les différences en société complexe	47
● Nouria OUALI - La diversité : usages et enjeux politiques et idéologiques	63
CHAPITRE II GESTION PUBLIQUE DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE	75
● Andrea REA - Diversité culturelle et espace public	77
● Marie VERHOEVEN - Politiques éducatives et diversité culturelle : des philosophies d'intégration aux compromis locaux	93
● Silvia LUCCHINI - L'interculturalité comme négociation de la différence et de la ressemblance. Les aspects linguistiques	105
● Fabienne BRION - User du genre pour faire la différence ? La doctrine des délits culturels et de la diversité culturelle	121
CHAPITRE III DYNAMIQUES SOCIALES ET ESPACES PUBLICS	137
● Anne MORELLI - L'histoire au service du dialogue interculturel	139
● Christine SCHAUT - Pour une lecture multidimensionnelle des espaces publics urbains	151
● Ural MANCO - Les dynamiques identitaires dans l'espace public interculturel : l'expérience professionnelle d'éducateurs de rue et d'animateurs sociaux auprès de jeunes schaarbeekoïses	159

CHAPITRE IV CAPACITÉS À VIVRE ENSEMBLE	173
● Mark HUNYADI - Pratiques de tolérance dans la construction du dialogue interculturel	175
● Laurent LICATA - Des identités à la lutte pour la reconnaissance : quels enjeux pour les minorités culturelles ?	187
● Dany CRUTZEN - La co-construction comme alternative à la tolérance	197
PARTIE II APPROCHE DU TERRAIN SOCIOCULTUREL ET ÉDUCATIF	207
HISTOIRE D'UN PROJET PLURIEL	208
● France LEBON , Directrice générale adjointe du Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente	
OBJECTIFS DE L'UNION EUROPÉENNE POUR L'ANNÉE EUROPÉENNE DU DIALOGUE INTERCULTUREL	212
EXTRAITS DU LIVRE BLANC DU CONSEIL DE L'EUROPE SUR LE DIALOGUE INTERCULTUREL	214
LES DÉFIS DE L'ENSEIGNEMENT ET DE LA CULTURE PAR RAPPORT AU DIALOGUE INTERCULTUREL	216
● Christine GUILLAUME , Directrice générale de la Culture	
QUELQUES ENJEUX DU DIALOGUE INTERCULTUREL À L'ÉCOLE	220
● Georges VANLOUBBEECK , Inspecteur général de l'enseignement secondaire	
SYNTHÈSE DES ATELIERS	226
● Synthèse des ateliers du 21/10/08 - LIÈGE	228
● Synthèse des ateliers du 13/11/08 - BRUXELLES	231
● Synthèse des ateliers du 27/11/08 - MONS	234
INDEX DES MOTS-CLÉS	239



Préface

En 2008, à l'occasion de l'Année européenne du dialogue interculturel, trois journées de séminaire se sont tenues à Liège, Bruxelles et Mons, à l'intention des enseignants, des médiateurs scolaires et des acteurs culturels.

Cette belle initiative prise par le Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente du Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles, en collaboration avec le secteur de l'Enseignement, avait pour ambition d'interroger les conceptions du dialogue interculturel en Wallonie et à Bruxelles.

La présente publication, élargie à des interventions complémentaires, constitue à la fois la trace et le prolongement de ces journées d'échanges et de débats. Elle confronte les visions des acteurs qui travaillent au quotidien sur le terrain mais aussi de ceux qui prennent davantage le temps de l'analyse, de la recherche et de la critique structurée, dans une perspective scientifique.

Tout au long de l'ouvrage, convergences d'enjeux et différences de points de vue se côtoient, se questionnent et se répondent ainsi pour notre plus grand intérêt, en nous offrant des outils pour repenser nos modèles et les contours du type de société que nous voulons pour demain.

Car le dialogue interculturel pose une série de défis politiques majeurs, qui interpellent tous les niveaux de pouvoir. Quels sont les chantiers à développer dans le cadre d'une politique de reconnaissance des diversités culturelles ? Quel est le modèle fondateur de notre pluralité tant communautaire que migratoire ? Comment transcender les différences et favoriser l'émergence d'un « nous » collectif, dans lequel chacun pourra se reconnaître ?

Ces interrogations fondamentales constituent à mes yeux le cœur de l'impératif du dialogue interculturel.

Les éléments de réponse fournis par la présente publication visent à permettre d'appréhender des réalités plurivoques, dans toute leur complexité. Surtout, et c'est fondamental, ils s'inscrivent dans l'optique d'encourager et de structurer une lecture politique des difficultés constatées et des échecs rencontrés par les acteurs impliqués, en vue améliorer le fonctionnement démocratique de nos sociétés.

Fadila Laanan
Ministre de la Culture, de l'Audiovisuel,
de la Santé et de l'Egalité des Chances



Partie 1



Approche théorique

Introduction

Toutes les sociétés démocratiques occidentales sont aujourd'hui confrontées au défi de la gestion de la diversité de leurs populations et donc des cultures qui les composent. Les expressions et les tensions qui marquent les différences, les appartenances et les inscriptions dans des cultures spécifiques sont de plus en plus présentes.

Face au défi que posent ces différences, nos démocraties fondées sur l'Etat de droit doivent développer un réel dialogue interculturel. Dialoguer pour comprendre, pour se rapprocher, pour relier, pour impliquer... mais aussi pour repenser les différences constitutives de nos sociétés européennes, pour interroger les modèles démocratiques, pour renouveler et faire évoluer nos compréhensions du monde.

Le dialogue interculturel est un instrument pour la correction des inégalités, l'amélioration et l'élargissement du fonctionnement démocratique, mais aussi pour la reformulation des cultures dans le sens d'un meilleur « être » et « vivre » ensemble.

La première partie de cette publication met l'accent sur l'analyse conceptuelle. L'objectif est d'interroger les savoirs et les apports théoriques pour mobiliser, pour saisir et mieux lier les enjeux que posent les diversités sociales et culturelles aux plans éducatif, culturel, social, économique et politique.

Comment analyser les transformations qui mènent à la diversité des comportements et des identités à l'intérieur de mêmes groupes culturels et dans la rencontre entre différents groupes et différentes cultures ?

Comment susciter la réflexion sur l'articulation des concepts avec des situations et des pratiques habituelles dans l'action culturelle et dans l'enseignement ?

Cette première partie constitue pour une grande part les actes d'un séminaire de trois jours organisé, dans le cadre de l'Année européenne du dialogue interculturel en 2008, conjointement par les secteurs de la Culture et de l'Education du Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles. Toutefois, elle est conçue de manière autonome et élargie par rapport au séminaire.

Un des objectifs poursuivis est de réaliser une sorte d'état des lieux de la réflexion et de mettre en valeur l'apport de la recherche et du monde scientifique en Wallonie et à Bruxelles sur ce sujet tellement actuel.

C'est en effet un objectif en soi de créer un lien et de faire un pont avec les chercheurs qui travaillent sur des questions qui préoccupent les acteurs culturels et éducatifs autant au niveau réflexif que dans leurs actions de terrain.

Donner la parole à la diversité des approches scientifiques et intellectuelles : celles de la philosophie, de la sociologie, de l'anthropologie, du droit, de la psychologie, de l'histoire,... et multiplier les points de vue et les analyses nous a semblé indispensable pour rendre compte de la complexité et de la richesse de la problématique.

Les 15 auteurs nous proposent une vision commune et globale qui est celle d'une société alliant une forte cohésion sociale et le respect de chaque individu dans ses différences et ses divergences ; d'une société où les rapports entre majorité et minorités sont repensés. Toutefois, chaque auteur construit un regard très particulier, autour de la question du dialogue interculturel. Il y a très peu de redondances entre ces différents articles.

Le dialogue interculturel est d'abord une question éminemment politique ; c'est-à-dire une question dont le sujet est le « vivre ensemble » qui mobilise toujours une multitude d'angles d'approche. Le regroupement de ces 15 articles fait apparaître de manière très intéressante comment les divers points d'étude ouverts par les sciences humaines, appréhendent la réalité hétérogène de nos sociétés contemporaines, le plus souvent en déconstruisant, en dédramatisant et en recontextualisant des questions surmédiatisées et sur-politisées telles que le port du foulard par exemple.

Tous ces textes abordent de front la question de la diversité culturelle et les difficultés qui se posent ou sont posées dans la vie sociale et quotidienne. Tous nous invitent à relativiser, en nous rappelant soit l'histoire, soit les politiques sociale, culturelle, d'immigration, d'emploi, de logement, d'éducation, de justice, soit nos valeurs, soit nos comportements. Tous nous invitent à nous questionner nous-mêmes et à reconsidérer nos relations avec l'Autre, avec les autres, dans la société dans laquelle nous vivons.

Il n'a été ni facile, dans un premier temps, de structurer par chapitre les approches du dialogue interculturel pour mieux en faire percevoir les enjeux, ni dans un deuxième temps de « classer » chaque article dans un de ces chapitres ; tant chaque auteur a eu le souci d'aborder la problématique globalement tout en la traitant à sa manière selon l'angle de sa discipline et le focus de son regard personnel. C'est pourquoi nous avons constitué un thésaurus de mots-clés qui permet de repérer les réflexions des auteurs sur une même question et d'avoir ainsi une représentation des questions significatives pour le dialogue interculturel.

France Lebon
Directrice générale adjointe
du Service général de la Jeunesse et de l'Éducation permanente



Quels sont les mots-clés qui gravitent autour du concept de « dialogue interculturel » ?

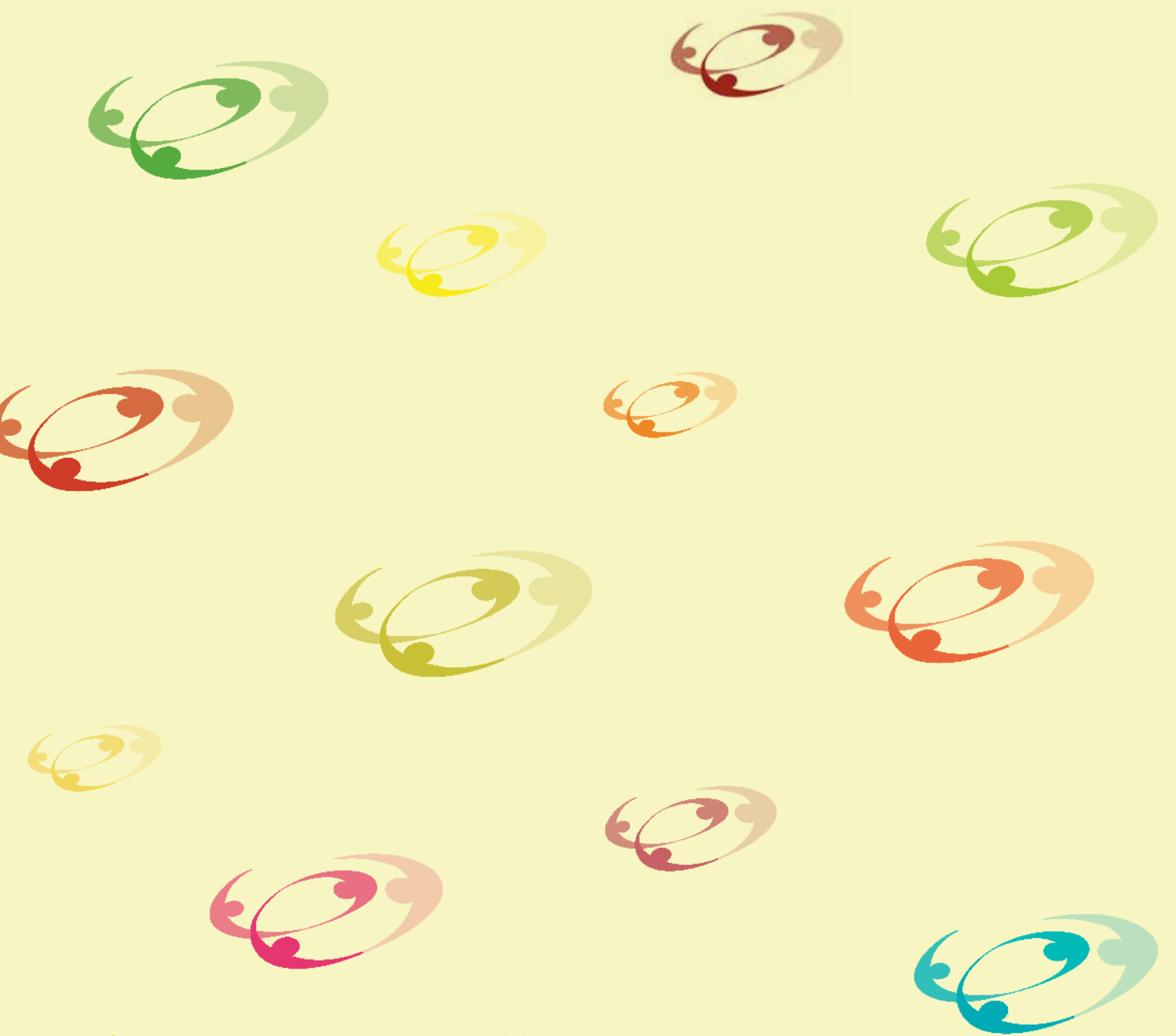
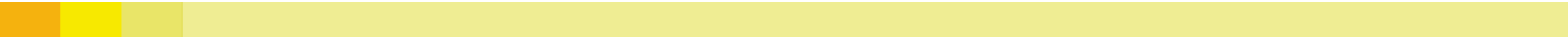
Pour faciliter ce repérage : une liste de mots-clés est proposée pour chaque article, à côté de la présentation de l'auteur et de l'abstract.

L'index des mots-clés référencés par auteur figure en fin d'ouvrage et permet d'avoir un aperçu général des mots-clés et des liens entre mots-clés et articles.

Chapitre I



Valeurs fondamentales et référentiels politiques



LE TEMPS DES TRIBUS ET DES GHETTOS ?



Edouard DELRUELLE

L'AUTEUR

Édouard DELRUELLE est diplômé de l'Université de Liège (Licence et Doctorat en Philosophie). Sa carrière a débuté au FNRS (1987-1996), en tant que Chargé de cours (chaire de « Philosophie morale et politique ») en 1996. En 2002, il a été promu Professeur ordinaire.

Édouard DELRUELLE a été membre du Conseil d'Administration de l'Université de Liège (2005-2007), et est toujours Conseiller du Recteur à « l'image institutionnelle, l'éthique et la culture ». Il a rempli les fonctions de Président du Département de Philosophie entre 2001 et 2005.

Édouard DELRUELLE est également membre de la Commission scientifique « *Théologie et Sciences religieuses* » du Fonds National Belge de la Recherche Scientifique ; du *Conseil supérieur de la justice de Belgique* (Commission d'Avis et d'Enquête) ; du Comité d'honneur de l'*Association pour le droit de mourir dans la dignité* et a été membre du *Comité consultatif de bioéthique de Belgique*.

En 2004-2005, il a été co-rapporteur de la *Commission fédérale du Dialogue interculturel*, à ce titre, il a travaillé activement, pendant plus d'un an, avec le « Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme ». Depuis le 15 juin 2007, il y occupe la fonction de Directeur-adjoint. Depuis sa nomination, il a accédé au statut de « Professeur extraordinaire » à l'Université de Liège. Il enseigne la philosophie politique et la philosophie du droit et dirige le Service de Philosophie morale et politique.


Édouard DELRUELLE est régulièrement sollicité par la presse sur les « questions de société », et par diverses commissions parlementaires. Il est l'auteur de cinq ouvrages et d'une quarantaine d'articles scientifiques.

ABSTRACT

Nouvelle forme de démocratie dans notre époque: démocratie culturelle ou interculturelle. La démocratie se réinvente chaque fois que des nouveaux acteurs émergent du monde « invisible », apparaissent dans l'espace public et revendiquent d'être entendus et reconnus. A chaque fois un droit fondamental est octroyé, garantie de leur inscription dans le « nous » commun. Est-ce que cette dynamique peut se poursuivre avec ces nouveaux acteurs que sont les « étrangers », « immigrants », « minorités culturelles ou ethniques » ?

MOTS-CLÉS

communautarisme
déculturation
discrimination raciale
espaces communs
exclusion sociale
hégémonie occidentale
identité
lutte pour la reconnaissance
religion
repli identitaire
universalisme



Le *Manifeste communiste* s'ouvre par une formule célèbre: « Un spectre hante l'Europe – le spectre du *communisme* ». Aujourd'hui, on serait tenté de paraphraser et de dire : « Un spectre hante l'Europe – le spectre du *communautarisme* ».

Port du foulard ou de la burqa, interdits alimentaires, boycotts de certains cours à l'école, créationnisme, refus de se faire soigner par un médecin de sexe opposé, mariages arrangés ou forcés, crimes d'honneur ; fatwas lancées contre des écrivains ou des caricaturistes blasphémateurs ; compétition mémorielle entre diasporas victimisées ; conflits interreligieux ou interethniques importés, foyers de recrutement pour futurs terroristes ...

Ce sont quelques-uns des symptômes les plus connus (ou les plus médiatiques) qui indiqueraient qu'aujourd'hui, un peu partout en Europe, des communautés sont repliées sur leurs croyances, leurs modes de vie, se réfugient dans des valeurs et des normes archaïques, radicalement distinctes des valeurs et des normes démocratiques communes. Au cœur ou aux marges de nos villes modernes se trouveraient donc des « communautés-ghettos » ou « communautés-tribus » - lieux d'obscurité et d'obscurantisme, zones de non-droit et de non-Lumières.

Ce discours qui caractérise le communautarisme comme non-droit, non-Lumières, provient de ceux qui se présentent comme des défenseurs des Lumières, et plus précisément de ce à quoi l'Europe s'identifie, à savoir *l'universel*. Le « communautarisme », ce serait l'envers de l'universel tel que l'Europe l'a inventé à travers des institutions spécifiques (droits de l'homme, démocratie, science), et tel aussi qu'elle en a lancé la dynamique historique (« grand récit » du Progrès, « modernité »). Dans les ghettos et les tribus, le négatif systématique de cette dynamique triompherait : régression, archaïsme, obscurantisme.

Dans cette perception du communautarisme comme figure inversée de l'universalisme européen, il y a l'évidence de ce qu'est l'universalisme, et qui est précisément d'être *européen*. L'universalisme européen, ce n'est pas la conception européenne de l'universel, mais la conception de l'universel comme dynamique essentiellement, voire exclusivement européenne – dynamique dont la vertu serait justement *d'arracher* les individus à leurs particularismes communautaires. Et selon Norbert Elias, cette dynamique désincorporante et autonomisante de l'Occident, (le passage de normes sociales imposées à l'individu de l'extérieur à des normes auto-contraintes) aurait favorisé la maîtrise de l'agressivité, le refoulement de la cruauté, bref la civilisation elle-même.

Si l'on se place dans la logique de cet universalisme européen, toute forme d'attachement identitaire à des référents culturels non-européens (en particulier à l'islam) sera immédiatement perçue comme refus de l'universel, et donc comme régression archaïque, indice de barbarie.

Mais cet universel tend aussi à l'expansion *politique*, et n'est même, selon ses opposants, qu'une justification de cette expansion. On connaît la critique, qui consiste à dénoncer le caractère autocentré, hégémonique de l'universalisme européen, dont la véritable finalité, sous couvert de civilisation, serait impérialiste et colonialiste – colonialisme qui se poursuivrait aujourd'hui à travers les ingérences et des guerres humanitaires, mais qui, aussi, serait à l'origine de la situation d'apartheid social et culturel des diasporas postcolonisées qui, depuis 30, 40 ans, viennent gonfler ses banlieues. Les communautés-ghettos et les communautés-tribus ne seraient donc pas le résultat d'un repli sur soi, d'un retour du refoulé culturel contre l'universel, mais d'une ségrégation raciale et ethnique qui opérerait au cœur même de la culture européenne, incapable de s'ouvrir aux autres cultures autrement que pour les dominer.

En creux de la critique postcoloniale de l'hégémonisme occidental, et de la déconstruction de la frontière Europe / non-Europe, centre / périphérie, il y a la valorisation des cultures subalternes - des cultures « locales » africaines, arabes, indiennes, etc., mais aussi des diasporas

occidentalisées. Une conception alternative de l'universel a émergé, où l'universel n'est plus autocentré sur une civilisation qui en serait l'agent historique unique, mais est au contraire décentré, produit d'une hybridation, d'une créolisation – un universel de la « raison métisse », dont la dynamique réside dans l'exil, l'errance, l'entre-deux, le nomadisme ...

A « l'universalisme européen » ou « occidental » s'oppose ainsi un « universalisme métisse » ou « décentré », qui a très fortement pénétré les élites internationales, et est même devenu le discours dominant, en tout cas « axial », au sein d'institutions comme l'UNESCO.

Toutefois, l'universalisme métisse présente des difficultés redoutables, et a de fait provoqué des effets pervers des plus fâcheux sur la question dite de « l'interculturalité ». Car l'inconvénient fondamental de cette conception, c'est que le métissage et l'hybridité supposent au départ des identités pures, authentiques destinées à donner, à l'issue du processus d'hybridation, des entités mêlées et entrecroisées. Or, comme de telles identités culturelles « pures » n'existent pas, de l'aveu même des tenants de la raison métisse, les acteurs (c'est-à-dire essentiellement les membres des diasporas non-européennes qui peuplent nos villes, et en particulier les jeunes) se trouvent dans une « double contrainte » insupportable : soit ils altèrent leur identité d'origine et sont accusés de céder à un universel hégémonique, soit ils préservent leur

identité et sont suspects de vouloir s'isoler dans leur particularisme. Et en fin de compte, comment pourrait-on célébrer l'altérité de l'autre, sinon en respectant son authenticité et sa singularité ? Dans quelque sens que l'on retourne la question, l'éloge de la différence aboutit inmanquablement à une promotion de l'identité.

Quels sont les effets concrets de cette inévitable dialectique ? C'est que la diversité culturelle qui est prônée par l'universalisme métisse se transforme *en fait* en lutte pour la reconnaissance des identités subalternes – et qui n'est pas tant une lutte des minorités culturelles (« non-européennes ») contre la culture majoritaire (« européenne ») qu'une lutte des minorités *entre elles* pour recueillir les faveurs symboliques de la majorité culturelle et de l'Etat.

En France, cette compétition se joue par exemple entre les communautés noires, maghrébines et juives à propos du « devoir de mémoire » à l'égard de la traite négrière, de la colonisation et de la Shoah. Même la Belgique, qui n'a pas connu d'immigration massive issue de ses anciennes colonies, doit aussi faire face à une compétition mémorielle de la part de certaines de ses minorités (comme en témoigne le vif débat – qui n'est pas clos – sur l'extension de la loi contre le négationnisme aux génocides Tutsi et arménien).

Mais la mémoire n'est pas le seul enjeu de cette lutte pour la reconnaissance identitaire. Une identité culturelle, ce sont des *normes* que je respecte

(leur éventail est infini : linguistiques, religieuses, alimentaires, vestimentaires, sexuelles, etc.). Or, qui dit normes (même non juridiques *stricto sensu*) dit *pouvoir* qui les édicte et les contrôle. Ces normes et ces pouvoirs existent de fait, indépendamment du pouvoir de l'Etat, en matière culturelle. La question n'est donc pas de savoir si de telles institutions normatives ont le droit d'exister, mais de savoir si ces pouvoirs sont *reconnus* par l'Etat (qui est *habilité* à parler au nom de tel groupe – religieux, philosophique ou ethnique – avec l'Etat ?), et surtout, à mon sens, de savoir si l'Etat *délègue*, explicitement ou implicitement, un quelconque pouvoir normatif à ces « communautés ». Là est le nœud du problème : va-t-on instituer des pouvoirs disposant qu'une autonomie *normative* spécifique sur les membres de la communauté non pas tant en matière de croyance religieuse (cela n'est guère contesté), mais en matière de mariage, de sexualité, de filiation, d'enseignement et d'éducation, etc. ?

Faute de réflexion sur les mécanismes réels de pouvoir au sein des communautés, et entre communautés, l'universalisme métisse conduit effectivement à une forme de multiculturalisme de type « communautariste ».

L'universalisme européen a évidemment beau jeu d'exploiter les apories ou les dérives de son concurrent. Bon nombre de militants des Lumières et de la laïcité considèrent aujourd'hui que les combats « traditionnels » qui sont les leurs (antiracisme, émancipation ouvrière, égalité femme/homme,

mariage homosexuel, liberté d'expression, etc.) se prolongeraient aujourd'hui dans le combat contre le repli identitaire et l'intégrisme religieux. Selon eux, l'adversaire principal des Lumières, c'est l'islamisme, voire l'islam, et le racisme le plus violent aujourd'hui serait le racisme anti-européen, anti-blanc qui aurait cours dans les cités et les quartiers (racisme anti-européen qui stigmatiserait notre culture non seulement comme colonialiste et inégalitaire, mais aussi comme décadente, pornographique, etc.). Ils trouvent l'antiracisme historique bien naïf de ne pas s'attaquer d'abord à ce racisme-là, et de rester prisonnier d'un relativisme culturel qui ne peut mener qu'à une lâche acception du communautarisme.

Les néo-populistes ont bien compris le parti qu'ils pouvaient tirer de la défense de l'universalisme européen. L'extrême-droite classique, inféodée au catholicisme réactionnaire, était invariablement hostile aux droits des femmes, à l'homosexualité, et bien entendu à la laïcité. Mais le néo-populisme, lui, déploie sa rhétorique islamophobe et xénophobe (et anti-étatique) en se revendiquant ouvertement de la laïcité (opposition à la construction de mosquées), de la liberté d'expression (critique de la religion musulmane), du féminisme (opposition au foulard), et même des droits des lesbiens (dénonciation de l'homophobie musulmane).

Conclusion désolante : la seule réponse que « nous » aurions à opposer au prétendu « communautarisme » des populations d'origine étrangère, c'est le repli sur nos propres valeurs, nos propres modes de vie : un

« communautarisme » d'Européens en somme ...

Telle est donc l'impasse dans laquelle nous nous trouvons : d'un côté, un universalisme européen introverti et agressif, qui se ferme à toute altérité et toute étrangeté, et de l'autre un universalisme métisse pris au piège des revendications et des surenchères identitaires.

COMMENT SORTIR DE CETTE IMPASSE ?

Il faut sortir du jeu de miroir où les deux camps s'affrontent tout en étant complices d'un même présupposé. Ce présupposé, c'est que ces populations, ces communautés seraient aux prises avec leur origine, leurs racines. Que leur problème, c'est la tradition, c'est l'élément archaïque, premier qu'elles conserveraient malgré tout... L'universalisme européen, qui vit dans l'illusion de s'être débarrassé de toute origine, de toute fondation (puisqu'il se définit comme « arrachement ») considère que ce rapport des « non-européens » à l'origine est motif de régression et d'obscurantisme (la question de l'égalité homme/femme étant emblématique de ce point de vue). L'universalisme métisse, lui, juge que ce rapport à l'origine est un gage d'authenticité, de diversité, la promesse de quelque chose comme une écologie culturelle, voire même un « alterculturalisme » face à un Occident culturellement uniformisé et moralement corrompu.

Il faut renvoyer les protagonistes dos-à-dos. Le problème n'est pas du tout la tradition, les racines, la persistance d'un archaïsme ou d'une primitivité dont

nous ne saurions quoi faire, et qui seraient comme l' « inquiétante étrangeté » que nous devrions soit liquider soit assumer. Le problème réside dans la configuration *matérielle* dans laquelle se trouvent les populations immigrées – configuration matérielle qui nous apparaîtrait avec un peu plus d'évidence si nous n'avions pas presque totalement évacué le marxisme de notre horizon intellectuel sur l'immigration, l'intégration et l'interculturalité. En congédiant le marxisme, on a « jeté le bébé avec l'eau du bain », et on s'est privé d'un schéma d'analyse qui, en nous invitant à porter constamment le regard sur la matérialité des rapports sociaux, nous aurait évité (au moins en partie) de ne pas fantasmer les populations immigrées, dans un sens ou dans l'autre.

Loin de moi l'idée de vouloir réintroduire dans le débat un schéma « économiciste », et plaquer sur la situation des populations immigrées la mécanique de la lutte des classes. Néanmoins, cela n'invalide pas un point de vue qui prendrait comme point d'appui la *matérialité des rapports sociaux et culturels*. Par « matérialité », il faut entendre, non pas seulement les rapports de production (économie), mais plutôt l'ensemble fonctionnel des besoins fondamentaux, des trois grandes « positivités » qui font l'historicité de l'être humain : *vie, travail, langage* – positivités qui s'institutionnalisent dans les dispositifs fondamentaux que sont les systèmes de parenté, les modes de production économique et les « médiasphères » (les systèmes de communication et de transmission des messages). Le système intégré de ces trois dispositifs est un système dynamique,

un parallélogramme des forces sociales en présence, et la lutte (qui est aussi une lutte politique et géopolitique) qui résulte de ce rapport de force finit soit par une transformation de la société (disons : la victoire de la force sociale la plus universelle), soit par la ruine des différentes forces en présence.

L'universel se joue donc dans l'immanence de la vie, du travail et du langage, chaque fois que des subjectivités, jusque-là confinées dans l'infra-monde, essaient d'émerger dans l'espace public, c'est-à-dire chaque fois que des « hommes infâmes » (*infama* : sans réputation – l'expression est de Michel Foucault) qui n'ont pas lieu d'être vus, dont la parole n'est entendue que comme plainte ou bruit, entrent par effraction dans l'espace visible, et revendiquent d'y être reconnus.

Or, si l'on regarde dans quelle configuration matérielle se trouvent les populations d'origine immigrée sur les trois axes du travail, de la parenté et de la communication, on s'aperçoit que leur problème n'est pas du tout d'être en porte-à-faux avec l'Europe, d'être tiraillées entre modernité et tradition, mais au contraire de subir les effets déstructurants de l'hypermodernité dans laquelle elles se trouvent plongées.

SUR L'AXE DU TRAVAIL, les populations dont on évoque ici les problèmes sont avant tout des populations victimes de la pauvreté et de la ségrégation sociale et raciale – pauvreté et ségrégation qui enferment ces populations dans leurs quartiers. Dans les cas les

plus critiques, ces quartiers forment une véritable contre-société, avec ses normes, son économie (« économie parallèle ») et même son système politique¹. Le « communautarisme », ici, ne désigne pas des groupes culturels ou ethniques particuliers, mais la cité, voire la tour dans laquelle on vit et à laquelle on s'identifie comme à un monde de liens forts, où tout le monde connaît tout le monde. Mais la racine de ce problème, il ne faut pas tourner autour du pot, c'est le fait que ces populations déjà précarisées sont victimes de discriminations raciales quotidiennes sur le marché de l'emploi.

SUR L'AXE DE LA PARENTÉ, contrairement à des clichés très répandus sur les communautés musulmanes et africaines notamment, ces populations ont largement adopté les systèmes de parenté (famille nucléaire) et de reproduction (fécondité faible) modernes², si bien que les « faits de société » que la presse aime à épingler (mariages forcés, crimes « d'honneur », polygamie, excisions rituelles) doivent être interprétés comme des symptômes de crise du système « patriarcal », et non comme son retour en force. Cette déstructuration du système patriarcal promeut l'égalité femme/homme (réussite

1 Didier Lapeyronnie et Laurent Courtois, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Robert Laffont, 2008.

2 Comme le montrent Youssef Courbage et Emmanuel Todd dans *Le rendez-vous des civilisations* (Seuil, 2007), dans les pays musulmans, le taux de fécondité est passé de 6,8% en 1975 à 3,7% en 2005. C'est un bouleversement qui irradie évidemment les structures familiales, les rapports d'autorité, les références idéologiques, ... Mais le plus remarquable, c'est que cette évolution démographique correspond, non pas à une variable économique (niveau de vie), mais à une variable « culturelle », à savoir les progrès constants du taux d'alphabétisation des femmes – ce qui en dit long, là aussi, sur les clichés au sujet de la condition de la femme en terre d'islam.

scolaire, indépendance économique, contrôle des naissances), mais exerce aussi une pression très forte sur les femmes, dans la mesure où l'émancipation féminine, dans les banlieues, peut être vécue comme une forme d'humiliation raciale de la part des garçons (concrètement : les filles peuvent entrer en boîte de nuit et trouver du travail, les garçons pas). Le voile est alors interprété comme l'affirmation d'une solidarité sexuelle avec les jeunes musulmans, beaucoup plus que comme un symbole religieux. Il y a donc dans les quartiers une séparation des genres, parfois de la violence, mais il serait à nouveau complètement erroné de mettre ces phénomènes au compte d'un quelconque « archaïsme » religieux, alors même qu'ils sont le produit de la modernisation ultra-rapide, au sein de ces populations, des modes de vie et de représentations enfants/parents et hommes/femmes ...

AU NIVEAU DE LA COMMUNICATION, enfin, les communautés sont également de plain-pied avec l'hypermodernisation des modes d'expression et de communication. La TV, les DVD, Internet, etc., branchent les jeunes des communautés dans un univers symbolique uniformisé, celui de l'industrie culturelle mondialisée. C'est dans ce contexte qu'il faut appréhender ce qu'on appelle le « retour du religieux ». On verrait alors que les mouvements qui gagnent du terrain sont les plus standardisés, les plus détachés de leurs territoires et de leur culture d'origine. Ils sont d'ailleurs, le plus souvent, en rupture avec les establishments religieux traditionnels. C'est le cas du pentecôtisme, du

Renouveau charismatique ou du salafisme, qui tous s'affirment contre les religions « établies », celles qui sont culturellement et territorialement enracinées et qui, elles, reculent (Eglises orthodoxe et catholique en tête). On se trompe donc en croyant que ces nouvelles formes de religiosité favorisent le renfermement sur les cultures traditionnelles, alors qu'elles sont au contraire des produits et des agents de la déculturation induite par la mondialisation¹. Les religions qui triomphent actuellement sont des religions « pour l'export », qui détachent les fidèles de leurs racines culturelles et leur proposent une reformulation simplifiée et modernisée des textes religieux, dont toute herméneutique et toute érudition sont évacuées au profit d'un message simple, littéral, radical. Le « fondamentalisme » est donc fils de la modernité, même s'il se présente comme son antidote idéologique. Deux formes d'organisation religieuse sont directement issues de cette reconfiguration hypermoderne du paysage religieux : les Eglises (notamment les Eglises évangéliques) qui fonctionnent comme de véritables entreprises « spirituelles » et « communautaires » à but (très) lucratif, et les mouvements politiques radicaux, généralement inféodés à la géopolitique de certains Etats (comme l'Iran ou l'Arabie Saoudite).

Comme on le voit, dans les trois registres de la matérialité (vie, travail, langage), ce qui fait problème

1 Rappelons aussi, en amont, que le développement de l'écriture et de l'alphabétisation (vecteur principal du siècle des Lumières, selon Pierre Chaunu) a profondément transformé l'islam qui était, jusqu'au milieu du 19^e, une religion basée sur l'oralité, la rythmicité de la mémorisation et de la récitation.

n'est pas l'imaginaire archaïque, le rapport à l'origine et à la tradition, mais au contraire le fait que ces communautés sont plongées jusqu'au cou dans une hypermodernité dont elles sont les composantes les plus fragilisées, et donc les plus exposées.

Le problème « interculturel », il est donc d'abord dans la configuration *matérielle* du monde globalisé ; dans la mondialisation immonde, l'immondialisation qui se développe à travers les crises en cascade qui secouent la planète. Le drame n'est même plus que « nous allons dans le mur », mais que nous y sommes, et que la question, c'est de savoir comment nous allons en sortir ...

Quand je dis que « nous » sommes dans le mur, « nous » c'est tout le monde, au sens où les défis (économiques, climatiques, énergétiques, alimentaires, etc.) auxquels nous sommes confrontés sont définitivement globaux : c'est pourquoi l'universel auquel nous devons travailler ne doit être ni européen ni métisse, mais *cosmopolitique*... La question sera de savoir comment nous allons éviter de vivre dans un état de guerre permanent, dans une barbarie généralisée.

Et quand je dis que nous sommes « dans le mur », c'est au sens propre où ces défis, nous les vivons essentiellement en ville : c'est pourquoi l'universel sera aussi *métropolitique* ... Or la métropole, à nouveau, n'est ni européenne ni métisse, elle répond aujourd'hui à des logiques qui sont planétaires, et qui sont des logiques d'exclusion et de ségrégation

spatiales des classes sociales, des groupes ethniques, des générations, etc. La ville est devenue un ensemble d'espaces interdictionnels qui divisent, séparent, repoussent, et devra donc à l'avenir se réinventer comme espace commun de rencontres et de passages.

Concrètement, une politique cosmopolitique signifie (entre autres) la valorisation des langues et des cultures d'origine, l'inscription dans notre mémoire commune de l'histoire des migrations et des cultures non-européennes ; le réaménagement de notre espace social pour en faire un univers de choix et de variétés d'attitudes et de modes de vie (en matière alimentaire, vestimentaire, ou de jours fériés par exemple)¹. Ce qui suppose encore, bien en amont, la lutte contre toutes les formes de discrimination en matière d'accès à l'emploi, au logement, à l'enseignement, aux biens et aux services ; des politiques d'action positive envers les populations étrangères ou d'origine étrangère – politiques qui, elles-mêmes, supposent des instruments statistiques spécifiques (tests agrégés ou « monitoring » des personnes étrangères ou d'origine étrangère²). Rien qui ne flatte ici les identités en tant que telles, ni

n'encourage la reconnaissance institutionnelle des communautés. Au contraire, toutes les dispositions pour lesquelles je plaide se situent au niveau des *pratiques* et des *relations* sociales quotidiennes, en vue de construire un espace *commun* élargi, ce qui requiert certes l'entretien de dispositifs *juridiques et institutionnels* « républicains » (neutralité de l'Etat, égalité de droit des citoyens, etc.), mais aussi la mise en place de dispositifs *matériels* au niveau de l'emploi, du logement, de l'école, etc.

Marx nous a appris que l'universel ne surplombait l'histoire, qu'il ne se tenait pas abstraitement au-dessus des individus et des groupes – que toute position de surplomb n'est que la projection d'un rapport de force parfaitement contingent. Non, l'universel est transversal et dynamique : il se réalise à travers les luttes et les conflits, toujours historiquement situés, pour l'émergence de nouvelles subjectivités politiques. L'universel ne tient ni dans un arrachement illusoire aux communautés d'existence ni dans leur joyeux métissage (tout aussi illusoire), mais dans le mouvement permanent de refiguration et d'élargissement matériels de notre espace commun.

1 Sur les « pratiques d'harmonisation » et les « accommodements raisonnables » en matière de religion, on se reportera au très instructif « Rapport Taylor Bouchard » (Québec), *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* (Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec).

2 Le « monitoring » de la participation des personnes étrangères ou d'origine étrangère aux différents champs de la vie sociale – emploi, logement, formation – ne doit pas être confondu avec le « comptage ethnique » puisqu'il consiste en données officielles « objectives » (nationalité ou nationalité des parents), et est intégralement respectueux de la vie privée puisque les informations utiles sont *anonymes*.

RÉFÉRENTIELS EXPLICITES ET ÉVIDENCES IMPLICITES



Vincent DE COOREBYTER

L'AUTEUR

Vincent de COOREBYTER est Docteur en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles. Il est Directeur général du Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques (CRISP, Bruxelles; voir www.crisp.be) pour lequel il a rédigé de nombreux articles d'analyse politique.

Il exerce plusieurs mandats scientifiques, notamment, il est Membre de l'Académie royale de Belgique, Directeur scientifique des Etudes sartriennes et Administrateur de l'Association belge de Sciences politiques (ABSP-CF, Bruxelles).

Il a réalisé de nombreux ouvrages et articles sur Sartre et sur des questions de philosophie. Il est également un spécialiste de la vie politique belge, des questions de philosophie politique, de citoyenneté et de démocratie.

ABSTRACT

Questionner les référentiels politiques belges et voisins, et les valeurs en jeu en tentant de cerner ce qui pose problème pour la société, les individus et les pouvoirs publics. Interroger la notion même de diversité culturelle pour déterminer quels éléments de cette diversité posent question et pourquoi, ce qui conduit évidemment à la question des identités sexuelles et surtout religieuses (car toutes les identités ou les formes culturelles ne font pas débat), pas seulement sous l'angle du rapport des Eglises et de l'Etat mais aussi sous l'angle des conflits de valeurs explicites (identités versus égalité des sexes, liberté individuelle...) et de la rupture d'un certain nombre de consensus invisibles, comme ceux qui régissent la politique scolaire, en deçà des affrontements qu'ont été les guerres sociales.

MOTS-CLÉS

conflit de valeurs
distance culturelle
égalité des genres
individualisme
liberté individuelle
questions sexuelles et religieuses
religion
valeurs

Mon objectif est de questionner les référentiels politiques belges ou voisins, et les valeurs en jeu, en essayant de cerner ce qui fait problème au juste pour la société d'accueil et pour les pouvoirs publics. J'adopterai le seul point de vue de la société d'accueil, n'étant pas qualifié pour risquer une sociologie des populations issues de l'immigration : d'autres en traiteront ici bien mieux que moi. J'ai proposé de questionner quelques référentiels de la société d'accueil parce qu'au fil du temps, j'ai commencé à douter des soi-disant « évidences » qui circulent quant aux systèmes de valeurs qui sont censés dicter la politique des différents Etats. Il faut être d'autant plus prudent quant à ces valeurs que les questions posées ne sont pas nécessairement celles qui sont mises en avant dans le débat public.

Depuis la querelle sur le foulard islamique qui a secoué la France et la Belgique en 1989, on a tendance à reconduire les questions interculturelles au problème des relations Eglises/Etat, et à chercher des réponses dans une analyse de la notion de laïcité. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle on a assorti cette notion d'adjectifs plus ou moins inattendus : laïcité ouverte, positive, de combat, politique, philosophique, « à la française », « à la belge », défensive, etc.

Cette approche est réductrice, mais elle a au moins un mérite : elle prend acte du fait que ce n'est pas la

coexistence des cultures en général qui fait question. Car de nombreuses différences culturelles, pourtant bien visibles, ne font pas débat et n'appellent aucune intervention des pouvoirs publics, même si certaines personnes, en privé, déplorent de ne plus se sentir chez elles en Belgique. L'adaptation de l'espace public, les coutumes culinaires, les choix vestimentaires, la pratique de langues étrangères, la consommation culturelle à travers la télévision par satellite ou par internet..., sont hors débat ou sont valorisées, alors qu'elles relèvent de traditions qui peuvent, chez certains immigrés, être fort différentes des pratiques de la société d'accueil. Ce qui impose, par contraste, d'essayer de déterminer quels éléments de la diversité culturelle posent question, et pourquoi.

Au risque de me tromper, il me semble que les formes culturelles qui font débat tournent essentiellement autour de questions sexuelles et religieuses. Mais à supposer que cette première réduction du champ soit exacte, il faut aussitôt l'affiner. Car toutes les divergences de vue en matière sexuelle, comme toutes les traditions religieuses, ne font pas l'objet de discussions. En cherchant des points communs à ce qui fait débat, j'en arrive à quatre hypothèses qui, je le reconnais d'emblée, n'ont pas le mérite de la simplicité, non pas parce que chacune d'entre elles serait sophistiquée, mais parce qu'elles constituent un ensemble difficile à démêler. Raison de plus pour les présenter d'entrée de jeu, et de manière synthétique.

PREMIÈRE HYPOTHÈSE : en matière sexuelle, ce sont les *excès de pudeur ou de rigorisme* de certaines populations issues de l'immigration qui entrent en tension avec ce que ces populations considèrent, elles, comme la permissivité coupable de la société d'accueil.

DEUXIÈME HYPOTHÈSE : en matière religieuse, ce sont le *prosélytisme* et *l'imposition de normes* au sein des communautés qui entrent en conflit avec la méfiance de la société d'accueil à l'égard des Eglises, assimilées à des lieux de pouvoir, et avec la prise de distance généralisée de cette même société d'accueil à l'égard des préceptes religieux.

TROISIÈME HYPOTHÈSE : qui vaut pour les deux thématiques : les normes sexuelles et religieuses rigoristes de certaines franges de l'immigration se heurtent à une longue tradition occidentale de relativisme, mais aussi à des *valeurs* fortement affirmées, dont l'égalité entre les sexes et l'individualisme.

QUATRIÈME HYPOTHÈSE : qui vaut également pour les deux thématiques : il n'y a pas seulement des conflits entre des valeurs explicites, conscientes d'elles-mêmes, mais aussi des tensions avec des principes implicites, des évidences muettes propres à la société d'accueil. C'est notamment le cas de principes sous-jacents à l'organisation de l'école tels que le primat de la vision scientifique du monde et le postulat de mixité généralisée, principes dont nous n'avons même plus conscience tant ils relèvent de

l'évidence.

Il peut paraître étonnant de mettre l'accent sur des questions sexuelles dans une réflexion consacrée au dialogue interculturel. Il me semble pourtant, si je m'en tiens à mon programme - essayer de cerner ce qui crée des tensions entre la société d'accueil et une partie des populations issues de diverses migrations -, que ces questions sont centrales même s'il est de bon ton, soit de les ignorer, soit de les considérer au travers du filtre de la religion. Je viendrai au problème de la croyance dans un instant, mais qu'y a-t-il de commun entre le foulard islamique, le problème de la mixité ou non dans les piscines, les refus de suivre le cours de gymnastique ou les leçons sur la reproduction humaine au cours de biologie, l'étroite surveillance de certaines jeunes filles par leur famille, les résistances à les laisser participer à des activités extrascolaires avec des garçons, l'excision, l'infibulation, les demandes de certificats de virginité, la volonté de certaines femmes (ou de leur mari) de n'avoir affaire qu'à d'autres femmes comme médecin, la difficulté à aborder à l'école des thèmes comme l'avortement ou l'homosexualité..., sinon des questions de morale sexuelle, avec, dans certains cas, des réactions d'une grande virulence ? Cela étant, ces questions n'épuisent pas le champ de la morale sexuelle. Il n'y a pas de débat, par exemple, sur la polygamie, qui n'est pas revendiquée et dès lors pas discutée, ni sur l'adultère, l'union libre ou la sexualité avant le mariage, les migrants ne déniaient pas le droit aux autochtones de mener leur vie privée comme ils l'entendent. Le point commun

des questions que j'ai rappelées, et qui font, elles, débat, est de relever d'un rigorisme sexuel ou d'un sens aigu de la pudeur qui semble choquer la société d'accueil ou susciter son incompréhension.

Si ces questions sont effectivement centrales, on risque de les sous-estimer en les ramenant, comme on le fait souvent, à l'emprise des imams, de traditions plus ou moins archaïques ou d'un état d'esprit moyenâgeux ou méditerranéen - quand on n'évoque pas, de manière plus savante, des règles universelles de codification des échanges matrimoniaux ou de lutte pour le choix des épouses. Toutes ces explications ont une part de vérité, mais elles en occultent une autre part. Elles rendent compte d'un conflit de valeurs en soulignant l'étrangeté de l'attitude de certains groupes de migrants, ce qui revient à oublier que ces groupes peuvent avoir un sentiment d'étrangeté tout aussi important face aux choix de la société d'accueil, puisqu'une distance culturelle, en tant que distance (à la différence des relations d'oppression), est soumise à la règle que Philippe Geluck avait malicieusement placée dans la bouche de son animal favori : « C'est extraordinaire, la distance qui me sépare de vous est exactement la même que la distance qui vous sépare de moi. » Et la distance, en l'occurrence, n'a pas grand-chose à voir avec des questions de religion ou de laïcité. Un des spécialistes français en la matière, Emile Poulat, s'est emporté à juste titre contre ceux qui se revendiquent de la laïcité pour refuser de réserver des plages horaires pour les femmes dans les piscines, comme si la loi de 1905 sur la séparation des Eglises et de

l'Etat pouvait servir de base en la matière.

La réalité me paraît plus prosaïque, ce qui ne veut pas dire plus simple. Pour des raisons qui restent à démêler, nous avons construit une morale sexuelle collective d'une permissivité étonnante, qui tient presque toutes les formes de pudeur pour ringardes, et qui repose, en même temps que sur un principe de liberté, sur un principe d'égalité absolue, entre hommes et femmes d'une part, entre tous les individus d'autre part, quels que soient leurs choix sexuels pour autant qu'ils n'impliquent que des adultes consentants. J'insiste sur ce constat banal parce qu'il n'est, précisément, pas banal du tout. D'une part, cette atmosphère de décontraction généralisée est étroitement située dans l'espace : on ne la connaît pas au même degré aux Etats-Unis, par exemple. D'autre part, elle est très précisément située dans le temps : elle est très récente, le basculement datant des années soixante, pas davantage. En 1940, il y avait à ma connaissance une seule école secondaire mixte en Belgique, qui était implantée à Uccle. La publicité pour les contraceptifs est restée interdite jusqu'en 1973, alors que de 1954 à 1958 la Belgique a connu un gouvernement anticlérical, socialiste et libéral. Lorsque l'on compare la Belgique d'alors à la situation actuelle, le contraste est saisissant : après la mode des acteurs de cinéma X, ce sont les transgenres, les transsexuels et les valeurs *queer* qui constituent le must des médias branchés, et aucun débat sérieux ne semble possible à propos des modes vestimentaires qui transforment des filles de 11 ou de 12 ans en Lolitas même pas conscientes de

pouvoir affoler les garçons en laissant leur pantalon généreusement dévoiler leur string...

Sauf erreur, deux phénomènes sont en jeu ici, correspondant à la troisième et à la quatrième hypothèse présentée ci-dessus. Il y a d'abord un conflit de valeurs *explicite* entre certaines franges de l'immigration et la société d'accueil : conflit entre des règles de pudeur et le contrôle social strict, en particulier à l'égard des femmes et des filles, et des valeurs d'individualisme fermement affichées, ainsi que des principes d'égalité homme-femme et entre tous les choix de vie. L'égalité homme-femme en particulier est profondément mise en cause dans certaines des pratiques que j'évoque ici, et ce point est souvent épinglé comme le principal motif de s'indigner de certaines traditions. Mais il y a aussi à l'œuvre, dans la société d'accueil, des mécanismes inconscients et de nouveaux impératifs sociaux, des consensus *implicites* qui sont brisés par certaines populations d'ascendance étrangère sans que la société d'accueil prenne une claire conscience de cette rupture, faute de reconnaître sa propre singularité culturelle.

La règle de la mixité généralisée fait partie de ces évidences devenues invisibles à force de faire consensus. C'est, entre autres, un des principes d'organisation du système scolaire que la société d'accueil n'imagine même pas de mettre en débat, et dont elle est stupéfaite qu'on puisse le contester. Pour prendre un autre exemple, je me rappelle avoir scandalisé un ami, il y a 20 ans déjà, en défendant

l'idée qu'après tout notre diktat de la transparence et de la décontraction n'était peut-être pas moins contraignant que la pudeur qui conduit des femmes à se voiler lorsqu'elles sortent - et c'était il y a 20 ans, à une époque où Patrick Sébastien ne faisait pas l'apologie de l'échangisme dans tous les *talk show* télévisés... Autrement dit, nous n'avons pas seulement affaire ici à un choc, clair et conscient, entre le rigorisme des uns et l'individualisme des autres, choc qui peut être la base d'un dialogue. Il y a aussi une part de *non-dialogue* parce que la société d'accueil ne doute pas de sa normalité, ou ne se doute pas de son étrangeté. Et il y a, aussi bien, une part de non-dialogue parce que les mœurs de la société d'accueil sont plus fines et plus complexes qu'elles peuvent le paraître, à un regard étranger, qui risque de s'en scandaliser faute de parvenir à les décoder. J'ai insisté sur ce qui peut apparaître comme une scandaleuse permissivité à un regard empreint d'autres expériences, mais cette permissivité est très étroitement canalisée et maîtrisée, au point que des sociologues, comme Baudrillard par exemple, y voient le comble du puritanisme. Pour ne donner que deux illustrations de cette complexité, la pornographie est devenue un produit de grande consommation au cours de la période qui a disqualifié le machisme ordinaire, tandis que des tenues de plus en plus en plus déshabillées, ou les seins nus sur les plages, ne provoquent pas d'agressions sexuelles mais au contraire, chez ceux qui ont compris les nouveaux codes en vigueur, une grande attention à ne laisser paraître aucune attirance et à faire preuve d'un respect absolu.

L'obsession de la sexualité ne réside pas forcément là où elle semble la plus manifeste.

J'irai plus vite sur les conflits en matière religieuse parce qu'ils sont tellement rabâchés que nous savons tous, immédiatement, de quoi nous voulons parler. Ici encore, il me semble qu'il faut éviter de brasser trop large ou de se laisser prendre au jeu de débats théoriques. Le Royaume-Uni excepté, il n'y a pas, en Belgique, en France et dans les pays voisins, de problème fondamental posé par les migrants à propos des relations entre les Eglises et l'Etat, ni de remise en cause du principe de laïcité. A part une frange de fanatiques comme on en rencontre partout, les immigrés ne demandent pas de bénéficier de règles sur mesure qui nous feraient basculer dans le communautarisme. Ils ne remettent pas en cause l'autonomie de la sphère politique, qui prend ses décisions de manière totalement laïcisée et désacralisée. Ils admettent le pluralisme religieux et la liberté de culte, en tout cas en tant que principes constitutionnels qui garantissent l'égalité entre tous les citoyens et leur propre droit à pratiquer leur culte, voire à bénéficier de l'aide financière des pouvoirs publics dans le cas des cultes reconnus. Les motifs de tension me paraissent de moins en moins résider dans la question de la laïcité au sens juridique du terme, et ceci en France comme en Belgique : dans les pays démocratiques, la laïcité est un principe de liberté de choix et de pluralisme qui ne s'en prend pas au fait religieux, mais qui garantit la neutralité des pouvoirs publics et l'indépendance

réciproque des Eglises et de l'Etat. Contrairement à ce que croient les Français, c'est un principe d'essence *libérale*, comme le dit d'ailleurs fort bien l'article 1^{er} de la Constitution française : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. »

Ceci posé, il y a bien des nœuds de tension autour de questions religieuses, mais qu'il faut essayer de cerner avec précision. Sans les développer faute de temps, j'en pointerai quatre, qui me paraissent être au cœur des débats soulevés par notre société multiculturelle.

LE PREMIER DE CES NŒUDS DE TENSION relève d'un conflit explicite de valeurs, mais il est d'une importance cruciale. La société d'accueil, qui consacre la liberté de conscience et la liberté de culte, n'admet aucune forme de pression sur les individus en matière religieuse, ni aucune forme d'inégalité entre eux pour des motifs liés aux croyances. Ce qui entre en conflit direct avec certaines pratiques ou certaines conceptions, sur deux points au moins.

- Pour la société d'accueil, il ne peut être question d'admettre, en particulier dans l'enceinte scolaire, que les agnostiques ou les athées soient méprisés ou soient considérés comme des sous-hommes. De même qu'il a fallu plusieurs siècles, en Occident, pour que l'on comprenne que l'incroyance ou

l'effacement de Dieu n'étaient pas forcément synonymes de déprivation ou de désordre, il y a un fossé culturel entre la société d'accueil et ceux qui, issus de l'immigration musulmane ou autre, n'ont pas de terme neutre à leur disposition pour envisager le phénomène de l'athéisme, ce qui conduit à leur répondre ultimement sur le terrain du droit, qui ne suffit pas à faire œuvre de pédagogie.

- Quoique la loi consacre toujours ce que l'on appelait au 19^e siècle la liberté du père de famille, notamment la liberté des parents de choisir l'école de leurs enfants ou le cours philosophique qu'ils suivront s'ils sont à l'école publique, les pressions ou les contraintes qui s'exercent apparemment sur les enfants dans leur famille ou dans leur communauté sont très mal vécues par la société d'accueil, qui a intériorisé le principe de la liberté de choix, et qui n'imagine plus d'autre rapport au religieux que l'adhésion volontaire et intérieure. Nous appliquons de plus en plus la démocratie à l'intérieur même de la cellule familiale, sans toujours nous apercevoir à quel point cela constitue une singularité qui peut entrer en conflit avec une conception plus traditionnelle des rôles.

LE DEUXIÈME NŒUD DE TENSION est à mi-chemin entre les conflits explicites de valeurs et la rupture des évidences inconscientes de la société d'accueil. Pour des raisons très complexes, qui remontent au moins au 16^e siècle avec le protestantisme et la réforme catholique de l'Eglise, la foi est devenue ici

un phénomène essentiellement intérieur, vécu dans une grande discrétion, empreint de questionnements et de doute, conçu comme un chemin aux assises incertaines, éprouvé et pratiqué avec une *distance* à l'égard de ses propres convictions, dont on assume et valorise le caractère conjectural ou la nature de « pari ». A titre d'exemple, le site du Secrétariat général de l'Enseignement catholique (SEGEC) montre bien avec quelle prudence le chemin de l'Evangile est offert aux élèves comme une proposition de vie qu'il ne saurait être question de leur imposer. Or cette singularité du rapport à la foi dans certains pays européens, inconnue aux Etats-Unis, rend extrêmement méfiant à l'égard de tout ce qui peut ressembler à du prosélytisme, du port du voile islamique à la revendication de disposer de repas *hallaal* dans les cantines scolaires. Je me trompe peut-être, mais depuis que j'ai vu, en 1989, nombre de responsables politiques ou d'intellectuels opposer avec le plus grand sérieux les règlements d'ordre intérieur des écoles à la conviction de l'imam-directeur de la mosquée du Cinquanteaire de relayer la volonté de Dieu en prescrivant le port du foulard aux musulmanes, il me semble que nous avons perdu le sens de la foi, ou d'une certaine manière de vivre sa foi. Deux phénomènes sont ici à l'œuvre : au nom des libertés individuelles, un refus, juridiquement fondé, de laisser se développer des contraintes ou des pressions comme on en connaît dans certaines écoles ; mais aussi un gouffre culturel entre des manières très différentes de vivre le religieux, gouffre qui alimente une double caricature, une image d'« impiété » accolée aux uns et de

« fondamentalisme » accolée aux autres.

LE TROISIÈME NŒUD DE TENSION relève pleinement de ces évidences muettes que la diversité culturelle fait s'entrechoquer et qui rendent le dialogue difficile. Pour des raisons historiques à nouveau, liées avant tout à l'extraordinaire puissance de l'Eglise catholique, les Eglises sont considérées en Europe comme des lieux de pouvoir parmi d'autres, soumis depuis plusieurs siècles à des contestations dévastatrices et à des analyses sociologiques et politiques qui les désacralisent intégralement. Ceci s'inscrit dans un mouvement plus large d'esprit critique, de contestation ou de suspicion à l'égard de toutes les autorités, que le droit a fini par consacrer en reconnaissant les libertés de presse, d'opinion, de conscience, d'association, etc. Or cet esprit frondeur, quand il est appliqué à une religion étrangère - comme dans l'affaire des caricatures de Mahomet -, est incompris car ses racines sont implicites et typiquement européennes, de sorte qu'il peut rapidement passer pour un blasphème, une agression délibérée à l'égard de Dieu, doublée d'un geste xénophobe. Alors qu'en réalité c'est à des phénomènes « humains trop humains » que s'en prenaient les caricaturistes, au dévoiement de la foi au profit de combats douteux relevant d'une pathologie collective, leurs dessins relevant en outre, toujours dans l'esprit de leurs défenseurs, d'un devoir d'impertinence à l'égard de toute forme d'autorité, comme en attestent les caricatures de presse, les marionnettes et les émissions de télévision qui s'en prennent ouvertement aux plus hauts responsables

politiques nationaux. Face à la colère qui a été suscitée, il est sans doute moins utile de brandir le droit au blasphème, qui est d'ailleurs mal protégé, que d'essayer d'expliquer dans quel terreau s'enracine cette impertinence qui ne nous étonne plus.

LE QUATRIÈME NŒUD DE TENSION, qui concerne l'école, s'inscrit également dans le champ des évidences muettes. J'ai déjà relevé, à cet égard, le fait que la mixité scolaire est devenue une règle incontestée en quelques décennies alors qu'elle peut poser question à ceux qui n'ont pas connu l'évolution globale de la société - dont Mai 68 est un moment clé - qui a conduit à faire de la mixité une des pierres angulaires de la société. Un autre principe sous-jacent à l'organisation de l'école doit être souligné, dont la portée est plus grande encore, et qui est aussi passé sous silence à force de familiarité : la mise en place d'un enseignement purement rationaliste et scientifique, privé, même dans le réseau libre, de dimension religieuse dans pratiquement toutes les matières, à *fortiori* à l'école publique. Ce triomphe de la rationalité scientifique est dû, entre autres, au fait que le monde catholique, malgré certaines résistances de l'Eglise, est partie prenante de l'évolution des sciences en Occident depuis plusieurs siècles, et a accompagné, bon gré mal gré, la laïcisation à peu près complète des matières enseignées, laïcisation liée au développement d'une économie de marché et d'une sphère étatique fondées sur des impératifs de performance et d'efficience. Si les Témoins de Jéhovah contestent plusieurs éléments des programmes en vigueur,

dont le darwinisme, le consensus est pratiquement total dans la société d'accueil sur un enseignement rationaliste qui peut être vécu, par contre, comme une étrangeté ou comme un scandale par une partie des élèves et de leurs parents issus de l'immigration. La Belgique croyait en être quitte de ses divergences idéologiques internes en consacrant la liberté d'enseignement, puis l'organisation d'une diversité de cours philosophiques à l'école publique ; mais, sous la pression de mouvements d'opinion propres à de nouvelles composantes de la population, elle s'aperçoit avec surprise, et sans savoir comment y répondre, que sa pratique de la diversité est bien plus restrictive qu'elle le croyait.

Un dialogue interculturel n'a de sens que s'il porte sur ce qui divise, sans quoi on ne prendrait pas la peine de l'instaurer. Mais, pour autant, les enjeux concrètement posés par un tel dialogue ne découlent pas de la coexistence de modèles qui s'opposeraient de manière globale - laïcité ou démocratie contre théocratie ou communautarisme, par exemple. Je ne pense pas que l'on assiste, comme les intellectuels tendent à le faire croire parce qu'ils sont trop savants, à un conflit entre notions ou entre doctrines fortes de leur cohérence et de leur clarté, avec les conséquences juridiques précises qu'elles sont censées entraîner. Il suffit d'observer avec quelles précautions les responsables politiques évoquent ces doctrines pour douter qu'elles jouent un rôle décisif dans leurs choix de gouvernement, sans parler du degré de maîtrise des mêmes notions de la part du

citoyen lambda...

Les questions posées sont à la fois plus limitées et plus aiguës. Elles concernent d'une part des conflits de valeurs, ponctuels et explicites, entre *certaines* traditions et certains principes, entre par exemple *certaines* formes de pouvoir familial ou communautaire et les principes de liberté individuelle ou d'égalité des sexes. On peut qualifier ces oppositions de *politiques* dans la mesure où elles ont franchi le seuil de politisation, où elles ont provoqué un débat sur les responsabilités de l'Etat et sur la nécessité de construire, de revoir ou de réaffirmer certaines normes juridiques. Mais il faut aussi faire sa part, en outre, à la rupture de différents consensus qui restaient implicites voire invisibles jusqu'à ce qu'ils se fissurent sous la pression de questions inédites posées par des populations d'ascendance étrangère, comme les consensus qui régissent la politique scolaire par-delà les divergences entre tenants de l'école publique ou de l'école privée. Il m'a paru utile d'insister sur ces ruptures de consensus implicites, car elles sont plus difficiles à gérer que les conflits explicites de valeurs : ces ruptures font problème parce qu'elles constituent une surprise pour la société d'accueil, qui est révélée à elle-même par la découverte de ses impensés. Comme le disait Daniel Sibony dans ses *Ecrits sur le racisme*, « un groupe est un ensemble de gens qui sont bien décidés à se taire sur la même chose, surtout s'ils ignorent laquelle ».

**PROMOUVOIR DES
RELATIONS INTERCULTURELLES
COHÉSIVES DANS LES VILLES
EUROPÉENNES**



Marco MARTINIELLO

L'AUTEUR

Marco MARTINIELLO est licencié en Sociologie de l'Université de Liège et Docteur en Sciences Politiques et Sociales de l'Institut Universitaire européen de Florence. Il est Directeur de Recherches du Fonds de la Recherche Scientifique FNRS, Directeur du Centre d'Etude de l'Ethnicité et des Migrations de l'Université de Liège.

Il est membre de la Commission n°26 « Sciences Sociales, Politiques et des Communications » du FNRS ainsi que du bureau et du conseil scientifique de l'école doctorale thématique en sciences sociales de la Communauté française de Belgique.

Il est aussi Président du Research Committee 31 « Sociology of Migration », International Sociological Association (2008-2010).

MOTS-CLÉS

citoyenneté multiculturelle
diversification de la diversité
homogénéisation
identités nationales
inégalités socio-économiques
justice sociale
majorité / minorités
modèles d'intégration
multiculturalisme
villes post-migratoires

ABSTRACT

L'objectif est de présenter des éléments utiles à la réflexion sur les relations entre les différentes communautés culturelles, ethniques et religieuses qui se côtoient dans de nombreuses villes d'Europe en vue de jeter les bases d'une citoyenneté multiculturelle locale en Europe qui se développerait en quelque sorte d'en bas, à partir des villes et des quartiers. L'essai se compose de 4 parties. La première décrit le contexte général de ce que j'appelle la *diversification de la diversité européenne*. La seconde partie présente quelques précisions conceptuelles. J'y justifie notamment mon choix de continuer à faire usage du concept de multiculturalisme alors qu'en Europe à tout le moins, le concept d'interculturalisme est plus facilement employé. Dans la troisième partie, je discute quelques-uns des anciens et des nouveaux problèmes qui caractérisent les réflexions sur les tentatives de promouvoir des relations interculturelles cohésives. Enfin, la quatrième partie est consacrée à la présentation de quelques principes et questions pouvant influencer les politiques visant à promouvoir des relations interculturelles cohésives dans les villes européennes.

Introduction

L'Union Européenne se caractérise par une diversité identitaire et culturelle grandissante. Le développement des mouvements migratoires va accroître ce processus. Toutefois, les notions de citoyenneté en vigueur en Europe restent basées sur l'idée de la normalité d'une homogénéité culturelle et identitaire. Cette discordance entre la réalité observable et l'imaginaire de la citoyenneté est problématique. Le concept de citoyenneté multiculturelle que je propose depuis plus de 10 ans peut contribuer à résoudre ce problème. Par ailleurs, les politiques d'intégration des nouveaux migrants pourraient faciliter leur inclusion dans cette citoyenneté multiculturelle qui consiste à combiner diversité culturelle et cohésion socio-politique dans un espace sociétal partagé.

L'objectif de ce texte n'est pas de contribuer au débat politique et académique actuel sur la nécessité de penser un nouveau modèle théorique d'incorporation des immigrés en Europe après la soi-disant faillite du multiculturalisme et de l'intégration des immigrés ; ni de donner des recettes pour les politiques locales d'intégration qui garantiraient des relations apaisées, positives et collaboratives entre les différentes communautés culturelles, ethniques et religieuses qui se côtoient dans de nombreuses villes d'Europe.

LE CONTEXTE GÉNÉRAL : LA DIVERSIFICATION DE LA DIVERSITÉ EUROPÉENNE

L'Union Européenne se caractérise par une diversité identitaire et culturelle grandissante particulièrement visible au niveau urbain, en particulier dans les grandes villes et les villes moyennes. Par analogie avec l'historien américain Hollinger (1995) qui parlait il y a près de 15 ans déjà de « diversification de la diversité » américaine, on peut parler de diversification de la diversité européenne.

Cette diversification de la diversité a plusieurs sources. **En premier lieu**, l'Union européenne est composée de 27 états-membres qui ont chacun leur identité nationale et leur histoire spécifique de construction de la nation. Ces états ont des points communs mais aussi des spécificités linguistiques, juridiques, politiques et culturelles qu'ils entendent conserver. Le processus d'élargissement à d'autres états (Islande, Croatie, etc.) va encore accroître à l'avenir le nombre des identités nationales en Europe. **En second lieu**, l'Europe se caractérise aussi par des processus de mobilisations politiques sub-nationales et d'affirmations d'identités ethno-régionales plus ou moins fortes. Certains groupes revendiquent simplement une reconnaissance en tant que minorités nationales dans des états constitués. D'autres se mobilisent en vue d'obtenir une large autonomie voire une indépendance totale. En Belgique, nous connaissons particulièrement bien ce type de mobilisation qui rythme souvent

la vie politique du pays, et ce depuis sa création. D'autres cas exemplaires peuvent être cités comme la Catalogne, le Pays Basque, l'Italie du Nord ou pour être plus précis la Padanie, la Corse ou encore la Bretagne, sans compter l'immense complexité de la question des minorités ethniques et nationales en Europe centrale, orientale et balkanique. **En troisième lieu**, l'Union Européenne est depuis longtemps un continent d'immigration. En dépit de la crise économique et financière qui sévit depuis l'automne 2008 et même si les politiques migratoires devenaient encore plus restrictives, les flux migratoires à destination de l'Europe vont continuer à l'avenir. Certes, les schémas migratoires se renouvellent sans cesse, mais les migrations internationales sont bel et bien une composante structurelle de la plupart des états d'Europe. On observe par ailleurs différents mécanismes d'intégration des nouveaux migrants : de l'assimilation totale à la culture locale à la formation de communautés ethniques vivant quasiment en autarcie culturelle en passant par toute une série de trajectoires intermédiaires d'intégration. Depuis le début des années 90, la question des liens transnationaux des communautés de migrants avec le pays d'origine ou avec la même communauté vivant dans d'autres pays de réception s'est imposée dans l'agenda des études ethniques et migratoires. Les migrants sont en quelque sorte perçus comme des traits d'union entre les pays de départ et les pays d'arrivée. Via les migrations et les migrants, de nouvelles cultures, religions et identités viennent jour après jour enrichir le tableau

européen. Par exemple, l'Islam est devenu une des plus importantes religions en Europe en l'espace de quelques décennies. **En quatrième lieu**, la présence de populations Rom est une autre source importante de diversité en Europe. Doublement exclus à la fois des débats sur l'immigration et des débats sur les minorités nationales alors qu'ils sont victimes de discriminations très fortes, les Roms voient aussi certains aspects de « leur culture » appréciés comme, par exemple, la musique. **En cinquième lieu**, les débats identitaires au sein des communautés juives d'Europe et la persistance de différentes formes d'anti-sémitisme dans les quartiers européens en relation notamment avec la situation du Proche-Orient, sont des dimensions à ne pas négliger dans les réflexions sur la diversification en Europe.

En sixième lieu, au-delà de ces lignes de diversification ethnique, nationale, culturelle et religieuse, il subsiste une diversité socio-économique importante en Europe. Elle se traduit par une augmentation de la pauvreté et par une concentration des richesses dans les mains de quelques-uns, par un accroissement du nombre de sans-abris et de SDF, par le retour de certaines maladies disparues associées par le passé à des conditions de vie précaires. La riche Europe est un mythe pour un nombre croissant d'habitants du continent! **En septième lieu**, la diversité politique reste une réalité en dépit de recompositions idéologiques plus ou moins marquées selon le pays. Enfin, l'émergence des questions du genre et des orientations sexuelles dans l'espace public est aussi une dimension notable

de la diversification de la diversité européenne. Des groupes de gays et lesbiennes organisés tendent de plus en plus à se présenter comme des minorités culturelles et cherchent à prendre part aux débats et aux mobilisations sur le multi et l'interculturalisme.

D'une manière générale, deux processus contradictoires sont simultanément à l'oeuvre dans les villes européennes. D'un côté, on observe une tendance à la fragmentation sociale, économique, ethnique, raciale et religieuse dans laquelle ces diverses dimensions peuvent se superposer. Cela donne lieu à l'expression de différentes formes d'intolérance et de pratiques discriminatoires dont souffrent surtout les populations minoritaires, même si dans certains quartiers, la population majoritaire au niveau du pays peut devenir minoritaire et devenir la cible de rejet et de discriminations de la part des populations minoritaires au niveau national, mais majoritaires au niveau du quartier. D'un autre côté, on note aussi une tendance inverse à l'échange, à la cohésion, au métissage. À cet égard, l'« interculturalité de base » entre voisins, entre parents d'élèves qui fréquentent une même école, entre jeunes de diverses origines qui se reconnaissent par exemple dans une musique commune où qui pratiquent ensemble un même sport, mériterait d'être plus soulignée qu'elle ne l'est actuellement.

Dans ce contexte marqué par des tendances contradictoires à la séparation et à la fragmentation sociale d'une part, et à l'intégration sociale d'autre part, il nous faut inventer des nouvelles politiques

publiques destinées à combiner la diversité notamment ethnique, culturelle et religieuse et la cohésion sociale et politique ainsi que l'égalité dans une Europe de plus en plus diverse. Promouvoir des relations interculturelles cohésives est indispensable pour essayer de résoudre cette équation. C'est tout l'enjeu des débats sur le multiculturalisme et l'interculturalisme et des politiques qui s'en inspirent positivement ou négativement.

MULTICULTURALISME ET INTERCULTURALISME : DÉFINITIONS ET QUESTIONS CONCEPTUELLES

Les 'Isme' posent systématiquement des problèmes de définitions et des disputes conceptuelles. Cela a été le cas au cours des 25 dernières années en ce qui concerne le 'multiculturalisme' et l'«interculturalisme» car ces termes sont moralement et politiquement chargés et connotés. Pour cette raison, il est impossible d'arriver à un accord global et à un consensus sur le sens et la portée de ces mots. En revanche, on peut - et l'on doit ! - être clair sur l'approche et les définitions adoptées afin de permettre au lecteur de bien comprendre ce que chaque auteur place derrière chaque terme usité.

Lorsqu'on parle de multiculturalisme, je propose d'établir une distinction entre cinq dimensions. Le multiculturalisme peut d'abord être une simple **catégorie descriptive** utilisée pour rendre compte de la diversité et de la diversification démographiques, culturelles, ethniques, religieuses des sociétés

humaines. Plus la diversité sera grande, plus le caractère multiculturel de la société sera prononcé. Cette compréhension du multiculturalisme est largement répandue dans le sens commun.

Le terme multiculturalisme désigne ensuite souvent un ensemble de **pratiques sociales** et de **modes de consommation** largement urbains célébrant la diversité culturelle dans des domaines tels que la cuisine, la musique, la mode, les arts, les philosophies et parfois la spiritualité. Ces pratiques concernent principalement un public plutôt jeune, d'un niveau d'éducation relativement élevé et qui dispose d'un pouvoir d'achat assez confortable. Elles relèvent de ce que j'appelle depuis plus de 10 ans un multiculturalisme « soft » ou « light » pour les 2 raisons suivantes. En premier lieu, ces pratiques ne supposent pas nécessairement une réflexion profonde, voire un engagement socio-politique en faveur de la prise en compte de la diversité culturelle par les institutions sociales. On peut tout à fait adorer les cuisines dites exotiques et ne pas s'inquiéter le moins du monde, ni a fortiori remettre en question, des fondements monoculturels de la société. En second lieu, le développement de ces pratiques ne va pas nécessairement de pair avec des relations et des interactions sociales soutenues avec des personnes supposées appartenir à d'autres catégories de la population. Par exemple, la plupart des nombreux spectateurs qui envahissent le quartier Tour et Taxis pour assister au festival de musiques du monde Couleur Café toutes les années à la fin du mois de juin à Bruxelles, n'ont aucune relation avec

les habitants du quartier dont la majorité sont des immigrés ou des descendants d'immigrés.

En troisième lieu, le terme multiculturalisme renvoie aux **politiques publiques** locales, régionales, nationales ou européennes dont l'objectif est de prendre en compte, ou de gérer, comme on dit aujourd'hui, la diversité culturelle, qu'il s'agisse simplement de la tolérer, de l'encourager ou de la promouvoir. Selon les cas, ces politiques peuvent être développées dans différents domaines tels que l'éducation, l'emploi, les institutions culturelles ou encore la politique.

Dans les années 80 et 90, le terme multiculturalisme était en quatrième lieu utilisé pour désigner les processus de **mobilisation politique** de groupes culturels, ethniques, raciaux et religieux minoritaires. C'était la fameuse *identity politics* (« politique des identités ») à la faveur de laquelle ces groupes revendiquaient la reconnaissance de leurs identités où bien encore un traitement, voire des droits ou des accommodements spécifiques leur permettant de vivre pleinement leur culture minoritaire.

Enfin, le terme multiculturalisme renvoie à des débats théoriques et philosophiques à propos de la construction d'un **nouveau modèle de société démocratique** basé sur la reconnaissance du principe de diversité plutôt que sur le principe d'homogénéité culturelle et identitaire au fondement du modèle de l'Etat-nation. Des questions extrêmement complexes se posent à ce

niveau comme celle de l'opportunité d'inclure des principes de droit musulman dans les droits des pays européens. Les réflexions touchent ici à ce niveau au fondement même des principes de vie commune.

Très souvent, les opposants au multiculturalisme l'ont réduit à la première dimension évoquée ci-dessous et à l'image d'une société caractérisée par la co-existence conflictuelle, ou au mieux sans interactions, entre des groupes aux frontières étanches. S'il est vrai que certaines formes d'idéologies multiculturalistes reposant sur l'adoption du relativisme culturel extrême reviennent à légitimer la séparation ethnique, religieuse ou culturelle, il est simpliste et incorrect d'assimiler cette approche à toutes les variations de la pensée multiculturaliste. Toutefois, en partant de cette conception simpliste et biaisée, certains ont préféré l'usage du terme interculturelisme pour insister sur l'importance des liens à promouvoir entre les différents groupes vivant dans la même société sans reconnaître que le multiculturalisme compris dans ses deuxième, troisième et quatrième dimensions n'exclut pas de telles interactions entre des groupes ethno-culturels. Certaines politiques multiculturelles notamment visent précisément à promouvoir les relations interculturelles dans la ville multiculturelle. Que l'on préfère les appeler politiques interculturelles ou interculturelisme ne pose pas en soi un problème. De mon point de vue, il est clair que l'interculturelisme ainsi conçu - et donc que la promotion des relations interculturelles et inter-religieuses cohésives - fait partie de tout projet multiculturaliste démocratique.

L'avantage du terme multiculturalisme est d'être plus large et moins exclusif que le terme interculturelisme. Le multiculturalisme démocratique reconnaît l'importance des interactions, des échanges et du dialogue entre des groupes culturels, ethniques ou religieux différents mais au-delà, il laisse aussi un espace pour le développement et la reconnaissance d'une vie communautaire intra-ethnique, culturelle ou religieuse honnie par les interculturelismes durs au nom de la crainte du communautarisme. En d'autres mots, tandis que l'interculturelisme met exclusivement l'accent sur les relations entre les groupes, le multiculturalisme démocratique les combine avec les relations intra-communautaires. En effet, ces deux types de relations ne sont pas nécessairement dangereuses les unes pour les autres. Toute vie communautaire ne peut pas être assimilée à un repli communautariste, voire séparatiste. Les membres de groupes minoritaires ont le droit d'avoir des moments et des espaces qui leur appartiennent exclusivement, sans que cela se traduise pour autant par une volonté de mise à l'écart de la société. L'envie et la volonté de se retrouver à certains moments entre soi ne veut pas nécessairement dire que l'on ne veut plus entrer en interaction avec les autres. Les relations et les pratiques intraculturelles ne se développent pas nécessairement au détriment des relations interculturelles.

Cela dit, les différentes tentatives de promouvoir les relations interculturelles peuvent rencontrer des problèmes et des obstacles pouvant déboucher sur des effets pervers inattendus tels que précisément

des replis communautaristes. Examinons maintenant ces difficultés.

LES PROBLÈMES ET OBSTACLES DANS LA PROMOTION DE RELATIONS INTERCULTURELLES COHÉSIVES

Que ce soit dans les politiques publiques ou dans les initiatives associatives ou citoyennes de terrain, cinq problèmes et obstacles majeurs produisent souvent des effets non désirés en matière de relations interculturelles.

Le premier problème concerne ce que j'appelle l'homogénéisation et l'essentialisation des cultures, des religions et des groupes ethniques, culturels et religieux. De nombreux acteurs sociaux et politiques qu'ils soient favorables ou non au multiculturalisme ou à l'interculturalisme ont une vision des cultures comme des ensembles clairement délimités de traits culturels distinctifs et relativement immuables définissant une substance voire une essence culturelle propre à chaque groupe. Dans cette optique, tous les membres du groupe sont censés partager l'ensemble de ces traits culturels distinctifs et être les seuls à le faire. Les frontières entre les groupes sont vues comme étant claires, nettes et distinctes. Le monde est vu comme un ensemble de groupes culturels - et éventuellement religieux - homogènes, distincts et séparés.

Cette conception est fortement contestée par différents courants anthropologiques depuis

plusieurs décennies. De nombreux anthropologues ont montré que tant les cultures que les frontières entre les groupes sont des constructions sociales dynamiques et donc changeantes. Par ailleurs, les groupes qui sont vus de l'extérieur comme des entités homogènes (LA communauté marocaine, LES Musulmans, LES Flamands, etc.) se caractérisent en réalité par une hétérogénéité culturelle et identitaire variable. Tant les traits culturels admis comme étant caractéristiques du groupe, que les contours de l'identité de celui-ci et ses frontières avec les autres groupes sont changeants et sont soit négociés, soit le résultat de luttes de pouvoir au sein du groupe, tout en étant influencés par les interactions entre les groupes et les autres groupes vivant dans la même société.

Dès lors, concevoir la société comme une juxtaposition de groupes culturels homogènes, cohérents et hermétiquement séparés les uns des autres est non seulement simpliste et biaisé ; mais cette vision, les discours et les pratiques sociales et politiques qui s'en inspirent peuvent avoir l'effet pervers de construire la séparation alors même que le dialogue et les relations sont recherchés. Il convient donc d'opter pour une optique qui prend mieux en compte la fluidité et le dynamisme tant intra, qu'interculturels.

Le second problème s'inscrit dans le sillage du premier et concerne la folklorisation des groupes ethno-culturels et religieux. Ainsi, par exemple, les fêtes interculturelles ont d'une manière

générale, bien peu changé depuis les années 80. Immanquablement, lorsqu'on organise un dîner interculturel, les Marocains sont en charge du couscous, les Italiens font les pizzas, etc. Cette manière de faire bien intentionnée risque de reproduire les images stéréotypées de la différence culturelle et de renforcer l'image d'une société faite de groupes distincts entre lesquels il convient d'organiser le dialogue. Elle ne rend pas justice à la dynamique de changement et de métissage culturels qui caractérise aussi les villes d'immigration.

Le troisième problème concerne l'occultation des liens étroits entre les questions culturelles et identitaires d'une part, et les questions de justice sociale et d'inégalités socio-économiques, d'autre part. En se centrant sur la culture, la religion et le dialogue interculturel et inter-religieux, on tend parfois à oublier que le processus de formation et d'affirmation des identités culturelles et religieuses et les processus de marginalisation, d'exclusion, voire d'exploitation économique sont intimement liés. Dans les villes post-migratoires, ceux qui sont marginalisés, discriminés exclus ou exploités sont aussi ceux dont la culture et l'identité sont redoutées et ne sont pas reconnues comme légitimes. Une manière de dépasser ce problème est de considérer que la promotion de relations interculturelles et inter-religieuses harmonieuses doit aller de pair avec des politiques anti-discriminatoires fortes et des mesures efficaces visant à octroyer une réelle égalité des chances à toutes et tous. La probabilité de construction et d'affirmation d'identités

ethniques, culturelles et religieuses ouvertes et flexibles augmente en même tant que la réduction des inégalités et des processus d'exclusion socio-économiques. Inversement, l'augmentation des inégalités et de l'exclusion socio-économiques constituera un terreau pour l'affirmation d'identités fermées, sortes de refuges identitaires et culturels.

En quatrième lieu, braquer sans arrêt et exclusivement le projecteur sur l'Islam et sur les Musulmans - comme on le fait encore plus qu'auparavant depuis les événements du 11 septembre 2001 - lorsqu'on parle de relations interculturelles peut engendrer des effets pervers importants. Certes, l'inscription de l'Islam et des Musulmans dans l'espace européen est une réalité très intéressante digne d'être analysée et commentée. Toutefois, la fixation sur cette question est problématique de cinq façons. En premier lieu, elle renforce l'idée courante - mais néanmoins fautive - partagée par des non-Musulmans et des Musulmans d'une spécificité de l'Islam qui rendrait extrêmement difficile, voire impossible, leur intégration et leur inclusion dans la citoyenneté en Europe. En second lieu, elle risque de renforcer chez un certain nombre de Musulmans l'idée discutable que l'islamophobie progresse et nourrir un sentiment de stigmatisation qui peut conduire à des expressions de racisme à rebours. En troisième lieu, elle réduit l'identité des ressortissants (légaux ou d'origine) de pays où domine l'Islam à sa seule dimension religieuse. Certes, cette dimension est saillante, mais en aucun cas on ne peut réduire l'identité de citoyens quels qu'ils soient à leur seule appartenance religieuse

supposée. En quatrième lieu, la focalisation sur l'Islam contribue à laisser dans l'obscurité, ou à tout le moins dans l'ombre, l'essor tout aussi intéressant d'autres communautés religieuses dans les villes d'immigration, par exemple les communautés pentecôtistes et évangélistes. Enfin, mettre l'Islam au cœur du débat peut contribuer à donner l'impression – qui ne correspond pas à la réalité – au large public que les Musulmans seraient en fait une communauté privilégiée pour laquelle on fait tout.

En cinquième lieu, il convient de souligner 2 autres limites des approches du dialogue interculturel, telles que développées notamment lors de l'Année européenne du Dialogue interculturel en 2008. D'abord, n'oublions pas que les cultures ne dialoguent pas. Ce sont toujours les individus et les groupes qui le font. Ensuite, le dialogue est une forme parmi d'autres de relations entre des individus et des groupes telles que la coopération, la compétition, le conflit. Tout axer sur le dialogue peut donner à penser que c'est la seule solution pour régler les éventuels problèmes de relations interculturelles. Or, la théorie sociologique nous a montré que parfois, le conflit peut avoir des vertus intégratives notables pourvu qu'il soit bien géré et résolu.

Surmonter ces difficultés et obstacles pour développer des politiques plus adéquates suppose l'adoption de quelques principes et la mise à plat de certaines questions assez concrètes encore non suffisamment posées dans les villes post-migratoires. Ce sera l'objet de la dernière partie de cet essai.

PRINCIPES ET QUESTIONS CONCRÈTES POUR LE DÉVELOPPEMENT DE POLITIQUES INTERCULTURELLES

Développer des politiques interculturelles appropriées dans le cadre d'une citoyenneté multiculturelle en mouvement suppose au moins la prise en compte de deux principes fondamentaux.

Le premier principe est celui de la légitimité de l'intervention publique dans la gestion de la diversification culturelle. La tentation est parfois forte de considérer qu'au nom de la neutralité, voire de la laïcité, l'État ne devrait pas s'immiscer dans ces questions. Cette position peut revenir à laisser faire le marché, lequel répond souvent aux demandes de reconnaissance de la diversité et de la spécificité culturelles pour autant que des profits puissent être dégagés. Elle peut aussi revenir à se reposer sur l'auto-organisation des groupes ethniques et culturels amenés à s'aider eux-mêmes. Elle peut enfin traduire une confiance dans le temps qui aurait la vertu d'arranger les choses. Pour ma part, tout en reconnaissant les apports du marché, de l'auto-organisation et du temps, je considère que la force publique a elle aussi un rôle crucial à jouer non seulement dans la protection des minorités, mais aussi dans le développement d'une citoyenneté multiculturelle et égalitaire.

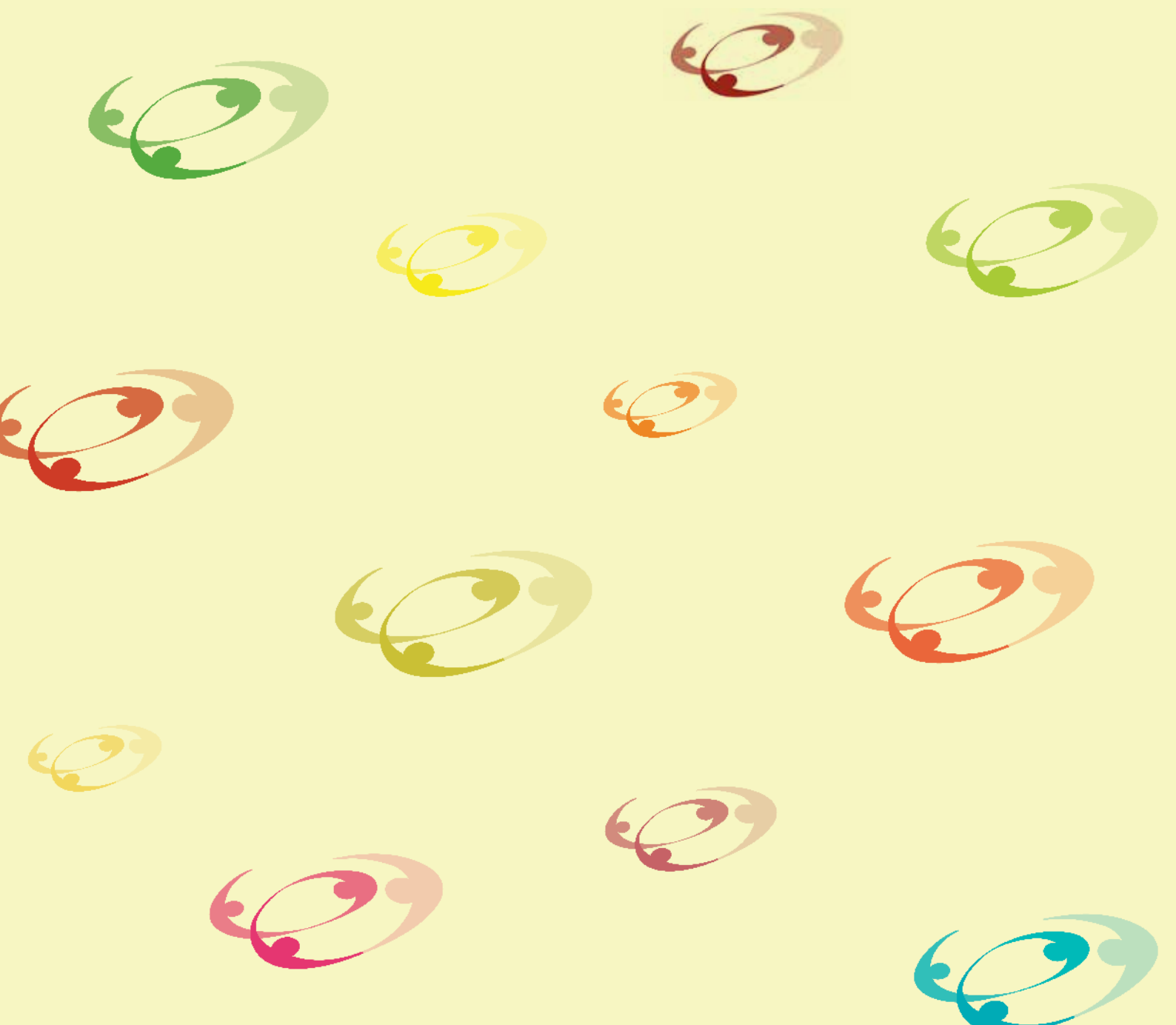
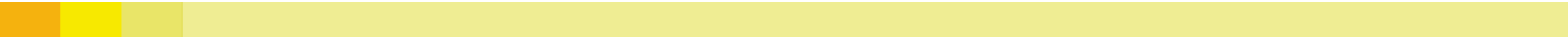
Le second principe découle de l'acceptation du premier. Le soutien devrait en priorité être

accordé aux organisations et mouvements qui défendent les valeurs démocratiques centrales que l'on peut énumérer sans problème, même si, au-delà, le contenu de chaque item soulève bien des discussions et des désaccords : les droits de la personne humaine, l'intégrité physique et psychologique de la personne humaine, le principe de non-discrimination et l'égalité de chacun devant la loi, l'égalité entre les femmes et les hommes, la diversité culturelle, les procédures démocratiques. Ces valeurs démocratiques centrales ne devraient pas être négociables.

Au-delà de ces principes, de nombreuses questions doivent être clairement posées et des solutions trouvées en termes de politiques publiques à différents niveaux, du local au global. En vrac, elles touchent à la reconnaissance symbolique de la diversité culturelle, aux politiques linguistiques permettant de faciliter la communication entre les citoyens de diverses origines et les autorités, aux programmes interculturels dans les écoles, aux accommodements religieux, à la participation citoyenne et politique de tous les citoyens quelle que soit leur origine, au rôle des arts et de la culture dans la promotion de relations interculturelles cohésives, à la mise en place de mécanismes locaux de résolution d'éventuels conflits ethno-culturels, à la mixité résidentielle, etc.

Toutes ces questions, et la liste n'est pas exhaustive, sont cruciales. Elles doivent faire l'objet de discussions démocratiques franches et ouvertes

en vue de déboucher sur les politiques publiques qui permettront un meilleur développement d'une citoyenneté multiculturelle.



**RECONNAÎTRE
ET VIVRE ENSEMBLE
LES DIFFÉRENCES
EN SOCIÉTÉ COMPLEXE**



Bonaventure KAGNÉ

L'AUTEUR

Bonaventure KAGNÉ est sociopolitologue de formation. Il est l'auteur de nombreux articles sur les politiques migratoires, l'immigration subsaharienne, les sans-papiers et a contribué à plusieurs ouvrages portant entre autres sur les questions relatives à la mobilisation des immigrés, le droit de vote des étrangers et les migrations humaines.

Ses recherches récentes sont centrées sur les politiques sociales relatives à l'accueil et au traitement des populations immigrées ou supposées telles, les politiques de lutte contre les discriminations ethnicistes, les politiques et pratiques de promotion de la différence et des relations interculturelles ainsi que les politiques et pratiques de promotion de la démocratie locale et participative.

Il est directeur du CÉMIS (Centre d'études et de mémoire des migrations subsahariennes), organisme sans but lucratif à finalités scientifique et pédagogique.

ABSTRACT

La démocratie culturelle ouvre des perspectives sur le lien social et la relation à soi et le type de société interculturelle qu'il serait souhaitable de mettre en place, ainsi que sur l'identification des formes de dialogue entre les cultures. Dans un environnement culturellement composite, de publics aux référents culturels pluriels, comment faire en sorte que le dialogue des cultures se conçoive aussi bien dans la reconnaissance des différences que dans la mise à disposition de cadres et d'espaces favorables à la diversité ? Comment reconnaître la diversité des identités culturelles et soutenir leur rencontre dans l'espace public ? Comment encourager la reconnaissance par chaque culture de la valeur des autres et de leur parenté comme effort de création de sens ? L'enjeu de cette dynamique sociale consiste à endiguer les stigmatisations de l'hétérogénéité sociologique ; mais aussi à surmonter les logiques parfois contradictoires de la différenciation socioculturelle.

MOTS-CLÉS

accommodement	pédagogie de l'accueil
discriminations	pluralisme culturel
égalité des genres	politique d'intégration
Etat de droit	stigmatisation
identités	valeurs
liberté d'expression	

Introduction

Peut-on aujourd'hui affirmer que le pluralisme culturel a de plus en plus droit de cité dans nos sociétés ? A l'observation, il semble ouvrir certaines perspectives : entre autres, l'encouragement de la participation de tout un chacun à l'ensemble des pratiques culturelles, la réflexion sur la relation à l'autre (Schnapper, 1992), sur le lien social (Cusset, 2007), entendu le lien individu/société et la relation à soi, et sur le type de société interculturelle qu'il serait souhaitable de mettre en place, ainsi que l'identification des formes de dialogue entre les cultures (Taylor, 1994 et 1998).

Les grands textes de droit consacrés dans les grandes démocraties tout comme dans les institutions internationales universelles affirment que les individus naissent égaux. Mais ce grand principe est à lui seul insuffisant à assurer l'harmonie de la diversité. En effet, la société doit en permanence s'accommoder des différences que la nature, la culture ou les situations de fortune inscrivent entre les individus, et leur offrir des « expériences socialisatrices » positives.

Comment faire en sorte que le dialogue des cultures se conçoive aussi bien dans la reconnaissance des différences que dans la mise à disposition de cadres

et d'espaces favorables à leur libre expression dans une logique socioculturelle et politique apaisée, non conflictuelle?

Ce premier élément de problématique soulève l'importante question du lien entre diversité et discrimination dans le contexte pertinent de ce qu'il faut nommer une société d'accueil. En effet, pour que chacun puisse assumer sa différence et concevoir son identité comme un complément à de multiples appartenances, tout en demeurant dans une logique unificatrice de cohésion sociale et du creuset national, on doit également s'interroger sur la question de savoir comment traiter la diversité culturelle intrinsèque aux publics d'origine immigrée.

A ce questionnement principal peuvent s'en rattacher bien d'autres : comment reconnaître la diversité des identités culturelles ou des reconstitutions identitaires et soutenir leur rencontre dans l'espace public ? Comment encourager la reconnaissance par chaque culture de la valeur des autres et de leur parenté comme effort de création de sens ?

Ces questionnements ne peuvent conserver leur pertinence que si le cadre méthodologique central de notre interrogation est clairement décliné. En effet, dans cette contribution, nous nous situons dans le contexte pertinent de l'Etat fédéral belge. Il s'agit de saisir les voies les plus efficaces aux niveaux institutionnel, politique et socioculturel, pour parvenir à transformer l'exercice de la diversité en des termes que l'on qualifierait volontiers de

réceptivité non « subvertissante ».

Il paraît donc utile de décliner la problématique de réflexion de cette contribution à travers deux questionnements principaux :

- Quels canaux institutionnels permettent aux différences de s'exprimer dans une Belgique multiculturelle ?
- Comment renforcer une coexistence non conflictuelle entre les valeurs inhérentes à un état de droit démocratique et les apports du multiculturalisme ?

1. LES CANAUX INSTITUTIONNELS DE LA LIBRE EXPRESSION DES APPORTS MULTICULTURELS EN BELGIQUE

Ces canaux sont de deux ordres. Il y a d'une part la politique d'accueil et de séjour qui constitue un canal primaire, et d'autre part la reconnaissance des droits et libertés substrat naturel de l'Etat de droit dans une démocratie pluraliste comme l'est l'Etat belge.

LA POLITIQUE D'ACCUEIL ET DE SÉJOUR COMME CANAL PRIMAIRE

La Belgique n'est pas un espace clos. Au contraire, elle a toujours été ouverte sur les apports extérieurs, ce qui explique les différentes vagues migratoires

qu'elle a subies et digérées. On peut distinguer essentiellement trois vagues : la vague péri-industrielle avant la première guerre mondiale, la vague postindustrielle après la seconde guerre mondiale et la vague « mondialisationnelle ».

Avant la première guerre mondiale, l'immigration en Belgique relève davantage d'une logique économique que de logiques étatiques (Martens, 1976)¹. A cette période, la population étrangère en Belgique représentait en moyenne 3% de la population totale (Stengers, 1992; Martens, 1976). Parmi celle-ci, on comptait des réfugiés politiques persécutés dans leurs pays et attirés par la réputation libérale de l'Etat belge à cette époque.

Au XIXème siècle, on a notamment vu affluer les populations juives de Russie, les polonais, les italiens et les allemands.

Après la première guerre mondiale, l'emploi des étrangers dans les mines de charbon va s'accroître. L'immigration individuelle au départ va progressivement être réglementée par des accords internationaux. Dès 1923, 10 % des mineurs sont de nationalité étrangère : italienne, polonaise, yougoslave, hongroise, tchèque, algérienne ou marocaine (Attar, 1992; Lewin, 1997).

Sur le terrain de la coexistence sociale et de la

¹ En effet, ces mouvements migratoires n'étaient pas organisés sur la base d'un accord entre Etats. Ils répondaient simplement à des logiques économiques soutenues par le développement de bassins industriels, notamment de Wallonie; voir en ce sens Martens, 1976.

diversité, les logiques d'accueil des étrangers en Belgique dans la phase péri-industrielle ne reposaient nullement sur des politiques expressément conçues par les pouvoirs publics. En effet, les travailleurs étrangers n'avaient aucune vocation à apparaître comme des citoyens belges, même si les dispositions de la loi belge autorisaient les naturalisations d'étrangers. Par le biais de ces dispositions par exemple, on a dénombré pas moins de 60.000 belges d'origine polonaise à l'horizon des années 30.

Les variations économiques et les besoins de l'industrie inspireront la politique belge d'immigration dans l'entre-deux guerres caractérisée par des phases de recrutement et d'arrêt de l'immigration, voire d'expulsion d'étrangers (Chelpner, 1931; Martens, 1976; Coenen et Lewin, 1997). L'immigration est admise si nécessaire pour le développement de l'industrie belge.

LE PLURALISME SOCIAL ET LA COEXISTENCE CULTURELLE

Dans la période péri-industrielle, la question du pluralisme social et de la coexistence culturelle se pose en termes simples. En effet, les étrangers étant essentiellement des ouvriers venus travailler dans les mines de charbon et dans les bassins industriels, la question de la coexistence avec les belges d'origine se résout avec moins de complexité en raison de l'homogénéité des situations socioéconomiques des mineurs dans les zones résidentielles

multiculturelles. Il s'agit principalement d'ouvriers, donc de personnes de condition sociale précaire. Dès lors et bien que la question soit dénuée d'un intérêt capital de nos jours, on peut se demander si la coexistence culturelle entre ces populations aux origines hétérogènes était aisée.

Après la seconde guerre mondiale, l'immigration économique culmine. Elle répond à un besoin de main-d'œuvre pour la relance économique. Comme au cours de la période précédente, les flux migratoires sont liés à la conjoncture économique du pays. Par ailleurs, les gouvernements belges favoriseront le regroupement familial.

De 1946 à 1948, l'immigration est surtout italienne. A partir de 1955, suite à un redressement de la conjoncture économique, Espagnols et Grecs viennent s'adjoindre à l'immigration italienne. Cependant, la catastrophe minière de Marcinelle en 1956 (où 136 victimes sur 262 sont italiennes) conduit l'Italie à réglementer l'émigration et l'emploi de ses ressortissants. La Belgique se tourne vers d'autres pays afin de combler son déficit de force de travail et procède à la signature de plusieurs traités bilatéraux entre 1960 et 1970 avec l'Espagne, la Grèce et le Maroc, la Tunisie, la Turquie et l'Algérie. De 1962 à 1965, plus de 125.000 permis de travail sont accordés. A côté de la Flandre, trois régions d'accueil prennent de l'importance. Il s'agit des régions de Gand, d'Anvers et de Bruxelles.

L'année 1974 voit l'arrêt en principe de toute nouvelle

immigration de travailleurs extracommunautaires par le gouvernement belge en raison de la crise économique.

Sur le plan de la coexistence culturelle, la phase post-industrielle est caractérisée par une diversification des réseaux d'intégration dans la société belge, qui se poursuit par l'apparition des premiers phénomènes discriminatoires sur fond nationaliste. Les phénomènes de stigmatisation apparaissent dans l'imaginaire social avec des appellations comme « ritals » pour désigner les ressortissants italiens. Les particularités ethniques sont soulignées dans les logiques de distanciation sociologique. On évoque les habitudes vestimentaires, les habitudes alimentaires, les aptitudes psychologiques ou physiques. Des réseaux de criminalité s'ethnicisent ou se communautarisent et engendrent des stigmatisations dans le discours socioculturel.

Au cours de la même période, un ensemble de mesures et de dispositions dans divers domaines de la vie sociale sont prises. L'auto-organisation culturelle des immigrés est encouragée et soutenue. C'est notamment le cas avec l'application du décret relatif à l'éducation permanente en Communauté française¹ et, en Flandre, la subsidiation par le Ministère de la Culture néerlandaise des actions visant le développement communautaire (alphabétisation, cours de langue maternelle, ...).

1 Dans l'esprit du décret, le ministère de la Culture française soutient financièrement des actions visant la conscientisation des travailleurs immigrés, leur auto-organisation et leur émancipation.

Cependant, la brave unanimité nationale qui se dégageait de cette sorte de modus vivendi social sera durement mise à l'épreuve par plusieurs événements économiques et politiques dans la Belgique des années soixante à quatre-vingt. On citera notamment la réforme institutionnelle², la montée de l'extrême droite en Flandre, l'émergence de mouvements d'opinion ou sociaux et les émeutes urbaines à Bruxelles (Blaise et Martens, 1992 ; Gabbiadini, Martiniello et Potelle, 2003 ; Rea, 1997).

Depuis la fin des années 1980, et à l'instar d'autres pays européens, de nouveaux flux migratoires émergent en Belgique. On assiste à l'apparition d'une « nouvelle » catégorie d'immigrés qui est composée essentiellement de demandeurs d'asile et de réfugiés.

Les demandeurs d'asile proviennent de 113 pays différents³ dont 75% sont ressortissants de 9 pays : ex-Yougoslavie, Roumanie, Congo (ex-Zaïre), Inde, Pakistan, Nigéria, Bulgarie, Turquie et Ghana (Wets, 2001 ; Perrin, 2007 ; Kagné, 2008). Les flux de demandes d'asile en Belgique proviennent essentiellement d'une vingtaine de pays qui connaissent ou ont connu des situations de violence ou d'instabilité prolongée (Perrin, 2007 : 31). Par rapport au total de demandes, les demandeurs

2 Voir notamment la loi de 1980 sur l'accès au territoire, le séjour, l'établissement et l'éloignement des étrangers ; voir aussi l'instauration en 1984 d'un code de nationalité. Ces modifications législatives importantes traduisent les orientations des politiques d'immigration et d'intégration de la Belgique au cours de cette période.

3 Voir Rapports d'activités, CGRA, années d'activités 1990, 1991, 1992.

sont ressortissants de pays suivants : la République Démocratique du Congo (9,1%), la Fédération de Russie (8%), l'Irak (6,6 %), la Serbie et Monténégro (5,7%), la Guinée (4,7%), l'Arménie (4,7%), le Népal (4,0 %), le Rwanda (4,0%), le Cameroun (3,8%), le Togo (3,0%), la Turquie (2,9%), la Slovaquie (2,9%), la Bulgarie (2,7 %), la Roumanie (2,6 %), la Chine (2,3%), la Côte d'Ivoire (2,0%), le reste de l'Asie (12,2%), le reste de l'Europe (4,9%), le reste de l'Afrique (11,6 %), l'Amérique (0,5%), l'Océanie (0%) et Apatrides et nationalités indéterminées (1,7%).

Selon les données officielles, la Belgique en 2008 comptait 10.666.866 habitants dont 9.695.418 belges et 971.448 personnes de nationalité étrangère¹. En valeur relative, les étrangers représentent 9,11 % de la population totale. La répartition sur l'ensemble du territoire belge de la population étrangère totale est contrastée. En effet, la région de Bruxelles-Capitale compte à elle seule 28,14 % d'étrangers parmi sa population totale alors qu'en région flamande, on en dénombre 5,75 % et en région wallonne 9,32 %.

En somme, la politique relative à l'immigration que la Belgique a suivie au fil des ans explique, au moins en partie, la diversité sociologique et les caractéristiques démographiques de ses habitants. Elle se caractérise par une relative stabilité dans son volet gestion des flux migratoires (sélection, accès au territoire et contrôle du séjour des étrangers) et s'adapte aux besoins du marché du travail. Une phase importante de la politique belge en matière d'immigration se constitue dans un contexte

¹ Source : SPF Economie.

économique et social détérioré.

De nos jours, la question du pluralisme social et de la coexistence culturelle est plus que problématique. En effet, la société belge a été secouée par tous les spasmes de la coexistence entre groupes issus de différentes origines non belge (Rea, 1997 ; Bouras, 1999 ; Gabbiadini, Martiniello et Potelle, 2003). Le développement du phénomène migratoire et la météorisation des groupes ethniques étrangers ont exacerbé la peur de l'étranger.

La question de l'acceptation et de la coexistence sociale avec ces groupes dans la société belge a même généré des clivages dans les courants politiques (Blaise et Martens, 1992). Certaines tendances idéologiques se sont cristallisées autour du refus pur et simple des groupes étrangers, vecteurs d'une perturbation de l'identité belge (Vandemeulebroucke, 1997), avec son pendant qui est le renvoi des étrangers à la frontière. Ces courants ont parcouru presque toutes les tendances politiques avant que des logiques d'apaisement ne voient le jour au nom de l'État de droit et selon les logiques que nous développerons plus bas.

En effet, l'État de droit, en ce qu'il a permis d'assurer le primat du caractère universaliste de la jouissance des droits et libertés fondamentaux n'a pas manqué de jouer un rôle central dans le processus d'introduction des apports multiculturels étrangers en Belgique.

L'EFFET PERFORMATIF DES DROITS ET LIBERTÉS INDIVIDUELS COMME CANAL INSTITUTIONNEL PRINCIPAL

Parler de la question de la libre expression des apports multiculturels c'est aussi revenir sur les principes juridiques qui sans directement les soutenir, ne sont pas de nature à permettre qu'ils soient contrariés. L'observation fine des logiques qui gouvernent la pénétration des référents culturels étrangers en Belgique révèle que l'extension naturelle de la jouissance de certains principes et libertés fondamentaux aux étrangers permet d'abord d'insinuer leurs référents culturels, ensuite de les accommoder et enfin de les diffuser.

C'est cette *liberté d'expression* qui apparaît comme étant le principal vecteur d'une insinuation des référents culturels exogènes en Belgique. Elle est donc un des éléments moteurs du pluralisme culturel, du pluralisme culturel, du pluralisme culinaire, du pluralisme doctrinaire, syndical, et tout simplement de la diversité identitaire.

A côté de cette liberté d'expression nous avons un deuxième principe démocratique jouant un rôle non négligeable dans la construction de ces apports culturels : *La liberté d'association*. Cette liberté d'association apparaît comme vecteur, elle aussi, essentiel à l'accommodation des référents culturels exogènes.

Etant définie comme la faculté qui est donnée aux citoyens ou aux individus de se mettre ensemble pour poursuivre des objectifs plutôt licites du point de vue du droit objectif, la liberté d'association ne saurait poser ses frontières devant les logiques identitaires. Ainsi, de tout temps les étrangers arrivant en Belgique ont été en situation de se regrouper entre eux, d'abord dans des cercles sans statut juridique, dans le simple appareil d'une rencontre privée pour évoquer ou vivre ensemble les valeurs culturelles, culturelles ou rituelles ressortissant de leurs pays d'origine, ou de leurs groupes ethniques d'origine (Mangot, 1997 ; Leunda, 1997, Kagné, 2008).

Enfin, le dernier principe contribuant à l'institutionnalisation de notre multiculturalisme est le *principe d'égalité* comme vecteur de diffusion des référents culturels exogènes. Ce principe est cardinal dans le rééquilibrage du consensus social.

Celui-ci peut être mis à mal par les réactions que certains groupes ou citoyens peuvent produire face aux processus d'insinuation et d'accommodation des référents culturels étrangers dans un pays. La problématique égalitaire est périphérique de la citoyenneté. En effet, les étrangers s'expriment, se regroupent et manifestent leurs particularités identitaires en tant que sujets de droit. Ils ont ainsi un équivalent accès légitime à leur protection.

La problématique égalitaire donne donc tout son sens au triptyque ainsi construit et jette une lumière éclatante sur la question de la coexistence sociale

qui, à partir du moment où elle met en place non plus l'étranger et le national, mais deux nationaux aux origines contrastées, appelle à la définition de ce qu'est le substrat culturel collectif, mère du « vivre ensemble ».

Cette constatation est d'autant plus pertinente qu'on se rend compte qu'en fait cette dame qui arbore une burqa est belge ; que cette noire qui excise est belge, que cet arabe qui prêche avec virulence est belge. Alors on se trouve au cœur d'un véritable maelstrom belgo-belge inextricable qu'on ne peut aborder sans un certain nombre de prévenances sociales, culturelles, voire politiques.

2. L'ACCOMMODATION DES APPORTS MULTICULTURELS AUX VALEURS DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE

L'ACCOMMODATION PAR UNE EXPRESSION POSITIVE DES RÉFÉRENTS CULTURELS EXOGÈNES

Les droits garantis par la Belgique et que nous avons identifiés plus haut doivent permettre la diversité culturelle. Il ne doit pas s'agir une fois de plus de ghettoïser certaines pratiques culturelles qui fondent la cosmogonie de certaines populations issues des migrations. Imaginons une cérémonie au cours de laquelle les participants sont tenus de consommer des produits stupéfiants ou hallucinogènes

prohibés. Une telle cérémonie ne peut avoir lieu que dans des lieux clandestins et fermés. L'impératif de l'expression positive et de l'ouverture permet par exemple de faire comprendre que cette particularité heurte les lois nationales et qu'elle ne peut avoir droit de cité.

Les référents culturels exogènes pourront donc s'exprimer positivement si l'encadrement de leurs modes d'expression est efficace. La liberté d'association est un élément essentiel à ce niveau, et elle doit être expliquée et son utilisation plus répandue dans les communautés issues des migrations. La pratique des « foyers » en France est par exemple une première porte d'entrée permettant de construire les contours d'une plateforme où on peut donner et recevoir sur les schèmes culturels de ces communautés.

Bien que nous assistions ces dernières années écoulées à un foisonnement associatif en milieu d'origines immigrées, force est de constater que plusieurs parmi ces structures restent confrontées à une modicité de moyens. Leur capacité associative est pour ainsi dire moyennement efficace faute de ressources humaines et d'une reconnaissance suffisantes du rôle social et civique qu'elles sont de plus en plus amenées à jouer (Kagné, 2008).

LE NÉCESSAIRE PRIMAT DES PRINCIPES DE SAUVEGARDE DES DROITS DE L'HOMME ET DES LIBERTÉS FONDAMENTALES

« Il y a des pratiques que nos ancêtres eux-mêmes s'ils revenaient à la vie trouveraient caduques et dépassées »

Amadou Hampaté Bâ

Il convient de discuter ici de la question des pratiques culturelles admises à l'étranger mais qui ne sauraient avoir droit de cité dans les sociétés démocratiques en raison de leur caractère attentatoire aux droits proclamés par celles-ci. Deux exemples doivent être développés ici, à savoir le cas des mariages forcés ou arrangés et le cas de l'excision. On peut y ajouter la pratique de « l'exigence virginitaire » (*The Virgo Intacta Paradigm*) dans certaines sociétés étrangères (voir par exemple le procès survenu récemment en France (à Paris) sur cette question.

L'idée qu'il convient de développer ici repose donc sur la nécessité de toujours accorder la primauté aux principes fondamentaux, garants du caractère intégrateur.

LE PROBLÈME DES MARIAGES ARRANGÉS OU FORCÉS

Nous sommes en présence d'une pratique que certaines cultures de contrées pas si lointaines

trouvent socialement justes et politiquement soutenables. Les jeunes gens de sexe féminin sont ainsi promis à des personnes adultes en vue d'un mariage pour lequel nul ne sollicite l'avis des premières. Des considérations discutables entrent alors en ligne de compte, dont certaines tiennent à des logiques économiques ou encore à des alliances familiales (Rude-Antoine, 1997). Ces pratiques, que l'Europe a certes connues, remontent à un certain âge ; par exemple à l'Europe des royaumes où les « infantes » servaient de monnaie d'échange dans la construction des alliances entre royaumes d'Europe, pratiques qui ont été mises à mal par les logiques impériales napoléoniennes, mais qui lui ont survécu jusqu'à la durable installation de l'Europe républicaine. Mais les conditions socio-historiques de distribution de ces alliances nuptiales n'ont aucune commune mesure avec les pratiques qu'il y a ici lieu de décrier. Celles-ci négligent les principes fondamentaux de toute société démocratique et dénie les droits de l'homme.

La question des mariages arrangés est d'une brûlante actualité dans les démocraties européennes, notamment en ce qui concerne certains pays d'Afrique du Nord et d'Afrique noire et du Moyen orient.

Comme le dit si bien Fatoumata Sidibe, qui s'insurge contre les atteintes dont les femmes font l'objet de la part des fondamentalistes religieux, le droit de disposer de son corps peut entraîner la mort sociale dans l'intimité familiale (Sidibe, 2009 :67).

Ces crimes ont illustré la lancinante question des crimes d'honneur qui se perpètrent en plein cœur des grands pays démocratiques à l'époque contemporaine. Dans certains cas, comme le note également Fatoumata Sidibé, « des jeunes filles originaires de Turquie ou du Moyen-Orient sont victimes d'étranges accidents : elles chutent du balcon... » (Sidibe, 2009), ou sont simplement conduites à se suicider.

Il va de soi que de telles pratiques ne sauraient être accueillies dans la société belge, ni être créditées par un silence des textes. Sous ce rapport, des adaptations du droit positif sont survenues afin de permettre que de telles pratiques soient pénalisées. Le Code civil et le Code pénal belges ont ainsi été modifiés dans certaines de leurs dispositions afin de permettre l'annulation des mariages forcés, mais aussi, en ce qui concerne le droit répressif, de sanctionner les instigateurs de tels mariages de même que les préparateurs des crimes d'honneur¹.

LA PRATIQUE DE L'EXCISION

« Des raisons sociales et culturelles ne peuvent être invoquées pour justifier les mutilations sexuelles féminines »

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, article 18.3

En ce qui concerne la pratique de l'excision, la

¹ Voir Ibidem, Sidibe, 2009.

question a été plusieurs fois soulevée et débattue en diverses enceintes. Il n'est toujours pas aisé d'en comprendre les motivations. Sa pratique se perd dans la nuit des temps (Auffret, 1982). L'excision ne se justifie que par rapport à un contexte culturel précis. C'est dans ce contexte culturel que cette pratique peut être constatée et discutée. Nous sommes en présence d'un rituel fortement ancré dans certaines contrées.

L'excision désigne toutes les interventions aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme et/ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiquées à des fins non thérapeutiques (OMS, 2008). La dimension rituelle de l'excision renvoie à une castration qui tire son intérêt social d'un usage général et prolongé dans les mœurs. Nous sommes pour ainsi dire face à une pratique sociale qui s'est perpétuée de génération en génération. Une pratique à la base d'une certaine logique d'organisation sociale dont les filles et les femmes restent les principales cibles ou mieux victimes et ce, où qu'elles soient et où qu'elles aillent. Le refus de ce rituel reviendrait donc à entraver significativement l'honneur et le statut social des familles des terroirs où il se pratique. De plus, le fait de ne pas se conformer à la tradition enclenche une mise à l'écart voire une exclusion des récalcitrantes de leur communauté.

Très souvent, les parents sont au courant mais ont une faible influence sur la décision d'exciser leur fille. Nous l'appellerons Fadimatou. Elle est de nationalité

guinéenne et vit en Belgique depuis 5 ans. Elle explique brièvement dans quelles circonstances elle a été amenée à vivre la douloureuse expérience de l'excision.

«L'excision, c'est la souffrance que j'ai moi-même vécue pendant ma jeunesse. C'était quand je suis partie en vacances pour voir mes grands-parents au Village. L'excision était l'occasion d'organiser une fête. On rassemblait tout le monde. En réalité, on connaissait mal les détails de cette pratique. On m'a proposé de le faire. J'étais toute contente. Je participais aux réunions scouts avant. Pour moi, tout rassemblement était une récréation, des vacances en quelque sorte. J'étais toute surprise quand on m'a amenée dans un autre village avec d'autres filles vacancières venues d'une autre région. Une à une, on quittait la case, personne ne savait ce que l'autre subissait. Je me rappelle personnellement avoir eu une hémorragie très forte. Je tremblotais. Un coq a été tué en mon honneur. On a récupéré le sang et le foie du coq qu'on a coagulés par la chaleur sur le feu. On me l'a ensuite donné pour stopper l'hémorragie. D'autres filles n'ont pas saigné comme moi. Quand il y avait des hémorragies, on accusait le sorcier du village ».

Bien que la pratique de l'excision soit constatée dans de nombreux pays du monde (OMS, 2008), les aires géographiques les plus touchées par ce phénomène se situent en Afrique subsaharienne. Il convient de rappeler qu'aujourd'hui, elle est combattue même dans des forums internationaux, par des initiatives

publiques et des interventions de nombreux acteurs sur le terrain (Stolz, 1998) et des actes juridiques ayant une portée internationale¹.

Dans le même ordre d'idées que ce qui a été énoncé plus haut au sujet des mariages forcés, la pratique de l'excision n'est pas importable dans le cadre de l'expression des référents culturels exogènes en contexte de démocratie. Là encore la politique pénale semble avoir ébauché des réponses. En effet, l'excision est depuis 2001 en Belgique un fait délictuel prévu et réprimé par le Code pénal qui dispose en son article 409 :

«Si Quiconque aura pratiqué, facilité ou favorisé toute forme de mutilation des organes génitaux d'une personne de sexe féminin, avec ou sans consente-ment de cette dernière, sera puni d'un emprisonnement de trois à cinq ans. La tentative sera punie d'un emprisonnement de huit jours à un an.

1 Sur les plans théoriques et pratiques, différentes stratégies et mesures peuvent conduire à l'abandon de l'excision. On peut par exemple relever les nombreuses initiatives conduites ces dernières années sous l'égide de l'Unicef et d'autres organismes internationaux comme l'OMS. Au niveau international, différentes sources juridiques internationales et régionales des droits humains ayant fait l'objet d'un consensus défendent la protection des droits des femmes et des filles et demandent l'abandon des mutilations sexuelles féminines (OMS, 2008). On peut citer parmi les instruments juridiques régionaux : la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (Charte de Banjul) et son Protocole relatif aux droits des femmes en Afrique ; la Charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant ; la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Parmi les instruments juridiques internationaux : la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants ; la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) ; la Convention relative aux droits de l'enfant ; le Pacte international relatif aux droits civils et politiques ; la Convention relative au statut des réfugiés et son Protocole relatif au statut des réfugiés.

§2 Si la mutilation est pratiquée sur une personne mineure ou dans un but de lucre, la peine sera la réclusion de cinq à sept ans. »

Simplement, d'un point de vue pratique, il n'est pas toujours possible d'identifier les logiques de prédation qui peuvent mettre telle ou telle jeune dans la charrette de la mutilation.

Dans nos démocraties européennes, l'émancipation de la jeunesse permet de reléguer cette question au second plan. On a déjà entendu des jeunes railler les filles qui, après un certain âge, estimaient devoir encore se prévaloir de leur virginité. Cependant, dans certaines traditions nuptiales étrangères, la virginité est une exigence essentielle. Des chirurgiens esthétiques ont permis d'éviter plein de drames et sous un certain rapport on peut s'en féliciter. Mais cela ne permet pas d'inscrire l'égalité homme/femme dans la nature des commerces sociaux car dans ces mêmes contrées, les jeunes hommes ont le droit de se dévergondier avant le mariage, et pas les jeunes filles. Il faut imprimer plus clairement l'égalité des sexes dans les esprits pour éviter d'exposer les jeunes issus des migrations à ce type de problème.

LA NÉCESSITÉ D'UNE LOGIQUE
D'INTÉGRATION PLUS DYNAMIQUE
ET PLUS INCLUSIVE

Une accommodation épanouie suppose une logique d'intégration plus dynamique et plus inclusive. Les

populations d'origine étrangère doivent faire l'objet d'une politique d'intégration qui en même temps les contraint, les implique et les valorise (Kagné, 2008). Il ne doit pas s'agir d'une politique subie, notamment sur le plan des valeurs culturelles (Coenen et Lewin, 1997).

La politique d'intégration doit être dynamique en ce sens qu'elle doit s'assurer du bon fonctionnement des canaux institutionnels identifiés plus haut. Elle doit contraindre l'expression de la diversité culturelle en ce sens que c'est toujours l'état qui doit fixer le cap de cette expression en s'assurant qu'elle ne met pas en péril l'intérêt général qui est l'intérêt collectif de la « nation » belge, donc l'intérêt de tous en tant que globalité sociale. Comme l'ont indiqué les grands théoriciens du contrat social, le collectif n'étant pas la somme des particularismes, mais leur synthèse, il doit primer sur ceux-ci.

La politique d'intégration doit être impliquante en ce sens qu'elle doit considérer les populations issues de ces migrations comme des sujets de droit et non comme des objets de réglementation (Kagné, 2004). En tant que sujet de droit, elles ont des sensibilités que la Belgique ne saurait taire sans se muer dans une logique pro-totalitaire.

Comme l'a souligné le rapport de la *Commission du Dialogue Interculturel* mise en place en février 2004, en sa qualité de démocratie fondée dès l'origine sur le triple pluralisme politique (et syndical), philosophique et communautaire, le défi pour la

Belgique est de « pouvoir transformer en pluralité active la diversité culturelle issue des courants d'immigration ; d'inventer un cadre institutionnel, politique mais aussi d'instaurer tout un climat social, pour permettre à ceux dont la culture d'origine est souvent non européenne, de vivre leur citoyenneté à part entière mais aussi pour permettre aux belges d'origine européenne de les comprendre et de les accepter comme tels' ».

La politique d'intégration doit valoriser les apports culturels exogènes en ce sens qu'elle doit permettre leur vulgarisation lorsqu'il paraît clair qu'ils ne sont pas attentatoires à nos intérêts collectifs. Cette valorisation a une double vocation : elle permet à ces populations d'assumer avec plénitude leur participation à la société, tout comme elle évite que des logiques de « ghettoïsation » ne se déploient en raison de l'absence de dynamique valorisatrice.

Au total, il apparaît que la reconnaissance et l'acceptation des différences dans un Etat multiculturel est avant tout une question de participation de la collectivité dans ses diverses instances. Cette participation doit solliciter l'Etat, comme elle doit solliciter les groupes sociaux eux-mêmes. La reconnaissance se présente comme une étape intermédiaire entre l'identité concrète et différenciée des individus et leur appartenance éventuelle à un ensemble culturel englobant (Calhoun, 1995 ; Kymlicka, 2001 ; Kymlicka et Mesure,

2000 ; Taylor, 1998).

Les groupes culturels issus des migrations doivent quant à eux mobiliser leurs ressources culturelles dans une logique de respect des valeurs fondamentales de la démocratie, par exemple des droits humains et des libertés fondamentales, l'égalité des hommes et des femmes, et non dans le but de construire des bastilles dans l'État. Il s'agit d'inscrire l'expression des sensibilités culturelles dans une dynamique de laïcité soluble et contributive.

Des partisans de la société multiculturelle plaident en faveur de la diversité, entendue une société qui évolue continuellement et consciemment vers plus de démocratie et vers de meilleures formes de pleine participation de tous, minorités culturelles y compris.

1 Voir Rapport final et livre des auditions, Commission du Dialogue Interculturel, Bruxelles, mai 2005, p. 27..

Bonaventure KAGNÉ

Bibliographie

Alen A. et Meerschaut F. (1998), *La Constitution de la Belgique fédérale*, Diegem, Kluwer.

Arrêté Royal de pouvoirs spéciaux du 31 mars 1936.

Attar R. (1992), « Historique de l'immigration maghrébine en Belgique » in Morelli A. (sous la direction de), *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, EVO Histoire, Bruxelles.

Auffret S. (1982), *Des couteaux contre les femmes*, Paris, Grasset.

Beauchemin J. (2003), « La reconnaissance du particularisme identitaire en tant que nouvel universalisme », in Larouche J.-M. (sous la direction de), *Reconnaissance et citoyenneté, au carrefour de l'éthique et du politique*, Presses Universitaires du Québec, pp. 79 et s.

Blaise P. et Martens A. (1992), *Des immigrés à intégrer. Choix politiques et modalités institutionnelles*, Courrier Hebdomadaire, CRISP, n° 1358-1359.

Blaise P. et de Coorebyter (1997), « La reconnaissance et la représentation de l'islam », in Coenen M.-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université.

Bouras D. (1999) (coordination), *Immigration, diversité culturelle et démocratie*, Bruxelles, Luc Pire et PAC.

Calhoun C. (1995), *Critical Social Theory*, Oxford et Cambridge, Blackwell.

Carhop (1992), *150 ans d'immigration*, dossier pédagogique, cahier 1. Bruxelles

CGRA, *Rapports d'activités*, années d'activités 1990, 1991, 1992.

Chelpler B.S. (1931), « L'étranger dans l'histoire économique de la Belgique », in *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, Octobre-décembre.

Coenen M.-T. et Lewin R. (coord) (1997), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université.

Cusset P.-Y. (2007), *Le lien social*, Paris, Armand Colin.

Delpérée F. (2001), *Le droit constitutionnel de la Belgique*, Bruxelles, Bruylant.

Desmarez P., Van der Hallen P., Ouali N., Degraef V., et Tratsaert K. (2004), *Minorités ethniques en Belgique : migration et marché de travail*, Politique Scientifique fédérale, Gent, Academia Press.

Dresse R. (1997) « L'action des syndicats », in Coenen M.-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, pp.167-187.

Feld S., Biren P. (1994), *L'emploi des étrangers en Belgique*, S.S.T.C., Bruxelles.

Gabbiadini A. Martiniello M. et Potelle J.-F. (2003) (dir), *Politique d'immigration et d'intégration : de l'Union européenne à la Wallonie*, Charleroi, Institut Jules-Destrée.

Geerts N. (2009) (sous la direction), *La laïcité à l'épreuve du XXIème siècle*, Bruxelles, Luc Pire.

José R. (1998), *Les jeunes face à l'emploi*, Paris, Desclée de Bro.uwer

Kagné B. (2004), « Les Belges et étrangers originaires d'Afrique subsaharienne face au droit et à la justice en Belgique », in Foblets M.-C. et al, *Wat denken personen van vreemde origine over recht en gerecht in België ? Les populations d'origine immigrée face au droit en Belgique*,

Gent, Politique Scientifique fédérale et Academia Press, pp.167-278.

Kagné B. (coordination) 2006, *Interculturalité et accès à l'emploi en Région wallonne, un enjeu pour la cohésion sociale*, Les cahiers du CIW n°3, Namur.

Kagné, B. (2008) « L'acteur public local au prisme de la lutte contre la discrimination à l'emploi », communication présentée au Séminaire de clôture de l'action européenne MIDIME, organisé par la MIREC, Charleroi, Université du Travail.

Kagné, B. (2008) « Aperçu statistique des réfugiés et demandeurs d'asile en Belgique et en Région wallonne », in B. Kagné (sous la direction de), *Pratiques d'intégration des réfugiés et des demandeurs d'asile en Région wallonne*, Gent, Academia Press, pp.155-164.

Kagné, B. (2008) (sous la direction de), *Pratiques d'intégration des réfugiés et des demandeurs d'asile en Région wallonne*, Gent, Academia Press.

Kagné, B. (2008) *Immigration et vie associative*, Paris-Liège, Editions Vintchore.

Kymlicka W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal.

Kymlicka W. et Mesure S. (2000), *Comprendre les identités culturelles*, Paris, Presses universitaires de France.

Lacroix A. (2003), « La mutation du politique et de l'éthique à l'heure de la globalisation », in Larouche Jean Marc (sous la direction de), *Reconnaissance et citoyenneté, au carrefour de l'éthique et du politique*, Presses Universitaires du Québec, 2003, p. 95

Larouche J.-M. (2003) (sous la direction de), *Reconnaissance et citoyenneté, au carrefour de l'éthique et du politique*, Presses Universitaires du Québec.

Leunda J. (1997), « Scolarisation : des occasions manquées », in Coenen M.-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques*

manquées, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 239-259.

Lewin R. (1997) « Balises pour l'avant 1974 », in Coenen M-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université.

Mabille X. (2001), *Histoire politique de la Belgique*, Bruxelles, CRISP.

Mangot T. (1997), « Insertion sociale et expression culturelle », in Coenen M-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 189-200.

Mangot T. (2003) « Droits culturels et reconnaissance de la diversité », in Gabbiadini A. Martiniello M. et Potelle J.-F (dir), *Politique d'immigration et d'intégration : de l'Union européenne à la Wallonie*, Charleroi, Institut Jules-Destrée, pp.181-189.

Marshall T.H. (1965), *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, N.Y., Anchor Book Ed.

Martens A. (1976), *Les immigrés. Flux et reflux d'une main d'œuvre d'appoint*, Louvain, EVO/ Presses universitaires de Louvain.

Martens A., Ouali N., Van de maele M., Vertommen S., Dryon P., Verhoeven H., *Discriminations des étrangers et des personnes d'origine étrangère sur le marché du travail de la région de Bruxelles-Capitale, Rapport de synthèse*, KUL - ULB, janvier 2005.

Martiniello M. (1997) « Quelle participation politique? », in Coenen M-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, pp. 101-120.

Martiniello M. (1997b) *Sortir des ghettos culturels*, Paris, Presses de Sciences Po.

Mayer N. et Perrineau P. (1992), *Les comportements politiques*, Paris, A. Colin.

Milbrath L. et Goel M. (1977) *Political Participation*, Rand Mac Nally.

Morelli A. (1992), « L'immigration italienne en Belgique aux XIXème et XXème siècles », in Morelli A. (sous la direction de), *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, EVO Histoire, Bruxelles.

OMS (2008), *Eliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclarations interinstitutions*. Genève.

Ouali N. (1997), « Emploi : de la discrimination à l'égalité de traitement », in Coenen M.-T. et Lewin R. (coordination), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, DeBoeck Université, pp.145-165.

Page S. E. (2007), *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Prince ton University Press

Perrin N. (2007) « Les flux de demandes d'asile et le devenir des demandeurs », in *Migration, Rapport 2007 du Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme*, Bruxelles, pp. 28-35.

Rea A. (1997), « Mouvements sociaux, partis et intégration », in Coenen M-T. et Lewin R. (coord), *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, pp.45-72.

Rea A. (2007), *La société en miettes. Epreuves et enjeux de l'exclusion*, Bruxelles, Editions Labor.

Rude-Antoine E. (1997) *Des vies et des familles. Les immigrés, la loi et la coutume*, Paris, Editions Odile Jacob.

Sägesser C. (2005), *La loi anti-discrimination*, Bruxelles, CRISP, Courrier hebdomadaire n°1887-1888.

Sauvy A. (1962), *Rapport sur le problème de l'économie et de la population en Wallonie*, Editions du Conseil Economique Wallon, Liège.

Schnapper D. (1998), *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Editions Gallimard.

Sidibé F. (2009), « Laïcité, mixité, égalité et droit

des femmes », in Geerts N. (sous la direction), *La laïcité à l'épreuve du XXIème siècle*, Bruxelles, Luc Pire, p.61-72.

Silberman R. et Fournier I. (2006), « Jeunes issus de l'immigration. Une pénalité à l'embauche qui perdure ... », *Bref Cereq* n°226, janvier.

Stengers J. (1992), « L'immigration de 1830 à 1994 : données chiffrées », in Morelli A. (sous la direction de), *Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, EVO Histoire, Bruxelles.

Stolz J. (1998), « Le Burkina Faso fait reculer l'excision », in *Le Monde Diplomatique*, septembre.

Swyngedouw M. (1995), « The 'Threatening immigrant' in Flanders 1930-1980: redrawing the social space », in *New Community*, 21(3):325-340.

Taylor C. (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

Taylor C. (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.

Thys S. (2000), (sous la direction de), *Populations issues de l'immigration, marché de l'emploi et discrimination : situation en Région de Bruxelles-Capitale*, Les Cahiers de l'Observatoire n°3, Observatoire Bruxellois du Marché de l'Emploi et des Qualifications - ORBEM, juin.

Uyttendaele M. (2001), *Précis de droit constitutionnel belge*, Bruxelles, Bruylant.

Wieviorka M. (1997) (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

Wets J. (2001), *Migration et asile. Plus question de fuir*, Rapport de synthèse, Fondation Roi Baudouin, novembre 2001.

LA DIVERSITÉ : USAGES ET ENJEUX POLITIQUES ET IDÉOLOGIQUES



Nouria OUALI

L'AUTEUR

Nouria OUALI est Docteure en sociologie et chercheuse au Centre de sociologie du Travail, de l'Emploi et de la Formation à l'Institut de Sociologie de l'ULB depuis 1990. Elle est assistante à la faculté des sciences sociales, politiques et économiques de l'ULB où elle enseigne la méthodologie de la sociologie. Cela fait 15 ans qu'elle étudie la position des migrants et des minorités ethniques sur le marché du travail dans une perspective de genre.

Nouria OUALI a mené plusieurs études sur le processus de discrimination dans l'emploi et le système éducatif, c'est à son initiative qu'a été créé le Groupe d'études et de recherches "Genre et Migration" dont elle assure la coordination. Actuellement, elle coordonne le projet européen NEWS.

ABSTRACT

L'instauration des politiques publiques ciblant davantage la lutte contre la discrimination apparaît en Belgique dans les années 1990, mais c'est seulement à partir du milieu des années 2000 et sous l'impulsion des directives européennes, que la promotion de la diversité se généralise.

Au cours des dix dernières années, le discours et la politique de lutte pour l'égalité de traitement font progressivement place à la politique de promotion de la diversité.

Ce glissement presque « naturel » d'une politique d'égalité vers la diversité implique des modèles idéologiques et des approches politiques différentes.

L'objet de cet article est d'analyser les usages et les enjeux de la politique de diversité et de faire apparaître la philosophie sur laquelle elle repose qui la distingue de la politique d'égalité de traitement.

MOTS-CLÉS

différenciation
disciplination éthique
discrimination positive
droits de la personne
égalité (de traitement)
inégalités
lutte contre la domination
lutte pour l'égalité
promotion de la diversité
racisme
sexisme

Depuis quelques années, sous l'impulsion de la Commission européenne, le discours sur la diversité s'est progressivement imposé dans le cadre général des politiques d'égalité de traitement et des directives anti-discriminations promulguées en 2000¹. Très vite, ces législations transposées dans des lois nationales de lutte contre les discriminations² furent cependant jugées insuffisantes pour garantir « l'égalité des chances pour tous les citoyens de l'Union européenne ». Pour la Commission, la création d'un marché du travail plus équitable supposait dès lors la mise en oeuvre de mesures complémentaires afin de « persuader les entreprises de recruter, conserver et perfectionner une main d'œuvre diversifiée³ ». Ces mesures vont constituer le corps même de la *politique de promotion de la diversité* destinée aux seules entreprises qui s'y

1 La directive 2000/43/CE du conseil du 29 juin 2000 relative à la mise en oeuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique (JOL 180 du 19 juillet 2000) qui interdit la discrimination directe et indirecte ainsi que le harcèlement et les comportements consistant à sommer quiconque de pratiquer une discrimination fondée sur la prétendue race ou l'origine ethnique. Ces comportements sont prohibés notamment dans l'emploi, la formation et l'éducation et les biens et services. La directive 2000/78/CE du Conseil du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi, de formation professionnelle et de travail (JO L 303 du 2 décembre 2000) qui interdit les discriminations directes, indirectes, le harcèlement etc. entraînant une discrimination fondée sur la religion ou les convictions, le handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle.

2 Loi du 25 février 2003 (MB 7.03.03) modifiée par la loi du 10 mai 2007 tendant à lutter contre certaines formes de discrimination (MB 30.05.07).

3 DG Emploi et Affaires sociales (2003) Coûts et avantages de la diversité, Commission européenne, Luxembourg.

impliquent sur une base volontaire⁴.

Ce qui n'apparaît pas d'emblée c'est que les politiques d'égalité de traitement et de promotion de la diversité reposent désormais sur des concepts (égalité/diversité), des acteurs (citoyens/entreprises) et des approches (juridique/campagne de sensibilisation) bien différentes qui ont des conséquences diverses sur les populations. L'objet de cet article est précisément d'analyser les usages et les enjeux de la politique de diversité et de faire apparaître la philosophie sur laquelle elle repose qui la distingue de la politique d'égalité de traitement.

En Belgique, les politiques d'égalité de traitement s'amorcent, sous la houlette de la Ministre Miet Smet, au milieu des années 1980 en prenant en considération la dimension de genre dans la politique d'égalité des chances entre hommes et femmes visant à « encourager une plus forte participation des femmes à la prise de décision » qui sera surtout focalisée sur la participation politique des femmes (Degraef, Zaïd, 2000). Elles s'élargissent à la fin des années 1990 au critère de l'origine ethnique suite à la publication du rapport BIT qui met en évidence l'ampleur insoupçonnée de discrimination à l'embauche des personnes d'origine étrangère dans les trois régions du pays (Arryns *et al.*, 1997). Mais c'est en 2004 que la Commission fédérale

4 L'intérêt pour la diversité est né aux USA dans le cadre de la lutte contre le racisme, où en 1978 la Cour Suprême associa intimement diversité et « race » dans l'affaire de l'accès à l'université d'un étudiant noir. Le critère racial fut jugé recevable dès lors qu'il servait « l'intérêt de la diversité » (Benn Michaels, 2009 : 25).

du dialogue interculturel (Delruelle, Torfs, 2005) formule parmi ses nombreuses recommandations des actions positives visant à améliorer la diversité culturelle dans l'emploi.

Dans la foulée de ces recommandations, un plan d'action fédéral pour la diversité (2005-2007) est initié par le Ministère des services publics (Service public fédéral Personnel et Organisation) visant la promotion de la diversité (principalement sur base du genre, de l'origine et du handicap) au sein des services publics fédéraux. Une charte de la diversité est rédigée, des projets-pilotes sont financés, des outils pédagogiques sont développés et des cellules de diversité sont créées au sein des ministères (Ceulemans et al., 2005)¹. De son côté, le Ministère de l'Emploi et de l'Égalité des Chances initie une *Charte de la diversité* dans l'emploi et crée, en collaboration avec les Régions, un *label de la diversité* dans l'entreprise. Ce label invite les entreprises qui s'engagent sur une base volontaire à respecter les lois anti-discrimination et à développer, à évaluer et à améliorer les politiques de diversité en collaboration avec les travailleurs. Depuis 2006, 15 entreprises et communes se sont engagées dans des plans de diversité dont quelques-unes d'entre-elles se sont vues décerner le label diversité (Piret, De Smet, 2007).

1 Les actions ont pour but de promouvoir l'accès des femmes aux postes de direction, de sensibiliser les fonctionnaires à la diversité, à l'égalité des chances et aux lois anti-discrimination, de permettre aux personnes avec un handicap de bénéficier d'une adaptation de leur poste de sélection ou de leur poste de travail, de valoriser l'image de l'administration et attirer les groupes sous-représentés à postuler au sein de l'administration.

Au niveau des régions, la mise en place des politiques de diversité s'effectue à des périodes différentes : celle de la *Flandre* est instaurée dès la fin des années 1990, les plans de diversité prennent en considération l'origine, l'âge (+ de 50 ans) et le handicap. *Bruxelles* s'engage dans cette politique à partir de 2005 avec la Charte de la diversité en entreprise du Ministère de l'Emploi et de l'Économie et donne la priorité aux jeunes et aux personnes d'origine étrangère. La *Wallonie* met en œuvre ses premières mesures en septembre 2008 et les actions visent aussi bien le sexe que l'origine, le handicap et l'âge dans le domaine du recrutement et la sélection, la formation et la promotion dans l'emploi.

Les pouvoirs publics ont ainsi déployé des moyens financiers et en personnels substantiels qui ont permis la création de services chargés de cette nouvelle politique de diversité dans l'emploi. Si dès la fin des années 1990, les politiques publiques ciblent davantage la lutte contre la discrimination, à partir du milieu des années 2000, la promotion de la diversité se généralise. Subrepticement, le discours et la politique de lutte pour l'égalité de traitement font progressivement place à la politique de promotion de la diversité.

Ce glissement presque « naturel » d'une politique d'égalité vers la diversité implique des modèles idéologiques et des approches politiques différentes du monde du travail. Ainsi, l'égalité de traitement réfère à une logique collective et externe à l'entreprise dès lors qu'il s'agit d'un principe fondamental

(constitutionnel) de notre société démocratique. Elle repose en outre sur des arguments légaux. En revanche, la diversité fonctionne sur une logique interne à l'entreprise (management) et individuelle (Davis, 2005) et se fonde sur des arguments économiques (coûts/avantages).

Examinons à présent les implications politiques de ces différentes approches des politiques d'emploi.

LA DIVERSITÉ

Le dictionnaire *Petit Robert* définit la diversité comme « *le caractère de ce qui est divers* ». Appliquée au monde du travail, elle est un simple fait sociologique qui reflète une réalité de nos sociétés de plus en plus multiculturelles. Cette diversité en soi n'est donc pas neuve, mais ce qui est inédit c'est la capacité de l'Etat à reconnaître la complexité de la société en permettant une visibilité à des groupes sociaux jusque-là occultés ou souffrant d'une étiquette stigmatisante voire infamante (homosexuel.les, noir.es, immigré.es, musulman.es, etc.).

Cette reconnaissance résulte de l'évolution des droits de la personne et du principe juridique d'égalité entre les citoyens qui depuis la Révolution française a permis à différentes catégories leur reconnaissance et leur accès progressifs aux droits fondamentaux : les droits de l'Homme, de la femme, de l'enfant, des étrangers, des handicapés, des homosexuels etc. En conséquence, ces personnes bénéficient à la fois de la protection de l'Etat et du droit d'exister en tant

que groupe notamment à travers la formulation de revendications politiques variées et l'accès aux financements publics (Lamoureux, 2003).

Dans l'entreprise, la logique de l'égalité de traitement heurte fondamentalement les pratiques managériales qui précisément cherchent à distinguer et à mettre constamment en concurrence les travailleurs. Nombre de ces pratiques ont d'ailleurs plutôt tendance à déréguler le droit des travailleurs et à décollectiviser les acquis sociaux obtenus grâce aux luttes sociales depuis plus d'un siècle.

L'usage de la notion de diversité, en lieu et place des concepts d'inégalité et de discrimination jugés trop négatifs et stigmatisant pour les employeurs, présentait l'avantage d'afficher une facette positive de la situation de l'emploi. Depuis plusieurs années, la presse a popularisé cette notion en lui consacrant de nombreux articles. Ainsi, le supplément « Référence » du journal *Le Soir* du 10 novembre 2007, interviewait le Directeur des Ressources Humaines de l'entreprise Colruyt qui avait décroché le prix de la diversité en Flandre¹. Celui-ci déclarait : « *Ces règles (de la diversité) nous permettent de gérer la multiculturalité en l'intégrant dans notre culture d'entreprise qui fait que chacun s'y épanouit et y progresse selon ses mérites quels que soient son diplôme, sa culture, sa religion, sa nationalité* »².

-
- 1 Alors que désormais un prix de la diversité est décerné chaque année au niveau fédéral et régional, jamais les pouvoirs publics n'ont créé un prix pour l'égalité.
 - 2 Le Soir « Multiculturelles et multi-religieuses, les entreprises se frottent à la diversité », 10 novembre 2007.

En août 2007, le MEDEF -le patronat français consacrait une partie de son université d'été notamment au thème de la diversité. Dans un article paru dans *Le Monde* du 29 août 2007 (dans le supplément *Les Cahiers de la Compétitivité*), l'organisation patronale explique ses bienfaits en termes commerciaux. La diversité est décrite comme « un facteur de progrès contribuant à l'efficacité de l'entreprise qui peut avoir un impact positif sur son image en interne, vis-à-vis de ses clients, de ses prestataires extérieurs et de ses consommateurs. Elle devient facteur de marketing de poids auprès de ses consommateurs ». L'article signalait que les DRH s'appliquaient à la mise en place de chartes de diversité pour favoriser le pluralisme dans le recrutement et la gestion des travailleurs.

En Belgique, l'argument de la ressemblance aux clients sert aussi l'objectif commercial : « *L'allusion à la clientèle n'est pas indifférente. Les entreprises engagées dans la pratique de la diversité ont compris que, pour se développer, elles devaient ressembler à leurs clients* ». Herwig Muyldermans, directeur général de l'association des professionnels de l'emploi Federgon (secteur intérim) déclarait dans *Le Soir* « *Qu'on le veuille ou non, il existe un modèle idéal de travailleur : un homme, belge, âgé de 25-40 ans, père de deux enfants. À nous de proposer à nos clients des candidats 'allochtones' même s'ils ne le désirent pas* »¹.

1 *Le Soir, Référence* du 19-20 novembre 2005.

En Belgique comme dans d'autres pays européens, des chercheurs ont critiqué ce discours sur la diversité. En France, Geisser et Soum constatent que « *La diversité tend à devenir une figure imposée du discours des élites hexagonales, agissant comme la nouvelle « potion magique » d'Astérix, à la fois révélatrice d'une prise de conscience et d'une profonde impuissance à lutter contre les discriminations, sévissant dans notre société française* » (2008 :11). Ils soulignent que la diversité connaît son apogée politique et surtout médiatique au moment même où les discriminations ethniques n'ont jamais été aussi criantes notamment au sein des partis politiques. Elle serait la formule-miracle pour résoudre près de vingt ans de « retard français » dans la lutte contre les discriminations. Cependant, Geisser et Soum observent que l'enthousiasme pour la diversité n'a pas entraîné un recul massif des discriminations en politique, loin de là : il les a largement accompagnées, parfois soulagées, mais jamais effacées. En outre, la diversité renforce les processus d'altérisation et de racialisation dès lors qu'elle renvoie toujours à l'Autre : le « divers » (le Black, le musulman, le banlieusard...) est ramené à son supposé particularisme culturel et ethnique naturalisé.

De son côté Walter Benn Michaels (2009) remarque que la diversité est devenue un impératif économique en France comme aux Etats-Unis et que le débat autour de cette question a contribué à faire croire que « *les questions sociales fondamentales portent*

sur le respect des différences identitaires et non sur la réduction des différences économiques» (2009 : 12)¹.

Au Royaume-Uni également, des voix se sont élevées pour dénoncer les dérives politiques de diversité qui, de la même manière qu'aux Etats-Unis, cherchent à esquiver des questions sociales et à faire reculer l'égalité pour laquelle les femmes et les minorités ethniques se battent depuis des années (Davis, 2005). Aujourd'hui, la notion même de « Super-diversity » est d'usage en Angleterre et réfère à la complexité croissante de nos sociétés tant du point de vue des différences ethniques et nationales de la société britannique que du point de vue de la multiplication des statuts légaux (Anthias et Cederberg, 2006). Dans un article récent sur le sujet, Steven Vertovec (2006) explique que nos sociétés, en particulier au Royaume-Uni, n'ont jamais été aussi diversifiées sur le plan des caractéristiques individuelles, sociales, économiques, des niveaux de diplôme, etc. En réalité, la diversité devient l'arbre qui cache la forêt des inégalités, celles-ci ne cessant de se creuser entre les groupes sociaux.

La diversité devient plus problématique lorsqu'elle fait l'objet d'une célébration de la part de certains milieux sociaux, politiques ou économiques. En particulier lorsqu'elle remplace subrepticement ou évacue totalement les questions sociales et les enjeux de l'égalité. Ce sont ces enjeux que nous allons aborder à présent.

1 Walter Benn Michaels, *The Trouble with Diversity : How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, Metropolitan Books, New York, 2007 in Serge Halimi, *Le Monde diplomatique*, Sept 2007.

L'ÉGALITÉ

Depuis les années 1980 le projet de société égalitaire a été soumis à une offensive généralisée. Bien que rares aient été ceux qui remettaient clairement en cause le principe d'égalité de nos sociétés, tout citoyen n'adhère cependant pas pleinement à l'idée d'une société qui ne soit plus hiérarchisée. L'égalité doit réaliser une société dans laquelle tous les citoyens se valent et dans laquelle aucune des caractéristiques individuelles, qui constituent précisément la diversité, ne peut servir à hiérarchiser et à dominer. Combattre les inégalités ce n'est donc pas seulement réduire les écarts des conditions matérielles d'existence, mais c'est aussi mettre au jour et lutter contre les différentes formes de domination (culturelles, symboliques, politique etc.) (Barnier, 2006).

À plus de deux siècles de distance de la proclamation de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen, nos sociétés sont toujours aux prises avec la question de l'égalité. La sociologue Eleni Varikas soutient que « *ce principe fondateur des systèmes politiques universalistes est une des promesses les plus inachevées de la modernité* » (2000 : 54).

Mais au fond qu'est-ce que l'égalité ? C'est un principe mais surtout un moyen concret pour garantir à chacun la possibilité de faire tout ce qui est en sa puissance, autrement dit, « *ce qui est dû à chacun devient enjeu politique et enjeu d'un combat*

pour l'autodéfinition des besoins et des volontés ». L'égalité garantit à la fois le droit des femmes (ou tout autre groupe minoritaire) d'être des personnes « comme toutes les autres » grâce à l'interdiction de toute discrimination, la possibilité d'être admises dans leurs différences avec les hommes, et d'exprimer les particularités qui font d'elles un individu singulier. Enfin, l'égalité garantit l'accès à la dignité de l'individu et sa contribution à une destinée commune (Varikas, op.cit : 59).

L'égalité dans une société démocratique implique l'adhésion à la Déclaration universelle des droits de l'Homme « *comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société* », et en particulier à son article 1 : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ». De ce premier principe de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme découle une vision de la société, mais aussi un combat politique impliquant la lutte contre toutes les formes d'inégalités et de domination.

L'adhésion à ce principe ne peut se limiter à un usage *déclaratif*. Il implique, pour éviter qu'il ne reste un principe formel, de se traduire dans les perceptions du monde et les pratiques. Le projet de société égalitaire implique une société sans hiérarchie, sans domination, où chaque individu vaut un autre individu. Cette vision qualifiée péjorativement

« d'égalitarisme » a été soumise à une critique féroce au cours des années 1980 et 1990 (Bihl, Pfefferkorn, 2000).

En premier lieu, l'égalitarisme a été attaqué sur *l'adéquation supposée entre l'égalité et l'identité* qui a induit la crainte que si les individus sont égaux, ils seraient nécessairement identiques et n'auraient donc plus la possibilité d'exister avec leurs différences. Si l'on va jusqu'au bout du raisonnement des défenseurs d'une équivalence entre égalité et identité, cela reviendrait à défendre l'inégalité au nom de la différence. Or réclamer l'égalité ce n'est pas prôner l'identité mais c'est affirmer que les différences entre les humains ne peuvent fonder un ordre social hiérarchisé.

La deuxième offensive contre l'égalité porte sur le fait que celle-ci signifierait contrainte et aliénation de la liberté. Il est alors question de la liberté du marché. Or, selon Bihl et Pfefferkorn, de toute évidence, c'est l'inégalité qui opprime. Dans des situations d'inégalité, les individus n'ont pas de liberté de pouvoir exister et vivre sereinement dans la société.

La troisième critique associe l'égalité et l'inefficacité alors que l'inégalité produit la relégation, la disqualification et le gaspillage des compétences de millions d'êtres humains. C'est sur base de cet argument que les politiques de discrimination positive ou les politiques scolaires, comme l'enseignement rénové en Belgique, vont être jugées

coûteuses et inutiles car inopérantes.

Les mesures provisoires de discrimination positive et les quotas dans les universités et les entreprises qui ciblent certains groupes très en retard dans la société ne peuvent suffire à éliminer les inégalités. Une politique sans moyens court en effet nécessairement à l'échec et devient nécessairement idéologique. Il en va de même avec les politiques anti-discriminations dans l'enseignement. La création des ZEP (Zones d'éducation prioritaire) a été accompagnée d'une diminution importante du budget destiné à l'enseignement. Dans ce cas, les politiques sont vouées à l'échec car en l'absence de moyens, les conditions de travail et les conditions pédagogiques dans l'enseignement rendent impossible la réalisation de cet objectif.

La critique de ces expériences de lutte contre les discriminations a permis de convertir l'objectif d'égalité en celui de l'égalité des chances¹. Celle-ci devient ainsi un *leitmotiv* de la plupart des formations politiques, pas nécessairement de droite d'ailleurs²,

1 Julien Barnier signale, à juste titre, que « *Là où il y a égalité, il n'y a pas de chances ; là où il y a de la chance, il n'y a pas égalité* ».

2 Selon Bihl et Pfefferkorn, le maréchal Pétain, après avoir fustigé l'ancien régime politique (la 3^e république) dans son message au peuple français du 11 octobre 1940, préconisait le remplacement des principes égalitaires inspirés par Jean-Jacques Rousseau par l'idée d'égalité des chances. Il déclare que « *Le régime nouveau sera une hiérarchie sociale. Il ne reposera plus sur l'idée fautive de l'égalité naturelle des hommes mais sur l'idée nécessaire de l'égalité des chances* », *données à tous les Français de prouver leur aptitude à servir... Ainsi renaîtront les élites véritables que le régime passé a mis des années à détruire et qui constitueront les cadres nécessaires au développement du bien-être et de la dignité de tous* » Cité par René La Borderie, « 60 années d'égalité des chances, 60 années d'inégalité des résultats », *L'Ecole émancipée*, Paris, n°6, janvier 2000.

qui ont renoncé à réaliser l'égalité défendue par le projet de société moderne. Le socialiste allemand Gerard Schröder, par exemple, déclarait, il y a quelques années : « *Je ne pense plus souhaitable une société sans inégalités. Lorsque les sociaux-démocrates parlent d'égalité, ils devraient penser à l'égalité des chances et pas à l'égalité des résultats* » (Bihl et Pfefferkorn, op. cit : 32).

DIVERSITÉ VERSUS ÉGALITÉ

Même si plusieurs éléments différencient les notions de diversité et d'égalité, elles ne sont cependant pas fondamentalement opposables. L'égalité et la diversité co-existent dans la réalité concrète, cependant, la conception des politiques de promotion de la diversité et d'égalité semble induire une contradiction entre les termes qui révèle des modèles et des enjeux de sociétés antinomiques.

Contrairement à l'égalité, la diversité mise sur les différences et ne conçoit les groupes que sur les critères qui les différencient. Ce faisant, elle renforce le mode de penser et d'agir qui consiste à distinguer, classer voire à hiérarchiser les individus et les groupes, parfois au prix d'une naturalisation des différences (celles-ci -sexe, origine etc.- sont attribuées à la nature et non à la culture). Dans l'entreprise, la diversité est appréhendée sous l'angle de la richesse individuelle et les différences sont exaltées : la créativité, le dynamisme, le style de vie, le mode de pensée, le modèle d'éducation, et

désormais l'origine. Cette valorisation singulière des travailleurs repose sur une logique méritocratique qui vise à mettre les individus en concurrence au profit de l'entreprise pour les postes, les salaires, les conditions de travail ou la reconnaissance symbolique. Bien des entreprises se servent désormais de la notion de diversité pour servir leurs intérêts principalement économiques alors qu'en matière d'égalité et de lutte contre les discriminations, elles manifestent encore des résistances importantes.

Dans les politiques publiques, la politique de promotion de la diversité a entraîné la fragmentation des budgets et des institutions supposées agir contre les inégalités. Ce morcellement financier et institutionnel renforce la mise en concurrence des victimes d'inégalités (femmes, personnes d'origine étrangère, homosexuels, handicapés, jeunes-moins jeunes etc.). Ainsi, dans la course au financement, les institutions comme les groupes mettent davantage l'accent sur les différences que sur les ressemblances. Ceci empêche les groupes concernés, qui certes ont une expérience objective différente de la discrimination, d'appréhender les mécanismes communs aux processus qui créent les inégalités et les discriminations.

Poussée à l'extrême, la diversité peut aussi mener au différentialisme c'est-à-dire à cette idéologie qui se fonde sur les différences réelles ou imaginaires pour justifier une différenciation des droits reconnus aux uns et aux autres (Benn Michaels, 2009). Les

adeptes du différentialisme considèrent supérieur l'intérêt du groupe sur celui de la société qui par « nature » discrimine. Il est dès lors logique de se battre pour obtenir des droits spécifiques, comme c'est le cas en particulier aux USA et en Grande-Bretagne (Creenshaw, 2005).

Par opposition à la diversité, l'égalité rassemble à la fois comme valeur fondamentale, comme idéal à atteindre et comme réalité concrète¹. Elle fédère, d'une part, parce que les groupes et les institutions qui luttent contre les inégalités et les discriminations se fondent sur le droit commun, et, d'autre part, parce que toute victoire pour l'égalité est acquise au bénéfice de tous les membres de la société. Même si dans la pratique, des points morts existent encore et rendent difficiles la reconnaissance de certaines inégalités ou discriminations, le combat pour l'égalité englobe par définition l'ensemble des inégalités, y compris les inégalités entre le Nord et le Sud.

Sur le plan de la lecture politique de la société c'est-à-dire en termes de rapports de force, de conflits et d'enjeux entre les groupes dominants et dominés, la diversité dépolitise les questions sociales alors que l'égalité renvoie d'emblée à un rapport social qui pointe les déséquilibres économiques, les hiérarchies sociales et les systèmes de domination qui génèrent les inégalités comme le sexisme et le racisme. La diversité substitue les termes « négatifs » et « agressifs » d'inégalité, de discrimination ou de

¹ L'égalité est une réalité concrète et observable : les femmes, les immigrants, les homosexuels ou les noirs, par exemple, ne sont pas des êtres inférieurs comme le prône le racisme biologique (Ouali, 2008).

racisme dans la culture managériale qui cherche à positiver les discours et les réalités et à masquer les tensions et les déséquilibres notamment socio-économiques.

En outre, l'égalité constitue une revendication de la plupart des groupes sociaux dominés mais pas la diversité. C'est le cas, notamment, des syndicalistes d'origine étrangère (Ouali, 2006) ou des femmes d'origine marocaine. Pour ces dernières, il leur a souvent été erronément attribué la volonté de la reconnaissance de la diversité à travers la préservation de leur culture et de leurs traditions, y compris dans ses aspects les plus inégalitaires entre hommes et femmes dans le cadre de l'application du code du statut personnel d'origine en Belgique. Des enquêtes ont, au contraire, montré que si elles manifestent un attachement certain à leur culture d'origine et à leur identité, elles réclament cependant avec force l'application des règles de droit visant l'égalité entre les hommes et les femmes (Bensalah, 1998).

Pour conclure, toute politique culturelle en matière de diversité ne peut faire l'économie d'une clarification des enjeux et des rapports de force auxquels elle s'attaque ; de même qu'elle doit nécessairement reposer sur les principes démocratiques fondamentaux qu'elle place au centre de ses objectifs.



Nouria OUALI
Bibliographie

Anthias F., Cederberg M. (2006) *Integration of Female Immigrants in Labour Market and Society. Policy Assessment and Policy Recommendations*, Working Paper 2, WP4, December.

Arriijn P., Feld S., Nayer A. (éds.) (1997) *La discrimination à l'embauche en raison de l'origine étrangère*, Contribution belge à la recherche comparative internationale du BIT, Bruxelles, SSTC, septembre.

Barnier J. (2006), *Quelques réflexions sur le concept d'égalité*, Collectif « Les mots sont importants », mars 2006. <http://lmsi.net/>

Benn Michaels W. (2009), *La Diversité contre l'égalité*, Paris, Raison d'agir.

Bensalah N. (1998) *Femmes marocaines et conflits familiaux en immigration : quelles solutions juridiques appropriées? Entretiens*, Rapport de recherche, Antwerpen - Apeldoorn, Maklu.

Bihr A., Pfefferkorn R. (2000) « L'égalité des chances contre l'égalité », *Le Monde diplomatique*, septembre, p. 32.

Ceulemans E., Ouali N., Valkeneers A., Janssens K., van de Maele M. (2005) *La diversité dans la fonction publique fédérale. Etude sur l'emploi des étrangers et des personnes d'origine étrangère dans les services publics fédéraux*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, Centrum voor Sociologisch Onderzoek.

Crenshaw K.W. (2005) « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violence contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, Féminisme(s). Penser la pluralité n°39, pp. 51-82.

Davis M. (2005) "Oppression. What's wrong with diversity politics?" in G. Blakely, V. Bryson (eds.) *Marx and Other four-letter words*, Pluto Press, pp. 111-127.

Degraef V., Zaïd L. (2000) *Evaluation des politiques, des actions et des recherches menées depuis 1985 en matière d'égalité des chances entre hommes et femmes*, Rapport de recherche, Bruxelles, Altera Vox, octobre.

Delruelle E., Torfs R. (2005) *Commission du Dialogue Interculturel Rapport final et livre des auditions*, Bruxelles, Ministère de l'Egalité des Chances, de l'Intégration sociale et de l'Interculturalité, mai.

Geisser V., Soum EY. (2008), *Discriminer pour mieux régner. Enquête sur la diversité dans les partis politiques*, Paris, Editions de l'Atelier.

Lamoureux D. (2003) « Les politiques identitaires : apports et limites », *Contretemps*, n°7, mai, pp. 76-84.

Ouali N. (2008) « Clarifier la lutte politique des minoritaires pour l'égalité » Entretien, *Les Cahiers Marxistes*, n° 238, Octobre-Novembre, pp. 163-173.

Ouali N. (2006) « Racisme : pause syndicale ? Réponse des acteurs de premier plan » *Agenda Interculturel*, n°243, mai, pp. 2-13.

Piret C., De Smet L. (2007) *Label Egalité Diversité*, SPF ETCS.

Varikas E. (2000), "Egalité" in Hirata H., Laborie F., Le Doaré H., Sénotier D. *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2^e édition augmentée, pp. 54-60.

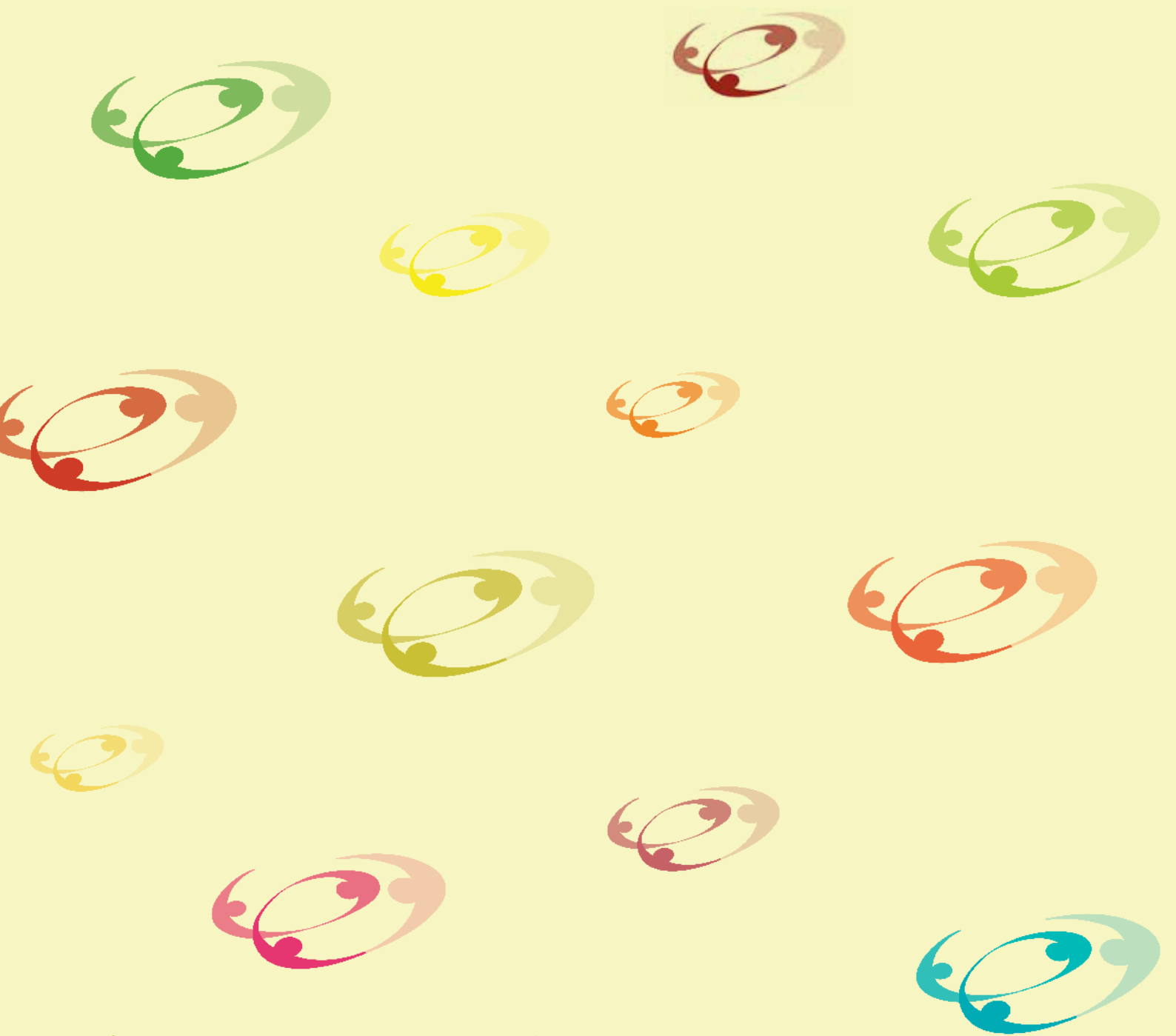
Vertovec S. (2006) *The Emergence of Super-Diversity in Britain*, Working paper, n°25, University of Oxford, Centre on Migration, Policy and Society, WP-06-25.



Chapitre II



Gestion publique de la diversité culturelle



DIVERSITÉ CULTURELLE ET ESPACE PUBLIC



Andrea REA

L'AUTEUR

Andrea REA est directeur du **GERME** (Groupe d'études sur l'Ethnicité, le Racisme, les Migrations et l'Exclusion) et professeur de Sociologie à l'Université Libre de Bruxelles. Sa thèse de doctorat portait sur le sujet : *Immigration, État et citoyenneté. La formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique.*


Ses thèmes de recherches de prédilection sont l'étude des phénomènes migratoires et les éléments liés à l'inégalité sociale.

MOTS-CLÉS

citoyenneté multiple ou multiculturelle
communautarisme
discrimination
droits collectifs
égalité des droits
équité
identification communautaire
justice
liberté individuelle
majorité / minorités
particularisme
pluralisme culturel / démocratique
reconfiguration
reconnaissance
représentation
tolérance
universalisme

ABSTRACT

Les processus migratoires ont considérablement diversifié la composition des populations nationales. En Belgique, l'attention à la diversité en Communauté française a souvent opposé une vision d'intégration individuelle ignorant les attaches culturelles des descendants de migrants à des revendications de reconnaissance de communautés culturelles. Ce débat se voit actuellement élargi en raison de la multiplication des origines, nationales, culturelles et religieuses des nouveaux migrants. Au cœur de la question du dialogue culturel contemporain se posent particulièrement des controverses et des différends portant sur la gestion de la diversité dans les espaces publics (lieux de travail, quartier, etc.) qui ne peuvent trouver de résolutions simples dans un cadre d'analyse opposant les exigences universalistes à celles particularistes.



L'institutionnalisation de la politique d'intégration ne signifie pas la fin de la recherche de l'égalité, que du contraire. L'acquisition de la citoyenneté formelle appelle à la vérification de la citoyenneté substantielle. Les droits garantis légalement le sont-ils effectivement et socialement? Telle est la question que pose l'inclusion des immigrés dans l'espace national belge une fois ceux-ci devenus des citoyens belges. L'ironie de la stratégie qui a consisté à refuser d'étendre le bénéfice de la pleine citoyenneté aux non-nationaux réside dans le fait que, malgré l'assouplissement des conditions d'acquisition de la nationalité belge, les nouveaux citoyens n'en sont pas moins revendicatifs. Au contraire, l'histoire des États-Unis montre que la suppression des barrières légales à la ségrégation raciale a renforcé, dans le temps, la formulation de revendications fondées sur une rhétorique ethnique ou nationaliste. En d'autres termes, en adoptant ce que les Anglais nomment une politique « colour-blind », on n'efface pas les couleurs, on les révèle, tel le procédé photographique. Bien plus, en faisant de chaque étranger un national et un citoyen, on provoque chez celui-ci une attente de tous les droits que lui confère son statut. Si l'égalité proclamée politiquement et garantie légalement n'est pas effective, la recherche de la non-discrimination devient le principe essentiel des revendications. Avec la naturalisation des étrangers, ceux-ci entrent dans le champ politique qui leur était expressément fermé auparavant.

Cette entrée ne signifie pas la fin du processus d'émancipation mais son commencement car elle suppose la vérification du principe d'égalité. L'erreur théorique de la politique d'intégration des immigrés, qui peut être un choix déterminé politiquement, est d'avoir cru qu'il suffisait d'ouvrir le champ politique pour rencontrer les revendications des groupes minoritaires ¹ alors que cette ouverture suppose un changement même du champ politique. Ce dernier doit se reconfigurer en incluant les spécificités des nouveaux entrants, définissant un nouveau pluralisme démocratique. Autrement dit et en reprenant l'analyse de S. Rokkan sur les clivages, les étrangers en devenant Belges ne s'invisibilisent pas car ils ne se conforment pas aux normes socialement dominantes des clivages existants. Ils attendent que leur spécificité soit reconnue et qu'ils puissent participer à une reconfiguration des clivages sociaux, dont l'exemple le plus puissant pour la Belgique serait l'éventuelle constitution d'un pilier musulman au sein du clivage confessionnel.

Je propose d'aborder ici les nouvelles questions que l'intégration des immigrés et leur transformation en citoyens belges suscitent. Sous l'effet de l'*hysteresis*, la politique menée envers les immigrés est en décalage -en retard- par rapport aux nouveaux défis que représente l'existence de minorités ethniques au sein de l'État nation. Dans le même

¹ Au sens que C. Guillaumin donne au terme minoritaire, il s'agit de « ceux qui dans une société sont en état de moindre pouvoir, que ce pouvoir soit économique, juridique, politique »; Guillaumin C., « Femmes et théorie de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sociologie et société*, vol. XIII, n°2, p. 19.

temps, le recours à une rhétorique du *double bind* et le retard pris dans la résolution de certains dossiers institutionnels constituent autant de témoignages de la délégitimation de ces nouveaux entrants à prétendre aux mêmes droits que les nationaux de « souche ». Pour traiter ce sujet, je me réfère au débat, particulièrement intense dans les pays nord-américains, sur le multiculturalisme ou plus exactement sur le pluralisme culturel.

DROITS DES MINORITÉS, RECONNAISSANCE ET REPRÉSENTATION

Des débats parfois très théoriques ont opposé de nombreux philosophes politiques nord-américains sur la question des droits à conférer aux groupes minoritaires et ont vu la cristallisation de la polarisation « libéraux contre communautariens », aspect que je ne traite pas ici. Certains de ces auteurs ont tenté de redéfinir cette thématique plus particulièrement à partir des minorités ethniques et raciales. C'est de cette approche que je vais rendre compte à présent pour mieux dégager les enjeux politiques que pose la présence de minorités ethniques sur le territoire belge et au sein de l'État belge. Une précision terminologique préalable s'impose à partir de la question suivante : existe-t-il des minorités ethniques en Belgique? Pour reprendre une formule de P. Bourdieu, on peut juste dire qu'il s'agit d'une « *classe sur papier* ». En effet, il est possible de construire arbitrairement les frontières des minorités ethniques, notamment à partir des

découpages statistiques, encore que l'acquisition de la nationalité belge fait disparaître l'origine nationale des personnes. Mais ces minorités ne méritent leur nom que lorsqu'elles sont mobilisées. Ainsi, pour deux luttes spécifiques par exemple, la reconnaissance de l'islam et l'acceptation du port du voile dans les écoles, ces minorités apparaissent effectivement mobilisées même si l'objet de leur mobilisation ne concerne pas une refonte générale des formes de justice distributive de la part de l'État.

Le débat sur le multiculturalisme débute avec la crise de la conception libérale à penser la diversité culturelle. La pensée libérale a toujours tenu pour acquise la possibilité qu'ont les individus de mobiliser les référents culturels qu'ils désirent dans leur sphère privée car cela ne constitue en rien une affaire de l'État, sauf si les pratiques privées ont des incidences sur des espaces publics. Dans ce cas, l'État intervient pour régler ces pratiques privées, comme par exemple l'abattage rituel des moutons. Cette doctrine, qui connaît bien des exceptions dans l'ordre de la réalité politique, affirme donc la séparation de l'État et de l'appartenance culturelle et notamment religieuse. L'État ne reconnaît que les individus et non les communautés, les droits sont conférés aux individus en raison de leur appartenance à un État, non à une communauté. Face à la diversité culturelle des États modernes et à l'augmentation des revendications ethniques, le libéralisme oppose une fin de non recevoir, position qui met en crise, au moins partiellement, un de ses fondements doctrinaux : la primauté de la liberté individuelle.

Le principal auteur libéral est J. Rawls. Dans son ouvrage *Théorie de la Justice*¹, qui a fait l'objet de nombreux commentaires et critiques, l'individu du libéralisme politique est totalement abstrait, placé « *sous un voile d'ignorance* ». J. Rawls, auteur incontournable, y construit une analyse qui concilie la liberté individuelle et la justice selon une démarche procédurale (la théorie de la justice comme équité). Dans cette démarche, l'individu n'a ni sexe, ni culture, ni âge, ni aucune autre appartenance, les libéraux étant réfractaires à la reconnaissance de la diversité culturelle. Toutefois, J. Rawls (l'auteur) revient sur le sujet dans *Libéralisme politique* où il adopte une position différente puisque son interrogation principale concerne dorénavant les conditions de viabilité d'une société multiculturelle : « *Le problème du libéralisme politique peut se formuler de la manière suivante. Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles, bien que raisonnables?* »². A cette conception s'oppose celle des communautariens dont les deux principaux penseurs, M. Sandel et A. MacIntyre³, confèrent à la communauté un statut quasi ontologique et normatif au point de ne laisser à l'individu aucune identité en

1 Rawls J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (1ère édition américaine, 1971).

2 Rawls J., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1996 (1ère édition américaine, 1993), p. 6.

3 Sandel M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; MacIntyre A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

dehors de son appartenance communautaire. Alors que les libéraux rechignent à penser l'existence de droits collectifs spécifiques, les communautariens y voient un principe de justice distributive.

LE MULTICULTURALISME SELON KYMLICKA

Le philosophe libéral canadien W. Kymlicka prend spécifiquement pour objet les minorités ethniques et propose une théorie assez élaborée définissant une citoyenneté multiculturelle qui permet de concilier le libéralisme et les droits des minorités. Dans son ouvrage *Multicultural Citizenship*⁴, W. Kymlicka établit une distinction entre les États multinationaux et les États polyethniques afin de relever les diverses formes de pluralisme culturel. Les États multinationaux sont ceux au sein desquels, depuis leur constitution, coexistent, pacifiquement ou conflictuellement, plusieurs cultures qui se rapportent à des territoires et à des peuples différents : « *Un pays qui compte plus qu'une nation, n'est pas, dès lors, un Etat-nation mais Etat multinational, et les plus petites cultures forment des minorités nationales* »⁵. L'incorporation au sein d'une unité étatique peut être involontaire, liée à une conquête politique et militaire, ou volontaire. Cette formalisation correspond parfaitement à la situation du Canada ou de la Belgique.

4 Kymlicka W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

5 *ibidem*, p. 11.

La deuxième source du multiculturalisme est l'immigration : « *Un pays fera preuve de pluralisme culturel, s'il accepte de nombreuses personnes et leurs familles comme immigrants, et (s'il) les autorise à maintenir certaines de leurs particularités ethniques* »¹. Les États qui ont connu de grandes vagues migratoires sont donc des États polyethniques. La définition que W. Kymlicka donne des immigrés prend pour acquise l'intégration des immigrés au sein des institutions publiques de l'État d'installation sans pour autant qu'il leur soit demandé de renoncer à leurs spécificités culturelles. Ces immigrants forment des minorités ethniques. Celles-ci, à la différence des minorités nationales, ne forment pas une nation. Un même pays peut être à la fois multinational et polyethnique. C'est une fois encore le cas du Canada et de la Belgique. Cette distinction permet de séparer certains éléments parfois confondus dans la notion générique de multiculturalisme. Elle me semble donc opératoire même si, comme le remarque M. Martiniello², elle ne rend pas aisée la catégorisation des Noirs aux États-Unis.

Bien que l'apologie de l'unicité de l'État, surtout en Europe, prime souvent dans les discours politiques qui tendent à comparer les diverses formes d'États, les débats politiques quotidiens inscrits à l'agenda politique font état de transactions portant sur la reconnaissance et le subventionnement de particularismes, l'emploi des langues, le financement

des écoles et des cultes, etc. A cela s'ajoutent aussi les questions de représentation, par exemple la représentation des femmes au sein du système politique, la représentation régionale, etc. Loin d'ignorer ces transactions, W. Kymlicka les prend comme éléments pour alimenter sa réflexion sur les droits dont il distingue trois catégories : les droits à l'autodétermination, les droits polyethniques et les droits spéciaux de représentation.

Dans divers États multinationaux, une ou des minorités nationales réclament parfois une plus large autonomie politique, juridique ou territoriale. Ces droits à l'autodétermination aboutissent souvent au fédéralisme et parfois à l'indépendance. Les revendications de droits polyethniques sont nées de l'abandon du modèle « *Anglo-conformity* » qui commandait aux immigrés d'assimiler les normes culturelles dominantes. Dans un premier temps, les immigrés ont demandé que leurs spécificités ne constituent pas une entrave au principe d'égalité. Ensuite, les revendications de reconnaissance de ces spécificités se sont multipliées. Elles portent non seulement sur la liberté de manifester leurs spécificités culturelles et identitaires, mais également sur l'octroi de subventions pour organiser des activités culturelles, artistiques, associatives, etc. Les droits d'ordre religieux font aussi partie des droits polyethniques mais W. Kymlicka reconnaît que le groupe dominant est plus réticent sur ce plan : « *La revendication des groupes ethniques la plus controversée concerne les exceptions dans les lois et les règlements qui les désavantagent au regard de*

1 *ibidem*, p. 13-14.

2 Martiniello M, *Sortir des ghettos culturels*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.

leurs pratiques religieuses »¹. Et il cite en exemple la demande des Sikhs membres des forces de l'ordre de porter le turban dans le cadre de leur activité professionnelle en Grande-Bretagne, la demande des Juifs orthodoxes des États-Unis d'avoir congé le samedi et, en France, la revendication des jeunes musulmanes de porter le voile à l'école publique.

La dernière catégorie est celle des droits spéciaux de représentation revendiqués pour lutter contre la sous-représentation des minorités ethniques au sein de l'espace politique et institutionnel. Pour W. Kymlicka, cette sous-représentation des groupes minorisés est de portée plus générale puisqu'il pense « qu'un processus plus représentatif devrait inclure les membres des minorités ethniques et raciales, les femmes, les pauvres, les handicapés »². Si la légitimité des droits polyethniques est entière, W. Kymlicka émet des doutes quant aux droits de représentation spéciale dans la mesure où il craint que la revendication de ces droits soit parfois motivée plus pour accéder à l'autodétermination que pour lutter contre la discrimination.

Pour contrer toute opposition de la part des libéraux, W. Kymlicka affirme que les droits polyethniques ne sont pas des droits collectifs spécifiques mais des moyens pour rendre effectif l'exercice de droits communs de citoyenneté. En outre, il voit dans ces droits une manière de promouvoir l'intégration dans la société : « De manière générale,

1 Kymlicka W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, op.cit., p. 31.

2 *ibidem*, p. 32.

la demande d'une représentation juste des groupes désavantagés est une demande d'inclusion »³. En cela, il estime que l'octroi de droits aux minorités ethniques pour qu'elles puissent exprimer leurs particularités ne porte pas préjudice à leur insertion économique et politique. Selon W. Kymlicka, les droits polyethniques ne doivent pas être perçus comme des droits collectifs. En outre, ils visent plus à protéger les minorités contre des décisions prises par la majorité et qui leur seraient préjudiciables (*external protection*) qu'à imposer des limites aux libertés des membres des minorités ethniques (*internal restriction*).

Ainsi, il donne un exemple qui montre son inclinaison à privilégier la lutte contre les effets de l'imposition majoritaire par rapport à celle contre les effets qui imposent une nouvelle norme de conduite à l'intérieur d'un groupe minoritaire. Ainsi, lors de l'affaire Rushdie, une revendication a été formulée par la minorité pakistanaise pour que soit adoptée une loi qui protège la religion au même titre que celle qui protège contre le racisme. D'un côté, cette demande peut être considérée comme une réaction positive à l'islamophobie, écrit W. Kymlicka, et d'un autre côté elle peut aussi constituer une manière de restreindre l'usage du blasphème à l'intérieur de la communauté. Sur ce point, il adopte une attitude presque anti-libérale puisqu'il suggère de relativiser la portée de ces attitudes restrictives. Il refuse l'attribution de droits aux minorités lorsqu'apparaissent ces attitudes restrictives tout en

3 *ibidem*, p. 176.

refusant l'imposition des normes de la liberté individuelle au motif que les formes libérales de conduites nécessitent un apprentissage qui demande du temps. Cette position de W. Kymlicka a été fortement contestée en ce qu'elle permet aux minorités de mettre en pratique des valeurs anti-libérales. Selon G. Doppelt¹, le philosophe canadien refuse la mise en œuvre de moyens pour faire respecter les droits fondamentaux auxquels ont également droit les individus des minorités et qui doivent les protéger contre les injustices que les minorités peuvent produire en leur sein. L'exemple le plus souvent évoqué est celui de la condition de la femme dans les minorités musulmanes.

Cette formalisation de la citoyenneté multiculturelle trouve un bon terrain d'application en Belgique, simultanément État multinational et État polyethnique. En devenant un État fédéral, la Belgique a effectivement fait usage des droits à l'autodétermination. L'autonomie accordée aux entités fédérées dans certaines matières relève de ce processus. Mais elle fait également un large usage des droits spéciaux. En fait, le principe de la discrimination positive, même s'il n'est pas présenté comme tel, est à l'œuvre pour rééquilibrer certains clivages ou réduire les inégalités de redistribution entre eux. Deux exemples peuvent être cités. Le premier est celui de la surreprésentation des francophones au niveau du gouvernement fédéral grâce au mécanisme de parité ministérielle. Inversement, la représentation des Flamands est

garantie au niveau du gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale où ils disposent d'une parité ministérielle alors qu'ils ne représentent qu'au maximum 15% de la population régionale. Concernant le clivage religieux, on n'a reconnu les conseillers musulmans qu'après les conseillers laïcs et ce, afin de ne pas déséquilibrer les redistributions étatiques au détriment de la laïcité. En ce qui concerne les droits polyethniques, la situation belge est plus contradictoire. La reconnaissance du chef de culte musulman qui est en voie de réalisation ne relève pas vraiment du droit en tant que tel. La loi reconnaît l'islam mais l'organisation de son culte a impliqué une intervention de l'État, phénomène qui ne s'est jamais produit pour les autres cultes, le retard pris s'expliquant par une volonté de l'État de contrôler les identités politiques et religieuses des représentants du chef de culte. Pour ce qui relève de la différence culturelle, l'approche de la Belgique, au niveau du discours, s'apparente à un libéralisme pluraliste *soft* -reconnaissance des associations et de pratiques spécifiques-, plus poussé en Flandre. Actuellement, les immigrés ne disposent pas de droits spéciaux. Ainsi, il n'y a pas de mécanisme de surreprésentation des étrangers dans la fonction publique ou dans l'espace politique. En favorisant la naturalisation, l'État a fait des immigrés des citoyens comme les autres devant utiliser les canaux communs à tous pour lutter contre la discrimination dont ils sont l'objet et leur sous-représentation.

1 Doppelt G., « Is there a Multiculturalism? », *Inquiry*, vol. 41, n°2, 1998, pp. 223-248.

Si l'approche de W. Kymlicka se positionne d'emblée dans l'ordre de la régulation étatique, Ch. Taylor¹ aborde la question du multiculturalisme à partir d'un tout autre point de vue, celui des individus. Pour ce faire, il s'inspire particulièrement de F. Fanon² et notamment de son idée que les colonisateurs tenaient leur pouvoir de l'imposition des images des colonisés auxquelles ceux-ci se conformaient.

Pour Ch. Taylor, le besoin essentiel de l'individu est la reconnaissance. L'injustice qui est faite aux minorités est précisément de leur refuser la reconnaissance de leurs spécificités culturelles : « *La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite* »³. L'individu se construit par la reconnaissance de son identité et si sa culture est regardée comme inférieure, alors l'individu aura une mauvaise estime de soi (« *la torture de la mauvaise estime de soi* »⁴). Dans l'historique qu'il dresse pour montrer la familiarité entre la reconnaissance et l'identité, Ch. Taylor note deux changements principaux. Le premier est celui de l'effondrement des hiérarchies sociales fondées sur l'honneur, dans le sens qui lui est attribué sous l'ancien Régime, signe par

excellence de la distinction. La notion d'honneur a fait place à la notion moderne de dignité, entendue dans le sens universaliste et égalitaire de la modernité démocratique. Le deuxième changement est l'émergence de l'identité individualisée animée par un idéal d'authenticité, signe « *de la conversion massive de la culture moderne au subjectivisme, une nouvelle forme d'introversivisme dans laquelle nous venons à nous penser nous-mêmes comme êtres dotés de profondeurs intérieures* »⁵. C'est en raison de l'existence de cet idéal d'authenticité que les individus peuvent échapper à la définition de leur identité par leur position sociale. Toutefois, l'identité ne se construit pas dans l'isolement, elle se négocie par le dialogue : « *Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres* »⁶. Qu'il s'agisse du féminisme ou du multiculturalisme, Ch. Taylor estime dès lors que tout déni de reconnaissance est une forme d'oppression.

Quelles sont les incidences de cette conception sur la vie publique et sur la définition d'une politique de reconnaissance égalitaire? Du passage de l'honneur à la dignité est née une politique d'universalisme mettant en avant l'égalité de tous les citoyens et « *le contenu de cette politique est l'égalisation des droits et attributions* »⁷. Cependant, cette politique n'a pas empêché les relégations. C'est pourquoi Ch. Taylor oppose à la politique d'égalité de tous la politique de différence qui dénonce toutes les discriminations et les citoyennetés de seconde classe (en cela, il pense spécifiquement aux Noirs

1 Taylor Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994 (1ère édition américaine, 1992).

2 Fanon F., *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.

3 Taylor Ch., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., p. 42.

4 *ibidem*.

5 *ibidem*, p. 46.

6 *ibidem*, p. 52.

7 *ibidem*, p. 56.

des États-Unis). La distinction entre ces deux politiques est énoncée ainsi : « *Alors que la politique de la dignité universelle a lutté pour des formes de non-discrimination qui étaient parfaitement 'aveugles' aux façons dont les citoyens diffèrent entre eux, la politique de la différence redéfinit souvent la non-discrimination comme requérant que nous fassions de ces distinctions le fondement même d'un traitement différentiel* »¹. Nous avons ainsi deux politiques distinctes : l'une, fondée sur l'égalité, implique de traiter tout le monde en restant aveugle aux différences et l'autre entend reconnaître et favoriser les particularités. La première est homogénéisante et inégale alors que la seconde tend vers l'égalité par la reconnaissance de la différence : « *La société prétendument généreuse et aveugle aux différences est non seulement inhumaine (parce qu'elle supprime les identités), mais aussi hautement discriminatoire par elle-même, d'une façon subtile et inconsciente* »².

L'exemple que Ch. Taylor prend pour illustrer cette politique de la différence est celui du gouvernement du Québec qui a adopté une telle politique en matière linguistique, connue sous le nom de « l'amendement Meech ». Celui-ci protège l'usage du français afin d'assurer la perpétuation de la différence. Cet exemple lui donne l'occasion de distinguer deux libéralismes et de marquer sa préférence pour le second. Le premier consiste à confier des droits prioritairement aux individus et corrélativement à un État rigoureusement neutre, qui ne dispose d'aucun

1 *ibidem*, pp. 58-59.

2 *ibidem*, p. 63.

dessein culturel ou religieux et dont les objectifs essentiels sont d'assurer la liberté individuelle et la sûreté des citoyens. Le second libéralisme consiste à soutenir un État engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation et d'une culture particulières ou d'un ensemble de nations, de cultures ou de religions, tout en assurant les droits fondamentaux de ceux qui ont d'autres engagements, ou qui n'en ont aucun.

Cette conception est soit interprétée, notamment par M. Wierviorka³, comme une alternative à l'opposition entre libéraux et communautariens, dans la mesure où Ch. Taylor part des droits individuels et propose de les conserver; soit comprise, entre autres par J. Rex, comme une politique qui tend à supprimer la neutralité de l'État⁴. La critique qui exprime le mieux l'opposition entre une vision libérale, bien que pluraliste, et la politique de la différence de Ch. Taylor est formulée par J. Habermas.

LE PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL DE HABERMAS LA CULTURE POLITIQUE COMMUNE SELON HABERMAS

Contre le projet de Ch. Taylor, qu'il qualifie de communautarien⁵. J. Habermas soutient l'ancien

3 Wierviorka M., « Pluralisme et démocratie », in Wierviorka M (Dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 9-60.

4 Rex J., « The Problematic of Multinational and Multicultural Societies », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n°3, 1997, pp. 455-473.

5 Habermas J., « Les droits de l'homme. A l'échelle mondiale et au niveau de l'État », in *L'intégration républicaine. Essais de théorie poli-*

projet né de la République de Weimar, et surtout après Auschwitz¹ du patriotisme constitutionnel. La perspective de J. Habermas est à l'opposé de celle de Ch. Taylor. En effet, le premier essaie de montrer que « *la citoyenneté démocratique n'est pas nécessairement enracinée dans une identité nationale d'un peuple, mais quelle que soit la diversité des différentes formes de vies culturelles, elle requiert la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune* »². Contre une tradition libérale qui fait de la citoyenneté une conception individualiste et instrumentale où l'action du citoyen consiste à faire valoir ses droits et revendiquer que l'égalité soit assurée, J. Habermas opte pour la tradition républicaine. Pour cette dernière, la liberté s'exprime par la participation à la formation des lois et à leur application. Le modèle républicain de la citoyenneté suppose une population capable d'exercer une liberté politique et d'assurer le point de vue du « nous » collectif, spécifique à la pratique de l'autodétermination. En faisant de la nation la source de la souveraineté nationale, le modèle républicain se détache de l'appartenance à une entité considérée comme prépolitique et fondée sur des ressemblances ethno-culturelles.

Contre les interprétations qui restituerait un fondement ethno-culturel à la citoyenneté politique, telles certaines interprétations communautariennes, J. Habermas défend le patriotisme constitutionnel.

tique, Paris, Fayard, 1996 (1ère édition allemande, 1993), p. 208.

1 Rusconi G. E., *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologna, Il Mulino, 1993.

2 Habermas J., « L'État-nation a-t-il un avenir? », in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique, op. cit.*, p. 77.

« *La culture politique d'un pays se cristallise autour de la Constitution en vigueur* »³, dit-il. Selon lui, le patriotisme politique peut assurer une unité du projet politique malgré une diversité des origines linguistique, ethnique et culturelle des citoyens d'un État, et il cite la situation des États-Unis et de la Suisse pour illustrer son argumentation.

Néanmoins, il retient une remarque des communautariens selon laquelle la citoyenneté politique n'a pas qu'une signification fonctionnelle. Elle doit également répondre à la question de l'identité. Pour répondre à cette objection, J. Habermas énonce les arguments classiques de ce qu'englobe le vocable d'intégration. Dans la mesure où l'identité de la communauté politique réside dans la culture politique, ce qu'il faut attendre des immigrants, « *c'est la volonté d'accepter la culture politique de leur nouvelle patrie ce qui n'inclut pas l'obligation d'abandonner la forme de vie culturelle de leur pays d'origine* »⁴. Ceci suppose comme conditions par exemple, la connaissance de la langue du pays et la reconnaissance de ses institutions. L'appartenance à une communauté politique entraîne des obligations particulières fondées sur une identification patriotique, et c'est ce qui est demandé aux immigrants. Ils ne doivent pas adhérer aux formes de vie ethno-culturelles, mais « *tout ce qui est demandé des immigrants, c'est la volonté d'accepter la culture politique de leur nouvelle patrie* »⁵.

3 *ibidem*, p. 109.

4 *ibidem*, p. 93.

5 Habermas J., « L'État-nation a-t-il un avenir? », *op. cit.*, p. 93.

Dans un autre texte, J. Habermas reconnaît que dans certaines sociétés démocratiques les problèmes surgissent lorsqu'« *une culture politique majoritaire politiquement dominante impose sa forme de vie aux minorités, refusant par là l'égalité de droit effective aux citoyens dont la provenance culturelle est différente* »¹. Il pense précisément aux différends possibles sur l'usage des langues, l'enseignement, le statut des Églises, les pratiques familiales, etc. Comme solution, il considère que les discriminations ne peuvent être supprimées que par « *une inclusion suffisamment sensible à l'arrière-plan culturel des différences qui caractérisent les individus et les groupes* »². La solution ne réside pas dans la reconnaissance de droits collectifs mais dans l'affirmation du patriotisme constitutionnel qui réaffirme la culture politique commune à laquelle s'ajoute cependant l'octroi d'autonomie, de droits spéciaux ou de toute autre mesure assurant une protection efficace des minorités. En ce sens, il conteste l'option de Ch. Taylor et soutient « *qu'une théorie des droits bien comprise n'est nullement aveugle aux différences culturelles* »³ et qu'il n'est pas utile de recourir à un contre-modèle qui corrige la structure individualiste du système des droits. Toutefois, précise-t-il, sans « *les mouvements sociaux et sans les luttes politiques, cette réalisation serait difficile à traduire dans les faits* »⁴. De la sorte, il réintroduit le facteur politique en montrant que la

1 Habermas J., « Les droits de l'homme. A l'échelle mondiale et au niveau de l'État », *op. cit.*, p. 138.

2 Habermas J., « L'État-nation a-t-il un avenir? », *op. cit.*, p. 140.

3 Habermas J., « Les droits de l'homme. A l'échelle mondiale et au niveau de l'État », *op. cit.*, p. 210.

4 *ibidem*, p. 211.

détermination des droits dans le système libéral est fonction des rapports de force entre les groupes qui le constituent.

L'EXPÉRIENCE BELGE

Ce débat philosophique montre ce qu'ont de réducteur certaines analyses fondées sur la typologisation de modèles d'intégration des minorités, dont sont friands certains sociologues et politologues qui tendent à objectiver un modèle assimilationniste (français) et un modèle multiculturel (anglo-saxon). A ce sujet, M. Martiniello a raison de dire que cette manière de cliver « *relève plus de la stratégie et du discours politique que de l'analyse scientifique* »⁵. En effet, même en France, où priment les discours politiques sur l'unicité et l'indivisibilité de la nation, il existe de nombreuses dérogations à ce principe notamment dans le mode de gestion de la question Corse et plus encore dans celui de la représentation des femmes au sein du système politique. Quant aux traitements destinés aux minorités ethniques, l'existence de zones d'éducation prioritaire, notamment, constitue un exemple d'invalidation d'un principe libéral radical. L'inverse est vrai pour le Royaume-Uni et les États-Unis.

La politique d'intégration des immigrés de la Belgique est plus proche de la conception du patriotisme constitutionnel de J. Habermas que

5 Martiniello M., *Sortir des ghettos culturels*, *op. cit.*, p. 51.

de celle de la citoyenneté multiculturelle de W. Kymlicka. En effet, la définition de l'intégration proposée par le Commissariat Royal à la Politique des Immigrés, devenue la pierre philosophale en la matière, s'apparente aux contenus que J. Habermas donne du patriotisme constitutionnel et des ouvertures qu'offre la Constitution aux spécificités des formes de vie. La politique d'intégration de la Belgique est un compromis entre d'une part, une conception conservatrice visant surtout à favoriser l'intégration par le *jus soli* et la naturalisation et d'autre part, une conception réformiste escomptant une reconnaissance de certaines spécificités, négociable au cas par cas et qui ne relève pas des règles communément admises.

L'expérience belge montre que la formalisation de W. Kymlicka et la conception de J. Habermas peuvent toutes deux, faire l'objet de différenciations internes à l'État nation. En Belgique, cette différenciation est particulièrement saillante lorsque sont comparées les politiques spécifiques pour les immigrants organisés en Flandre d'un côté et dans la partie francophone du pays de l'autre. Le statut de minorité culturelle est effectivement reconnu en Flandre. Une législation organise ce domaine et un budget public finance l'auto-organisation des associations immigrées ou des minorités dites ethnoculturelles qui peuvent développer des projets qui leur sont spécifiques d'un point de vue culturel. Cette même sensibilité se rencontre aussi dans les politiques plus générales de type social. Ainsi, en matière d'éducation et d'emploi, le gouvernement flamand a adopté des mesures de discrimination

positive spécifiquement destinées aux immigrants les plus « défavorisés », selon la terminologie officielle.

Par contre, à Bruxelles et en Wallonie, on ne trouve rien de semblable. Il n'existe aucune législation qui attribue une reconnaissance aux associations des minorités ethniques et le terme même de minorité ne figure dans aucun texte légal. Comme en France, il existe bien des politiques sociales telles que les mesures de discrimination positive dans l'enseignement qui visent entre autres les minorités. Mais ces politiques préfèrent affirmer qu'elles ont pour objectif un territoire plutôt qu'une population, même si la désignation même du territoire montre clairement le public cible. Cette différenciation interne pourrait amener à qualifier la politique flamande de multiculturelle et la francophone d'assimilationniste mais la situation n'est pas aussi simple.

Sur un aspect, la situation entre francophones et Flamands peut être inversée. Si des droits sont octroyés aux minorités ethnoculturelles en Flandre, la représentation de ces minorités au sein de l'espace politique (représentation politique et fonction publique) est bien moindre que du côté francophone. Ceci ne signifie nullement qu'à Bruxelles et en Wallonie, les minorités disposent de droits spéciaux en la matière, mais leur inclusion plus forte dans les structures traditionnelles de la Belgique (organisations sociales, syndicats, partis, etc.) a pour effet que symboliquement, dans l'espace public et médiatique, les immigrants et les minorités font davantage partie de l'environnement social et politique. Sur ce point précis, même si

l'orientation assimilationniste est prégnante chez les francophones, la situation belge est très différente de celle de la France, où la représentation politique des minorités est déficiente.

La discrimination ethnique et raciale est et reste très présente mais elle ne peut être saisie que par des investigations qualitatives. En outre, le discours sécuritaire qui associe fréquemment la criminalité à la présence d'étrangers ou de minorités ethniques contribue à délégitimer la prétention des immigrés à revendiquer l'égalité. En effet, l'usage des associations « criminalité et immigration » ou « criminalité et allochtones » a pour effet de montrer leur non-intégration et plus encore leur incivilité et leur incivisme.

Les politiques aveugles aux différences, comme dit Ch. Taylor, semblent relativement inefficaces par rapport à une exigence rationnelle de l'action publique et inefficaces par rapport à une exigence morale et politique ou aux attentes des minorités elles-mêmes. Néanmoins, les revendications des minorités en Belgique sont assez peu organisées si ce n'est sur deux sujets : la reconnaissance et l'organisation du culte musulman et le port du voile.

LE PLURALISME RELATIVISTE SELON WALZER

Pour éclairer sous un autre point de vue certains aspects de ce débat, on peut se référer aux travaux de M. Walzer. Celui-ci construit une théorie de la justice distributive à partir d'une morale et en cela, son point

de vue ne rejoint pas celui de Ch. Taylor et est très éloigné de la formulation de J. Rawls qui cherche à trouver « l'accord raisonnable » sur « des valeurs raisonnables ». Dans son ouvrage *Sphères de la Justice*, M. Walzer pose les conditions de possibilité d'un pluralisme relativiste. Je ne retiendrai que deux aspects de son approche. Le premier est le point de départ de sa réflexion. Il élabore cette dernière à partir de la construction d'une justice distributive fondée sur l'appartenance (*membership*). Comme je l'ai montré dans la première partie à propos des théories de la citoyenneté, la notion d'appartenance est centrale mais peu souvent définie (se superpose-t-elle ou non à la nationalité?). Toutefois, dans un ouvrage comparatif sur les politiques d'immigration, R. Brubaker s'est penché sur cette dimension importante et a cherché à clarifier les relations entre *membership* et *citizenship*² en se référant à M. Walzer.

Dans *Sphères de justice*, M. Walzer montre que les différentes catégories de biens (*social goods*) à distribuer sont constitutives de sphères de justice au sein desquelles la répartition s'effectue suivant l'un des trois principes suivants : le marché, le mérite et le besoin. Il développe la notion d'égalité complexe entre les membres d'une communauté

1 A diverses reprises dans le texte, j'utiliserai le terme anglais *membership*, le préférant à sa traduction française d'appartenance. Le mot anglais contient deux significations que la langue française ne retient pas, à savoir appartenir à une culture et disposer d'une identité d'une part, et être membre d'une association (club, société, etc.) impliquant un acte volontaire d'autre part.

2 "Citizenship is a neat category. (...) Membership, in contrast, is a messy category. (...) Unlike citizenship, membership is not an all-or-nothing, yes-or-no variable. The world cannot be neatly divided into those who are and those who are not members of particular state"; Brubaker R., "Introduction", in Brubaker R. (Ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, op. cit., p. 15.

par leur participation à toutes les sphères de justice, participation non seulement dans la distribution des biens mais aussi dans le débat sur le partage. La séparation entre les sphères est une condition nécessaire pour éviter la domination -génératrice d'injustice- d'une sphère sur les autres. Le politique occupe dans cette construction une place particulière puisqu'il est à la fois une sphère parmi les autres (celle qui distribue les droits politiques) et le garant de la séparation entre les sphères. M. Walzer tend à montrer les conséquences néfastes de la domination de la sphère de distribution des biens marchands sur les autres sphères et les injustices qui en résultent. Pour lui, le problème n'est pas la monopolisation par un groupe d'un bien constitutif d'une sphère mais plutôt la domination d'une catégorie de biens ou d'une sphère sur les autres. La notion d'égalité complexe procède de l'existence même de plusieurs sphères, c'est pourquoi il faut imaginer autant de rapports d'égalité qu'il existe de biens constituant une sphère, ce qui détermine un pluralisme des principes d'égalité, garantie nécessaire pour qu'une sphère ne domine pas une ou des autres sphères. La seule forme d'organisation politique compatible avec la séparation des sphères est la démocratie. M. Walzer prône une répartition égalitaire dans (de) chaque sphère entre tous les membres de la communauté. Et c'est alors que surgit la question de l'appartenance : qui est membre de la communauté? « *La théorie de la justice distributive commence donc par une analyse des droits d'appartenance à une communauté* »¹.

1 Walzer M., *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, op. cit., p. 102.

L'argumentaire qu'il propose est le suivant. La communauté politique doit partager un certain nombre de choses dont la première est le territoire. Ainsi, M. Walzer commence par reconnaître les nations et les États, ainsi que les minorités qui les composent. Et il ajoute que l'État a un devoir d'assistance envers les réfugiés et les étrangers qui partagent le même territoire. La communauté politique doit pouvoir exercer deux contrôles : celui de l'entrée sur son territoire et celui des conditions de naturalisation. Il considère que tout émigrant est aussi un citoyen, au moins potentiellement, et que « *c'est pourquoi l'admission dans un territoire est une affaire si sérieuse* »². Toutefois, en abordant la situation des *Guest Workers* en Europe, il estime que les travailleurs temporairement admis sur un territoire devraient soit pouvoir rentrer chez eux, soit devenir citoyens par naturalisation. Il n'y a pas de situation intermédiaire. Le citoyen ne peut être que national. Ainsi, la conception communautarienne de la prééminence de l'appartenance conduit M. Walzer à considérer, comme J. Habermas,³ que le droit à l'émigration rencontre sa limite dans le droit d'une communauté politique à vouloir préserver sa spécificité de forme de vie. Le droit à l'autodétermination comporte le droit à la définition des frontières.

M. Walzer affirme son intérêt pour la reconnaissance et l'appartenance dans un autre ouvrage qu'il consacre à la tolérance. Selon lui, il existe deux types de tolérance, pensés très souvent comme exclusifs :

2 *ibidem*, p. 89.

3 Habermas J., *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, op. cit., p. 92.

l'assimilation individuelle et la reconnaissance du groupe. Ainsi on tolère soit les individus surtout à partir du moment où ils renoncent à leurs attributs d'appartenance, soit les groupes en leur octroyant une reconnaissance sociale, politique et symbolique. Héritière du projet révolutionnaire français, la première forme de tolérance implique la primauté d'un fond commun partagé -même s'il est plus imposé que négocié- et forgé par une culture et une identité nationales. La deuxième forme de tolérance, qui se manifeste dans toutes les formes de *ethnic revivals*, suppose la séparation des groupes pour permettre à chacun de disposer de sa culture spécifique au prix de la réduction de l'individu à une seule de ses appartenances (ethnique ou religieuse). A ces deux formes de tolérance, M. Walzer en ajoute une troisième qu'il qualifie de postmoderne : « *Dans les sociétés d'immigration (ainsi que, désormais, dans les États-nations sous la pression des flux migratoires), les hommes ont commencé à faire l'expérience de ce qui apparaît comme une réalité sans frontières clairement établies et sans identités certaines et clairement différenciées* »¹. La différence connaît un processus de dissémination qui permet aux individus d'adhérer aux normes dominantes sans jamais totalement s'y conformer. De même, le contrôle des groupes sur leurs membres se relâche, du moins il n'est plus aussi efficace que par le passé. De ce processus naît un « *multiculturalisme intense et foisonnant* » où les frontières ne passent plus entre les groupes identitaires mais traversent les individus eux-mêmes qui en viennent à se constituer

des identités multiples. Les individus définissent leur propre moi et entrent en association avec des personnes d'autres familles d'appartenance. Toutefois, pour éviter l'atomisation d'individualités sans attache qui aboutirait à réduire la tolérance à de la sympathie ou à de l'antipathie personnelle, il faut mettre en œuvre des « *régimes de tolérance tels qu'ils renforcent les différents groupes et qu'ils portent même les individus à fortement s'identifier à plusieurs d'entre-eux* »². La solution préconisée par M. Walzer revient donc à tolérer et à protéger la différence tant au niveau individuel que politique pour permettre le brassage des identités fluctuantes des individus résultant d'une pluralité de communautés d'appartenance. La mobilité des individus entre diverses appartenances permet ainsi de réduire le risque d'enfermement des groupes identitaires constitués. M. Walzer fait ainsi émerger les identités multiples.

Les questions que soulèvent ces débats philosophiques ont souvent été au principe de nouvelles théorisations ou modélisations de la citoyenneté qui prennent en compte la pluralité des formes de vie, pour reprendre l'expression de J. Habermas. Les analyses qui examinent l'émergence d'identités multiples en lien avec les citoyennetés multiples peuvent être classées au moins en deux groupes. Le premier réunit des analyses qui restent dans le cadre de l'État-nation alors que le second aborde la question à partir d'une identité postnationale.

1 Walzer M., *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998 (1ère édition américaine, 1996), p. 127.

2 *ibidem*, p. 130.

**POLITIKES ÉDUCATIVES
ET DIVERSITÉ CULTURELLE :
DES PHILOSOPHIES D'INTÉGRATION
AUX COMPROMIS LOCAUX**



Marie VERHOEVEN

L'AUTEUR

Marie VERHOEVEN est Docteur en Sociologie à l'UCL. Sa thèse portait sur « Les mutations de l'ordre scolaire: socialisation et régulation dans quatre établissements contrastés ». Elle est chargée de cours à l'Unité ANSO et a été chargée de recherches FNRS – Unité ANSO (Anthropologie et Sociologie) de l'Université Catholique de Louvain – GIRSEF, Octobre 2000-septembre 2003.

Elle a également fait un séjour en coopération à Lima au Pérou où elle a développé un travail de recherche-action et d'intervention dans une ONG dédiée à l'amélioration de la qualité de l'éducation publique dans les secteurs populaires : Mai 1997 – Septembre 1998.

MOTS-CLÉS

égalité des chances
inégalités sociales
justice et équité
majorité/minorités
modèle d'intégration
particularisme
reconnaissance
référentiels culturels
scolarisation
universalisme

ABSTRACT

La question particulière des politiques publiques en matière d'intégration éducative ne peut se comprendre qu'en lien avec une histoire politique nationale et avec le fonctionnement d'un système éducatif donné. L'article présente un modèle d'analyse multidimensionnel des politiques, élaboré à partir d'études de cas réalisées en CFWB (analyse dont des établissements particuliers construisent une « politique locale de traitement de la diversité culturelle »). Ce modèle articule deux axes d'analyse:

1. au niveau des politiques à l'échelle nationale ou régionale/communautaire : quelles sont les « philosophies d'intégration nationale » présentes dans notre pays ? Quels sont les « fondements normatifs » de notre système éducatif, et les conceptions de la justice sociale et éducative (méritocratique, compensatoire, etc.), les conceptions de l'égalité des chances qui les sous-tendent ? A quelles conceptions de l'intégration se réfèrent-elles (s'agit-il d'une philosophie « assimilationniste », « différentialiste », ou encore « multiculturaliste » ou interculturaliste (comme co-construction ou co-inclusion) ?
2. au niveau plus local, tentant d'appréhender les dynamiques qui conduisent les établissements à construire une « politique locale de traitement de la diversité culturelle ». Nous verrons les « compromis locaux » qui se construisent dans des établissements situés différemment dans ce qu'on appelle le quasi marché scolaire ; nous tenterons d'en démêler les pistes intéressantes comme les éventuels risques ou effets pervers.

Introduction

Ce texte vise à proposer quelques balises pour l'analyse des enjeux amenés par la diversité culturelle au sein des établissements scolaires. La réflexion développée ici s'appuie sur plusieurs enquêtes réalisées en Communauté française de Belgique (CFB), portant sur la manière dont la diversité culturelle est pensée et organisée au sein de notre système éducatif¹. L'idée centrale qui traverse cette contribution est qu'il est impossible de saisir les enjeux du « multiculturalisme à l'école » sans les situer au cœur du fonctionnement concret du système éducatif. Autrement dit, construire un véritable multiculturalisme démocratique à l'école ne relève pas seulement du débat d'idées, du choix philosophique, mais suppose une réflexion sur la lutte contre les inégalités sociales à l'école, et sur la place qu'y occupent les facteurs « culturels » en articulation à d'autres facteurs (qu'ils soient sociaux ou liés au mode d'organisation du système scolaire).

1 Pour plus de détails, voir Verhoeven, M. (2002), *Ecole et diversité culturelle. Regards croisés sur l'expérience scolaire de jeunes issus de l'immigration*, Louvain-la-Neuve, Académia-Bruylant (coll. Sybidi Paper), n° 27. Verhoeven M. (2003), *Modèles d'intégration nationaux, dynamiques d'établissements et processus identitaires en contextes multiculturels : regards croisés Angleterre - Communauté française de Belgique*, *Revue Française de Pédagogie*, n°144, Juillet-Août-Septembre, pp. 9-17. Verhoeven, M. (2005), *Le traitement de la diversité culturelle à l'école : leçons de la comparaison*, *Traces*, nov-déc 2005.

Cette contribution s'organise en deux grandes parties.

Dans un premier temps, nous rappellerons très succinctement l'histoire des principales politiques développées en CFB pour soutenir la scolarisation des jeunes issus de l'immigration. Nous verrons que les politiques axées sur la reconnaissance de la diversité culturelle sont non seulement apparues tardivement dans l'histoire de nos politiques éducatives, mais restent faibles, voire peu légitimes. Nous insisterons également sur la persistance d'inégalités scolaires criantes en ce qui concerne les élèves d'origine étrangère.

La seconde partie du texte se centrera sur une analyse de ce que nous appelons les *politiques locales d'établissement* relatives au traitement de la diversité culturelle. L'hypothèse que nous y défendrons est que, dans un système éducatif assez décentralisé et différencié, les établissements scolaires sont amenés à occuper une « niche » particulière dans le système et à y construire une politique locale de traitement de la diversité culturelle.

1. LA DIVERSITÉ CULTURELLE À L'ÉCOLE : POLITIQUES ÉDUCATIVES, MODÈLES D'INTÉGRATION, INÉGALITÉS SCOLAIRES

A. LES PRINCIPALES ÉTAPES DES POLITIQUES ÉDUCATIVES À DESTINATION DES JEUNES DE NATIONALITÉ ET D'ORIGINE ÉTRANGÈRE

INTÉGRATION DES MIGRANTS ET DIVERSITÉ CULTURELLE : UNE RECONNAISSANCE TARDIVE

Sans rentrer dans une histoire des migrations, soulignons le décalage frappant entre la temporalité ancienne des migrations et le caractère extrêmement tardif et faible des politiques d'intégration. C'est seulement au tournant des années '80 que la question de l'intégration des minorités est thématisée politiquement comme un enjeu de société. Ce n'est qu'en 1989 qu'une institution pour les politiques migratoires et d'intégration (devenue aujourd'hui le Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme) verra le jour.

Dans le champ de l'éducation, avant les années 80, on peut à peine parler de politiques éducatives ciblant ce public. Tout au plus observe-t-on des cours (ponctuels) de langue d'origine à l'école, souvent indicateurs d'un projet de « retour au pays ». À la même époque, des initiatives visent à renforcer l'acquisition de la langue d'accueil, dans une perspective « assimilationniste ». Au début des années 80, sous la poussée d'une directive européenne, des projets d'éducation interculturelle se mettent en place dans une poignée d'écoles

bruxelloises. Ce n'est toutefois qu'à la moitié des années 90 que les directives officielles incluront une dimension de reconnaissance culturelle¹ et que des cours de langue et culture d'origine seront institutionnalisés à travers la signature des « Chartes de partenariat » avec les pays concernés. Ce n'est qu'à la fin des années 90 que des programmes à destination des futurs enseignants intègrent dans leur curriculum les questions d'interculturalité et/ou de didactique du Français Langue étrangère².

IMPORTANCE DES POLITIQUES COMPENSATOIRES

Si les politiques éducatives axées sur la reconnaissance de la diversité culturelle sont peu développées, il faut pointer l'importance de mesures axées sur la compensation des inégalités sociales. Ainsi, dès la fin des années 70 apparaissent des mesures dites « compensatoires », telles que les zones d'éducation prioritaire (ZEP), construites autour d'un double principe de *compensation* et de *différenciation* (Dupriez & Verhoeven, 2005). L'enjeu

- 1 Début '90, le CRPI, futur Centre pour l'égalité des chances, promeut une conception de l'intégration définie comme « assimilation lorsque l'ordre public le demande ; insertion sociale la plus large possible, aussi longtemps qu'on respecte les principes de la démocratie moderne ; et respect de la diversité culturelle *dans les autres domaines*. » Une conception qu'on pourrait qualifier de « résiduellement multiculturelle »...
- 2 Pour de plus amples développements, voir CRUTZEN Dany, LUCCHINI Silvia, « Chapitre 1. Etat des savoirs concernant l'éducation et la scolarité des enfants issus de l'immigration en Communauté française de Belgique », in Martiniello M., Rea A., Dassetto F., *Immigration et intégration en Belgique francophone*, Etat des savoirs, Louvain-la-Neuve, Académia Bruylant, pp. 287-332

est moins de cibler un public « immigré » que de contribuer à une égalisation des chances des plus défavorisés. C'est dans cette ligne qu'on peut situer les divers décrets de « discrimination positive » (Hullebroeck, 1998).

B. L'IMPACT DES MODÈLES D'INTÉGRATION NATIONALE

Pour comprendre la nature de ces politiques éducatives en CFB, il peut être utile de faire appel à la notion de modèle d'*intégration nationale*.

TROIS MODÈLES HISTORIQUES

Les politiques scolaires de réponse à la diversité culturelle sont étroitement liées au modèle d'intégration nationale, c'est-à-dire à la conception de la citoyenneté et aux rapports entre cultures dominantes et minoritaires en vigueur. Ces modèles tracent les coordonnées des politiques et des pratiques pédagogiques qui vont pouvoir s'y déployer. Trois modèles d'intégration sont traditionnellement distingués¹ :

- **Le modèle d'exclusion différentielle**, illustré par l'Allemagne : se caractérise par de fortes restrictions à la naturalisation, une idéologie stipulant que « le pays n'est pas un pays d'accueil

ou d'immigration » et une définition de la nation en termes de « *jus sanguinis* » (droit du sang).

- **Le modèle républicain ou assimilationniste**, incarné par la France : c'est le « *jus solis* » (droit du sol) qui constitue l'ancrage de la citoyenneté. L'exercice de cette dernière se définit en termes de participation à l'espace public; il passe par l'acquisition d'une culture dominante définie comme universelle, en rupture par rapport aux « particularismes » de l'espace privé.
- **Le modèle pluraliste ou multiculturaliste**, déployé en Suède, est un modèle à la fois inclusif et non assimilationniste qui respecte et encourage la diversité culturelle, à l'intérieur d'un cadre de principes politiques fondamentaux.

En Belgique, c'est d'abord un modèle d'exclusion différentielle qui prévaut : jusqu'aux années 1970, les migrants sont considérés comme une force de travail temporaire qui regagnera sa terre d'origine dès qu'elle ne sera plus utile². À partir des années 1970, la perspective de l'installation définitive des populations immigrées s'opère dans le cadre d'un modèle assimilationniste. A cet égard, on peut soutenir que nous avons développé une sorte de version locale du modèle assimilationniste à la française (Martiniello, Manço, 1993), définissant l'école comme institution pivot de l'accès à la citoyenneté via l'acquisition d'une culture « universelle » qui implique un dépassement des particularismes culturels.

1 Castles S., Mark J. Miller (ed) (1998), *The age of migration: international population movements in the modern world*, Mac Millan, Basingstoke.

2 Brion F., Manço U. (1999), pp. 21-27.

Notons que la prégnance du modèle d'intégration nationale doit être relativisée, en CFB, par l'analyse plus fine des philosophies propres à chaque réseau d'enseignement. La pluralité institutionnelle de l'offre scolaire a laissé fleurir des philosophies locales particulières. Ainsi, différentes enquêtes nous ont permis de formuler l'hypothèse selon laquelle le réseau officiel se référerait plus largement à une philosophie « universaliste » plus proche du modèle républicain français, alors que les pouvoirs organisateurs relevant du réseau libre catholique renvoient davantage à une philosophie « personnaliste », insistant sur la reconnaissance de la personne de l'élève dans toute sa singularité ainsi que sur une conception de la justice scolaire plus proche de la notion d'équité.

C. DES INÉGALITÉS DE RÉSULTATS PERSISTANTES : LES APPORTS D'UNE ANALYSE DU SYSTÈME ÉDUCATIF

L'ÉDUCATION DES « MINORITÉS » : DES INÉGALITÉS PERSISTANTES

Les analyses tirées des enquêtes PISA¹ montrent que les plus faibles performances en lecture concernent (a) les élèves immigrés nés et entièrement scolarisés en Belgique francophone, mais dont les parents sont nés à l'étranger (la « deuxième génération »), et (b) les élèves allochtones, nés à l'étranger. Les

résultats sont particulièrement inquiétants, car ils montrent que le fait d'être né et d'avoir suivi toute sa scolarité en Belgique n'est en aucun cas une garantie d'amélioration de l'égalité des chances, bien au contraire : le passage par notre système scolaire semble même renforcer les écarts.

Cependant, les élèves issus de l'immigration partagent ces faibles performances avec les élèves défavorisés sur le plan socioéconomique. « *Toutes choses étant égales par ailleurs* », le fait pour un élève d'être d'origine étrangère ne constitue pas un facteur aggravant ou un « handicap » supplémentaire².

Au fond, ces résultats renvoient au constat général d'une forte iniquité du système éducatif en CFB. Avec de nombreux chercheurs, nous défendons l'hypothèse que les fortes inégalités sociales face à l'école observées en CFB tiennent moins à ce qu'on appelle le « handicap socioculturel » (désavantages individuels liés au milieu socioéconomique et socioculturel d'origine de la famille) qu'à des effets propres à l'organisation même du système éducatif, et, en particulier, à ce qu'on appelle l'effet « établissement ». « *In fact, in the majority of OECD countries, the effect of the average economic, social and cultural status of students within schools far outweighs the effect of the individual socio-economic background* »³. In fine, les résultats faibles décrits ci-dessus touchent surtout à l'incapacité du

1 OECD (2001), *Knowledge and Skills for Life. First Results from PISA 2000*. Paris, OECD Publications.

2 LAFONTAINE D., Baye A., Burton R., Demonty I., Matoul A., C. Monseur (2003), Les compétences des jeunes de 15 ans en Communauté française en lecture, en mathématiques et en sciences : résultats de l'enquête PISA 2000, *Cahiers du Service de Pédagogie Expérimentale*, 13-14, p. 80

3 OECD (2001), *op.cit.*, p. 199

système éducatif à favoriser la mixité des publics scolaires et à éviter que l'environnement social et scolaire de ces élèves issus de l'immigration ne détermine leurs chances de réussite.

L'ANALYSE DES EFFETS DE SYSTÈME :
SÉGRÉGATION, DIFFÉRENCIATION,
EFFET DE COMPOSITION

Plusieurs facteurs structurels concourent à cette situation.

Tout d'abord, les données statistiques nationales mettent en évidence une forte ségrégation résidentielle, qui touche particulièrement les populations de nationalité étrangère, plus concentrées que les nationaux dans les quartiers à indices socioéconomiques faibles¹. Parallèlement, et même si elle ne s'y réduit pas, la ségrégation scolaire reflète en large partie cette ségrégation spatiale².

En outre, certains facteurs inhérents à l'organisation de notre système éducatif et son caractère différencié doivent être convoqués. Des études internationales³ montrent que les systèmes

différenciés et décentralisés sont plus propices au maintien des inégalités sociales de départ. Or, en CFB, malgré les tentatives de pilotage et de « régulation » du système éducatif qui traversent les politiques de la dernière décennie, notre système reste plutôt décentralisé, notamment en termes de réseaux. Au-delà des tentatives historiques d'aller dans le sens d'une école « pour tous », nous conservons des filières fortement distinctes et un système d'orientation relativement précoce, et ce, en dépit du tronc commun au premier degré⁴.

Parallèlement, le système éducatif de la CFB s'apparente à un « quasi-marché scolaire », ce qui renvoie au libre choix, au financement en fonction du nombre d'élèves et à la concurrence entre écoles. De nombreuses recherches⁵ ont montré les effets inégalitaires de ce mode de régulation.

Dans ce contexte, on observe de fortes inégalités de résultats, liées à l'établissement de scolarisation. Cet « effet établissement » est lié à la ségrégation, à la composition socioéconomique du public de l'établissement, mais aussi aux politiques éducatives et pédagogiques spécifiques développées à cette échelle⁶.

1 Voir WILLAERT, D., et DEBOOSERE, P., *Atlas des quartiers de la population de la Région de Bruxelles-Capitale au début du 21^e siècle*, Bruxelles, IRIS éditions, 2005.

2 DELVAUX, B., « Ségrégation scolaire dans un contexte de libre choix et de ségrégation résidentielle », in DEMEUSE, M., BAYE, A., STRAETEN, M., NICAISE, J. et MATOUL, A., *Vers une école juste et efficace*, Bruxelles, De Boeck, 2005, pp. 275-295.

3 Duru-Bellat, M., & Mingat, A. (1997). La constitution de classes de niveau dans les collèges; les effets pervers d'une pratique à visée égalisatrice. *Revue française de sociologie*, XXXVIII, 759-789 Dumay, X., & Dupriez Vincent. (2004). Effet établissement: effet de processus et/ou effet de composition ? *Les Cahiers de recherche en éducation et formation*, 3 ; Crahay, M. (2003). *Peut-on lutter contre l'échec scolaire ?* Bruxelles : De Boeck Université.

4 Comme le montrent bien V. Dupriez et J. Cornet, dans leur ouvrage *La rénovation de l'école primaire. Comprendre les enjeux du changement pédagogique*. Bruxelles, De Boeck Université, 2005, pp. 35-37..

5 Delvaux B. & Joseph M., 2003, *Les espaces locaux d'interdépendance entre écoles : étude de cas en Belgique francophone*, Rapport de recherche Reguleducnetwork, Cerisis-UCL ; Delvaux B. & van Zanten A., 2004, *Les espaces locaux d'interdépendance entre établissements : une comparaison européenne*, Rapport de recherche Reguleducnetwork, Cerisis-UCL et OSC-Sciences-Po.

6 Cf. Dupriez & Dumay, 2004, art.cité.

En conclusion, si les élèves issus de l'immigration réussissent globalement moins bien à l'école que les nationaux, ceci ne peut se comprendre qu'en relation avec les facteurs structurels qui viennent d'être pointés. L'effet des « handicaps » socioéconomiques et culturels, s'il reste non négligeable, est démultiplié par la ségrégation et les effets de composition au sein des établissements.

2. DES POLITIQUES LOCALES DE RÉPONSE À LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Ces conclusions nous amènent à diriger notre regard vers un niveau important de la construction des inégalités d'éducation : le niveau de l'établissement. La seconde partie de cette contribution se centrera sur l'analyse des politiques locales de réponse à la diversité, à partir du concept de *niche éducative*. Les hypothèses proposées ici sont tirées d'une enquête par études de cas, menée à Bruxelles en 2000-2002 et demanderaient à être confirmées à plus large échelle.

A UNE ANALYSE EN TERMES DE NICHE ÉDUCATIVE

L'hypothèse que nous formulons est que, pour survivre et se positionner dans un espace local de concurrence, chaque école définit un projet spécifique, plus ou moins attractif pour le public

qu'elle accueille, et non-attractif, voire excluant, pour d'autres¹. La notion de *niche² éducative*, telle qu'elle a été proposée par Dupriez et Cornet³, rend bien compte de ce phénomène, puisqu'elle renvoie à la fois à une logique stratégique de positionnement dans un « créneau » du quasi-marché (axe positionnel) et à la construction d'une identité ou culture d'établissement (axe culturel). Sur l'axe culturel, chaque école élabore des conceptions locales de la justice éducative (référentiels égalitaristes, individualistes, etc.) et de l'intégration (modèle « assimilationniste », « multiculturaliste », etc.). Sur l'axe « positionnel », chaque établissement déploie des stratégies d'adaptation, de survie, de positionnement dans un espace local de concurrence, en lien avec les autres écoles de la zone et les usagers (familles et élèves).

B LA DYNAMIQUE DES ÉTABLISSEMENTS : UNE COMBINATOIRE DE LOGIQUES D'ACTION

L'IMPACT DES RÉFÉRENTIELS CULTURELS

- 1 Cette dynamique n'est probablement pas très différente de celle analysée en Angleterre par les sociologues de l'éducation tels que S. Ball (1993).
- 2 En économie, la notion de « niche » renvoie à une stratégie commerciale basée sur un principe de focalisation ; en biologie, la « niche écologique » met en évidence la dimension interactive du rapport entre une espèce et son milieu.
- 3 V. Dupriez & J. Cornet, *La rénovation de l'école primaire. Comprendre les enjeux du changement pédagogique*. Bruxelles, op.cit., p. 125

En ce qui concerne l'axe culturel, nous avons évoqué plus haut l'hypothèse de philosophies éducatives différenciées selon les réseaux d'enseignement. Nos observations montrent combien chacune de ces philosophies comporte potentiellement un versant positif (potentialités émancipatrices) et un versant sombre (dérives possibles).

Ainsi, la philosophie universaliste du réseau officiel peut se traduire sur le terrain par des dispositifs visant l'égalisation des chances, voire même des résultats. Elle renferme une aspiration égalitariste puissante, qui peut être le moteur de projets d'établissements exigeants et susciter chez des élèves un immense espoir de réussite individuelle à l'école. Elle peut cependant parfois, dans certaines circonstances, se muer en politique assimilationniste articulant égalité formelle de traitement et négation des différences sociales et culturelles. De même, il est certain que la philosophie personnaliste du réseau libre ouvre la porte, dans certains cas, à des projets axés sur la reconnaissance des spécificités culturelles et religieuses des élèves ; cependant, elle risque alors de verser dans une lecture « œcuménique » des inégalités scolaires (à chacun ses talents, tous les talents se valent, toutes les options scolaires sont équivalentes) qui pourrait déboucher sur une sorte de renoncement au principe d'égalité des résultats. Tout va donc dépendre de la manière dont les référentiels de justice vont être mis en œuvre.

L'IMPACT DES STRATÉGIES DE POSITIONNEMENT

Concernant l'impact du positionnement de l'école sur le « quasi marché » scolaire, nos observations nous amènent à formuler la double hypothèse suivante :

1. Lorsque les établissements occupent une position avantageuse sur ce quasi-marché scolaire, les acteurs scolaires tendent à faire appel à une conception méritocratique de la justice scolaire, ainsi qu'à une conception plus assimilationniste de la culture scolaire. Dans les contextes scolaires « scolairement sélectifs », ces justifications semblent plus à même, aux yeux des acteurs scolaires, de satisfaire les impératifs de « performance » nécessaires au maintien d'une position avantageuse. Ces justifications tendent parfois à délégitimer la reconnaissance des spécificités culturelles des jeunes issus de l'immigration.

Plus précisément, deux types de principes de justification sont repérables dans ces contextes. D'une part, un principe *d'égalité formelle* - « il faut traiter chaque élève de la même manière, ne pas faire de différences, ne pas savoir d'où ils viennent » - qui conduit à un refus de la prise en compte de la « question culturelle » à l'école. Prendre en considération, sur le plan scolaire, certains aspects liés à l'appartenance culturelle des élèves est alors présenté comme une trahison des

idéaux égalitaristes émancipateurs modernes. La référence forte à une conception méritocratique de la justice (« qui veut peut », « la réussite scolaire est une question de travail, indépendamment des effets de l'origine sociale »), vient appuyer cette posture de neutralité qui se mue en *indifférence aux différences*.

D'autre part, sur le plan des conceptions de l'intégration, les discours font appel à des justifications relevant d'un modèle *assimilationniste*. L'idée récurrente parmi les enseignants interviewés est que la réussite scolaire et, au-delà, sociale, passe par l'assimilation efficace des codes dominants (langue, codes éducatifs, savoirs légitimes), et que la référence à d'autres repères culturels serait à terme « contreproductive ».

Ces différents éléments se combinent et permettent de comprendre que, dans les établissements scolaires occupant une position favorable sur le quasi-marché scolaire, on observe relativement peu de pratiques pédagogiques dites « interculturelles », au profit de pratiques pédagogiques et curriculaires standardisées, ainsi qu'une très faible ouverture aux revendications de « reconnaissance culturelle » qui pourraient venir des élèves.

2. À l'inverse, dans les établissements occupant une position désavantageuse sur le quasi-marché scolaire, on tend à observer une *conception différenciée* et « *compensatoire* » de la justice éducative, plus proche de la notion d'équité que de celle d'égalité formelle. L'égalité des chances passe

par la reconnaissance des caractéristiques sociales et culturelles des élèves, qu'il faut ici prendre en compte si l'on veut mettre au point des stratégies d'apprentissages efficaces. Parallèlement, les discours des enseignants sont davantage traversés par une conception de l'intégration comme « co-construction », comme rencontre interculturelle. On comprend dès lors la présence plus marquée, dans ces contextes, de stratégies pédagogiques « interculturelles », ainsi qu'une tolérance plus marquée aux signes d'appartenance à l'école. En affirmant que la reconnaissance de l'identité des élèves constitue une condition de base à un enseignement de qualité, ces établissements se donnent du même coup les moyens d'occuper une niche éducative spécifique, puisqu'ils rencontrent les attentes des élèves les plus défavorisés ou en « demande de reconnaissance ».

Nos enquêtes de terrain témoignent d'une multitude de « combinaisons » locales et singulières de ces différentes logiques, qu'il ne sera pas possible de détailler ici. Le lecteur les trouvera déployées dans d'autres publications. Retenons que chaque école construit sa position, dans une négociation avec son « public cible », au cœur d'un espace local de concurrence scolaire, en combinant des principes de justice et des conceptions de l'intégration qui lui semblent légitimes ou défendables. Ce faisant, elle est obligée de composer avec ce qui continue à fonctionner aujourd'hui comme les critères de l'excellence scolaire : l'assimilation culturelle et le mérite individuel.



Conclusion

Dans ce texte, nous avons montré combien l'attention à la diversité culturelle était historiquement faible en CFB, en raison du poids de nos philosophies d'intégration. Nous avons vu aussi à quel point les inégalités scolaires touchaient particulièrement les élèves issus de « minorités immigrées » et pouvaient s'expliquer par les caractéristiques structurelles de notre système éducatif (ségrégation, différenciation, effet établissement).

Ces constats généraux nous ont conduits à développer un modèle d'analyse des *politiques locales d'établissement* relatives à la question de la diversité culturelle. En nous appuyant sur le concept de *niche* éducative, nous avons analysé ces politiques locales à partir d'un double axe : celui des référents culturels et celui des stratégies de positionnement sur le « quasi-marché ».

La capacité des établissements scolaires à inventer un multiculturalisme réellement respectueux de l'égalité des chances pour tous les groupes sociaux reste un véritable défi. Elle ne relève pas seulement d'un choix de principes, mais doit se penser au cas par cas, en tenant compte de la place de chaque école au sein du système éducatif et des espaces locaux de

concurrence scolaire. Plus fondamentalement, si la recherche entend contribuer à construire des outils pour penser les politiques éducatives en matière d'intégration, elle se doit de proposer des modèles d'analyses multidimensionnels, capables d'articuler une analyse des fondements normatifs des politiques (philosophies d'intégration, conceptions de l'égalité) et l'analyse de leur mise en œuvre concrète.

MARIE VERHOEVEN

Bibliographie

- Ball, S. (1993). Education markets, choice and social class: the market as a class strategy in the UK and the USA. *British Journal of sociology of education, 14*, 3-19.
- Castles S., Mark J. Miller (ed) (1998), *The age of migration: international population movements in the modern world*, Mac Millan, Basingstoke.
- Coenen, M.-T, Lewin R. (1997). *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*. Paris-Bruxelles : De Boeck, Larcier.
- Crahay, M. (2003). *Peut-on lutter contre l'échec scolaire ?* Bruxelles : De Boeck Université.
- CRUTZEN Dany, LUCCHINI Silvia, «Chapitre 1. Etat des savoirs concernant l'éducation et la scolarité des enfants issus de l'immigration en Communauté française de Belgique», in Martiniello M., Rea A., Dassetto F., Immigration et intégration en Belgique francophone, Etat des savoirs, Louvain-la-Neuve, Académia Bruylant, pp. 287-332
- Delvaux B. & Joseph M., 2003, Les espaces locaux d'interdépendance entre écoles : étude de cas en Belgique francophone, Rapport de recherche Reguleducnetwork, Cerisis-UCL.
- Delvaux B. & van Zanten A., 2004, Les espaces locaux d'interdépendance entre établissements : une comparaison européenne, Rapport de recherche Reguleducnetwork, Cerisis-UCL et OSC-Sciences-Po.
- Dupriez V., Cornet J., *La rénovation de l'école primaire: Comprendre les enjeux du changement pédagogique*. Bruxelles, de Boeck Université, 2005.
- Dumay, X., & Dupriez Vincent. (2004). Effet établissement: effet de processus et/ou effet de composition ? *Les Cahiers de recherche en éducation et formation, 36*.
- Duru-Bellat, M., & Mingat, A. (1997). La constitution de classes de niveau dans les collèges; les effets pervers d'une pratique à visée égalisatrice. *Revue française de sociologie, XXXVIII*, 759-789
- Dupriez V., Verhoeven M. (2005), Le renouvellement du débat sur l'égalité à l'école : fondements normatifs et politiques éducatives en Belgique francophone, *Les Temps Modernes*, n°637-638. , Dossier « Education Nationale », janvier-février-mars 2006.
- Hullebroeck, P., Le décret sur les discriminations positives. *éduquer*, Décembre 1998, pp. 29-33.
- INS (Institut National de Statistiques) (2004), Population et ménages. Population étrangère (www.statbel.fgov/pub/home-fr.asp#)
- Lafontaine D., Baye A., Burton R., Demonty I., Matoul A, C. Monseur (2003), Les compétences des jeunes de 15 ans en Communauté française en lecture, en mathématiques et en sciences : résultats de l'enquête PISA 2000, *Cahiers du Service de Pédagogie Expérimentale*, 13-14.
- Martiniello, M., Manço, A. (1993). Intercultural Education in French Speaking Belgium: an overview of ideology, legislation and practice. *European Journal of Intercultural Studies, 4/2*, pp. 19-27.
- Martiniello, M. Rea A. (2001), Et si on racontait Une histoire de l'immigration en Belgique. Bruxelles, Direction générale de l'enseignement obligatoire/CEDAM/GERME, Bruxelles.
- OLU MICHAEL S., « Models of Multiculturalism : implications for the twenty-first century leaders », *European Journal of Intercultural Studies*, Vol. 8, No 3, 1997, pp. 231-245
- OECD (2001), Knowledge and Skills for Life. First Results from PISA 2000. Paris, OECD Publications
- Van Zanten, A. (2004), *Les politiques d'éducation*, Paris : PUF, coll. Que Sais-je ?
- Verhoeven, M. (2002), *Ecole et diversité culturelle. Regards croisés sur l'expérience scolaire de jeunes issus de l'immigration*, Louvain-la-Neuve, Académia-Bruylant (coll. Sybidi Paper), n° 27.
- Verhoeven M. (2003), Modèles d'intégration nationaux, dynamiques d'établissements et processus identitaires en contextes multiculturels : regards croisés Angleterre - Communauté française de Belgique, *Revue Française de Pédagogie*, n°144, Juillet-Août-Septembre, pp. 9-17.
- Verhoeven, M. (2005), Le traitement de la diversité culturelle à l'école : leçons de la comparaison, *Traces*, nov-déc 2005.

L'INTERCULTURALITÉ COMME NÉGOCIATION DE LA DIFFÉRENCE ET DE LA RESSEMBLANCE

LES ASPECTS LINGUISTIQUES



Silvia LUCCHINI

L'AUTEUR


Silvia LUCCHINI est professeure à la Faculté de Philosophie, Arts et Lettres de l'Université catholique de Louvain. Ses domaines de spécialisation sont notamment la linguistique et la didactique des langues minoritaires ou minorées (premières, secondes ou étrangères) avec application principale, mais non exclusive, au contexte des migrations.

MOTS-CLÉS

assimilation / intégration
égalité
reconnaissance
représentation
scolarisation
stigmatisation
valeurs

ABSTRACT

Depuis plusieurs années, la notion d'interculturalité fait l'objet d'exploitations diverses, qui ont contribué à l'entourer d'une nébuleuse la rendant de plus en plus vague. L'approche défendue dans cet article est que l'interculturel requiert une prise en compte de la reconnaissance de la diversité des pratiques et l'instauration de représentations positives de l'autre, à l'intérieur de rapports d'équité entre les groupes. Puisque le changement est inscrit dans chaque culture, la (re)connaissance de la diversité des pratiques culturelles n'est pas donnée d'emblée mais se présente comme le résultat d'un processus de définition réciproque, de communication, de négociation. L'article poursuit en croisant les points de vue concernant l'acquisition des langues par la population issue de l'immigration et constate que ces points de vue divergent selon les appartenances. Il conclut sur la nécessité de construire des espaces de négociation de la différence, où les différentes communautés puissent avoir droit à la parole à propos des questions qui les concernent.



Les cultures ne sont pas figées une fois pour toutes, elles ne sont pas immuables ; elles sont faites d'une part de stabilité et d'une part de variation, d'adaptation continue à l'environnement et d'évolution en fonction des situations et des interactions multiples :

« Face à des situations inédites les membres du groupe, s'ils demeurent attachés à leur modèle, peuvent soit refuser de changer ces significations – auquel cas l'ensemble peut tendre vers le statisme – soit les transformer ou en inventer, mais de manière à ne pas bouleverser la logique de ce modèle. Une culture autorise donc le changement, peut même faire preuve de dynamisme sans se détruire, mais dans des limites : tant que, à travers les variations, demeure son armature structurelle. » (Camilleri 1989 : 28).

Les pratiques culturelles (autrement dit les agissements des groupements humains) évoluent à l'intérieur d'une même culture, qui n'est pas un ensemble homogène, des différences existant en son sein selon les caractéristiques sociologiques de ses membres, telles que l'âge, le genre et l'appartenance socio-économique ou géographique. Les pratiques culturelles changent aussi lorsqu'elles entrent en contact avec d'autres pratiques culturelles, en fonction de ce qu'elles sont, mais aussi de la manière dont les autres, appartenant aux autres groupes, réagissent par rapport à la différence.

Au niveau individuel, trois issues du « choc des cultures » sont décrites par Camilleri (1989 : 30) : la séparation (ou la ghettoïsation), l'assimilation (élimination de la différence) et l'intégration (élimination des tensions, mais maintien de la différence). Ces modifications s'inscrivent dans des rapports d'échange paritaires des pratiques culturelles ou dans des rapports de domination.

Depuis plusieurs années, la notion d'interculturalité fait l'objet d'exploitations diverses, qui ont contribué à l'entourer d'une nébuleuse la rendant de plus en plus vague. Il nous semble de toute manière que l'interculturel requiert une prise en compte de la reconnaissance de la diversité des pratiques et l'instauration de représentations positives de l'autre, à l'intérieur de rapports d'équité entre les groupes.

Reconnaissance de la diversité des pratiques culturelles : puisque le changement est inscrit dans chaque culture, en son sein et comme résultat du contact avec d'autres cultures, la (re)connaissance de la diversité des pratiques culturelles n'est pas donnée d'emblée, mais se présente comme le résultat d'un processus de définition réciproque, de communication, de négociation. Pour le dire avec les expressions de Camilleri (1989 : 364), une « approche correcte » de la différence est par conséquent essentielle, sachant qu'elle peut ne pas être prise en compte ou qu'elle peut l'être de « manière défectueuse », lorsqu'on y projette un « contenu illégitime ». Justement pour ne pas projeter sur l'autre ce qui appartient à soi, l'approche correcte de la différence présuppose un retour sur la

« culturalité » de ses propres pratiques. Pour qu'on puisse y déceler une marque culturelle, le point de vue de l'autre doit être nécessairement intégré (le poisson n'a pas conscience de l'eau dans laquelle il nage...) :

« La démarche interculturelle confondue souvent avec une approche culturelle voire multiculturelle, met au contraire l'accent sur les processus et les interactions qui unissent et définissent les individus et les groupes les uns par rapport aux autres. Il ne s'agit pas de s'arrêter sur les caractéristiques auto-attribuées ou hétéro-attribuées des autres, mais d'opérer, dans le même temps, un retour sur soi. En effet, toute focalisation excessive sur les spécificités d'autrui conduit à l'exotisme ainsi qu'aux impasses du culturalisme, par survalorisation des différences culturelles et par accentuation, consciente ou non, des stéréotypes voire des préjugés. L'interrogation identitaire de soi par rapport à autrui fait partie intégrante de la démarche interculturelle. Le travail d'analyse et de connaissance porte autant sur autrui que sur soi-même. » (Abdallah-Pretceille, 2003 : 10).

Représentations positives : elles sont le résultat à la fois de la compréhension du sens des différentes pratiques dans le cadre de la rencontre culturelle dans lequel elles sont inscrites et du partage des valeurs qui les sous-tendent. Le changement des pratiques, de part et d'autre, est parfois nécessaire pour arriver au partage de valeurs communes.

Rapports d'équité : il ne peut pas y avoir de reconnaissance ni de représentations positives sans

l'instauration de rapports d'équité, sans promouvoir une égalité des chances dans l'appropriation des ressources qui génèrent du prestige ou des biens. Sans résoudre le sens de la relation, il est clair que ces trois moments du processus (pratiques, représentations, accès aux ressources) sont liés. Autrement dit, que des représentations positives ou négatives des différences perçues vont générer des effets au niveau des rapports entre les groupes, et que les rapports entre les groupes vont déteindre sur les représentations positives ou négatives des pratiques culturelles.

Tenant compte de ce qui précède, l'on comprendra que l'interculturel n'est pas une description figée des pratiques culturelles de l'autre. Davantage encore, la description culturelle, en tant que définition de ce qu'est l'autre, en tant que « savoir » sur l'autre, un autre qui n'a par conséquent pas droit à la parole, aboutit à l'instauration ou au maintien de rapports de domination. En revanche, pour qu'il y ait interculturel, il est nécessaire de créer un espace de négociation de la différence, des valeurs qu'on y associe, et des changements nécessaires en fonction des valeurs partagées. Un espace où chacun puisse avoir droit à la parole :

« [...] quels que soient les recettes et dispositifs plus ou moins institutionnels utilisés, c'est la *communication adéquate* entre partenaires culturellement différents qui fait l'interculturel, le maintient et, éventuellement, l'approfondit. Cette bonne communication elle-même concrétise la façon correcte acquise par chacun d'entre eux de *signifier et de traiter cette différence chez les autres*

et en lui-même. A son tour cet apprentissage est conditionné par un *système d'attitudes* complexe qu'il s'agit non seulement de construire, mais de *maintenir* contre tout ce qui, dans cette situation difficile, ne manque pas de le mettre en question. Il apparaît ainsi que l'interculturel est *affaire intérieure*, les dispositifs mis en place n'ayant de valeur que dans la mesure où ils aident à construire, intérioriser, perpétuer ces dispositions subjectives qui le rendent possible. » (Camilleri 1989 : 392).

Or, dans tous les domaines, il risque de se produire un glissement de l'interculturel, entendu avant tout comme une négociation de la différence et de la ressemblance, à la description culturelle figée. Nous souhaitons envisager ici, d'un point de vue interculturel, la question des aménagements linguistiques en relation avec les difficultés d'acquisition du français de scolarisation. Il s'agit d'un sujet dont on discute depuis plusieurs années, depuis en tout cas que les enquêtes PISA ont porté au grand jour les difficultés des jeunes issus de l'immigration qui fréquentent l'enseignement secondaire, surtout francophone. Ce qui suit souhaite être un espace de dialogue entre des multiples voix qui débattent autour des difficultés d'acquisition du français scolaire, éprouvées par ces jeunes (nous ne nous référons donc pas aux primoarrivants) et des solutions que l'on préconise pour les résoudre.

UNE MAUVAISE GESTION LINGUISTIQUE COMME CAUSE SUPPOSÉE DES DIFFICULTÉS D'ACQUISITION DU FRANÇAIS SCOLAIRE

Les difficultés de maîtrise du français de scolarisation, surtout écrit, qu'éprouvent les enfants ou les jeunes issus de l'immigration sont bien souvent attribuées à une gestion inadéquate des langues en présence. Dans les enquêtes PISA, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, ce sont les résultats des jeunes de deuxième génération (dont au moins un des deux parents est né en Belgique) qui suscitent des inquiétudes, tant l'écart avec les élèves « de souche » est important, plus important encore que celui qu'on trouve dans d'autres pays caractérisés par une forte immigration (où de toute manière la deuxième génération peine à se hisser au niveau des jeunes de souche). Ce constat se maintient tout au long des différentes enquêtes (2000, 2003, 2006) et un rapport spécifique sur les « jeunes issus de l'immigration » a paru récemment (OCDE, 2006). Dans ce rapport, on met en relation de manière explicite le faible niveau des résultats et la présence en famille d'une langue autre que le français (ainsi que l'âge d'arrivée pour les premières générations), dont l'effet se surajouterait à celui lié à l'appartenance socioéconomique :

« [...] performance differences between immigrant and non-immigrant students persist in many countries even after accounting for parents' level of education and occupational status. This suggests that these performance differences are, in part, specifically associated with students' immigrant

background. As mentioned above, it is beyond the scope of PISA to explore the various explanations researchers have suggested to account for these disadvantages. Nonetheless, the international database allows for the analyses of two potentially important factors : language spoken at home and the age at which first-generation students arrived in the respective country. » (OCDE 2006 : 69-71).

Ce qui est mis en cause est bien la gestion de la diversité linguistique, et non la diversité linguistique tout court, parce qu'on sait que le bilinguisme en lui-même n'est pas source de désavantages, comme le rappelle également le rapport de l'OCDE (2006). Selon un certain nombre d'études, si le bilinguisme n'est pas source d'avantages pour les enfants issus de l'immigration, c'est bien :

- parce que la « langue d'origine » n'est pas utilisée dans le cadre scolaire comme un moyen pour accéder à la maîtrise de la langue de scolarisation ;
- parce que leur bilinguisme n'est pas valorisé par la société de résidence : les langues minoritaires ne sont pas considérées comme prestigieuses, et des phénomènes comme l'hybridité et les mélanges de langues sont stigmatisés, ce qui ne peut conduire qu'à l'insécurité linguistique, à la dévalorisation des « langues d'origine » et par conséquent à leur abandon par les personnes concernées elles-mêmes.

Hamers (2005), qui synthétise différents apports auxquels nous avons fait référence dans d'autres articles, exprime au mieux cette position dans un texte récent :

« En effet, une langue maternelle plus prestigieuse que la langue de scolarisation, ne se verra sans doute pas dévalorisée par son absence à l'école. Au contraire, une langue moins prestigieuse se trouve valorisée du fait qu'elle est utilisée à l'école. Mais si l'école dévalorise davantage encore une langue maternelle peu prestigieuse au profit d'une langue déjà prestigieuse, l'enfant se sentira prêt à rejeter sa langue maternelle. Ceci pourrait provoquer une carence dans son fonctionnement intellectuel. » (Hamers 2005 : 280).

Dans la suite de l'article, Hamers préconise le renforcement de la présence de ces langues dans le contexte scolaire, comme « outil » cognitif et identitaire, en vue d'améliorer l'acquisition du français et l'intégration à la société de résidence, les deux pouvant être liés :

« L'effet de la langue maternelle dans le développement des activités cognitives d'un enfant scolarisé dans une autre langue est double. Il est un outil potentiel pour ces activités. Selon qu'elle est ou non valorisée par l'enfant, ce dernier lui attribuera une valeur d'outil cognitif. L'éducation de l'enfant bilingue ne peut ignorer le rôle joué par la langue maternelle dans le développement de l'enfant. Elle doit surtout s'attarder à la valorisation de cette langue maternelle. Si cette valorisation peut se faire par le biais de l'utilisation de la langue maternelle comme médium d'enseignement, le développement harmonieux de l'enfant bilingue peut être garanti. Si cependant la langue maternelle ne peut être utilisée comme langue d'enseignement, d'autres formes de valorisation

peuvent être envisagées. La valorisation de la langue maternelle doit d'abord se faire dans la société, mais elle peut aussi se faire auprès de l'enfant. La reconnaissance de la langue maternelle de l'enfant par la société aidera la valorisation. En d'autres termes, lorsque la langue parlée dans le milieu familial n'est pas la langue officielle de la communauté, l'éducation devrait prendre une forme d'enseignement bilingue. Cette forme sera cependant fonction de chaque cas spécifique.» (Hamers 2005 : 288).

Quant à la stigmatisation d'un parler bilingue qui s'écarte de la norme des langues en présence, depuis une vingtaine d'années on réévalue la spécificité de sa fonction. L'alternance ou le mélange des langues sont interprétés comme des stratégies conversationnelles particulières obéissant à des règles spécifiques qui ne sont pas en relation avec une éventuelle méconnaissance de la norme grammaticale des langues :

« Il est évident à nouveau que de tels procédés ne satisfont pas aux normes prescriptives du français. Certains y verront même les signes d'une compétence détériorée. Mais cela n'est généralement pas le cas, comme on le sait désormais grâce aux nombreux travaux portant sur le parler bilingue et les code-switchings [mélange des langues]. Bien au contraire, il faut selon nous interpréter ces marques transcodiques [des transferts d'un code linguistique vers l'autre] comme l'expression d'une norme différente, particulièrement bien adaptée au vécu des migrants. Divers auteurs ont en effet montré

que ces alternances remplissaient des fonctions discursives importantes [...] et qu'on ne pouvait les utiliser n'importe comment – autrement dit qu'elles possédaient une « grammaire » [...]. Finalement, ces marques s'apparentent d'une certaine manière aux régionalismes qui ont cours dans les différentes aires de la francophonie : comme eux, elles marquent une connivence, une identité vécue – mais pas toujours reconnue –, elles expriment une communauté, une culture et, par conséquent, elles définissent une norme. » (De Pietro, 2005 : 307-8).

LE DIALOGUE DES POINTS DE VUE

DES PROCESSUS NON SPÉCIFIQUES

Dans la moitié des années '90, nous avons mené une recherche sur l'apprentissage de la lecture chez des enfants d'origine immigrée, italienne en l'espèce (Lucchini 1997). Les pratiques linguistiques, en français, de la communauté italienne de Belgique se présentent comme fort diversifiées et permettent des comparaisons intéressantes, dans la mesure où on y retrouve à la fois des enfants ou des jeunes de deuxième, troisième voire de quatrième génération, et des primoarrivants également.

Dans cette étude portant sur des enfants de première primaire d'écoles bruxelloises, il est apparu que les processus qui permettaient aux

enfants d'accéder à la lecture étaient les mêmes chez les enfants dont la langue familiale n'était pas le français (qui avaient acquis le français à l'école maternelle ou qui étaient primoarrivants) et chez les enfants qui parlaient le français en famille, et que si quelque chose distinguait ces enfants d'origine immigrée des enfants de souche c'était plutôt le risque accru que ces processus ne se développent pas suffisamment, quelle que soit la langue parlée en famille. Il s'agit de processus, indépendants de la langue parlée, faisant intervenir la conscience (qu'on appelle phonologique) que les mots sont composés d'une suite continue de sons, qui se manifeste par la capacité de segmenter les mots en sons (segmentation) et de fondre ensemble les sons pour recomposer les mots (fusion). Si la pratique d'une autre langue n'est pas un élément spécifique qui peut être en cause dans les difficultés d'acquisition de l'écrit, on ne peut pas affirmer que l'utilisation, comme support de l'écrit, d'une langue autre que celle qui est utilisée en famille, est nécessairement un désavantage pour les enfants.

Dans la suite de cette même recherche, il s'est avéré que la formation de cette conscience du mot comme une suite de sons (la conscience phonologique) est tributaire d'acquisitions précédentes qui concernent la maîtrise de la phonologie d'une langue¹. Bien prononcer les mots, bien discriminer les sons d'une langue (qui témoignent de l'acquisition de sa phonologie) semblent être une étape préalable

1 Cette maîtrise de la phonologie se manifeste, entre autres, dans la capacité de reconnaissance de la rime. Pour cette raison, les comptines, les poèmes, les chansons en rime constituent l'une des préparations les plus efficaces à l'émergence de la conscience phonologique.

à la formation de la conscience phonologique, peu importe la langue dans laquelle cette prononciation et cette discrimination se font, pourvu que l'enfant arrive au bout du processus (segmentation et fusion des sons du mot) (Lucchini et Flamini, 2005). Et, si des difficultés graves se présentent dans l'acquisition de la lecture, la plupart du temps elles ont leurs racines dans le début de la chaîne, dans l'acquisition de la phonologie d'une langue au moins. En d'autres mots, changer de langue pour apprendre à lire et à écrire ne résoudra pas les éventuelles difficultés, si on ne travaille pas les processus qui sous-tendent cet apprentissage, dans une langue au moins, même s'il ne s'agit pas de la langue parlée en famille. Cette langue où émergent ces processus langagiers devient «de référence», dans la mesure où ces processus impliquent des activités de réflexion sur la structure de la langue elle-même (Lucchini, 2002).

Dans une recherche récente portant sur le rapport au français et au plurilinguisme des Belges issus de l'immigration (Lucchini, Hambye, Forlot et Delcourt, 2008), au cours de laquelle nous avons interrogé des adultes appartenant à plus de dix communautés linguistiques différentes, l'idée que les difficultés d'acquisition du français de scolarisation seraient dues à la présence d'une autre langue qui ne serait pas prise en compte dans la scolarisation est également mise en cause par un certain nombre de personnes. L'argument avancé le plus probant est que ces personnes ont pu expérimenter personnellement que la pratique précoce et familiale d'une langue autre que le français n'a pas empêché leur réussite

scolaire, ni la maîtrise du français scolaire, qui est devenu leur langue de référence.

DES LOCUTEURS FRANCOPHONES D'ABORD, PLURILINGUES ENSUITE

Dans l'enquête mentionnée ci-dessus (Lucchini *et al.*, 2008), il apparaît que le français est considéré comme la langue principale, en raison de la place qu'il occupe dans la plupart des interactions quotidiennes, chez tous ceux qui ont été scolarisés au moins partiellement en Belgique francophone. Davantage encore, il est qualifié de « langue maternelle » (non sans hésitations) par la plupart d'entre eux, alors qu'il ne correspond pas toujours à la langue des premières expériences langagières (ce qui explique les hésitations), parce qu'il s'agit de la langue la mieux maîtrisée en raison de la scolarisation. Il apparaît donc bien comme la langue de référence des personnes interviewées.

D'autres langues existent bien sûr à côté du français, celles qu'on dénomme communément « langues d'origine » (cette dénomination nous semble poser un certain nombre de problèmes, que nous avons discutés dans Lucchini *et al.*, 2008 ; pour cette raison nous utilisons les guillemets). Mais leur pratique est fort variable. Il peut s'agir d'une langue pratiquée quotidiennement en famille comme d'une langue qui sert de support à des pratiques plus ou moins restreintes. Parfois, les langues qui s'ajoutent au français sont deux, voire trois, lorsque les personnes

ont appris au sein du foyer une ou deux langues régionales avant d'apprendre une langue standard, liée au pays d'origine ou supranationale, soit grâce à des cours, soit à l'occasion de certaines activités sociales. Cela concerne les arabophones (arabe marocain, arabe littéraire et arabe coranique), les berbérophones, les Belgo-Italiens dialectophones (langue régionale et italien), les personnes originaires d'Afrique noire et certains turcophones (qui parlent également l'araméen ou le kurde).

D'une manière générale, cependant, l'usage des « langues d'origine » s'est affaibli jusqu'à disparaître dans certains cas. Ces langues sont en outre investies d'un sentiment d'incompétence, généré par les modifications (mélanges, interférences) qu'elles ont subies au contact du français.

Les pratiques en « langue d'origine » se présentent donc comme très hétéroclites et affaiblies, la population issue de l'immigration se considérant avant tout comme francophone sur la base d'un critère de maîtrise linguistique.

Il est donc difficile de se servir de ces langues comme des outils cognitifs pour maîtriser le français, qui est par ailleurs connu de tous. A ce propos, certaines des personnes interviewées soulignent le fait que les élèves ne parlent pas la « langue d'origine » qui serait utilisée pour les cours « en langue d'origine », parce que la langue première des parents est une langue régionale (et non le standard utilisé pour les cours), que de toute manière les jeunes mélangent

avec le français : le standard enseigné serait une autre langue seconde (voire étrangère). Un informateur d'origine espagnole cite en exemple le paradoxe d'un éventuel enseignement en espagnol, comme « langue d'origine », destiné à des enfants qui parleraient le catalan ou le basque à la maison (Lucchini *et al.*, 2008 : 41).

UN BILINGUISME VALORISÉ MAIS PARTICULIER

De manière unanime, les adultes interrogés dans le cadre de l'enquête sur le rapport au français et au plurilinguisme des Belges issus de l'immigration, ont affirmé qu'ils considèrent leur bilinguisme, comprenant une « langue d'origine » même peu prestigieuse, comme une richesse. La non-transmission de ces langues aux enfants s'accompagne dans tous les cas de regrets, voire d'une certaine culpabilité. En outre, une valeur identitaire forte est rattachée à ces langues. Les parler, c'est savoir qui on est et retrouver ses racines. Enfin, la pratique précoce d'une langue familiale est considérée par certains comme source d'avantages dans l'acquisition successive d'autres langues et, nous l'avons dit, d'aucune manière elle n'est considérée comme un frein à l'apprentissage du français.

L'abandon progressif des langues régionales orales, lorsqu'il a lieu, est expliqué par la perte des réseaux communautaires dans lesquels elles sont parlées et

par les interférences avec le français, et non par la dévalorisation dont elles seraient frappées dans la société de résidence. Lorsque la langue régionale s'affaiblit, c'est dans beaucoup de cas la langue standard liée au pays d'origine qui prend la relève, étant donné qu'elle peut être apprise de manière volontariste, même si son prestige à l'échelle mondiale n'est pas très élevé. D'une manière générale, donc, le bilinguisme comprenant les langues minoritaires de l'immigration, même lorsque celles-ci sont utilisées seulement pour des fonctions restreintes, apparaît comme étant hautement valorisé par les personnes elles-mêmes.

Les « langues d'origine » occupent une place très importante dans les propos des personnes interviewées. Elles caractérisent la famille, les affects, la communauté. Cependant, on leur assigne une place privée, le français étant la langue incontestée de l'espace public. La présence dans l'espace public des « langues d'origine » ne semble pas vraiment souhaitée par la majorité. Dans le même sens, leur absence dans le cadre scolaire n'est pas non plus interprétée comme le signe d'une dévalorisation par la population de souche ou les institutions officielles.

Si le bilinguisme comprenant une ou plusieurs langues de l'immigration est considéré positivement par les personnes interviewées dans le cadre de l'enquête déjà mentionnée, il en va tout autrement des mélanges des langues. Les mélanges, les interférences sont connotés très négativement en raison des difficultés de compréhension qu'ils

gènèrent et des conséquences pour l'acquisition des langues chez les jeunes générations.

Concernant cette problématique des mélanges linguistiques, une recherche portant sur les langues parlées par des adultes d'origine italienne de première génération a mis en évidence l'existence d'un parler bilingue particulier (Lucchini 2000a, 2005, 2009), qui mélange dans le même discours la langue régionale, parfois l'italien standard acquis par la suite, et le français. Ce phénomène de mélange de codes linguistiques caractérise également, sous le nom de « dilalie » (concept introduit par Berruto, 1996), un certain nombre de locuteurs italophones en Italie, où les langues régionales (les dialectes) et l'italien standard s'interpénètrent. Si les mélanges sont un phénomène normal dans les contacts de langues, ce qui caractérise le parler dilalique mis en évidence dans notre recherche est l'instabilité du mélange, dans lequel les prononciations pour un même mot, ou les mots pour un même signifié, varient au fil du discours.

Ce parler bilingue dilalique instable s'est formé suite au contact entre les différentes langues, mais aussi dans une situation d'illettrisme, dans la mesure où l'écriture n'a pas contribué à fixer les mots et les structures linguistiques correctes, et de non-attention à la forme de la langue, le contenu communicatif étant privilégié. Il est donc spécifique à des contextes immigrés où un certain rapport au langage écrit et à la structure formelle de la langue (qui caractérise une appartenance socioéconomique) se surajoute aux phénomènes

générés par le contact de langues (la langue étant davantage liée à la culture). Ensemble, ils aboutissent à configurer ce type de bilinguisme particulier, différent du bilinguisme de l'élite intellectuelle.

Nous avons remarqué que ce parler bilingue dilalique et instable a des répercussions sur le développement de la langue des enfants justement au niveau de l'acquisition de la prononciation et de la discrimination des sons, étant donné que la variation continue rend plus difficile l'acquisition de la phonologie des langues en présence (Lucchini 1997, 2000b). C'est ce qui nous paraît rendre compte du risque accru pour ces enfants de ne pas parvenir à développer suffisamment une conscience phonologique qui leur permette d'entrer dans la lecture sans problèmes, risque accru dont nous avons fait état dans notre recherche sur l'apprentissage de la lecture (Lucchini, 1997).

L'on comprendra donc que dans l'enquête sur le rapport au français et au plurilinguisme les personnes interrogées se montrent fort soucieuses de l'acquisition de la norme linguistique des langues parlées. Les mélanges des langues, considérés comme des phénomènes liés à une non-maîtrise de la norme linguistique (et non pas comme des phénomènes conversationnels), et qui peuvent être évités lorsqu'on possède la maîtrise de cette norme, demeurent des problèmes, notamment en raison des conséquences sur le plan scolaire, pour les enfants, des difficultés d'expression et de compréhension qui en découlent et de la stigmatisation dont des

langues incorrectes ou interférées font l'objet.

LA (CRAINTE DE LA) MARGINALISATION
COMME EFFET DES REPRÉSENTATIONS
QUI ASSOCIENT « PERSONNES ISSUES DE
L'IMMIGRATION » ET « ALLOPHONIE »

Les représentations qui associent « personnes issues de l'immigration » et « locuteurs non francophones », et la gestion préconisée de cette « allophonie » pour résoudre les difficultés scolaires non seulement ne semblent pas avoir lieu d'être, mais présentent également certains risques.

Dans la recherche en cours d'El Karouni sur des classes avancées de l'enseignement général, on montre comment l'évaluation par les enseignants d'activités d'écriture de leurs élèves n'est pas sans relation avec l'appartenance « ethnique » de ces derniers et avec la représentation que cette appartenance ethnique suscite en termes de possibilités d'accès au français (El Karouni, Collès & Lucchini, 2008). La représentation des élèves en tant qu'« allophones » serait ainsi susceptible de générer, chez des enseignants, une tolérance normative qui aura des répercussions sur le niveau que ces élèves atteindront en fin de secondaire et qui leur rendra difficile la poursuite d'études supérieures.

« La manière dont les enseignants se représentent les populations d'élèves issues de l'immigration fait en sorte que, dans le contexte d'enseignement, la réduction des normes effectives d'usage ne

s'opère pas au bénéfice de la langue de prestige et s'actualise sous la forme de normes endogènes disqualifiantes de réussite en matière linguistique. Le risque de maintenir ces élèves dans les usages langagiers qui sont en vigueur dans leur environnement social minorisé est grand. Il en résulte aussi une accentuation des différences entre établissements en fonction de leur recrutement ethnique et les processus de différenciation et de ségrégation sociale à l'école se renouvellent par ce biais. En d'autres termes, la norme créée en classe, qui n'est pas la norme extérieure de prestige, conduit au paradoxe que l'école, mue pourtant par le principe de l'égalité de traitement et des chances, sanctionne une inégalité sociale. » (Lucchini, El Karouni, Van Muyssewinckel, 2008).

Si les élèves sont francophones, il n'y a pas lieu de baisser le seuil des objectifs linguistiques. Une solution pourrait être, par contre, de travailler le français de scolarisation comme pour les enfants dont le français langue familiale ne présente pas d'emblée les caractéristiques du français de scolarisation. Dans le cas de l'apprentissage de la lecture, nous avons par exemple choisi de décomposer les processus qui mènent à cet apprentissage et de travailler de manière spécifique (en français) chaque étape du processus (Van Lierde, Lucchini et Bastin, 1999). La même chose pourrait être proposée pour d'autres objectifs d'apprentissage (p.ex. la compréhension de textes, ou des consignes, ou l'acquisition du vocabulaire).

D'autre part, la représentation que l'on se fait des

Belges issus de l'immigration comme des locuteurs « allophones » va conduire à la croyance qu'un changement de langue ou une prise en compte des « langues d'origine » dans le cadre de l'école résoudra les difficultés d'intégration scolaire et sociale. Or, nous l'avons dit, en réponse à la question sur le souhait d'introduire la « langue d'origine » dans les espaces publics, et à l'école comme médium d'enseignement, la majorité des personnes interviewées exprime des doutes. Certaines font part explicitement de la crainte qu'un enseignement en « langue d'origine » pourrait générer une marginalisation, et conditionnent la présence de ces langues dans l'école publique au fait que ces cours soient ouverts à tous, au même titre que d'autres langues étrangères.

Le souhait qui s'exprime d'une manière générale est celui de l'égalité d'accès aux ressources et donc d'acquisition des outils symboliques qui permettent cet accès, et donc du français (d'autres langues « nécessaires » sont aussi souhaitées...). Or, dans les dires des personnes interviewées, cela semble passer avant tout par la suppression de la ségrégation urbaine et scolaire, qui réduit le contact avec le français normé, et non par un changement de langue en tant que médium de scolarisation, pour les raisons déjà évoquées. Davantage encore, l'introduction d'une autre langue d'enseignement risque de réduire encore plus les contacts avec le français, en aggravant ainsi le problème que l'on prétend résoudre.

Conclusion

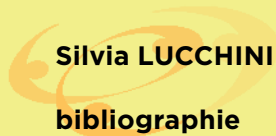
Le dialogue des points de vue montre que ce qui est supposé d'emblée comme différent n'est pas considéré comme tel par les populations concernées : la différence de langue n'apparaît pas comme pertinente, étant donné la francophonie déclarée de cette population. Par ailleurs, le fait de parler une langue autre que la langue de scolarisation ne semble de toute manière pas nécessairement empêcher l'acquisition d'un certain nombre de compétences scolaires. Ce qui semble par contre empêcher cette acquisition, du moins à ses premiers stades, c'est l'absence d'une langue de référence, quelle qu'elle soit, dans laquelle se sont constitués les processus d'analyse de la langue elle-même.

D'autre part, ce qui est supposé d'emblée comme similaire ne l'est pas nécessairement. Les caractéristiques et les représentations d'un bilinguisme équilibré et stabilisé, constitué à partir de langues standard écrites, semblent diverger de celles qui sont propres à la population issue de l'immigration, le bilinguisme des premières générations apparaissant en réalité comme dilalique et instable dans beaucoup de cas. En outre, les « langues d'origine » sont souvent des langues régionales orales, qui s'affaiblissent lorsque la communauté qui les parle disparaît ou lorsqu'elles entrent en contact avec d'autres langues, mais

qui ne sont pas dévalorisées pour autant par les personnes concernées. C'est ce qui peut expliquer que les deuxièmes générations passent rapidement au français et parfois à l'apprentissage de la langue standard du pays d'origine, même lorsque celle-ci ne jouit pas de prestige au niveau mondial.

De la même manière, ce qui est considéré comme pouvant résoudre les difficultés de scolarisation de la population issue de l'immigration (l'introduction des « langues d'origine » dans les écoles) n'apporte pas de réponse aux causes identifiées par cette population (qui ont à voir avec la rareté des contacts avec le français normé étant donné la ségrégation scolaire et urbaine, et avec les représentations concernant l'« allophonie » des élèves). Bien au contraire, cela semble susciter des craintes que le problème ne s'aggrave.

Les recherches que nous avons présentées ne prétendent pas être le dernier mot sur la question linguistique (et scolaire) des populations issues de l'immigration. Au contraire, elles appellent au débat, à la nuance et à la poursuite des investigations. Mais nous espérons avoir montré l'importance de prendre en compte tous les points de vue, comme premier pas vers la construction d'un espace commun, interculturel cette fois, qui intègre des diversités culturelles non figées à l'avance, mais dont la définition et le sens sont issus d'un dialogue et d'une négociation entre les partenaires, y compris les groupes concernés.



Silvia LUCCHINI
bibliographie

Abdallah-Pretceille M. (2003) : *Former et éduquer en contexte hétérogène*. Paris : Anthropos.

Berruto G. (1996) : *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*. Roma : La Nuova Italia Scientifica.

Camilleri C. (1989) : « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir ». Dans C. Camilleri & M. Cohen-Emerique (dir.) : *Chocs des cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris : L'Harmattan, 21-73.

De Pietro F. (2005) : « Normes, identité et apprentissage en situation de contact ». Dans L. F. Prudent, F. Tupin & S. Warthon (dir.) : *Du plurilinguisme à l'école. Vers une gestion coordonnée des langues en contexte éducatifs sensibles*. Bern : Peter Lang, 293-322.

El Karoui S., Collès L. & Lucchini S. (2008) : « Norme(s) linguistique(s) et représentations des enseignants. Aperçu du traitement des 'écarts' linguistiques au cours de français », *Enjeux*, n° 73, 101-119.

Hamers J. (2005) : « Le rôle de la L1 dans les acquisitions ultérieures ». Dans L. F. Prudent, F. Tupin & S. Warthon (dir.) : *Du plurilinguisme à l'école. Vers une gestion coordonnée des langues en contexte éducatifs sensibles*. Bern : Peter Lang, pp. 271-292.

Lucchini S. (1997) : « Effet des langues hybrides parentales sur la phonologie et la métaphonologie d'enfants d'origine italienne »,

Revue de Psychologie de l'Éducation, 3, 9-32.

Lucchini S. (2000a) : « Le semi-linguisme: discussion d'un concept et perspectives ». Dans A. Sterck-Spinette, M.-F. Renard, B. Barbalato, S. Vanvolsem & S. Lucchini, *Passions italiennes. Pour André Sempoux*. Bruxelles: Émile Van Balberghe, 79-104.

Lucchini S. (2000b) : « Inesattezza e incertezza fonologico-lessicali di adulti di origine siciliana immigrati a Bruxelles, in contesto francofono. Ripercussioni sullo sviluppo della fonologia nei figli ». Dans S. Vanvolsem, Y. D'Hulst & D. Vermandere (dir.) : *L'italiano oltre frontiera*. Firenze: Franco Cesati Editore, Leuven: Leuven University Press, Vol. 2, 291-298.

Lucchini S. (2002) : *L'apprentissage de la lecture en langue seconde. La formation d'une langue de référence chez les enfants d'origine immigrée*. Cortil-Wodon : Editions Modulaires Européennes.

Lucchini S. & Flamini F. (2005) : « Une langue de référence pour développer le plurilinguisme ». Dans E. Witte, L. Van Mensel, M. Pierrard, L. Mettwie, A. Housen & R. De Groof (dir.) : *Language, Attitudes and Education in Multilingual Cities*. Wetteren: Universa Press, 153-167.

Lucchini S. (2005) : « L'enfant entre plusieurs langues : à la recherche d'une langue de référence », *Enfance*, 57, 4, 299-317.

Lucchini S., El Karoui S. & Van Muysewinkel D. (2008) : « El tractament de la diversitat lingüística i cultural a l'escola : com 'unir sense barrejar i diferenciar sense separar' ». Dans Institut de Ciències de l'Educació *Joseph Pallach* (dir.) : *Nouvinguts, fins quan ? La incorporació de l'alumnat estranger nouvingut al curriculum ordinari*. Girona : Documenta Universitaria, 45-66.

Lucchini S., Hambye Ph., Forlot G. & Delcourt, I. (2008) : « Francophones et plurilingues : le rapport au français des Belges issus de l'immigration ». *Français et société*, 19, numéro monographique.

Lucchini S. (2009) : « Semilingualism: A concept

to be Revived for a New Linguistic Policy? ». Dans B. Cornillie, J. Lambert & P. Swiggers (dir.) : *Linguistic identities, language shift and language policy in Europe*. Leuven - Paris : Peeters, sous presse.

OCDE (2006) : *Where immigrant students succeed : A comparative review of performance and engagement in PISA 2003*. Paris : OECD Publications.

Van Lierde G., Lucchini S. & Bastin A. (1999) : « Chantiers de stimulation du langage oral: prévention des difficultés scolaires chez des enfants d'origine immigrée. Aspects théoriques et pratiques », *Revue de l'Union Professionnelle des Logopèdes Francophones*, XV 15, 11-24.



**USER DU GENRE
POUR FAIRE LA DIFFÉRENCE ?
LA DOCTRINE DES DÉLITS CULTURELS
ET DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE**



Fabienne BRION

L'AUTEUR

Fabienne BRION est criminologue et islamologue. Elle est responsable de l'Unité de criminologie de la Faculté de Droit ainsi que de l'Institut pour la recherche interdisciplinaire en Sciences juridiques de l'Université catholique de Louvain-la Neuve.

ABSTRACT

Depuis quelques années, divers auteurs plaident pour que les décisions judiciaires prennent en considération la culture des justiciables. La communication soumise à la discussion brosse à grands traits l'histoire de cette revendication, et tente de mettre en évidence les enjeux de la "défense culturelle" à partir de l'exemple des "crimes d'honneur".

MOTS-CLÉS

défense culturelle
délit culturel
égalité
exclusion
homogénéité normative et culturelle
justice
majorité / minorités
minorités dans les minorités
racialisation
tolérance

Depuis quelque quinze ans, la question de la protection des droits des « *minorités dans les minorités* »¹ fait l'objet de nombreux débats politiques et scientifiques. La doctrine pénale lui a donné la forme de deux problèmes particuliers : les problèmes des délits culturels et de la défense culturelle.

Le « délit culturel » est défini comme un acte ayant pour auteur le membre d'une minorité culturelle, acte qui est érigé en infraction par la loi de l'Etat sur le territoire duquel il se trouve, mais qui est soit prescrit ou recommandé par son code culturel², soit permis ou toléré dans certaines circonstances par les autres membres de la minorité culturelle. À la suite de Will Kymlicka, les promoteurs de la notion utilisent « *le terme 'culture' comme synonyme de 'nation' ou 'peuple'* » pour désigner « *une communauté intergénérationnelle, plus ou moins développée sur le plan institutionnel, occupant un territoire donné ou son pays d'origine et partageant une langue et une histoire distinctes* »³. Ils ignorent les « *cultures' ou 'subcultures'* »⁴ des autres groupes sociaux « *que la société a, pour des raisons diverses, exclus ou marginalisés* »⁵ - classe ouvrière, femmes,

homosexuels⁶ - et refusent de qualifier de délits culturels les actes prescrits, recommandés, permis ou tolérés par les « *subcultures délinquantes* »⁷.

La « défense culturelle » vise à donner aux justiciables qui sont réputés appartenir à une minorité culturelle et sont renvoyés devant les juridictions pénales la possibilité de faire valoir que leur conduite est normée par un code culturel minoré et qu'il convient de s'y référer pour apprécier les faits qui leur sont reprochés. Plaidée avec succès, elle permet d'atténuer ou d'éviter la peine qu'ils auraient dû encourir au motif qu'ils ne savaient pas que leur acte violait la loi ou qu'ils se sentaient contraints de le poser⁸. Simple tactique, la défense culturelle renvoie aux cas dans lesquels la culture de justiciables identifiés comme minoritaires est évoquée comme élément à décharge. Doctrine spécifique, elle réfère à l'ensemble des opinions des professionnels de la production et de la transmission du savoir juridique qui recommandent de l'instituer et de constituer la culture en circonstance atténuante, cause d'excuse ou cause de justification⁹. Tactique ou doctrine, elle tend à l'équité¹⁰ et l'égalité¹¹, qu'elle revendique comme ses finalités : le propos est de neutraliser les biais majoritaires dans la loi pénale et dans son application.

1 J'emprunte l'expression à EISENBERG A., SPINNER-HALEV (eds), 2005.

2 Sur ce concept, SELLIN T., 1984, p. 63.

3 KYMLICKA W., 2001, p. 34.

4 KYMLICKA W., 2001, p. 35.

5 KYMLICKA W., 2001, p. 33.

6 KYMLICKA W., 2001, pp. 35-36.

7 DUNDES RENTELN A., 2004, pp. 207-208 ; VAN BROECK J., 2001, pp. 26-28

8 DUNDES RENTELN A., 2004, p. 187.

9 FOBLETS M.-C., 1998, 6/3, pp. 200-205.

10 DUNDES RENTELN A., 2004, p. 6..

11 DUNDES RENTELN A., 2004, p. 187..

En Belgique, quatre délits culturels – le port du foulard¹, le mariage forcé², l'excision³ et le crime d'honneur⁴ – ont été inscrits à l'agenda politique ; la défense culturelle a fait l'objet de contributions doctrinales. Le point de départ de cet article est une question simple – plus simple que celle de l'universalisme et du relativisme, où se perdent nombre de travaux sur les « *minorités dans les minorités* » : à quoi les délits culturels et la défense culturelle sont-ils utiles ? La réponse à la question organise le plan : délits et défense sont pénalement inutiles, mais socialement dangereux. Le cadre de l'analyse est emprunté à Foucault : de *Naissance de la biopolitique*, j'ai retenu la présentation des thèses d'économie légale développées à Chicago ; de

Surveiller et punir, les propositions sur la délinquance.

Soit une utilisation des théories néolibérales de la criminalité et de la pénalité qui « *retourne le laissez-faire en un ne-pas-laisser-faire le gouvernement, au nom d'une loi du marché qui va permettre de jauger et d'apprécier chacune de ses activités* »⁵. Dans cette perspective, la criminalité est conçue comme une activité qui permet à un individu de maximiser son utilité, mais qui génère des externalités négatives⁶ pour la collectivité. La pénalité est un moyen de limiter ces externalités en agissant sur trois variables – la probabilité d'arrestation (Pa), la probabilité de condamnation (Pc) et la sévérité de la peine (Sp) –, ce qui affecte l'activité d'un risque particulier. L'interface du gouvernement et de l'individu étant l'*homo œconomicus*⁷, le problème est posé en termes de décision. L'infracteur doit décider quelle quantité de ressources et de temps il utilise pour quelles activités légales ou illégales. Sa décision est fonction des opportunités, mais aussi de son rapport au risque et de l'espérance d'utilité associée aux diverses activités. L'État doit décider quelle quantité

1 LIZIN A.-M., DESTEXHE A., Proposition de résolution visant à garantir l'égalité des hommes et des femmes et la neutralité de l'Etat dans l'enseignement public obligatoire et dans les administrations publiques en interdisant le port de signes ostensibles d'appartenance religieuse, *Doc. Parl.*, Sénat, session 2003-2004, 3-451/1, 14.01.2004 ; VAN DER-MEERSCH A., Proposition de loi complétant l'article 563 du Code pénal par une dispositions interdisant de porter dans les lieux publics des tenues vestimentaires masquant le visage, *Doc. Parl.*, Sénat, session 2003-2004, 3-463/1, 19 janvier 2004.

2 Voir la loi du 12 janvier 2006 modifiant la loi du 15 décembre 1980 sur l'accès au territoire, le séjour, l'établissement et l'éloignement des étrangers, qui y insère un article 79bis pénalisant *primo* la conclusion, *secundo* la rétribution et *tertio* les violences et menaces exercées pour contraindre à la conclusion d'un mariage forcé, ainsi que les tentatives de ces délits (*Moniteur belge*, 21 février 2006, pp. 8963-8964). Voir aussi la loi du 25 avril 2007 insérant un article 391sexies dans le Code pénal et modifiant certaines dispositions du Code civil en vue d'incriminer et l'élargir les moyens d'annuler le mariage forcé (*Moniteur belge*, 15 juin 2007, p. 32654).

3 Le nouvel article 409 du Code pénal, introduit par la loi du 28 novembre 2000 sur la protection pénale des mineurs (*Moniteur belge*, 17 mars 2001, pp. 8495-8510), dispose que quiconque aura pratiqué, facilité ou favorisé toute forme de mutilation des organes génitaux d'une personne de sexe féminin, avec ou sans consentement de cette dernière, sera puni par l'emprisonnement ou la réclusion.

4 O. ZRIHEN et consorts, « Proposition de résolution visant à lutter contre les prétendus crimes d'honneur en Belgique », *Doc. parl.*, Sénat, session 2007-2008, 4-678, 25 avril 2008.

5 FOUCAULT M., 2004, p. 253. L'une des références majeures de Foucault pour sa leçon du 21 mars 1979 est BECKER G.S., in G.S. BECKER, W.M. LANDES, 1974. G.S. Becker assigne deux objectifs à son travail : optimiser le montant et l'allocation des ressources pénales et voir s'il est possible de produire une théorie utile du comportement criminel en faisant l'économie de la criminologie sociologique, psychologique et biologique et en étendant à la criminalité l'analyse des choix qui est pratiquée par les économistes..

6 Les externalités négatives sont les effets négatifs que les activités d'un groupe peuvent avoir sur le bien-être d'un autre groupe, sans que le marché les fasse payer.

7 FOUCAULT M., 2004, p. 258. Ceci, précise Foucault, « *n'implique pas une assimilation anthropologique de tout comportement quel qu'il soit avec un comportement économique* », mais signifie que la seule « *surface de contact entre l'individu et le pouvoir qui s'exerce sur lui* » est « *cette espèce de grille de l'homo œconomicus* ».

de ressources il utilise pour donner force à quelles lois – en termes équivalents mais plus étranges, écrit Gary Becker, il doit décider quelle quantité d'infractions et d'infractions impunis il lui faut accepter¹. L'offre pénale ayant un coût, elle est limitée². L'allocation des ressources dont l'Etat dispose doit, par conséquent, être optimisée³ : « *enforcer* »⁴ la loi est inutile quand la pénalité génère des externalités négatives équivalentes à la criminalité ou n'est pas la forme d'action publique offrant le rapport optimal entre effets utiles et ressources allouées.

Forme de conduite des conduites davantage que justice, l'action pénale est « *une action sur le jeu des gains et des pertes possibles, c'est-à-dire une action environnementale* »⁵. Optimiser l'allocation des ressources exige de tenir compte de l'élasticité de la demande et de l'offre des activités criminalisées⁶. Foucault l'illustre par un contre-exemple, qui met en évidence le potentiel critique

1 BECKER G.S., in G.S. BECKER, W.M. LANDES, 1974, p. 2.

2 BECKER G.S., in G.S. BECKER, W.M. LANDES, 1974, p. 7. Suivant cet auteur, l'offre pénale varie en fonction du coût de l'arrestation, de la condamnation et de l'exécution de la peine. Ce coût est fonction des prix d'input en force de travail, matériel et capital investi, lesquels varient selon ce qu'il appelle « *l'état de l'art* ».

3 STIGLER G.J., in G.S. BECKER, W.M. LANDES, 1974, pp. 55-68.

4 FOUCAULT M., 2004, pp. 259-260. Foucault préfère le néologisme à la traduction. À la suite des néolibéraux, il appelle « *enforcement de la loi* » « *l'ensemble des instruments mis en œuvre pour donner à cet acte d'interdiction en quoi consiste la formulation de la loi, réalité sociale, réalité politique, etc.* » et pour « *répondre à l'offre de crime* » par une « *demande négative* ».

5 FOUCAULT M., 2004, pp. 264.

6 L'élasticité mesure la sensibilité de l'offre et de la demande à une variation dans les conditions du marché. Si l'offre d'infractions est élastique, la quantité d'infractions offertes varie en fonction inverse de Pa, Pc ou Sp : elle diminue si Pa, Pc ou Sp sont augmentées, elle augmente si Pa, Pc ou Sp sont réduites. Si elle est inélastique, elle reste relativement constante quelles que soient les variations de Pa, Pc ou Sp. Il en va de même pour la demande.

de l'analyse économique : l'action pénale sur le marché de la drogue. La « *demande de drogue* » étant « *absolument inélastique* »⁷, l'action pénale a augmenté le prix de la drogue, favorisé ou renforcé la situation de monopole ou d'oligopole de certains gros producteurs ou distributeurs, et induit une augmentation de la criminalité destinée à financer les besoins des consommateurs. À ces effets, il faut ajouter le recrutement et l'augmentation du nombre de personnes impliquées dans ce secteur d'activités. Premièrement parce qu'il se trouvera toujours, du côté de l'offre, de nouveaux producteurs ou distributeurs pour remplacer ceux que la pénalité a incapacités. Deuxièmement, parce que les antécédents judiciaires barrent l'accès des producteurs et distributeurs pénalisés à des activités légales qui soient davantage que minimalement rémunérées. Troisièmement parce que l'augmentation du prix de la drogue et la dégradation statutaire des personnes pénalisées majorent la différence entre l'espérance d'utilité des activités illégales et des activités légales. En matière de drogue, l'action pénale est « *un échec sensationnel* »⁸ – une absurdité.

Appliquée aux infractions culturelles, l'analyse économique conduit à des résultats identiques. Pour le foulard, l'irrationalité est manifeste : il est inutile d'y insister. Pour le mariage forcé, il suffit de transposer l'exemple de la drogue. Pour les étrangers peu qualifiés venus d'États qui ne sont pas membres de l'Union européenne, le regroupement familial

7 FOUCAULT M., 2004, pp. 262

8 FOUCAULT M., 2004, pp. 263

demeure une des seules possibilités d'immigrer. Dans ces circonstances, la demande de mariages forcés simulés devient « *absolument inélastique* » : d'une part, ces pratiques sont moins incertaines et dangereuses que d'autres formes illégales d'accès au territoire ; d'autre part, elles peuvent donner accès à la nationalité en sus de l'accès au territoire. Sans doute, les affecter d'un risque pénal n'a pas, comme c'est le cas pour la traite et le trafic des êtres humains, favorisé ou renforcé la situation de monopole ou d'oligopole de certains gros entrepreneurs du marché de l'émigration-immigration illégale. Mais le prix du mariage augmente et le secteur d'activité commence à s'organiser, qu'il s'agisse du recrutement des épouses, de la circulation de l'argent ou de la neutralisation du risque pénal. La quantité de mariages forcés ne diminue pas : il aurait fallu, pour cela, agir sur le jeu des gains possibles et limiter la demande en donnant accès à d'autres formes d'immigration. Sauf à supposer que les externalités négatives que ces unions génèrent sont mineures par rapport aux effets de la diversification des canaux légaux d'immigration, l'action pénale est, à nouveau, « *un échec sensationnel* »¹ – une absurdité.

Pour l'excision et le crime d'honneur, le raisonnement est différent. À l'instar de Bentham, les néolibéraux tiennent que seuls font sens les mots de la loi qui sont ancrés dans les maux de la peine ; ils exigent en outre que cet ancrage soit réel – seules ont réellement force de loi les lois réellement enforcées. Ce réalisme étant coûteux, il s'ensuit qu'il convient de ne pas

1 FOUCAULT M., 2004, pp. 263.

interdire si enforcer – arrêter, juger, condamner, détenir – est inutile : raison du plaider contre l'incrimination des faits de drogue et des mariages forcés. La prolifération des dispositions légales est par ailleurs contraire au principe d'économie et à la règle du laissez-faire. Il s'ensuit qu'il convient de ne pas interdire si c'est inutile pour enforcer : raison du plaider contre l'incrimination de la mutilation des organes génitaux des personnes de sexe féminin et du crime d'honneur. S'il existe en Belgique une demande d'excisions et que cette demande est élastique, et si c'est à l'action pénale qu'est prêtée la plus grande utilité, enforcer les dispositions incriminant les coups et blessures volontaires devrait suffire à en réduire la quantité ; enforcer les dispositions incriminant l'homicide, à réduire le nombre, minime, des crimes d'honneur². Constituer ces comportements en infractions spécifiques ne crée aucun supplément de prévention ou d'incapacitation – juste un supplément d'externalité négative pour la communauté à laquelle ils sont référés. Sauf à supposer que la pénalité vise, en créant une minorité de contraste, à rassembler une majorité communiant dans le sentiment de sa civilité³, ce sont des absurdités.

Faut-il alors se réjouir de voir la doctrine promouvoir la défense culturelle ? À raisonner dans le cadre des théories néolibérales de la criminalité et de la pénalité, non. Empruntons à la criminologie critique son jargon : l'introduction dans la loi d'une disposition

2 Suivant Isaac Ehrlich, l'enforcement de la loi pourrait ne pas être moins effectif dans la lutte contre les crimes passionnels que dans la lutte contre d'autres crimes. Sur ce point, EHRlich I., in G.S. BECKER, W.M. LANDES, 1974, p. 102.

3 GARFINKEL H., 1956, 61, pp. 420-424.

affectant une activité d'un risque pénal est appelée « criminalisation primaire » ; l'enforcement de la loi, « criminalisation secondaire ». Il est fréquent que la décriminalisation secondaire d'une activité précède sa décriminalisation primaire – ce fut le cas, en Belgique, de l'homosexualité et de l'interruption volontaire de grossesse. Il est plus rare, et plus curieux, d'observer qu'il est simultanément œuvré à la criminalisation primaire et à la décriminalisation secondaire des mêmes activités. Théoriquement, c'est une absurdité ; pratiquement, c'est une absurdité qui a un reste. L'hypothèse, donnée comme la justification de la pénalité, est que le nombre d'activités incriminées varie en fonction de Pa, Pc et Sp : en d'autres termes, la criminalisation primaire et la criminalisation secondaire – la loi et son enforcement – sont conçues comme les conditions nécessaires, bien que non suffisantes, de la diminution de la criminalité. Or, la défense culturelle, au lieu d'enforcer, déforce : elle rend les dispositions incriminantes inopérantes en privant les pouvoirs publics de ces instruments de conduite des conduites que sont Pc et Sp. Bien sûr, elle réduit les externalités négatives de la pénalité pour les justiciables identifiés comme membres de minorités culturelles, qu'elle vise. Mais elle le fait – et c'est le reste – au détriment des autres membres de ces minorités supposées, qu'elle stigmatise.

Des théories néolibérales, il se déduit que la criminalisation primaire est rationnelle si et seulement si trois conditions sont réunies : *primo*, les externalités négatives de la pénalité sont, en l'occurrence, inférieures aux externalités négatives

de l'activité incriminée ; *secundo*, la demande de cette activité est élastique ; *tertio*, cette activité n'est pas déjà affectée d'un risque pénal par des dispositions plus générales. Elle est irrationnelle dans les cas des quatre délits culturels inscrits à l'agenda politique parce qu'à chaque fois, l'une ou l'autre de ces conditions n'est pas remplie. La solution la plus économique, qui est aussi la plus claire, n'est pas la décriminalisation secondaire : c'est le refus de la criminalisation primaire. Certes, selon Alessandro Bernardi, la défense culturelle a « *compensé (parfois avec intérêts) la tendance à punir plus sévèrement, à infraction égale, ces individus par rapport aux citoyens communs* ». Certes, comme il l'écrit : « *Cette tendance connue et injuste est parfois due à des causes que l'on peut difficilement éliminer : on pense, en particulier, à l'impossibilité d'appliquer certains bénéfices de la loi (...) aux sujets – dans la majeure partie des cas, justement immigrés – privés d'un domicile stable* »¹. Pourtant, conclure que la défense culturelle remplit « *une fonction correctrice de certaines disparités sociales macroscopiques ayant des conséquences importantes sur le plan de la sanction* »² paraît difficile. La justice exige en principe que toutes choses étant égales par ailleurs, les infracteurs soient condamnés à des peines égales ; elle ne demande pas que pour des infractions x, des justiciables soient, pour des raisons culturelles, condamnés à des peines plus légères, au prétexte que pour des infractions y, d'autres justiciables sont, pour des raisons statutaires, condamnés à des peines plus sévères. Par ailleurs, la doctrine belge

1 BERNARDI A., 2007, pp. 514-515.

2 BERNARDI A., 2007, p. 515.

limite la défense culturelle aux délits culturels¹, qui sont rares : l'avantage culturel est sans commune mesure avec le désavantage statutaire. L'idée de compenser celui-ci par celui-là est une chimère.

Quand l'absurdité insiste, il faut l'interroger. Pourquoi ce souci des « *minorités dans les minorités* » quand les conditions auxquelles l'aide aux victimes de la traite des êtres humains est subordonnée indiquent que du point de vue de l'Etat belge, leur protection n'est pas une priorité² ? Pourquoi ces investissements, si la pénalité échoue à limiter la criminalité ? Et de quels investissements s'agit-il exactement ? Pour répondre à ces questions, il faut, comme Foucault dans *Surveiller et punir*, « *retourner le problème et se demander à quoi sert* », non pas en l'occurrence « *l'échec de la prison* »³, mais celui de la pénalité. La recherche a montré, par exemple, à quoi sert l'échec de l'action pénale en matière de drogue. Les infractions à la législation relative aux stupéfiants font tourner la faucheuse et la trieuse pénales ; sortes d'équivalents fonctionnels du vagabondage au 19^{ème} siècle, elles outillent une politique de dégraissage de la population active par enfermement ou par refoulement des « *surnuméraires* »⁴, ces « *travailleurs*

1 VAN BROECK J., 2001, p. 30.

2 La victime qui a volontairement quitté ceux qui l'ont exploitée peut obtenir un ordre de quitter le territoire de 45 jours si elle accepte l'accompagnement d'un centre spécialisé. Au terme des 45 jours, elle peut être autorisée à séjourner pendant 3 mois si elle accepte de collaborer avec les autorités judiciaires et de déposer contre ceux qui l'ont exploitée. L'autorisation est prolongée en fonction de l'évolution de la procédure judiciaire. Il faut, pour que la victime puisse demander que son séjour soit définitivement régularisé, que ceux qui l'ont exploitée aient été cités devant le tribunal..

3 FOUCAULT M., 1975, pp. 277.

4 CASTEL R., Paris, Fayard, 1999.

sans travail » que génèrent les transformations de l'économie mondiale. Avec le profilage dont elles sont l'occasion, avec les antécédents judiciaires dont le profilage accélère la production, elles forment un puissant dispositif de conversion des caractéristiques sociales en caractéristiques pénales, et des variables extra-légales en variables légales. Cette conversion est tout à la fois le mode d'opération et le masque de la discrimination dans la justice pénale. Mais à quoi servent les délits culturels ?

À quoi servait la proposition de criminaliser le port du foulard, puisque l'enforcement de cette disposition aurait généré pour le gouvernement des coûts économiques et pour les musulmans de Belgique des coûts sociaux disproportionnés par rapport à ceux que génère cette pratique ? Hypothèse économique : à rien, raison pour laquelle elle n'a pas été adoptée. Hypothèse politique : à consacrer la panique morale que la disproportion signale et à en valider *a priori* les conséquences, sinon les fonctions sociales. Côté minorité, *mutatis mutandis*, le foulard est désormais aux femmes issues des dernières vagues d'immigration organisées par l'Etat ce que la nationalité était aux immigrés, et aux filles ce que les antécédents judiciaires sont aux garçons⁵. L'interdiction de le porter a suffi à conférer à l'hétéro-exclusion l'apparence de l'auto-exclusion ; elle entretient un régime de mobilité sélective sur le marché scolaire et le marché du travail, motivant là des exclusions ou des réorientations, justifiant ici des refus d'embauche et des négociations relatives au type de poste, à la nature du contrat ou

5 BRION F., 2004.

à la rémunération du travail¹. Côté majorité, la série des affaires du foulard, *analogon* médiatique des cérémonies judiciaires de dégradation analysées par Garfinkel², oppose imaginairement Islam et Occident, situe la domination des femmes dans celui-là et en absout celui-ci, suppose l'impuissance des musulmanes et, dans le miroir déformant tendu par les médias, fait surgir l'anamorphose de la puissance salvatrice des Occidentaux et des Occidentales.

À quoi l'incrimination du mariage forcé est-elle utile, si elle ne peut en réduire la demande, l'offre et la quantité ? À quoi sert-il de retenir ce que cette pratique emprunte aux institutions de la contrainte matrimoniale et de la dot en droit musulman classique, mais d'oublier – je me réfère à ce que Bourdieu apprit en Algérie – que l'emprunt est réinterprété en fonction du contexte (« *loi du contexte* ») et que la signification des « *traits vernaculaires* » est altérée quand ils se situent dans un ensemble culturel nouveau (« *loi du changement d'échelle et de cadre de référence* »)³ ? Au point vif, à quoi sert-il de retenir qu'en Belgique, la pratique du mariage forcé emprunte, alors qu'elle détourne ? Pourquoi braquer le projecteur sur quelques « *traits vernaculaires* » d'une culture autre, sinon pour créer une zone d'ombre qui protège la nôtre ? En l'occurrence, ce n'est pas le droit musulman classique qui contraint les échanges matrimoniaux, force aux mariages forcés, ou incite, au-delà de l'échange, à la marchandisation des femmes : ce sont les dispositions

belges et européennes en matière d'immigration. Difficile à assumer dans des formations politiques et sociales qui investissent l'humanisme comme une de leurs religions – comme un des miroirs qu'elles se tendent pour y capter l'image idéale de ce qui ferait leur unité et les constituerait en société. Braquer ainsi le projecteur semble participer de la projection au sens psychanalytique du terme : d'une tentative inconsciente d'attribuer à l'autre ce dont il faut se défendre à l'intérieur de nous, et qu'il est douloureux de reconnaître comme nôtre.

Et la proposition d'introduire une disposition visant spécialement les crimes d'honneur ? À défaut d'actes à rétribuer et d'infractions à réhabiliter ou incapaciter – ils se comptent sur les doigts d'une moitié de main –, la seule fonction de la peine serait la prévention ; or, le code pénal contient des dispositions plus générales permettant de prévenir une hypothétique augmentation de leur quantité. Si spécifier est inutile pour que la peine remplisse les fonctions qui lui sont attribuées – prévenir, rétribuer, réhabiliter, incapaciter pour protéger –, pourquoi proposer de spécifier ? La nouvelle infraction n'aurait d'efficacité que symbolique. Mais que s'agit-il de symboliser ? La violence familiale létale n'épargne aucune communauté, ni majoritaire ni minoritaire, comme elle n'épargne aucune classe sociale, ni favorisée ni défavorisée ; d'un groupe à l'autre, ses formes seules varient. Tout se passe comme si, à la projection, il fallait ajouter le déni. Le crime d'honneur est un crime « *investi, découpé, isolé, pénétré, organisé, enfermé dans un milieu défini* »⁴. Ce qu'il

1 BRION F., MANCO U., 1998, 1999 ; BRION F., 2000 ; BRION F., 2004.

2 GARFINKEL H., 1956.

3 BOURDIEU P., 1980, pp. 105-106.

4 FOUCAULT M., 1975, p. 282.

protège est la « *majorité dans la majorité* », qu'à défaut de pouvoir laver de toute violence familiale, il lave de tout soupçon. Et qu'il dispense de réflexion sur ce que l'homicide familial doit, dans chaque communauté et chaque classe, à la construction culturelle des rôles de genre ainsi qu'aux contraintes structurelles qui pèsent sur leur exécution¹. Comme le foulard, le crime d'honneur oppose une majorité et des minorités et blanchit – oui – la majorité au détriment des minorités, simples ou au carré.

À quoi sert l'incrimination de l'excision ? Elle exaspère, au sein des « *minorités dans les minorités* », les militantes engagées dans la lutte contre les mutilations sexuelles et contre leur criminalisation². Et comment ne pas être en colère ? Le spectacle politique donné dans l'arène judiciaire est désolant. Au nom du féminisme, des femmes majoritaires s'y constituent parties civiles et y constituent des femmes minoritaires en parties barbares. Actives, les premières, qui voient dans l'action pénale une « *demande négative* »³ opposée à la demande et à l'offre d'excisions, n'hésitent pas, pour forcer l'abandon de la tradition, à envoyer à la boucherie des mères qui y ont envoyé leur fille. Passives, les secondes s'en remettent à des avocats et des experts – majoritairement, des hommes blancs⁴ –, qui les sauvent à coups d'arguments perçus comme

misérabilistes⁵ ou racistes⁶, avec une efficacité dont le ressort détesté est la conformité aux préjugés de la ligne de défense adoptée⁷. Aux sauveteurs, le relativisme culturel permet, au-delà des bénéfiques narcissiques que le sauvetage procure, de se défaire d'une culpabilité à l'endroit des ex-colonisés et de se refaire – oui – une virginité au préjudice des ex-colonisées⁸. Farces grinçantes, les procès représentent exactement les rapports de force réels et symboliques entre les parties en présence. Ils célèbrent le féminisme, l'humanisme et la tolérance des dominants – sans agir le moins du monde sur les rapports qui contribuent à perpétuer la pratique de l'excision en situation d'immigration.

À quoi, enfin, la défense culturelle est-elle utile ? Structurellement, elle ne peut que former le déchet qu'elle ne peut tolérer. L'exemple belge est, à cet égard, particulièrement éclairant. La doctrine y considère que « *offenses et défense culturelles peuvent être vues comme les deux faces d'une pièce de monnaie* »⁹. Pourtant, mises en série, les caractéristiques communes aux infractions culturelles inscrites à l'agenda politique sont troublantes. Mariage forcé, crime d'honneur, excision, port du foulard : dans les quatre cas, il s'agit d'infractions qui, pénalement, n'ont pas de raison d'être – inutiles si la fonction de la pénalité est

1 Pour une illustration modérément menaçante (il s'agit d'une étude historique réalisée aux Etats-Unis), mais néanmoins percutante (si en l'occurrence l'usage de ce mot est permis), voir ADLER J.S., 2003, pp. 27-48.

2 Sur ce point, voir WINTER B., 1994, pp. 939-949.

3 FOUCAULT M., 2004, p. 260.

4 WINTER B., 1994, p. 968.

5 Sur ce point, voir C. Quiminal, citée in WINTER B., 1994, p. 968.

6 Sur ce point, voir K. Koïta, secrétaire du GAMS, ainsi que L. Weil-Curiel, citées in WINTER B., 1994, p. 949.

7 WINTER B., 1994, pp. 948-954.

8 WINTER B., 1994, pp. 955-960.

9 VAN BROECK J., 2001, p. 30 : « (...) *cultural offence and cultural defence can be seen as two sides of the same coin* ».

de réduire les externalités négatives que génèrent ces activités pour les « *minorités dans les minorités* » ; dans les quatre cas, la défense culturelle n'est pas envisagée, « *les limites de la tolérance* »¹ étant dépassées ; dans les quatre cas, l'action pénale est justifiée par la considération que les femmes sont victimisées ; dans les quatre cas, la « *surface de contact entre l'individu et le pouvoir qui s'exerce sur lui* »² n'est pas la grille de l'*homo oeconomicus*, mais celle de l'*homo islamicus*. La défense culturelle forme avec les infractions culturelles un système dont la fonctionnalité est de poser de façon incantatoire la question de savoir « *jusqu'à quel point l'intolérance doit être tolérée* »³. Pour, en l'occurrence, construire à partir de là une minorité musulmane ; ou, plus exactement, pour construire, de bric et de broc⁴, une représentation tendant à montrer que les musulmans forment une minorité ayant pour attribut l'illibéralité⁵.

Vue de Belgique, la doctrine des délits culturels et de la défense culturelle apparaît comme un toboggan dont la pente glissante conduit au choc des civilisations de Huntington⁶. Elle répète le geste de l'anthropologie criminelle et l'amplifie, frayant un passage de l'acte à l'infacteur puis de l'infacteur à sa culture, qu'elle réifie ; un passage que l'anthropologie culturelle, au prétexte d'en neutra-

1 DUNDES RENTELN A., 2004, pp. 211-212

2 FOUCAULT M., 2004, p. 258.

3 DUNDES RENTELN A., 2004, pp. 211-212.

4 De bric et de broc, car la relation entre l'Islam et les pratiques incriminées, toujours discutable, est parfois seulement fantasmée. Sur ce point, voir WINTER B., 1994, p. 955.

5 Ces fonctionnalités expliquent sans doute pourquoi Will Kymlicka et Bikhu Parekh refusent la défense culturelle, l'un dans une perspective réaliste, l'autre dans une perspective constructiviste.

6 HUNTINGTON S. P., 1993.

liser les effets, authentifie⁷ et solidifie⁸. Les auteurs qui la promeuvent veulent adapter les sanctions ; ils contribuent à l'ethnisation des rapports sociaux, de multiples façons. En imaginant les sociétés comme des mosaïques de communautés. En construisant le mythe de l'homogénéité normative et culturelle de chacune d'entre elles. En faisant flamber les rivalités imaginaires entre la communauté majoritaire et les communautés minoritaires. En les faisant flamber à propos du crime – le plus résistant sans doute de tous les arbitraires culturels « *implicitement tenus pour évidents et explicitement justifiés par des systèmes d'idées et de doctrines* »⁹ au moyen desquels les sociétés libérales transmutent des discriminations illégitimes en distinctions légitimes. En les faisant flamber à propos, non de n'importe quel crime, mais de crimes dont les « *minorités dans les minorités* » sont les victimes. Inutilement, s'il s'agit de protéger ces dernières. Inefficacement, s'il s'agit d'atténuer la répression ou de compenser par un avantage culturel un désavantage statutaire. Efficacement, s'il s'agit de construire l'altérité des minorités.

On sait que dans *Surveiller et punir*, Foucault réinterprète l'échec de la prison comme un « succès » : au lieu de clore l'analyse sur le constat d'un ratage (ce que la prison ne fait pas), il tâche de saisir la « *positivité* » qui lui est immanente (ce que la

7 Sur la question de l'authenticité comme critère de la défense culturelle, voir DUNDES RENTELN A., 2004, p. 11 et pp. 206-207.

8 Sur la question de l'absence de pertinence du critère générationnel comme critère de la défense culturelle, voir DUNDES RENTELN A., 2004, pp. 198-199.

9 LECA J., 1991, p. 480.

prison fait). Et que fait la prison ? Dans l'ensemble des illégalismes, elle isole un illégalisme « *rétif et docile à la fois* » et dessine la forme de la délinquance, « *qui semble résumer symboliquement toutes les autres, mais qui permet de laisser dans l'ombre celles qu'on veut ou qu'on doit tolérer* »¹. À l'infracteur, elle substitue le délinquant, qui s'en distingue « *en ceci qu'il n'est pas seulement l'auteur de son acte (...), mais qu'il est lié à son délit par tout un faisceau de fils complexes (...)* »². Dans cette perspective, la délinquance est un effet qui n'est ni voulu, ni prévu, mais qui est aussitôt « *réutilisé à des fins politiques et économiques* »³. De la même façon, la doctrine des délits culturels et de la défense culturelle transforme la culture de certaines minorités en prison ; dans l'ensemble des illégalismes, elle découpe deux formes nouvelles, celle de la délinquance culturelle et du délinquant culturel. Il reste à repérer les fins économiques et politiques auxquelles cet effet est réutilisé. Je voudrais, en me référant à d'autres auteurs, ouvrir à ce propos trois pistes de réflexion.

Piste d'Erich Goode et de Nachman Ben-Yehuda, d'abord. Les auteurs des résolutions et des propositions de loi visant à incriminer le port du foulard, le mariage forcé, l'excision ou le crime d'honneur peuvent être considérés comme des entrepreneurs de morale⁴ ; à certains égards, il en va de même des auteurs de contributions doctrinales

sur la défense culturelle. Les uns mènent campagne pour l'égalité des femmes et des hommes ; les autres, pour l'égalité des justiciables. Autour du premier enjeu, des croisades morales⁵ se sont formées - des croisades ou, plus exactement, des paniques morales⁶ : car, par rapport à l'ampleur des problèmes évoqués, tant la préoccupation que la réaction sont hors de proportion ; la volonté de criminaliser est non seulement irrationnelle, mais également passionnelle. Pour expliquer ces épisodes et leur répétition, il faut sans doute, comme Erich Goode et Nachman Ben-Yehuda, évoquer un mixte d'intérêts et de moralité⁷. Je laisse de côté la question de savoir si les promoteurs des délits culturels et de la défense culturelle se servent d'une cause ou la servent ; il est évident qu'ils ont des intérêts, dans les champs politique ou scientifique. Au-delà des entrepreneurs de morale, la doctrine justifie la formation de professionnels intéressés à faire exister ou consister les groupes qu'elle définit comme des minorités gouvernées par un code culturel particulier ; dans le cas de la défense culturelle, ce sont les justiciables eux-mêmes qu'elle intéresse à donner à la minorité et au code conjecturés une réalité. Pourtant, quelle que soit la puissance ou la légitimité des groupes d'intérêt, aucune panique

5 Sur le concept de croisade morale, voir BECKER H.S., 1985, pp. 171-179.

6 Sur ce point, voir GOODE E., BEN-YEHUDA N., 1994a, p. 20.

7 Sur ce point, voir GOODE E., BEN-YEHUDA N., 1994b, p. 168 : « (...) *By itself, the grassroots model is naive ; by itself, the interest group model is cynical and empty. Together, the two help illuminate the moral panic ; interest groups coopt and make use of grassroots morality and ideology. No moral panic is complete without an examination of all societal levels, from elites to the grassroots, and the full spectrum from ideology and morality at one end to crass status and material interests at the other* ».

1 FOUCAULT M., 1975, p. 281.

2 FOUCAULT M., 1975, p. 256.

3 FOUCAULT M., 1994, pp. 299-300.

4 Sur le concept d'entrepreneur de morale, voir BECKER H.S., 1985, pp. 171-188.

morale ne « prend » s'il n'existe auparavant une préoccupation diffuse dans la population¹. Il est tragique de constater que c'est la question du genre qui est agitée, avec un parfait mépris pour la situation concrète des « *minorités dans les minorités* », pour véhiculer l'islamophobie à travers partis politiques et classes sociales. Qu'importe si dans aucun groupe ou secteur d'activité, l'égalité des femmes et des hommes n'est une réalité : elle est tout à la fois le vecteur de diffusion de la panique morale dans la société, et le facteur d'intéressement des citoyens à la question de l'islam et de la laïcité.

Piste de Mary Douglas et Aaron Wildavsky² ensuite. La préoccupation pour la représentation de l'égalité des femmes et des hommes explique peut-être la diffusion de l'islamophobie dans la société. Elle n'explique ni pourquoi les musulmans sont désormais commis au rôle de « *folk devils* »³ et diabolisés, ni pourquoi le port du foulard, le mariage forcé, l'excision et le crime d'honneur sont sélectionnés pour figurer le danger : la première pratique, bénigne, est revendiquée par celles qui sont supposées en être les victimes ; la deuxième doit sa pérennité aux dispositions régissant l'accès au territoire, le séjour et l'établissement des étrangers ; la troisième et la quatrième ne sont pas attestées ou rarissimes. Les conventions organisant l'immigration de travailleurs marocains et turcs et de leur famille en Belgique ont été signées en 1964 ; il a fallu vingt ans pour que des sociologues de l'immigration

voient en eux des musulmans⁴. La peur de l'islam s'est développée lentement. Les chroniqueurs égrènent des dates : 1979, la révolution iranienne ; 1989, la chute du mur et la nécessité pour les Etats-Unis de se trouver un nouvel ennemi⁵ ; 1986, 1990-1991, 2001, la série américaine – Tripoli⁶, Golfe, New York – et ses répercussions en Belgique ; 1989, 2004, 2009 : la série française – foulard, voile intégral – et, à nouveau, ses répercussions en Belgique⁷. Si, comme le suggèrent Douglas et Wildavsky, la sélection des dangers a partie liée avec la structuration de la société, il faudrait y ajouter les dates de promulgation des traités et des lois qui modifient les définitions de la nationalité – 1984, 1991, 1995, 2000⁸ – et de la citoyenneté – 1992, 2004⁹.

4 DASSETTO F., BASTENIER A., 1984.

5 HUNTINGTON S. P., pp. 256-259.

6 Sur la manifestation et la panique morale qui ont suivi le raid américain de 1986 sur Tripoli, voir DASSETTO F., BASTENIER A., EL-ACHY A., 1987.

7 Sur ce point, voir BRION F., 2005, pp. 121-145.

8 De 1922 à 1984, la nationalité belge était attribuée à l'enfant dont le père légal était belge. Le Code la nationalité de 1984 attribue la nationalité aux enfants nés d'une mère belge ; il prévoit que l'enfant né en Belgique d'un étranger né en Belgique peut se voir attribuer la nationalité belge si les parents en font la demande avant qu'il ait atteint l'âge de 12 ans. En 1991, loi du 13 juin prévoit l'attribution automatique et définitive de la nationalité belge aux enfants de la troisième génération et l'attribution sur simple déclaration des parents étrangers aux enfants de deuxième génération qui sont nés en Belgique et sont âgés de moins de 12 ans. En 1995, une loi du 13 avril simplifie la procédure de naturalisation. En 2000, une loi du 1^{er} mars ouvre la procédure de déclaration de nationalité aux étrangers nés en Belgique et y ayant leur résidence principale depuis la naissance, aux étrangers nés à l'étranger et dont l'un des auteurs possède la nationalité belge au moment de la déclaration, et aux étrangers ayant fixé leur résidence principale en Belgique depuis au moins sept ans et qui, au moment de leur déclaration, ont été admis ou autorisés à y séjourner pour une durée illimitée ou à s'y établir ; elle réduit de cinq à trois ans, et de trois à deux ans pour les apatrides et les réfugiés reconnus, la durée de résidence principale en Belgique préalable à la demande de naturalisation.

9 Le traité signé à Maastricht le 7 février 1992 dissocie pour les citoyens des Etats membres de l'Union le lien établi dans le suffrage entre la nationalité et la citoyenneté. En 2004, une loi du 19 mars ouvre aux

1 GOODE E., BEN-YEHUDA N., 1994b, p. 167.

2 DOUGLAS M., WILDAVSKY A., 1982.

3 COHEN S., 1972.

À mesure que la différence entre les droits des nationaux et des étrangers autorisés à séjourner diminue et que l'accès de ces derniers à la nationalité est facilité, l'illégalité et l'islamité remplacent l'extranéité comme critères d'altérité. Les délits culturels – la délinquance des musulmans – sont l'indice d'une double transformation : transformation du mode de production de ce qu'Althusser appelait « *l'effet de société* » – transformation, en d'autres termes, du mode de production de la société « *prise comme un 'corps'* » ou de « *ce corps qui fonctionne comme société*¹ » ; transformation du mode de production de l'effet de sécurité. Le providentialisme avait besoin d'« immigrés ». Le néolibéralisme a besoin d'« illégaux » et d'ennemis, extérieurs et intérieurs ; suivant Huntington, les musulmans sont les meilleurs².

Piste qui longe celle dont Bernard Harcourt a magistralement analysé les tours et détours³, enfin. La doctrine des délits culturels et de la défense

étrangers qui n'ont pas la citoyenneté européenne et qui ont leur résidence principale en Belgique la possibilité d'acquérir la qualité d'électeur, pour autant qu'ils en fassent la demande et s'engagent à respecter « la Constitution, les lois du peuple belge et la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales ».

1 Althusser L., 1996, p. 94.

2 HUNTINGTON S.-P., 2004, pp. 257-259 : « (...) Les débats de politique étrangère des années 1990 se sont largement passés à chercher qui pouvait bien incarner un tel ennemi. Les acteurs de ce débat ont suggéré toute une série de possibilités, dont aucune, alors que le siècle touchait à sa fin, n'avait emporté l'adhésion générale. (...) Certains Américains en sont venus à considérer les groupes islamiques intégristes, ou plus largement l'islam politique, comme l'ennemi (...). Le fossé culturel entre l'islam, le christianisme et l'anglo-protestantisme renforce les qualifications de l'islam pour revêtir le titre d'ennemi. Le 11 septembre 2001, Oussama Ben Laden a mis un terme à la quête de l'Amérique. (...) »

3 HARCOURT B.E., 2007.

culturelle partage plusieurs caractéristiques avec le discours actuariel : elle conjugue droit et science, véridiction et juridiction ; elle affirme qu'entre les minorités et la criminalité, il y a une appartenance ; elle assure la translation de la racisation à la criminalisation. Certes, elle prend pour objet les minorités culturelles et non les minorités raciales – mais la race, la nation, l'ethnie et la religion sont autant de « *stigmates tribaux* »⁴, et « *dans le débat sur la défense culturelle, il y a une tendance malheureuse à amalgamer la race et la culture* »⁵. Certes encore, le vecteur de translation est anthropologique et non statistique – mais entre les deux discours, il y a une complicité. Davantage : ils semblent former un système, comme les délits et la défense culturels. L'un oriente l'allocation des ressources pénales et carcérales ; au moyen d'infractions comme les infractions à la législation relative aux stupéfiants, il gouverne la sélection, l'orientation, l'enfermement ou le refoulement de ceux dont la condition est d'être des « *surnuméraires* ». L'autre disqualifie les mêmes, qu'il objective autrement ; en creux, il les représente sous les traits d'une minorité non-libérale, l'illibéralité justifiant que l'Etat use à son encontre du langage de la pénalité. En creux : la représentation est donnée sous la modalité du reste qu'il est impossible de tolérer. La doctrine des délits culturels et de la défense culturelle fonctionne en somme comme la fausse conscience du discours actuariel – ce que, à n'en pas douter, les entrepreneurs de morale n'avaient pas anticipé.

4 Goffman E., 1986, p. 4..

5 Dundes Renteln A., 2004, p. 198.

Fabienne BRION Bibliographie

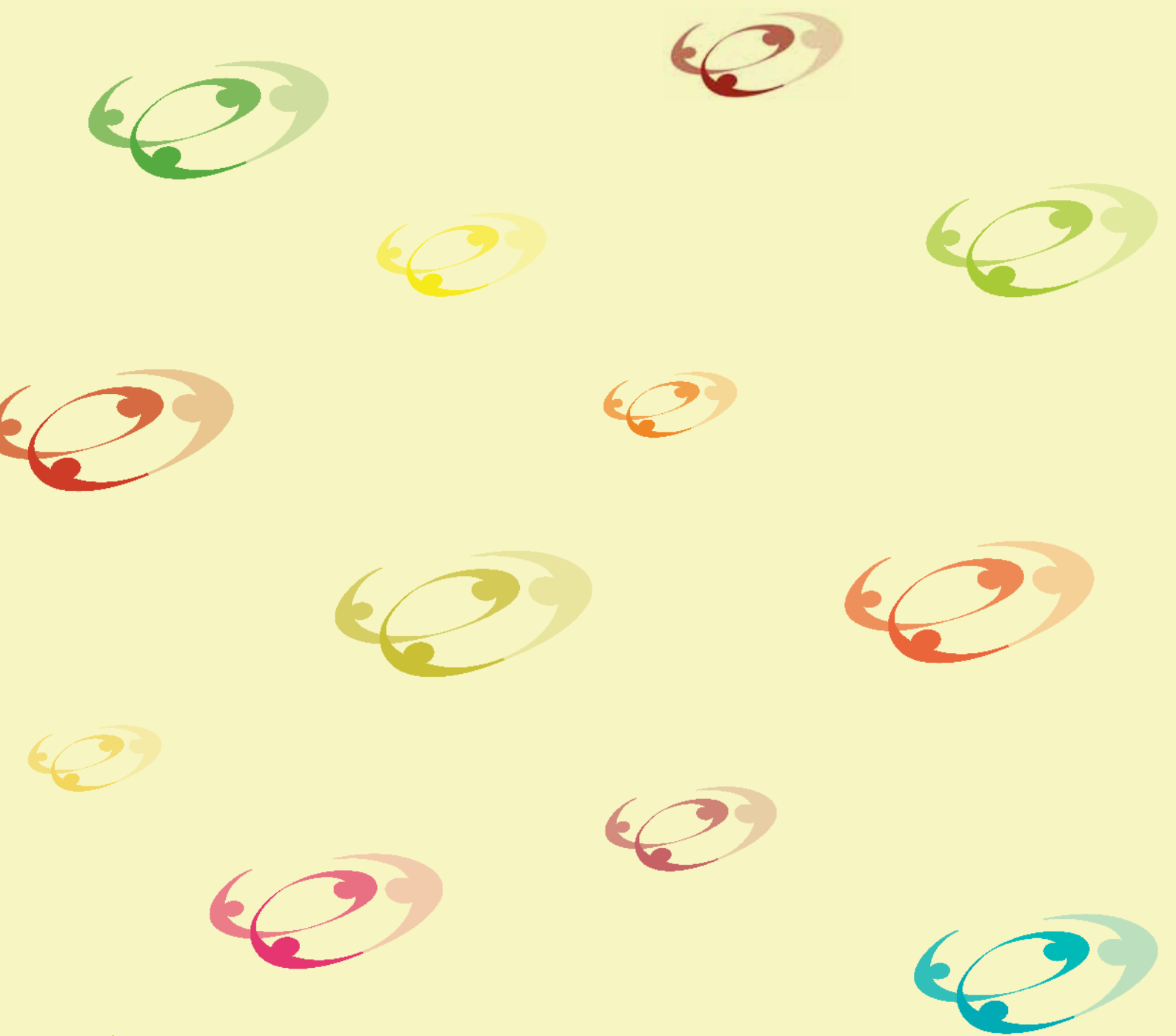
- Adler J.S., « 'We've Got a Right to Fight ; We're Married' : Domestic Homicide in Chicago, 1875-1920 », *Journal of Interdisciplinary History*, 34/1 2003, pp. 27-48.
- Althusser L., « Du 'Capital' à la philosophie de Marx », in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Ranciere, *Lire le Capital*, Paris, Gaudrige/P.U.F., 1996, pp. 1-79.
- Becker G.S., « Crime and Punishment. An Economic Approach », in G.S. Becker, W.M. Landes, *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York, Columbia University Press, 1974, pp. 1-54.
- Becker H.S., *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985, pp. 171-188.
- Bernardi A., « Le droit pénal, bouclier ou épée des différences culturelles », in Y. Cartuyvels, H. Dumont, F. Ost, M. van de Kerchove, S. Van Drooghenbroeck, *Les droits de l'homme, bouclier ou épée du droit pénal ?*, Bruxelles, Publications des F.U.S.L./Bruylant, 2007, pp. 497-551.
- Bourdieu P., *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., 1980.
- Brion F., « Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : identité sociale et islamophobie », in U. Manço (dir.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2000, pp. 117-146.
- Brion F. (ed.), *Féminité, minorité, islamité. Questions autour du hijâb*, Louvain-la-Neuve, Academia-Burylant, 2004.
- Brion F., « L'inscription du débat français en Belgique », in F. Lorcerie, *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 121-145.
- Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1999.
- Cohen S., *Folk Devils and Moral Panics : The Creation of the Mods and Rockers*, London, McGibbon & Kee, 1972.
- Dassetto F., Bastenier A., *L'islam transplanté : vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*, Anvers, EPO, 1984.
- Dassetto F., Bastenier A., El-Achy A., *Medias-akbar: confrontations autour d'une manifestation*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987.
- Douglas M., Wildawsky A., *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1982.
- Dundes Renteln A., *The Cultural Defense*, Oxford University Press, 2004.
- Ehrlich I., « Participation in Illegitimate Activities : An Economic Analysis », in G.S. Becker, W.M. Landes, *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York, Columbia University Press, 1974, pp. 68-134.
- Eisenberg A., Spinner-Halev (eds), *Minorities Within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005
- Foblets M.-C. , « Cultural Delicts : the Repercussion of Cultural Conflicts on Delinquent Behaviour. Reflections on the Contribution of Legal Anthropology to a Contemporary Debate », *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 1998, 6/3, pp. 187-207.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Foucault M., « Le jeu de Michel Foucault », 1977, in M. Foucault *Dits & Ecrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, pp.
- Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- Garfinkel, H., « Conditions of Successful Degradation Ceremonies », *American Journal of Sociology*, 1956, 61, pp. 420-424.
- Goffman E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Simon & Schuster, 1986.
- Goode E., Ben-Yehuda N., *Moral Panics : the Social Construction of Deviance*, Oxford, Blackwell, 1994a.
- Goode E., Ben-Yehuda N., « Moral Panics : Culture, Politics, and Social Construction », *Annual Review of Sociology*, 1994b, 20, pp. 149-171.
- Harcourt B.E., *Against Prediction. Profiling, Policing and Punishing in an Actuarial Age*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Huntington S. P., « The Clash of Civilizations? », *Foreign Affairs*, 1993, 72/3, pp. 22-49.
- Huntington S.P., *Qui sommes nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- Kymlicka W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.
- Leca J., « La citoyenneté entre la nation et la société civile », in D. Colas, C. Emeri, J. Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 479-505.
- Parekh B., « Minority Practices and Principles of Toleration », *International Migration Review*, 1996, 30, pp. 251-284.
- Sellin T., *Conflits de culture et criminalité*, traduction française Y. Marx, Paris, Editions A. Pédone, 1984.
- Stigler G.J., « The Optimum Enforcement of Laws », in G.S. Becker, W.M. Landes, *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York, Columbia University Press, 1974, pp. 55-67.
- Van Broeck J., « Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences) », *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 2001, 9/1, pp. 1-32.
- Winter B., « Women, the Law, and Cultural Relativism in France : The Case of Excision », *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 19/4, 1994, pp. 939-972.



Chapitre III



Dynamiques sociales et espaces publics



L'HISTOIRE AU SERVICE DU DIALOGUE INTERCULTUREL

L'exemple de l'épisode
des réfugiés belges de 14-18



Anne MORELLI

L'AUTEUR

Anne MORELLI est historienne, professeure à l'ULB. Plusieurs de ses ouvrages ont trait à l'immigration italienne, elle a notamment coordonné un ouvrage intitulé "Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique" (2ème édition, Couleur Livres, 2004) et "Les émigrants belges" (même éditeur 1998). Elle a en outre co-édité divers ouvrages de photos ayant trait à l'immigration.

MOTS-CLÉS

conflits
émigration belge
enseignement de l'histoire
exil
gestion publique de l'Etat
inégalités
politiques d'accueil
préjugés et stéréotypes
repli identitaire
statut du réfugié
stigmatisation


ABSTRACT

Envisager différemment l'histoire de Belgique.

L'histoire de nos régions est une histoire de mouvements de populations et de migrations. Celle-ci peut être entièrement revisitée sous cet angle, de la préhistoire à nos jours. Cette vision relativise totalement des concepts tels que "Belge de souche", "autochtone" ou "allochtone".

Anne Morelli propose de revisiter l'histoire de notre pays sous l'angle des différentes populations qui s'y sont installées depuis la préhistoire jusqu'à nos jours pour conclure finalement que nous sommes tous arrivés un jour ici et que le Belge "de souche" est une construction imaginaire.

Anne Morelli rappelle par ailleurs que lorsque ces "Belges" ont été confrontés à des situations de guerres, de misère ou de conflits politiques, ils ont, comme tous les êtres humains, tenté de chercher leur salut en émigrant. Une histoire qui est trop souvent oubliée ou occultée.



L'enseignement de l'histoire est essentiellement politique. Il véhicule des messages et il n'existe pas d'enseignement de l'histoire réellement neutre, il est inmanquablement idéologisé.

Il faut notamment constater qu'il est généralement le reflet d'une histoire vue du point de vue des vainqueurs et d'une histoire qui, dans notre pays est surtout celle des hommes, des blancs, des sédentaires, des catholiques, des gens aisés. L'enseignement de l'histoire peut servir de nombreuses causes contradictoires. Il peut vouloir démontrer la supériorité d'une culture sur une autre, étayer des revendications territoriales, appuyer le nationalisme, exalter l'unité d'une « race », mettre au ban un régime politique, dénoncer une nation adverse comme sanguinaire. C'est – malheureusement – ce genre de rôle qui lui est le plus souvent assigné.

Il pourrait aussi – mais c'est trop rarement le cas – mettre en valeur les apports de tous les groupes humains à la civilisation ou relever notre commune humanité. L'histoire de l'immigration et de l'émigration – qui ne figure toujours pas au programme des écoles belges malgré des décennies d'efforts en ce sens – appartient décidément à la deuxième catégorie de cours d'histoire. Toute l'histoire de nos régions peut être revisitée sous cet angle. Cette histoire apprend à relativiser les concepts d' « autochtone », « allochtone » ou « Belge de souche » mais aussi des situations qu'on imagine

nouvelles : déplacements, à toutes les époques, de populations espérant un mieux-être, méfiance face à ces nouveaux arrivants, regroupement spatial des immigrés, difficultés d'insertion, obstacles religieux à l'intégration et finalement le travail en commun, la cohabitation et le métissage.

L'apprentissage par tous les élèves, à l'école, de cette histoire serait un premier pas fort utile vers un dialogue interculturel qui ne nie pas les conflits mais ne contribue pas non plus à les envenimer.

L'HISTOIRE DES ÉMIGRANTS BELGES

Une histoire particulièrement utile à ce dialogue mais aussi particulièrement oubliée (ou occultée) est celle des habitants de nos régions qui ont été contraints de les quitter.

Pour beaucoup ils ont abandonné leur lieu de naissance dans l'espoir de trouver de meilleures conditions économiques : Flamands allant travailler en France le temps de la saison des betteraves ou s'installant définitivement dans la Wallonie industrielle (ils s'appelaient parfois Van Cauwenberghe, Onkelinx...), ouvriers wallons partant travailler en Russie, Belges de diverses origines traversant l'Atlantique dans des conditions précaires, victimes parfois de compatriotes ayant organisé des filières douteuses...

À côté de ces émigrés économiques, des réfugiés politiques et religieux ont aussi quitté nos régions : vaincus des guerres mondiales ou – plus

lointainement, vaincus des guerres de religion du XVI^e siècle. Protestants donc et fidèles à leurs convictions, menacés directement de mort par les vainqueurs catholiques espagnols, ils partirent en exil vers la Scandinavie, l'Angleterre, l'Allemagne ou les Pays-Bas. Ils y apportèrent leur savoir-faire mais l'accueil qu'ils reçurent de leurs frères réformés fut parfois généreux et parfois mitigé¹.

Un autre cas de figure est celui des Belges réfugiés de guerre. Certains ont entendu parler, via des émissions télévisées ou le récit de personnes âgées, de l'exode de mai 1940 qui vit les civils belges se précipiter sur les routes de France, terrorisés par l'avancée des troupes allemandes et entraînant un désordre indescriptible. On sait moins encore que lors de la Première guerre mondiale ce sont 1.300.000 Belges qui ont fui le pays.

DES BELGES À L'ÉPREUVE DE L'EXIL

Un récent livre² vient compléter nos connaissances sur cet épisode qui, il y a une dizaine d'années, n'avait encore fait l'objet que de peu de recherches historiques³.

Pour rappel, ces Belges ont fui en août 1914 lors

- 1 Sur ces divers cas je me permets de renvoyer à l'ouvrage collectif que j'ai dirigé : Anne MORELLI (dir.), *Les émigrants belges : réfugiés de guerre, émigrés économiques, réfugiés politiques ayant quitté nos régions du XVI^e siècle à nos jours*, Bruxelles 1998.
- 2 Michaël AMARA, *Des Belges à l'épreuve de l'Exil. Les réfugiés de la Première guerre mondiale : France, Grande-Bretagne, Pays-Bas*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, 422 pp.
- 3 Voir cependant l'article pionnier de Pierre-Alain TALLIER dans l'ouvrage cité en note (1), pp. 17 à 42.

de l'invasion allemande, terrorisés par la proximité des combats, les violences contre les civils ou par des récits d'atrocités tantôt imaginaires tantôt – hélas – tristement réelles (à Visé, Tamines, Dinant, Rossignol...). En proie à la panique collective, ils fuient vers la France et la Grande-Bretagne (au nombre de 200.000 environ dans chacun de ces deux pays) et surtout vers les Pays-Bas, pays neutre pendant la Première guerre mondiale, où près d'un million de Belges trouvent un asile momentané. L'étude que fait Michaël Amara de la situation des réfugiés de guerre belges dans ces trois pays permet des parallélismes étonnants avec les situations actuelles dans divers domaines.

Dans un premier temps, la propagande alliée a mis énormément sur l'image de la pauvre petite Belgique dont la neutralité a été violée par l'armée allemande et dont les civils sont victimes de sa barbarie. La presse est un vecteur essentiel des récits d'atrocités. L'opinion publique des pays d'accueil a donc été façonnée (à la manière dont elle le fut dans notre pays lors de la guerre contre la Yougoslavie en faveur des Kosovars) pour rivaliser de générosité envers ces victimes des « Boches ». Cette sollicitude est aussi puissante qu'éphémère. Le conflit se prolonge et la lassitude s'installe. Petit à petit ces Belges accueillis en héros (alors que pris de panique, ils ont pour la plupart du temps détalé devant l'ennemi) vont être en butte à la méfiance et au mépris. L'aide va se faire plus sélective et parfois la haine va déboucher sur des incidents spectaculaires.

LEUR IMAGE EN BELGIQUE

Alors que ces Belges exilés à l'étranger érigent leur exil en acte de résistance face à l'ennemi, au pays on les traite de froussards, poltrons ou même déserteurs. Les autorités exigent le retour sans délai des instituteurs, notaires, fonctionnaires mais aussi des boulangers ou bouchers dont l'absence aggrave la désorganisation de la distribution de vivres. Des sanctions sont prévues contre ceux qui restent à l'étranger : mesures administratives contre les commerces, impôt spécial sur les biens des habitants ayant quitté leur domicile et menaces de confiscation. Ces moyens de pression poussent un bon nombre de familles aisées à rentrer au pays et les retours se multiplient durant les premières semaines de 1915.

Mais un fossé se creuse entre les centaines de milliers de Belges (dont une petite minorité d'élites politiques) qui vont rester toute la guerre à l'étranger, estimant pour justifier leur exil qu'accepter de vivre et de travailler sous le joug allemand est un accommodement inacceptable, et la majorité restée sur place qui les considère comme des privilégiés, des « planqués » échappant à l'occupation et qui les entoure d'un profond discrédit.

DU MARTYR RÉFUGIÉ AU SIMPLE MIGRANT

Dans les pays d'accueil les « pauvres réfugiés belges » ont commencé par être des icônes de la souffrance

infligée par les « Boches » aux populations civiles. Ils débarquent pour beaucoup sans le moindre bagage, dans un état physique déplorable, après des journées de marche où ils ont souffert de la faim et de la fatigue. Certains meurent d'ailleurs d'épuisement à leur arrivée.

A cette dégradation physique s'ajoutent des traumatismes psychologiques qui se manifestent par une hébétude, un ahurissement permanent, l'incapacité à prendre une décision, des phobies, un état dépressif. Les troubles post-traumatiques, comme les cauchemars, les insomnies ou la neurasthénie, dont beaucoup souffrent, soulignent le caractère dramatique de l'épreuve qu'ils viennent de subir et l'urgence qu'il y a de leur venir en aide. Emotion et compassion entourent donc ces familles chassées de leur foyer et qui parlent de meurtres et d'incendie, de villes livrées aux flammes et au pillage. Leurs récits, instrumentalisés par la propagande, connaissent un incroyable retentissement.

Face à la barbarie « boche » le bon accueil fait aux réfugiés belges est le gage de la supériorité morale dont les Alliés se targuent. L'accueil des réfugiés belges cimente les nations alliées et enterre les divisions de classes. Les bénévoles se comptent par dizaines de milliers, si nombreux qu'on ne sait plus qu'en faire. Il n'y a pas suffisamment de réfugiés belges en Angleterre pour satisfaire toutes les offres d'hébergement alors que chaque famille anglaise veut « ses » réfugiés !

Mais bientôt les réfugiés belges vont quitter ce statut de victimes, politiquement utile.

Les populations alliées qui les hébergent s'étonnent, puis se scandalisent, de voir parmi les réfugiés de jeunes hommes peu pressés de rejoindre l'armée belge. Quelques cas de vols et d'alcoolisme effritent leur statut et font percevoir le caractère usurpé de leur héroïsation. Les réfugiés belges se plaignent par ailleurs de leur situation ou de la nourriture, et se muent donc en ingrats profiteurs, vivant aux crochets de l'assistance. Ils ne peuvent être à la hauteur du mythe qu'on leur avait taillé et leur image se retourne : ils ne sont plus perçus que comme de simples étrangers migrants.

UNE POLITIQUE DE DISPERSION

Les pays d'accueil ont opté, dans un premier temps, pour la dispersion des réfugiés belges. Il n'est pas question d'en laisser tout le poids reposer sur les zones frontalières : chaque région doit en prendre sa part.

Mais cette dispersion méthodique des réfugiés est compromise par les déplacements incessants des réfugiés pour retrouver des proches ou obtenir un emploi. De même qu'à la fin du XX^{ème} siècle la dispersion en Belgique des demandeurs d'asile entre les CPAS des différentes communes du pays n'a pu être effective, de même les Belges vont rapidement se concentrer dans la banlieue parisienne et les départements du Nord pour la France, dans le Kent pour la Grande-Bretagne et le long de la frontière belge pour les Pays-Bas.

Le gouvernement français tente en vain de fixer les réfugiés belges dans les villages qui leur ont été assignés. Une circulaire ministérielle interdit aux réfugiés de s'éloigner de plus de dix kilomètres de leur commune, ce qui constitue une sorte d'assignation à résidence. Les réfugiés rencontrés à plus de dix kilomètres de leur lieu d'assignation peuvent être arrêtés et placés en détention. Mais malgré des mesures strictes pour limiter l'accès des grandes villes aux réfugiés, le gouvernement français est incapable d'endiguer leur afflux vers des villes comme Paris, Le Havre ou Toulouse.

En Grande-Bretagne aussi la mobilité des réfugiés belges est grande. Aux Pays-Bas également le gouvernement dégorge la zone frontière en envoyant des dizaines de milliers de Belges vers les provinces plus septentrionales dont les chefs-lieux servent de transit aux réfugiés répartis dans toutes les villes et villages.

SURVIVRE

En France une allocation calquée sur celle allouée aux familles de mobilisés est attribuée à l'immense majorité des réfugiés belges et leur permet d'échapper à la misère. S'ils sont sans ressources ils bénéficient en outre de l'assistance médicale gratuite. Ils ont le droit de réclamer auprès des commissions de réfugiés, instituées dans chaque département, et dans lesquelles siègent, entre autres, des réfugiés.

Le gouvernement belge en exil au Havre continue à verser des pensions ou traitements aux fonctionnaires exilés et entretient un hôpital de 700 lits pour les réfugiés infirmes ou malades.

Des œuvres privées, épaulées ensuite par le gouvernement anglais sont responsables de la survie des réfugiés belges en Grande-Bretagne. Mais après quelques mois, l'indifférence et la mauvaise humeur envers les réfugiés se sont installées.

En France, la population locale conteste les allocations qui leur sont octroyées. Le cliché du réfugié belge oisif et fainéant s'impose dans l'imaginaire collectif puis s'y enracine profondément. Il devient le profiteur peu empressé à accepter de travailler, se complaisant dans l'oisiveté que lui assurent les allocations et passant son temps dans les débits de boisson.

Une circulaire invite les préfets à supprimer les allocations à ceux qui préfèrent celles-ci à un salaire de misère.

Des « primes au travail » permettent cependant aux réfugiés belges en France de cumuler salaire et allocation s'ils acceptent par exemple de travailler dans l'agriculture qui manque cruellement de bras. Ceux qui stigmatisaient auparavant l'inactivité des réfugiés se mettent alors à critiquer ce privilège, sans tenir compte du fait que les réfugiés doivent acquérir des biens élémentaires comme des ustensiles de ménage, du linge de maison, des meubles.

L'office national du Travail débusque les réfugiés inactifs et place massivement les Belges dans l'industrie de guerre française.

Curieusement, en Grande-Bretagne l'aide aux réfugiés belges va être différenciée officiellement en fonction de leur classe sociale. Les réfugiés fortunés reçoivent une carte rose portant l'inscription « Classe 1 » pour les aristocrates et les grands bourgeois. La « Classe 1 à 2 » est celle des professions libérales, la « Classe 2 » celle de la classe moyenne éduquée. Les cartes bleues sont destinées aux « autres ». La « Classe 1 » est logée dans les hôtels de la capitale et reçoit des aides (et des domestiques !) en rapport avec sa position sociale. Elle est aussi préservée du déclassement qui consisterait à vivre aux côtés de réfugiés moins fortunés. Elle échappe évidemment aux queues et aux enquêtes du « Private Relief Fund ».

Aux « pauvres », la pénurie de main-d'œuvre en Grande-Bretagne offre une participation massive à l'industrie de guerre comme contrepartie à l'hospitalité qui leur a été offerte. Mais le mouvement ouvrier britannique se méfie de la mise au travail des réfugiés belges : il craint qu'on ne les paye en dessous des salaires habituels.

Une fois de plus, si les réfugiés vivent de leurs allocations ils sont critiqués mais ils le sont aussi s'ils se mettent à travailler ! Les travaux qu'ils acceptent sont pourtant souvent en dessous de leurs compétences : un instituteur malinois est traité de paresseux parce qu'il refuse de fabriquer des meubles dans un atelier de menuiserie, mais en 1916 une enquête anglaise établit que 52,5% des travailleurs belges employés dans les usines de guerre exercent une profession autre que celle qui était la leur en Belgique.

Certains étaient fonctionnaires, artistes, musiciens, professeurs, titulaires de professions libérales et se retrouvent occupés à fabriquer des munitions, opérant ainsi une reconversion qui pour certains s'accompagne d'une impression de déclassement voire de déchéance.

DES CONCURRENTS ?

Les réfugiés belges en Grande-Bretagne pâtissent lourdement de leur ignorance de la langue anglaise. Cette méconnaissance est un prétexte pour douter de leurs qualifications et les cantonner aux activités réservées à des travailleurs moins qualifiés. Les travailleurs britanniques manifestent une franche hostilité à l'égard de ces ouvriers belges. Des ouvriers métallurgistes se mettent en grève pour protester contre l'embauche de réfugiés belges et des mineurs gallois exigent le renvoi des Belges engagés. Dans une entreprise, des ouvriers belges se font voler leurs outils et saboter leur machine.

Alors que la situation sociale des travailleurs britanniques est bien meilleure que celle du continent, les Belges sont soupçonnés d'accepter de plus longues semaines de travail et des rythmes de production plus élevés pour un salaire moindre. Ils sont vus comme des agents de régression sociale. Les ouvriers belges sont en réalité soumis à une discipline militaire dans certains villages créés autour d'entreprises. En 1916 une émeute de protestation fomentée par la Centrale des Métallurgistes Belges

aboutit à l'expulsion vers la France des meneurs contre lesquels le gouvernement belge en exil a requis... la peine de mort !

Finalement, avec l'appui des puissants syndicats anglais, les conditions de travail des ouvriers belges seront lentement alignées sur celles des britanniques, ce qui améliorera les rapports entre ouvriers originaires des deux pays.

L'EXPÉRIENCE DES CAMPS

Les Pays-Bas, neutres, ont été submergés par l'afflux d'un million de réfugiés belges.

L'empathie envers les victimes de l'agression allemande est sincère et les Hollandais ont à cœur de se présenter au monde comme un havre de réconfort pour les Belges alors qu'on les prétend souvent germanophiles. Mais cet élan sera éphémère. L'accueil dans les familles s'avère de toute façon totalement insuffisant et pour parer au plus pressé il faut improviser en toute hâte des camps de tentes, des centres d'accueil provisoires et des baraques en bois. Les autorités néerlandaises estiment qu'à long terme il leur sera impossible d'assurer un accueil prolongé à ces centaines de milliers de réfugiés belges et elles décident donc de les inciter au retour par diverses tactiques.

POUSSER LES RÉFUGIÉS AU RETOUR

Différentes méthodes vont être expérimentées pour se débarrasser d'une charge trop lourde.

Les réfugiés provenant surtout de la région anversoise, les édiles d'Anvers publient un tableau rassurant de la situation au pays et invitent leurs administrés à regagner leur foyer.

Cette démarche a un succès évident : plusieurs centaines de milliers de Belges rentrent chez eux mais le mouvement n'a pas encore l'ampleur espérée. Par ailleurs la présence des réfugiés dans les bâtiments publics bloque la reprise de la vie normale. On va donc procéder à leur concentration dans des camps (ce qui doit les dissuader de rester aux Pays-Bas) et – parallèlement – supprimer leurs allocations.

Les évacuations vers ces camps, sales, inadaptés et à la réputation douteuse, donnent lieu à des scènes déchirantes. Certains s'émeuvent aux Pays-Bas des conditions de vie imposées aux Belges et la population locale soutient parfois ceux qui se soustraient à la mesure de regroupement. Mais ces pressions ont raison de la résistance des réfugiés et seuls 85.000 Belges vont encore rester aux Pays-Bas.

Selon leur classe sociale ils vont avoir des sorts bien différents. Trois mille d'entre eux sont étiquetés « bourgeois », et en conséquence sont hébergés dans des maisons particulières et subventionnés

par le gouvernement hollandais. Ceux-là échappent automatiquement aux camps. Les autres sont répartis dans les camps selon leur situation sociale : classes moyennes dans les uns (Ede et Uden) et Belges les plus pauvres vers le camp le moins confortable et qui abrite aussi les prostituées, les petits délinquants et les contrebandiers (Nunspeet). La mortalité infantile est très élevée dans ce camp au régime carcéral, au chauffage et à l'hygiène insuffisants, prévu pour 13.000 réfugiés. Nunspeet est au cœur de la politique néerlandaise de pression au retour. Il joue un rôle de repoussoir, comme le concède le commissaire du gouvernement : « Si on rend la vie de ces gens trop agréable, où réside donc la douce pression au départ ? »¹

Les camps pour classes moyennes – eux – sont dotés d'infrastructures « modernes », de dortoirs, réfectoires, magasins, écoles... propres et confortables, chauffés et raccordés à l'eau courante. Les réfugiés doivent travailler et s'occupent dans l'agriculture, des ateliers, à l'asphaltage des routes, à l'entretien du camp. Mais, comme pour les Hollandais de condition modeste, les rations alimentaires des réfugiés belges sont faibles et la situation sanitaire insatisfaisante : enfants et personnes âgées sont prioritairement frappés par le typhus ou la grippe espagnole.

La majorité des réfugiés belges finiront cependant par échapper aux camps et par vivre de leur travail à l'extérieur.

¹ Cité par Michaël AMARA, p. 253.

STÉRÉOTYPES ET VIOLENCES ANTI-BELGES

Au fur et à mesure que la guerre se prolonge les « pauvres » Belges deviennent les « sales » Belges. Aux Pays-Bas on les dit peu sérieux, fêtards, ingrats, rustres, malhonnêtes, alcooliques et flanqués de femmes stupides aux mœurs légères. Des condamnés belges ayant profité de l'exode pour s'évader, leur réputation s'étend à l'ensemble des réfugiés.

En Grande-Bretagne l'antipathie pour les réfugiés belges passe par l'image de l'embusqué, alors que la conscription devient obligatoire pour les Britanniques. En 1916, dans la banlieue londonienne de Richmond, où se concentrent de nombreux Belges, des pierres sont lancées dans des vitrines de magasins tenus par des réfugiés. Dans les écoles, des enfants belges se font insulter, des bagarres de rues éclatent entre Belges et Anglais et de nombreux petits commerces belges sont la cible d'attaques organisées.

En France aussi les tensions ont parfois été vives, contrastant avec les discours de la première heure et les lauriers tressés à ce moment-là en l'honneur des « martyrs » belges.

ET L'INTÉGRATION ?

On pourrait imaginer que la cohabitation pendant quatre ans de populations proches, culturellement et

religieusement, allait déboucher sur une intégration rapide. Il n'en est rien. Les réfugiés belges n'ont pas lié de liens durables avec les populations-hôtes.

Face à la xénophobie dont ils étaient l'objet en tant qu'étrangers, ces boucs émissaires ont eu tendance à procéder à un repli identitaire. Les mariages mixtes ont été rares, les naturalisations et l'achat de logements plus encore. Les Belges se sont mal accommodés des nourritures locales et ont rapidement organisé des commerces « ethniques » pour s'approvisionner selon leurs habitudes (notamment en viande de cheval !). Les Flamands en France et l'ensemble des Belges en Grande-Bretagne ont des difficultés à communiquer et ce sont parfois leurs enfants qui leur servent d'interprètes. Les réfugiés belges se sont tenus à l'écart de la population locale, se sont regroupés dans les grands centres et y ont constitué des noyaux allogènes. Les « petites Belgiques » regroupent boutiques, cafés (où on peut lire la presse belge de l'exil) et un réseau associatif dense (écoles, chorales, clubs de sport...).

Ce sont les prêtres qui sont chargés de lutter contre la « dénationalisation » des Belges, et pour le maintien de leur foi catholique en terre hostile (laïque pour la France, anglicane en Grande-Bretagne, en grande partie protestante aux Pays-Bas). Ils font manifestement obstacle à l'intégration des réfugiés belges¹. La ferveur qu'ils leur inculquent est à la fois religieuse et patriotique : les réfugiés ne

¹ Sur la religion comme obstacle à l'intégration, voir mon compte-rendu du même livre de M. AMARA dans le n° 372 d'*Espace de Libertés*, février 2009.

doivent rien abdiquer de leurs pratiques religieuses ni de leur attachement à la Patrie. Les écoles belges doivent entretenir ces vertus et contrer l'assimilation des enfants scolarisés dans les écoles locales. La pratique religieuse des réfugiés belges sera par ailleurs ostentatoire (communion solennelle, messe lors de la Fête nationale...).

Il faut éviter par tous les moyens que les Belges ne considèrent leur exil autrement que comme une parenthèse toute provisoire.



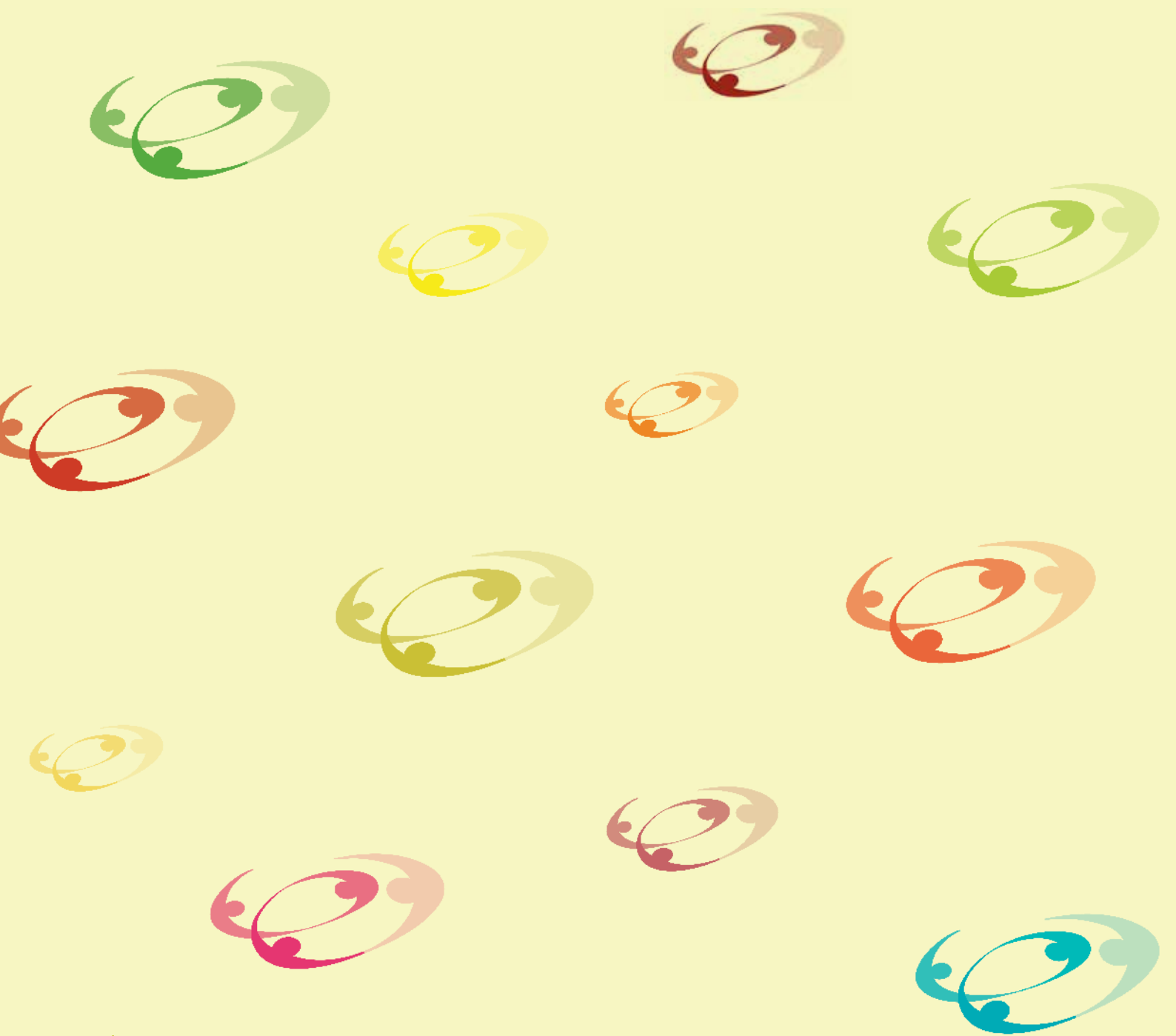
Conclusion

Etudier la situation des réfugiés belges permet de faire d'incessants parallèles avec celle des réfugiés contraints aujourd'hui de quitter leur pays en proie à des violences pour demander asile chez nous. Que ce soit en matière de regroupement, de déclassement, de stéréotypes dont ils sont victimes ou de propos négatifs qu'on leur colle, qu'ils travaillent ou qu'ils vivent d'aide sociale, les points communs sont légion.

On peut aussi estimer que les « centres fermés » d'aujourd'hui participent de la politique de dissuasion de rester ici comme le camp de Nunspeet autrefois. Et si l'on reproche à certains migrants le repli identitaire sur leur foi et leur nation, il faut avoir à l'esprit que les réfugiés belges de la Première guerre mondiale n'ont pas agi autrement.

Non pas pour justifier ou pour les ériger en exemple, mais pour comprendre le caractère universel de certains comportements.

Dans ce sens, un cours d'histoire intégrant largement cet épisode de l'histoire de Belgique participerait utilement au dialogue des cultures.



**POUR UNE LECTURE
MULTI-DIMENSIONNELLE
DES ESPACES
PUBLICS URBAINS**



Christine SCHAUT

L'AUTEUR

Christine SCHAUT est Docteure en Sociologie. Elle est professeure aux Facultés Universitaires Saint Louis et chargée de cours à l'Université Libre de Bruxelles. Elle y enseigne des cours de sociologie urbaine, d'anthropologie de l'espace et de méthodologie. Elle donne également des cours de sociologie générale pour le Centre Socialiste d'Education Permanente (CESEP).


Ses terrains de recherche portent sur l'analyse des conditions de réception des politiques de la ville par leurs « bénéficiaires » et de leurs effets de recomposition sur les espaces publics urbains. Elle étudie également les conditions du vivre ensemble dans les quartiers populaires urbains. Ses recherches adoptent la perspective ethnographique. Dans le cadre de la coopération universitaire au développement elle coordonne le master complémentaire en droits de l'homme et en résolution pacifique des conflits en partenariat avec l'Université du Burundi. Elle fait également partie du comité d'accompagnement de l'Observatoire des Politiques Culturelles et d'associations telles l'ASBI Zinneke et le CBAI.

ABSTRACT

Les espaces publics des quartiers populaires sont l'objet d'appropriations collectives qui peuvent parfois paraître invasives, voire exclusives. On pense inévitablement aux jeunes « teneurs de murs » et des halls d'entrée mais ils ne sont pas les seuls. Ces appropriations peuvent être l'objet de tensions, de disputes, de craintes et être à l'origine d'interventions des pouvoirs publics visant à les canaliser voire à les empêcher. Loin de vouloir réduire ces disputes et ces soucis d'appropriations à des pathologies communicationnelles entre groupes d'utilisateurs ou à des comportements incivils qui seraient le propre de quelques « sauvages », nous voudrions montrer comment ils révèlent à la fois la précarité de leurs protagonistes et les mutations du rapport légitime à l'espace public contemporain lesquelles se traduisent par une gestion politique spécifique invalidant ces formes d'appropriation. Nous présentons quelques pistes d'action et de réflexion tentant de penser autrement les espaces publics urbains et leurs usages.

MOTS-CLÉS

appropriation	interactions
codes culturels	lien social
codes de coexistence	marginalité
désaffiliation	non reconnaissance
différences / indifférences	précarité
dispute/conflit	reconnaissance
espace public	stigmatisation
exclusion sociale	vivre ensemble
insécurité	



Le propos tenu ici peut paraître dans un premier temps un peu décalé par rapport à la thématique générale du dialogue interculturel. Pourtant, quand on y regarde de plus près il n'en est peut-être guère éloigné; parler des espaces publics urbains contemporains c'est aussi évoquer les interactions et les situations de co-présence qui s'y déploient y compris entre des personnes issues d'univers culturels supposés différents. Ces espaces publics peuvent être le théâtre de disputes entre leurs usagers, frottements, tentatives d'évitement, mots déplacés, regards fuyants ou toisants qui rendent parfois difficiles les rencontres et la coexistence au quotidien et génèrent des formes d'insécurité. La carte blanche intitulée « les ghettos de Bruxelles », du député Luckas Vander Taelen parue dans le Soir le 6 octobre 2009 s'emploie à en dresser particulièrement paroxysmique : interpellations sexistes, injures, crachats, occupation exclusive par les automobiles de jeunes hommes agressifs de l'espace de la rue.... Loin de nous l'idée de nier de tels actes mais il nous semble important d'aller au-delà de l'émotion et de sortir du face-à-face, on a tous des anecdotes à raconter à ce propos, pour les décrypter. Selon moi ces disputes, nommons-les comme ça, révèlent autre chose que des comportements individuels de «sauvageons», une «mauvaise éducation» en particulier de garçons tout puissants, trop puissants, des dysfonctionnements communicationnels ou des conflits culturels liés à

l'appréciation différentielle du sens des espaces publics. Ces disputes renvoient aussi et peut-être d'abord, à la place, ou plutôt au peu de place, laissée aux plus précaires, d'où qu'ils viennent, dans notre société contemporaine. Enfin elles ne doivent pas occulter des dimensions peu évoquées de la vie des quartiers populaires où coexistent des populations d'origines culturelles diverses et que pourraient leur envier certains quartiers résidentiels des grandes villes : des urbanités nouvelles faites de pratiques solidaires, des initiatives économiques, des formes de sociabilités basées sur l'interconnaissance, des innovations culturelles s'y inventent et bouleversent les stéréotypes. Citons un exemple récent, le film « les barons » de Nabil Ben Yadir et encore cette phrase entendue dans la bouche d'un habitant du quartier Anneessens : « Les gens de l'extérieur ont peur du quartier. Ma femme vient du côté de la basilique, ça fait 10 ans qu'on est ensemble et 7 ans qu'elle habite ici, et ses parents lui disaient : « dans quel quartier es-tu tombée ? ».

Mais elle peut sortir à 10 h du soir, on la connaît. C'est un grand village pour autant qu'on s'intègre.... Tout le monde se connaît, se parle, aussi bien les Belges avec les Marocains que les Espagnols avec les Marocains ou les Italiens. Tout le monde se côtoie et les gens d'ici n'ont pas de problème en soi ».

Mais avant de donner un sens sociologique voire socio-politique à ces disputes je voudrais rapidement interroger les différents sens donnés au mot « espace public » en ce qu'ils peuvent, me semble-t-il, participer au débat que je voudrais entamer.

LES DIFFÉRENTES DIMENSIONS DE L'ESPACE PUBLIC ET LEUR ENTREMÈLEMENT

En urbanisme la notion d'espace public exprime avant tout des formes spatiales supposées ouvertes et accessibles à tous en opposition avec des formes privées telles la maison où l'accessibilité est théoriquement suspendue à l'accord des propriétaires. En Europe¹ elles empruntent les contours de la place, de la rue, du carrefour, du trottoir, du parc... Le caractère public ou privé d'un lieu est soutenu par des règles juridiques². L'histoire des villes européennes laisse apparaître une évolution constante de ces formes spatiales ; elles expriment et soutiennent à chaque fois l'état du monde et de la société dans lesquelles elles se constituent. Ainsi en va-t-il de la place médiévale, expression de l'autonomie communale et de la force naissante des bourgeois, face au pouvoir seigneurial, des boulevards haussmanniens du 19^{ème} siècle et leurs grands magasins, expression du capitalisme triomphant, de l'espace public envisagé par le modernisme du 20^{ème} siècle signant résolument la mort des espaces publics traditionnels, reliquats des traditions et du conservatisme, au profit des

zones urbaines organisant de façon rationnelle et spécialisée l'espace de l'homme nouveau et dans lesquelles l'espace public est avant tout conçu comme un support aux flux et à la mobilité. L'espace public n'est jamais seulement de la matérialité, de la pierre et des briques. Il ne peut se mettre à exister que dès lors qu'il symbolise une façon de voir et de se représenter le monde et qu'il se socialise grâce aux usages qu'il suggère ou empêche. E. Goffman, I. Joseph à sa suite³, ont tenté de définir les codes auxquels ces usages devaient souscrire pour qualifier l'espace d'espace public. Pour eux l'espace public est un espace de rencontres et d'échanges non-programmés avec l'altérité, avec ce qui n'est pas a priori familier. Mais pour que ces rencontres se passent bien, des codes implicites de co-existence s'imposent. Il s'agit de trouver la juste bonne distance avec l'autre, ni trop près ni trop loin : c'est l'« inattention civile » de Goffman : « chacun donne à autrui assez d'attention visuelle pour montrer qu'il se rend compte de sa présence... tout en limitant l'attention qu'il lui porte afin d'exprimer que ce dernier ne constitue pas un objet particulier de curiosité »⁴. Ces codes de conduite se basent à la fois sur une défiance, une réserve à l'égard de l'autre, inconnu, qui implique que l'on ne se livre pas dans l'espace public et sur la confiance que l'autre fera de même.

1 Pour la petite histoire, les analystes européens de l'espace arabo-musulman, les orientalistes en tête, lui ont pendant longtemps dénié l'existence d'espaces publics. Or les fondouks, les mosquées servaient bien d'espaces publics mais selon des critères différents des espaces publics occidentaux. Voir à ce propos, P. Boucheron, « *Espace public et lieux publics : approches en histoire urbaine* », communication dans le cadre du colloque « L'espace public au Moyen-Age », <http://lamop.univ-paris1.fr/W3/espacepublic/lieux-publics.pdf>

2 Voir P. Boucheron, *op. cit.*

3 Voir E. Goffman, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, T.1. La présentation de soi*, Paris, Le sens Commun, Les éditions de Minuit. Voir aussi I. Joseph, (1984), *Le passant considérable : essai sur la dispersion de l'espace public*, Sociologie des formes, Paris, Librairie des méridiens

4 E. Goffman, 1963, *Behavior in public places, note on the social organization of gatherings*, New York, The Free Press, cité par L. Quééré et D. Brezger, 1993, « L'étrangeté mutuelle des passants », *Annales de la recherche urbaine*, 57-58, Plan urbain, Déc 92-mars 1993.

Défiance et réserve, possibilité de sauvegarder son quant à soi, dans le même temps obligent à se reconnaître mutuellement dans ses différences, elles-mêmes neutralisées par les réciprocitys. La confiance, la reconnaissance des différences mais aussi l'indifférence légère, subtilement mélangées, sont pour Goffman des conditions à la constitution de l'espace public. Elles ne doivent pas faire l'objet d'un travail conscient de la part de l'usager, elles sont routinisées. La routine ajoute-t-il est la météo du lien social.

Cette définition, intéressante car elle pose la question des conditions du vivre-ensemble dans la reconnaissance des différences mais aussi dans leur indifférence et par là vient titiller la thématique de ces journées, pêche par contre par son caractère non situé, ni dans l'espace ni dans le temps, ni même et surtout dans le contexte socio-politique. On a reproché à Goffman d'adopter un ton universel alors qu'il parle en fait de l'espace public cher à l'homme américain moyen. Pourtant ces facteurs ne sont pas sans importance comme l'analyse de la dispute nous le montrera.

Avec les travaux d'Habermas¹, l'espace public acquiert une troisième dimension, il est un lieu (souvent immatériel mais il peut être aussi la place publique, l'agora, qui faisait figure d'espace public aussi politique), ou plutôt une disposition de posture « publique » à partir de laquelle des individus, des groupes se déclarent comme compétents pour

juger de la chose publique et intervenir, pour exercer un contrôle critique sur les pouvoirs existants, et ce, comme le dit Habermas, pour changer la nature de la domination.

Il serait bien évidemment réducteur de superposer les trois dimensions de l'espace public ; elles entretiennent entre elles des relations complexes, toujours en autonomie partielle les unes par rapport aux autres, jamais automatiques. L'espace dans sa matérialité, la forme qu'il va prendre, ne prédit pas tout des interactions concrètes qui s'y développent; cependant il indique sans doute les formes légitimes qu'elles sont supposées adopter. Ainsi les concepteurs des places contemporaines les imaginent-ils ouvertes à des usages multiples, mouvantes, polyvalentes, peu marquées socialement, sans obstacles à la déambulation et aux flux, peu chargées de signes qui pourraient venir désigner un territoire. Ils encouragent des interactions légères, aériennes, détachées, dans le mouvement. Les liens existant entre les deux premières dimensions et la dernière, plus abstraite, sont plus difficilement cernables. Ce ne fut pas toujours le cas puisque Habermas s'est inspiré de l'agora athénienne, la « grand-place d'alors », pour développer le concept d'espace public mais le lien se délie, se raréfie. Pourtant nous semble-t-il l'appropriation, les usages des espaces publics dans leur dimension matérielle et sociale, ou les lieux publics comme préfère les appeler P. Boucheron, peut parfois, encore dire quelque chose de politique et dire quelque chose au politique même si ce quelque chose n'est guère, en l'état, délibératif.

1 J. Habermas, *L'espace public*, Payot, Paris, 1978 et D. Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique*, Ed. O. Jacob, Paris, 1998.

LA DISPUTE LOCALE : UN RÉVÉLATEUR DE L'ÉTAT DE L'ESPACE PUBLIC CONTEMPORAIN ?

Les espaces publics des quartiers populaires, les places, les cours d'immeubles, les espaces intermédiaires, halls d'immeuble, cages d'escalier, sont parfois le théâtre de disputes entre leurs usagers qui visent soit à revendiquer l'occupation de l'espace soit à en dénier l'usage par autrui. Les protagonistes de la dispute sont d'un côté les jeunes (garçons pour la plupart, issus de l'immigration) jugés menaçants, qui tiennent les murs, peuplent les coins et, de l'autre côté, les adultes, étiquetés, médiatisés comme les menacés.

Pourtant, quand on y regarde de plus près, les disputes ne sont pas le monopole d'un groupe. Les jeunes ne sont pas les seuls à s'opposer à la présence d'autres dans l'espace public local ou du moins à la freiner. Bien moins médiatisée l'attitude de certains adultes, parfois âgés, a pourtant les mêmes effets d'exclusion de certains groupes de l'espace public local et de son appropriation exclusive par d'autres. Ainsi, quelques personnes âgées d'une cité de logements sociaux bruxellois, voyant d'un très mauvais œil l'occupation de la cour par des familles issues de l'immigration suite à l'installation de bancs et d'un toboggan, n'auront de cesse de demander le retrait de ce mobilier urbain. Elles l'obtiendront, ce qui leur permettra de réoccuper la cour à leur usage exclusif. On le voit, dans les faits la frontière entre ceux que l'ordre public qualifie de disputeurs ou de disputés est poreuse. Cette porosité met en

cause la lecture de l'insécurité privilégiant l'existence de « figures », les sauvages, aux comportements « naturellement » menaçants au profit d'une approche interactionniste. C'est bien souvent au cœur de configurations relationnelles que se tisse l'insécurité et que se construisent les causes de la dispute. Cependant la dispute, même si elle recouvre une dimension relationnelle, ne peut s'y confiner, et doit, pour se comprendre, être replacée dans le contexte qui la voit naître, un contexte de précarité socio-économique et de désaffiliation parfois aigüe, un contexte qui conduit une partie des habitants, quelles que soient leurs origines, à l'immobilité contrainte. On ne sort pas (ou plus) du quartier pour travailler, peu pour voir des copains ou pour étudier (ou alors on sort le quartier, on sort en bande). L'absence de travail, d'espoir de travailler un jour et de ressources financières rétrécit les territoires pertinents comme elle restreint le champ des possibles. « Le défaut de capital intensifie l'expérience de la finitude : il enchaîne à un lieu »¹. Dans ce contexte où les ressources disponibles sont rares, la quête d'une position dans l'espace public du quartier s'apparente, par défaut, à la quête d'une position dans le monde social. Elle s'accompagne d'un processus de non-reconnaissance de la légitimité qu'a l'autre, dont on veut à tout prix se différencier, mais c'est impossible, d'occuper le même lieu et la même place. Ce sentiment d'être assigné à un lieu est fortement ressenti par certains habitants des quartiers populaires. De manière presque paradoxale, il est particulièrement partagé

1 P. BOURDIEU, « Effets de lieu », in Bourdieu P., *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p.161.

par les protagonistes de la dispute, certains jeunes et certains adultes. Le sentiment d'être bloqué, enfermé dans le quartier, d'être seul ou dans des réseaux de copains que l'on voudrait à la fois quitter et ne pas quitter, la même crainte de sortir, de chez soi ou du quartier, d'être seul et de « se sentir ridicule » les font se ressembler, au-delà d'origines culturelles parfois différentes. On peut penser que les tensions entre eux s'originent dans une perception quasi identique de leur propre trajectoire, qu'elle soit presque passée ou encore à construire mais déjà tracée, dans la difficulté qu'il y a à voir sa propre vie dans celle de l'autre en situation d'échec et dans la volonté qui en découle de le mettre à distance, et de l'exclure¹.

Il est d'autant plus amer qu'il se redouble d'un processus de marginalisation que résumant bien ces deux phrases parmi tant d'autres entendues : « on est là à tourner en rond alors que d'autres vont sur la lune », « on a honte de dire qu'on est de la chaussée d'Anvers »². Dans nos sociétés contemporaines dites connexionnistes, où les individus sont supposés être toujours potentiellement en mouvement, intégrés dans des réseaux, capables de se déterritorialiser même mentalement et où les formes spatiales dominantes de l'espace public contemporain encouragent la mobilité, il devient mal vu de « rester » dans l'espace public local. On le voit, si Goffman n'en parle pas (il évoque bien les ruptures

de routine mais il ne les contextualise guère, il les politise encore moins), le contexte social ne facilite guère la mobilisation dédaguée et insouciant de codes de coexistence³ et fragilise l'espace public dans sa dimension sociale. Si celui-ci s'effrite, c'est moins parce que les groupes sociaux qui l'occupent sont différents, au contraire ils sont parfois très semblables, que parce qu'ils partagent une communauté de destin : celle qui réunit les précaires, les oubliés, entre eux. L'imprévisibilité de l'existence rend les rencontres et les entre-soi, souvent non désirés, difficiles.

Par ailleurs, et l'on revient ainsi à la première dimension de l'espace public, la matérialité des lieux ne favorise guère la légèreté. E. Goffman, encore lui, pose l'existence de deux régions : la région antérieure où « l'on se donne en représentation », la scène, où l'on tient son rôle et la région postérieure, les coulisses où on prend distance avec son rôle, où on se retrouve entre soi, à l'abri des regards des autres, où l'on peut se permettre des relâchements langagiers et corporels. Or, certains quartiers, en particulier les cités de logements sociaux composées d'immeubles-tours, sont pauvres en coulisses, en région postérieure, en particulier pour les jeunes qui en ont pourtant cruellement besoin. L'espace privé du logement est surdensifié, les infrastructures sportives, culturelles pas toujours accessibles. Restent les rues, les coins, les places. Or les coulisses

1 C. SCHAUT, 2000, « La dimension spatiale des relations de quartier et les effets de la territorialisation des contrats de sécurité », in L. Van Campenhoudt, Y. Cartuyvels, F. Digneffe, D. Kaminiski, P. Mary, A. Rea, Réponses à l'insécurité. Des discours aux pratiques, Bruxelles, Labor, p. 21-44.

2 Expressions d'un jeune anderlechtois et d'une personne âgée de Bruxelles.

3 Ca tient parfois à des petites choses, enfin, petites de loin pas quand on les vit au quotidien. Dans une tour de logements sociaux, faire monter et descendre l'ascenseur à 7 heures du matin quand on part au travail est parfois mal vécu par d'autres habitants qui se lèvent plus tard parce qu'ils n'ont pas ou plus de travail.

de ces jeunes sont aussi la scène des autres usagers, participant sans qu'ils le veuillent à leur vie. D'autres exemples pourraient être donnés qui viennent illustrer la mauvaise qualité des espaces, publics et privés, offrant un décor peu amène aux interactions entre usagers.

Ces disputes questionnent donc l'espace public à la fois dans sa matérialité et dans ce qu'il dit des modalités du vivre-ensemble contemporain. Dans ce qui précède on est parfois loin de la confiance minimale, du pari de l'altérité, de l'inattention polie, on est plutôt dans le trop-plein de l'autre, sans doute trop connu, trop identique, même si c'est impensable. Mais si c'est le cas, les causes semblent devoir être recherchées ailleurs que là où les disputes se déploient. Ces disputes interrogent encore le politique, car elles disent le hors-jeu social et politique justement, vécu par certains. Se disputer, toiser, faire des pétitions pour réclamer plus de police dans le quartier, c'est aussi se remettre dans le jeu, à n'importe quel prix y compris si l'on en sort avec un surplus de stigmatisation.



Conclusion

Il me semble important de repenser politiquement l'espace public comme lieu superbe de construction de vivre-ensemble à condition de le penser dans ses différentes dimensions. Il ne suffit pas de redessiner les espaces publics des quartiers populaires, en agrandissant les trottoirs ou en privatisant les halls d'entrée, il faut dans le même temps permettre à ceux qui l'habitent d'en sortir, leur donner le choix d'y rester ou de le quitter, il faut leur rendre accessibles les autres lieux urbains. Cette ouverture ne peut passer que par une alliance subtile de politiques redistributives capables d'octroyer de l'emploi, du logement décent et de politiques de reconnaissance visant à faire place et dignité aux différences, y compris culturelles.

**LES DYNAMIQUES IDENTITAIRES
DANS L'ESPACE PUBLIC INTERCULTUREL :
L'EXPÉRIENCE PROFESSIONNELLE D'ÉDUCATEURS
DE RUE ET D'ANIMATEURS SOCIAUX
AUPRÈS DE JEUNES SCHAERBEEKOIS**



Ural MANCO

L'AUTEUR

Ural MANCO est sociologue. Entre 1988 et 1999, il fut tour à tour chercheur, assistant et enseignant dans trois universités belges et une école supérieure commerciale, ainsi que conseiller en insertion socioprofessionnelle dans un organisme public à Bruxelles. Il est actuellement assistant chargé d'enseignement en méthodologie des sciences sociales aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles (depuis 1999) et membre du Centre d'études sociologiques de la même institution (depuis 1997). Ses publications traitent des aspects socio-économiques et identitaires des populations musulmanes et de la reconnaissance officielle du culte islamique en Europe. Son autre domaine de publication porte sur la sociologie du mouvement islamique en Turquie.

MOTS-CLÉS

appartenance, construction identitaire, déni de reconnaissance, espace public, estime de soi, ethnicité, identités collectives, identité éthique/religieuse, insécurité identitaire, légitimité sociale, métissage/hybridité, multiculturalité/pluriculturalité, participation associative, précarité, reconnaissance, religion, repli communautaire/identitaire, stigmatisation culturelle, vivre-ensemble.

ABSTRACT

En région bruxelloise, où la stratification sociale épouse sensiblement les différences ethniques, les jeunes issus des vagues d'immigration non européenne, essentiellement marocaine, turque et africaine subsaharienne, font face à la ségrégation urbaine¹, se trouvent assignés à une scolarité déficiente et dévalorisée², et subissent des pratiques discriminatoires sur les marchés de l'emploi et du logement³. A Schaerbeek, municipalité de 116.039 habitants (2008), les personnes issues de l'immigration constituent une partie importante de la population. Sans compter les Belges naturalisés. Il s'agissait pour les organisateurs de la recherche-action de susciter une réflexion à caractère professionnel autour de la problématique des identités de jeunes publics, et de permettre à cette réflexion de se dérouler dans la sérénité et hors de toute urgence, en dehors de toute crise. Il est vrai que le point de départ de cette activité remonte à un moment de crise : les émeutes à caractère nationaliste des jeunes Turcs de Saint-Josse et de Schaerbeek en octobre 2007. Le but à atteindre s'apparente à l'accompagnement de ces professionnels du travail social, afin qu'ils parviennent à clarifier et à améliorer eux-mêmes les outils conceptuels de leur travail, c'est-à-dire leur philosophie du travail social, leurs méthodologies d'action et leurs grilles d'analyse de la réalité sociale.

L'apport factuel du présent texte provient du contenu de 8 groupes de discussion qui furent organisés à Schaerbeek entre mai 2008 et mars 2009.

1 Brion, 2007 : 132.

2 Verhoeven, Delvaux, Martiniello et Rea, 2007 ; Rea, Nagels et Christiaens, 2009 : 3.

3 Rea, Nagels et Christiaens, 2009 : 5. Voir aussi : Martens et Ouali, 2005 ; Vandermotten, 2008.

La volonté qui a présidé au lancement de la recherche-action menée à Schaerbeek était de contribuer au rehaussement de la qualité du travail des animateurs et des éducateurs sociaux de la commune. Elle s'est constituée autour d'une réflexion collective sur leurs pratiques professionnelles concernant les questions identitaires ethnonationales et religieuses des enfants et des adolescents de Schaerbeek.

Les Schaerbeekois de nationalité étrangère représentaient en 2008 pas moins de 32 % de la population d'après les données de l'INS. Avec 39 % d'habitants de moins de 18 ans, la population schaerbeekoise figure parmi les plus jeunes du Royaume. Elle est aussi l'une des plus pauvres de la région bruxelloise avec 27 % de demandeurs d'emploi dans la population active de la commune. Ce taux monte à 40 % pour les actifs de moins de 25 ans (la moyenne de la région bruxelloise est de 32 %)¹.

Ces données relatives à la situation sociale précaire et défavorisée de beaucoup de ses jeunes placent Schaerbeek parmi les localités belges où des questions identitaires se posent en conjonction avec les réalités structurelles de l'exclusion sociale. Sur

1 Source : http://www.statbel.fgov.be/home_fr.asp

Cette contribution doit son existence à une recherche-action réalisée de mai 2008 à décembre 2010, et avec la participation de nombreux travailleurs sociaux schaerbeekois que l'auteur tient à remercier. La recherche est menée grâce au soutien de l'Echevinat de l'Intégration sociale de la Commune de Schaerbeek et en partenariat avec les organismes membres de la Concertation locale pour la Cohésion sociale à Schaerbeek. L'article ne constitue qu'une synthèse partielle des résultats de la recherche-action. Le rapport intégral est disponible sur demande : manco@fusl.ac.be

les 300 à 400 travailleurs sociaux de la commune, plus de 80 ont pris part à l'apport factuel du présent texte. Les questions qui ont jalonné le débat lors de ces groupes étaient les suivantes : (1) En quoi les travailleurs sociaux schaerbeekois sont-ils confrontés aux expressions identitaires de leurs publics et aux problèmes pouvant naître des différences ethnonationales et religieuses présentes au sein de ceux-ci ? (2) Quelles explications donnent-ils aux phénomènes identitaires qui s'expriment autour d'eux ? (3) Comment gèrent-ils les expressions de repli communautaire, qui peuvent s'avérer conflictuelles, exclusivistes, stigmatisantes, voire racistes ? (4) Comment contribuer dans de tels contextes sociaux au vivre ensemble interculturel, à l'organisation d'actions et à la formulation de messages faisant la promotion des métissages culturels, de la reconnaissance de l'altérité, de la cohésion sociale et de la citoyenneté active et responsable ?

ESPACE PUBLIC ET ÉCONOMIE IDENTITAIRE : LE CADRE CONCEPTUEL DE LA RECHERCHE-ACTION

D'après l'hypothèse retenue par la recherche-action, pour surmonter le sentiment d'insécurité identitaire² ou la peur de l'assimilation, la situation d'incertitude

2 Bastenier, 2008 : 40-41.

sociale alimentée par l'échec scolaire, les difficultés socio-économiques et le déni de reconnaissance ou de droits sociaux, les groupes minoritaires d'origine immigrée peuvent parfois développer un formalisme rigide en matière d'appartenance ethnique et religieuse. Ces groupes tentent alors d'objectiver une vie communautaire à travers un travail de réappropriation de liens s'incarnant par un discours idéologique et dans des pratiques socioculturelles ostentatoires. Les mobilisations identitaires ethniques et religieuses semblent être les « armes » de l'exclu dans sa résistance socio-économique et sa lutte pour la reconnaissance¹. Les ressources identitaires mobilisées par ces groupes doivent permettre d'atteindre des biens symboliques, comme la légitimité sociale, la reconnaissance culturelle, l'estime de soi et la confiance en soi, qui paraissent inaccessibles par les voies considérées plus conventionnelles et qui sont valorisées dans la société d'accueil : réussir à l'école, qualification professionnelle, enrichissement, habiter dans un « beau » quartier et dans une maison avec jardin, parler le français sans accent, être bilingue, posséder l'habitus et les manières de la classe aisée autochtone, etc². Il s'agit en somme d'identités construites en réponse aux stigmatisations et aux exclusions vécues ou ressenties :

« La religion et l'ethnicité offrent deux 'solutions' séduisantes aux personnes confrontées à des problèmes (...). Il n'est pas étonnant que des masses dont la vision du futur est sombre, qui ne peuvent

1 Martiniello, 1995 : 88.

2 Vienne, 2004 : §15.

retirer aucun profit de la société [qui les] rejette, se tournent vers la religion, l'ethnicité, la langue et la tradition, c'est-à-dire vers tout ce qu'elles croient qu'on ne peut pas leur enlever (...). Pour relever ces défis [la pauvreté, le chômage, la discrimination, la xénophobie, l'isolement, la menace d'assimilation...], les discours sur la culture, l'identité, la religion, l'ethnicité, les traditions et le passé sont devenus la stratégie d'existence la plus significative pour les minorités en général et pour les immigrants en particulier. »³

« D'autres [jeunes], quelles qu'en soient les raisons, mais notamment certaines expériences [sociales] douloureuses, (...) se montrent beaucoup plus fermés. (...) En voulant peut-être protéger leur héritage, certains se recroquevillent sur leurs conceptions, au risque qu'elles se heurtent de plein front, ou qu'elles s'évitent. Dans leur affirmation d'eux-mêmes (...), certains jeunes musulmans (...) se montrent imperméables au vécu des autres. Dans ce contexte où les musulmans (...) cherchent à faire leur place dans la société (...), les nouvelles générations se montrent souvent particulièrement ardentes dans la défense de leur identité. »⁴

L'espace public constitue le lieu par excellence de la construction interactive du vivre ensemble. Toutefois, s'agissant d'inégalités socio-économiques et de différences culturelles, l'espace public est une de ces scènes qui reflètent fidèlement les fragmentations de notre société. C'est là que les

3 Kaya et Kentel, 2007 : 74.

4 de Changy, Dassetto et Maréchal 2007 : 154-155

appartenances et les identités collectives entrent quotidiennement en résonance les unes avec les autres¹. Composé d'une constellation de lieux d'intérêt général ouverts à tous (à commencer par la rue), l'espace public est nécessairement traversé par la rencontre de différences de toute nature. Les altérités qui se croisent peuvent engendrer tantôt des relations concurrentes et conflictuelles, voire violentes ; tantôt amicales et pacifiques, voire solidaires.

L'hypothèse suppose l'existence d'un processus de catégorisation sociale, plus précisément, de rapports de classe ethnicisés dans lesquels on ne se perçoit pas en tant qu'individus, mais bien en tant que membres de groupes différents. On n'y assiste jamais à l'affirmation d'une ethnicité isolée, mais à l'émergence d'un système d'affirmations concurrentes ou opposées, qui se répondent par le truchement de dépréciations identitaires². Différents groupes d'origine étrangère se concurrencent sur les mêmes territoires pour l'appropriation des mêmes ressources socio-économiques et symboliques. Ils se livrent à une surenchère identitaire. Chaque groupe spécifique valorise dans son patrimoine réel ou imaginaire ce qu'il juge utile dans le but d'affronter de la manière la plus avantageuse les rapports de force et de hiérarchisation qui naissent de la coexistence.

Une telle évolution des identités peut poser problème

1 Bastenier, 2008 : 36.

2 Bastenier, 2008 : 35 et 37. Au sujet de l'avènement de rapports sociaux ethnicisés, on peut également consulter Bastenier, 2004.

aussi bien pour l'insertion sociale individuelle des jeunes que pour la cohésion sociale en général dans les quartiers où ils vivent. En termes d'insertion sociale, un jeune qui exprime une identité exclusive peut se voir pris dans un cercle vicieux quelles que soient par ailleurs les causes réelles de son exclusion socioculturelle et socio-économique : le fait de se lire lui-même en termes d'identité « fermée » ne pourra que restreindre d'autant plus sa mobilité sociale, géographique culturelle et scolaire. Au niveau de la cohésion sociale, plus les intéressés se situeront les uns par rapport aux autres en termes d'antagonismes, plus le risque d'affrontements plus ou moins violents se justifiant de ces altérités supposées indépassables sera élevé.

RÉFLEXIONS DES TRAVAILLEURS SOCIAUX SUR L'EXCLUSIVISME IDENTITAIRE DE JEUNES SCHAERBEEKOIS

Les participants à la recherche-action dépeignent souvent comme monotone la vie d'un certain nombre d'enfants et de jeunes qu'ils côtoient de par leurs activités professionnelles. La vie de certains de ces enfants et jeunes se résumerait la plupart du temps à l'environnement de la famille et du quartier. Ceux-ci n'auraient pas toujours conscience de ce qui existe en dehors de leur espace habituel. Certains ne verraient pas non plus la diversité qui les entoure, ni ne se considéreraient comme une minorité particulière. Ceux-là semblent se percevoir comme incarnant « la » norme sociale et culturelle

en soi. Par contre, certains de ces jeunes seraient en même temps conscients de leur hybridité de fait. Pourtant, ceux-ci vivraient mal la pluralité qui les caractérise, car ils considèreraient négativement leur métissage entre d'un côté une appartenance turque ou arabo-musulmane ou encore africaine subsaharienne, et de l'autre, une identité bruxelloise, belge et européenne. Un peu comme si leurs appartenances identitaires multiples se déployaient malgré eux. Ces jeunes seraient ainsi écartelés entre leurs différents attachements et, même s'ils ne veulent pas décevoir leurs parents, ils se sentiraient aussi membres de la société qui les a vus naître, mais tout en soupçonnant en même temps leur rejet de la part de celle-ci. En fin de compte, ces jeunes d'origine étrangère sembleraient se protéger d'un environnement social leur paraissant hostile, et résisteraient au déclassé et à l'exclusion sociale, grâce au renforcement de leur inscription locale, où les dimensions territoriale (le quartier habité), religieuse et ethnique seraient étroitement liées les unes aux autres.

D'après les participants, beaucoup d'enfants qui fréquentent leurs activités confondent le fait d'être musulman et Turc ou Marocain. De même que celui d'être Belge ou Européen (les deux également confondus), qui signifie fréquemment pour eux être chrétien ou être incroyant. Un Belge converti à l'islam devient pour eux un « Belge-marocain » ou « un Belge-turc », selon sa communauté de référence. Il semble que des enfants et certains jeunes, qui côtoient les participants dans le cadre d'activités socio-éducatives, ne peuvent souvent concevoir

le fait que quelqu'un soit Turc ou Marocain, s'il n'est pas en même temps musulman et croyant. Voir des personnes métissées et/ou sécularisées semble beaucoup les perturber : comme si on devait obligatoirement se trouver soit dans une case, soit dans l'autre. Par exemple, un jeune juif marocain récemment arrivé du Maroc, qui parle bien l'arabe classique et l'arabe marocain, est rejeté par des jeunes d'origine marocaine. Dans ce cas, il était apparemment insupportable pour ces enfants de voir un Juif plus « authentiquement » marocain qu'eux-mêmes, qui sont musulmans, mais nés en Belgique et ne parlant pas l'arabe.

Les attitudes exclusivistes seraient présentées par ces jeunes comme étant naturelles (c'est-à-dire allant de soi), et sacrées (donc indiscutables et ne nécessitant pas d'explications rationnelles). Celles-ci semblent constituer une échappatoire à cette situation inextricable. Les jeunes que côtoient quotidiennement les travailleurs sociaux schaarbeekois s'aménageraient des espaces imaginaires, qui peuvent être des identités nationales, religieuses ou locales, des codes culturels, des phénomènes symboliques. Dans ceux-ci, ils s'accordent un rôle positif et où ils sont des héros qui réussissent. Ils tenteraient de se valoriser par la banalisation d'un jeu référentiel essentialisant et binaire ou en miroir (« eux »/« nous »), axé sur l'exclusion de l'autre en créant des oppositions inédites entre groupes cohabitant dans un espace donné. Celui qui n'imiterait pas ses camarades de même origine serait vu comme un traître « reniant sa race », et par conséquent s'exclurait lui-même de son

groupe. Des élèves d'origine turque n'auraient, par exemple, pas accepté qu'un enseignant, également d'origine turque, leur interdise de parler le turc en classe. Ils l'auraient défié en lui demandant comment ses parents avaient pu accepter qu'il étudie dans la « langue des infidèles ». Ayant perdu sa légitimité et le respect aux yeux de ses élèves du fait de son « assimilation », cet enseignant a alors fait face à des problèmes d'autorité plus importants que ceux de ses collègues belges de souche.

Selon les participants, les classifications basées sur l'appartenance ethnique et religieuse, ainsi que sur le lieu d'habitation constitueraient les principales clés de lecture du monde dans l'esprit de certains jeunes Schaerbeekois. Dans cette lecture, l'autre ou le différent semble au mieux ignoré, sinon dévalorisé ou dénigré ; il est à craindre et à ne pas fréquenter. Quand la fierté passe par l'authenticité ou la pureté de son appartenance ethno-religieuse et/ou locale, l'autre peut devenir l'impur. La substantification de l'identité conduit à sa sacralisation (qui ne peut plus être remise en cause), ce qui risque d'aller de pair avec la déshumanisation de l'autre ne partageant pas cette identité. D'après les affirmations des travailleurs sociaux, par le passé, l'usage de propos racistes était plutôt inhabituel entre les jeunes d'origine étrangère. Depuis une décennie, le ton aurait changé pour se faire blessant, parallèlement au renforcement des frontières ethnoculturelles et religieuses. Certains jeunes, qui fréquentent les activités organisées par les travailleurs sociaux participants, semblent user de la provocation, de l'insulte, des bagarres et de l'opposition entre identités ethniques exacerbées,

comme d'un instrument de reconquête de leur dignité perdue ou supposée telle.

D'après les travailleurs sociaux rencontrés, souffrant d'un déficit au niveau de la reconnaissance sociale, les membres de groupes minorisés semblent mettre au point différentes stratégies d'affirmation identitaire, comme la fierté nationale/ethnique ou le piétisme. Cette valorisation de l'identité se fait souvent au détriment des membres d'autres groupes minorisés. Pire que le dénigrement, parfois l'autre peut carrément être voué à l'anéantissement. Lors des événements d'octobre 2007 à Schaerbeek et à Saint-Josse, un jeune d'origine turque fut attrapé avec un couteau dans son cartable. Pour toute explication, celui-ci et son père, appelé par la direction de l'école, auraient dit : « celui qui n'est pas des nôtres est un ennemi et il est à éliminer ». Même si la prudence doit être de rigueur, il est probable que, dans certains cas, des parents et des adultes schaerbeekois transmettent aux plus jeunes l'idée d'une différence négative et indépassable des membres d'autres groupes. Aux yeux de quelques parents musulmans, même « gentils » (comme les animateurs/animateuses), les non-musulmans seraient voués à l'enfer parce qu'impies selon leur vision de la religion islamique. Certains animateurs et animateuses auraient entendu des enfants musulmans leur dire : « Mon papa a dit que tu vas terminer dans le feu ».

RÉFLEXIONS DES TRAVAILLEURS SOCIAUX SCHAERBEEKOIS SUR LEURS PROPRES PRATIQUES PROFESSIONNELLES

Les participants aux groupes de discussion ont également abordé les aspects philosophiques et méthodologiques de leur travail. Du point de vue de la pratique du métier, quand la question « qu'est-ce qui pose problème dans votre travail ? » est posée, il est étonnant d'entendre ces travailleurs sociaux parler souvent de relations problématiques entre collègues, plutôt qu'avec les usagers qui fréquentent leurs activités. De même que les travailleurs sociaux parlent volontiers des problèmes soulevés par la philosophie du travail social en général, plutôt que des problèmes sociaux que ce travail devrait s'atteler à résoudre. Ce qui pose problème quant aux publics serait l'absence criante de certains acteurs, comme les parents, et le rapport quelque peu consumériste qu'entretiennent certains groupes d'usagers vis-à-vis du travail social. Les problèmes lancinants en matière de prévention du racisme et des exclusivismes seraient le manque d'exposition des usagers à la diversité, à la confrontation, à l'esprit critique et à des expériences valorisantes et enrichissantes. Sur cette question, le travail social devrait, pour les participants, concevoir le pluralisme en tant qu'outil d'action, du point de vue de l'obligation qu'il impose à l'individu de retravailler son rapport à soi et à l'autre. Dans ce cadre, une pédagogie de l'information

et de la communication serait à inventer pour revigorer les activités menées par les travailleurs sociaux, à travers des lieux de prise de parole et d'expression de soi, ainsi que des lieux de rencontre de l'autre. Les paragraphes qui suivent synthétisent quelques éléments issus des groupes de discussion concernant les aspects pratiques de l'exercice du travail social à Schaerbeek en lien avec les questions identitaires des jeunes publics.

L'ORIGINE DU TRAVAILLEUR SOCIAL. Les usagers auraient souvent une relation plus aisée avec les éducateurs ou les animateurs qui sont de même origine qu'eux. Quand ils s'adressent aux travailleurs sociaux de même origine qu'eux, ils ne le font pas par esprit communautaire, mais par facilité et aussi parce que c'est plus réconfortant. Ils expriment une attente, qui peut parfois dépasser les capacités et les prérogatives d'intervention des travailleurs sociaux. En revanche, quand un(e) travailleur/euse sociale d'une autre origine se propose de travailler avec eux, certains jeunes auraient du mal à l'accepter dans un premier temps. Cependant, les usagers semblent quelquefois accepter plus facilement et plus rapidement un travailleur différent, que certains de ses propres collègues ! Certains travailleurs sociaux ne créent-ils pas eux-mêmes un effet pervers qui « laisse la communauté dans la communauté » lors de la répartition des usagers, quand ils choisissent préférentiellement des jeunes issus du même groupe qu'eux ? Alors que d'après certaines expériences, la multiculturalité

du personnel (éducateurs, animateurs) semble produire un effet de miroir et appellerait un public tout aussi multiculturel pour les activités.

LA COORDINATION DU TRAVAIL SOCIAL. Les services éducatifs, culturels et sportifs que les travailleurs sociaux fournissent, ainsi que l'école, constituent les principaux endroits où un mélange pluriculturel serait possible. D'après certains participants, il semble pourtant que les écoles marquent une certaine résistance à l'accueil de publics en difficulté, tant de nombreux enseignants semblent donner l'impression d'être démissionnaires, malgré pourtant de bons projets éducatifs qui encadrent leur travail quotidien. Le milieu associatif et les éducateurs seraient par contre nettement plus ouverts et motivés¹. La fréquentation des activités associatives se base sur le choix libre. Il y a quelques années, les associations schaarbeekoises pouvaient se plaindre du petit nombre d'inscrits, mais aujourd'hui, d'avis général, l'intérêt de la population locale envers l'offre d'activités associatives semble avoir connu une explosion. Les demandes d'inscription afflueraient même de la part de la population d'origine turque, dont une partie importante des membres a ignoré, semble-t-il, l'existence et les activités proposées par ces associations pendant de longues années. Face à ce succès récent, les travailleurs sociaux ne se connaîtraient pas suffisamment et ne collaboreraient pas nécessairement entre

1 Tel serait également l'avis de certains responsables communaux schaarbeekoises : Essaïdi et Martens, 2008 : 62.

eux. Des espaces-temps communs pour faire connaissance et pour discuter en toute sérénité des expériences communes seraient rares. Il est par exemple nécessaire que l'on sache vers qui les jeunes se tournent pour s'informer dans différents domaines (sexualité, mariage, religion, santé, école, travail, droits, citoyenneté, actualités, etc.). Qui leur transmet quelle information dans quels domaines et par quelles voies ? Autrement dit, qu'est-ce qui les structure, leur donne des repères, les rassure ? Quelle est la cartographie identitaire et mentale des publics dont les travailleurs sociaux schaarbeekoises ont la charge ? Quelles que soient les raisons pour lesquelles les jeunes usagers expriment des identifications et mobilisent une appartenance à tel ou tel groupe, où se ressource-t-ils pour se construire cette vitrine identitaire (le « paraître » identitaire) ?

LA LÉGITIMATION DU TRAVAIL SOCIAL. Une stratégie générale serait de chercher à favoriser la rencontre de gens différents en profitant des lieux communs qu'ils fréquentent : école, parc, marché, rue, association locale, club sportif, etc. Il semble nécessaire de faire participer les parents aux activités organisées pour légitimer les mélanges et valoriser les ressources culturelles dont sont porteuses les familles. Attirer les parents dans les activités éducatives mobilisant des cultures plurielles permettra à certains d'entre eux de jouer un rôle valorisant, dans autre chose que la seule transmission d'identités ethnoreligieuses essentielles et de normativités traditionnelles.

La socialisation ethnoreligieuse opérée par les parents est en soi légitime. Toutefois, il devrait être possible de valoriser sa propre ontologie sans passer par la dénégation de l'autre. Un travail de sensibilisation auprès des parents s'avère nécessaire de même que leur présence serait souhaitée dans les activités socio-éducatives pour les légitimer aux yeux de leurs enfants. Dans cette mise à contribution des parents, il ne faut pas négliger celle des grands frères devenus de jeunes adultes.

LA PÉDAGOGIE DU TRAVAIL SOCIAL. Explique-t-on aux jeunes leurs origines de manière critique et leurs métissages de manière valorisante ? Il ne faut pas se lasser de souligner l'équivalence des appartenances, qui ne peuvent être hiérarchisées, et l'égalité universelle et morale des êtres humains. Il faut trouver le moyen de sensibiliser des jeunes (dont certains auraient peur de « renier leur race ») à l'artificialité des frontières entre les Etats comme entre les gens, en privilégiant les questionnements introspectifs et empathiques. Comment me définir ? Comment définir l'Autre ? Ce qui est valable pour moi l'est-il aussi pour lui ? La réalité sociale lui apparaît-elle de la même manière qu'à moi ? Confronter les jeunes à leur être multiculturel pour ouvrir leur esprit critique s'avère une action d'une grande nécessité. Cette confrontation peut aussi être une manière d'entrer en contact avec eux. La demande provient d'ailleurs parfois explicitement des jeunes, sur un ton provocateur. L'exercice de l'esprit critique et la

prise de distance requièrent une capacité de mise en doute et celle de questionner sans juger.

Les travailleurs sociaux devraient en outre proposer une information correcte et valorisante au sujet de l'histoire des migrations, en établissant un lien entre l'immigration, la reconstruction de l'Europe et le progrès social. Quelle conscience ont les usagers de la diversité culturelle de Schaerbeek et, au-delà, de la société dont ils font partie, de l'histoire sociale de la commune et de ses vagues successives d'immigration ? C'est ainsi que les uns et les autres parviendront à analyser leur devenir et celui des autres afin de mieux apprendre à désessentialiser et à désacraliser leurs appartenances. Il s'avère nécessaire de fournir une information compréhensible et de qualité sur les situations politiques et socio-économiques des pays d'origine des parents, ainsi que sur des aspects culturels et religieux de ces pays afin d'amener les jeunes usagers à dépasser leurs sensibilités exacerbées et à déconstruire les mythes nationalistes. Les jeunes qui fréquentent les activités socio-éducatives à Schaerbeek ignorent souvent la culture savante du pays d'origine. Il serait salutaire de faire découvrir aux jeunes d'ici les richesses, la pluralité et les subtilités des cultures savantes des pays d'où proviennent leurs parents - et pas seulement les traditions rurales, qui sont parfois érigées en culture nationale intangible.

Il faut aller vers l'autre sans avoir peur et éviter de se

braquer sur les divergences, afin de découvrir les similitudes et les valoriser. Favoriser l'intégration mutuelle des participants dans une activité durable. Développer un projet d'intérêt commun où tous peuvent s'y retrouver, car ce plus petit commun dénominateur enrichit tout le monde. Mettre les points positifs en avant. Une fois que la glace est brisée, on peut aborder sans crainte et plus fermement les points négatifs. Organiser des activités, voire des voyages, avec des jeunes de différentes origines et des personnes âgées (belges et autres) de Schaerbeek. Les professionnels du travail social ne sont pas toujours ceux qui sont le moins pétris de préjugés. Les publics profanes et populaires se mélangent parfois bien mieux que ne le conçoivent ces professionnels. Soigner l'accueil de nouveaux arrivants dans les groupes de jeunes usagers : permettre et soutenir l'organisation de la présentation par les différents participants de leur histoire personnelle et familiale, des traits culturels dans lesquels ils se reconnaissent. Cela peut valoriser les participants et permettre une meilleure connaissance mutuelle, et créer ainsi des connivences en brisant la glace.

Tous les jeunes éprouvent le besoin de partager, et de préférence avec un adulte. Leur besoin de parler est patent. C'est justement une manière de les amener à réfléchir et de les responsabiliser par rapport à la vie d'adulte qui les attend. L'acquisition de la confiance en soi passe par l'adoption de projets de vie et la fixation d'étapes réalistes pour leur réalisation, qui passe par des

évaluations récurrentes. Le travailleur social peut représenter une forme de catalyseur qui, à force de dialoguer avec le jeune, parvient à faire se former en lui des éléments d'un projet de vie réalisable et satisfaisant. La diversification des possibilités de reconnaissance et la multiplication des possibilités de prise de parole (surtout en public) sont bénéfiques au succès de ce processus. Des débats fréquents seraient nécessaires avec les jeunes dès lors qu'il y a un sujet épineux qui les stresse. Ils prennent du plaisir et se sentent reconnus dans ce qu'ils sont, lorsqu'on leur donne accès à la parole.

LES PUBLICS DU TRAVAIL SOCIAL. Depuis quelques années, le public d'enfants s'est diversifié non seulement en termes d'origines ethno-religieuses, mais aussi en termes de statuts et de trajectoires : jeunes naturalisés de la 2^e et de la 3^e génération, enfants primoarrivants (notamment des mineurs étrangers non accompagnés), enfants de familles primoarrivantes, mais avec des parents scolarisés et qualifiés, enfants de réfugiés et de clandestins, etc. La majorité des nouveaux primoarrivants marocains et turcs est aujourd'hui bien scolarisée. Il y a même de jeunes mères de famille, arrivées depuis peu par voie de mariage, qui possèdent un diplôme universitaire. Les anciennes immigrées peu scolarisées ne s'étaient parfois jamais posé la question de l'altérité. Ces nouvelles personnes ont un rapport à l'altérité et une ouverture à l'autre qui est différente, mais pas nécessairement « meilleure » en termes de dépassement du repli communautaire ! Elles présentent également une

approche plus consumériste, mais peut-être aussi plus exigeante, en matière de qualité des services socioéducatifs. Cette nouvelle configuration peut générer des tensions et des stigmatisations au sein des groupes d'utilisateurs. Les travailleurs sociaux ne sont pas toujours conscients de ce qui se passe parmi les groupes de jeunes, car ceux-ci peuvent cacher leurs dissensions notamment ethnoreligieuses aux adultes qui les encadrent. L'intervention peut donc tarder pour désamorcer un conflit entre utilisateurs. Si un acte ou une attitude raciste survient, il est nécessaire de marquer le coup et de dramatiser l'événement. Ensuite, il faut discuter immédiatement en public et sans tabous en présence de tous les utilisateurs, afin de clarifier les motivations d'une telle expression exclusiviste ou stigmatisante. Il semble qu'il est légitime d'imposer des règles de fonctionnement quotidien clairement établies dès le début du calendrier des activités, qui permettent de n'exclure personne, mais aussi de faire respecter par tous les objectifs de l'activité. Un certain nombre d'associations imposent l'usage du français dans leurs activités. Il est nécessaire d'expliquer les règles au moment de l'inscription et de s'y tenir fermement.

L'ACTION LOCALE EST-ELLE SUSCEPTIBLE DE MODIFIER LA DONNE GLOBALE ?

Personne ne peut nier l'importance primordiale du contexte économique, de l'errance des politiques urbaines des années 1960-1970, et de l'incurie de

la politique de l'enseignement et de la jeunesse des décennies 1980-1990, dans la détermination du statut subalterne des populations d'origine étrangère¹. Les personnes qui expriment des identifications exclusivistes vivent dans une situation de marginalité dont les origines sont structurelles. Les expressions identitaires essentialistes que les membres de ces groupes peuvent secréter ne constituent pas la cause, mais bien le symptôme - sinon le résultat - de l'exclusion sociale et de la stigmatisation culturelle qu'ils endurent. Les deux problèmes les plus menaçants en région bruxelloise restent le niveau très élevé du chômage (notamment des jeunes adultes) et le niveau déplorable de la qualité de l'enseignement. Les meilleures politiques de cohésion sociale et d'action interculturelle resteront impuissantes sans une amélioration sur ces deux fronts socioéconomique et scolaire². Cet avis est partagé par Laurent Mucchielli, sociologue français spécialiste du phénomène de bandes de jeunes et de la délinquance juvénile : « Les recherches montrent que, outre la proximité affective et géographique, le facteur-clé de la constitution de ces groupes [de jeunes issus de l'immigration dans les quartiers populaires] est l'échec scolaire. La première des préventions est donc là. Quant à la sortie (...), elle est conditionnée par l'insertion sur le marché de l'emploi. Seul un travail assorti d'un vrai salaire permet en effet à un jeune d'accéder au logement et de s'installer en couple. Enfin,

1 Bastenier, 2008 : 36.

2 Essaïdi et Martens, 2008 : 59.

entre le début et la fin des problèmes, un travail social de grande ampleur (...) et une vraie police de proximité seraient de bons outils.»¹

Toutefois, ces constats structurels incontournables étant faits, le problème de la gestion quotidienne de la pluralité ethnonationale et religieuse en milieu populaire reste entier. Certains jeunes souffrant d'exclusion ou en recherche de reconnaissance sociale s'investissent dans différentes identités fortes, qui peuvent conduire au repli sur soi et même à la violence intercommunautaire. Le repli identitaire semble effectivement rôder dans les rues de Schaerbeek, lorsque l'Autre est placé dans une position stigmatisée. Ces phénomènes identitaires (repli communautaire, stigmatisation des autres) et les rapports interethniques qui en découlent prennent une certaine acuité au sein des populations issues de l'immigration, mais il faut rappeler avec insistance qu'on peut également les rencontrer en milieu autochtone et particulièrement dans les couches populaires de la société d'accueil.

Le discours des travailleurs sociaux reflète certaines de ces réalités quotidiennes au risque de paraître alarmiste. Devons-nous nous voiler la face devant l'exacerbation d'identités et la violence symbolique à contenu raciste, en nous cachant derrière une attitude « classiste », qui consiste à défendre sans autre forme de critique les membres des classes populaires contre les

stigmatisations dont elles sont victimes, ou une attitude moraliste, visant à soutenir - sans autre forme de questionnement non plus - une jeunesse déjà exclue et blessée ? Les attitudes de défense des groupes les moins bien positionnés dans la société sont certainement légitimes. Toutefois, l'enfermement dans des logiques ethnistes, qui fonctionnent le plus souvent entre exclus, est une réalité quotidienne dont on doit désormais prendre conscience dans la formulation d'actions sociales locales. L'existence de ces phénomènes identitaires - et constater un tel état de choses ne suppose pas nécessairement que l'on défende son existence - empêche le développement d'autres logiques comme celle de la citoyenneté multiculturelle et celle de l'émancipation individuelle et collective. Il est évident que cette recherche-action, se focalisant sur l'expérience et le savoir-faire professionnels des travailleurs sociaux au sujet des identifications ethnoreligieuses de certaines couches de jeunes à Schaerbeek, n'a pas pour objectif de contribuer à la légitimation de l'exclusion sociale. La stigmatisation des populations issues de l'immigration existe et cette recherche-action le souligne, non pour la renforcer, mais pour aider les travailleurs sociaux participants à réfléchir leurs pratiques professionnelles ou leurs modèles d'action sociale, ainsi que les valeurs sous-jacentes à ceux-ci ou leurs orientations philosophiques.

1 Mucchielli, *Le Monde* du 25 mars 2009.



Ural MANCO
Bibliographie

A. Bastenier (2004), *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Presses universitaires de France, Paris.

A. Bastenier (2008), « Violence et insécurité aujourd'hui », *La Revue nouvelle*, mai-juin, pp. 30-42.

F. Brion (2007), « Crime et immigration: état de la question », P. Delwit, A. Rea et M. Swyngedouw (dir.), *Bruxelles : ville ouverte. Immigration et diversité culturelle au cœur de l'Europe*, L'Harmattan, Paris, pp. 125-145.

de Changy J., Dassetto F. et Maréchal B., 2007, *Relations et co-inclusions. Islam en Belgique*, Paris, L'Harmattan.

T. Essâidi et B. Martens (2008), « Politique locale et cohésion sociale : le cas de Schaerbeek », *La Revue nouvelle*, mai-juin, pp. 54-65.

A. Kaya et F. Kentel (2007), *Belgo-turcs : ponts ou brèches entre la Turquie et l'Union européenne ?*, Fondation Roi Baudouin (et Centre for Migration Research, Istanbul Bilgi University), Bruxelles, http://www.kbs-frb.be/uploadedFiles/KBS-FRB/3_Publications/%20KBS•Belgian-Turks%20FR_All%20In.pdf

M. Martiniello (1995), *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Coll. « Que Sais-Je ? », n°2997, Presses universitaires de France, Paris.

L. Mucchielli (2009), « Il faut revenir à l'analyse des causes de la délinquance », *Le Monde* du 25 mars, entretien réalisé par A. Chemin, p. 11.

A. Rea, C. Nagels et J. Christiaens (2009), « Etats généraux de Bruxelles. Note de synthèse : les jeunes bruxelloises : inégalité sociale et diversité culturelle », *Brussels Studies*, n°9, http://www.brusselsstudies.be/PDF/FR_79_EGB9.pdf

M. Verhoeven, B. Delvaux, M. Martiniello et A. Rea (2007), *Analyse des parcours scolaires des jeunes d'origine ou de nationalité étrangère en Communauté française*, Ministère de l'Enseignement obligatoire et de la promotion sociale de la Communauté française de Belgique, Bruxelles.

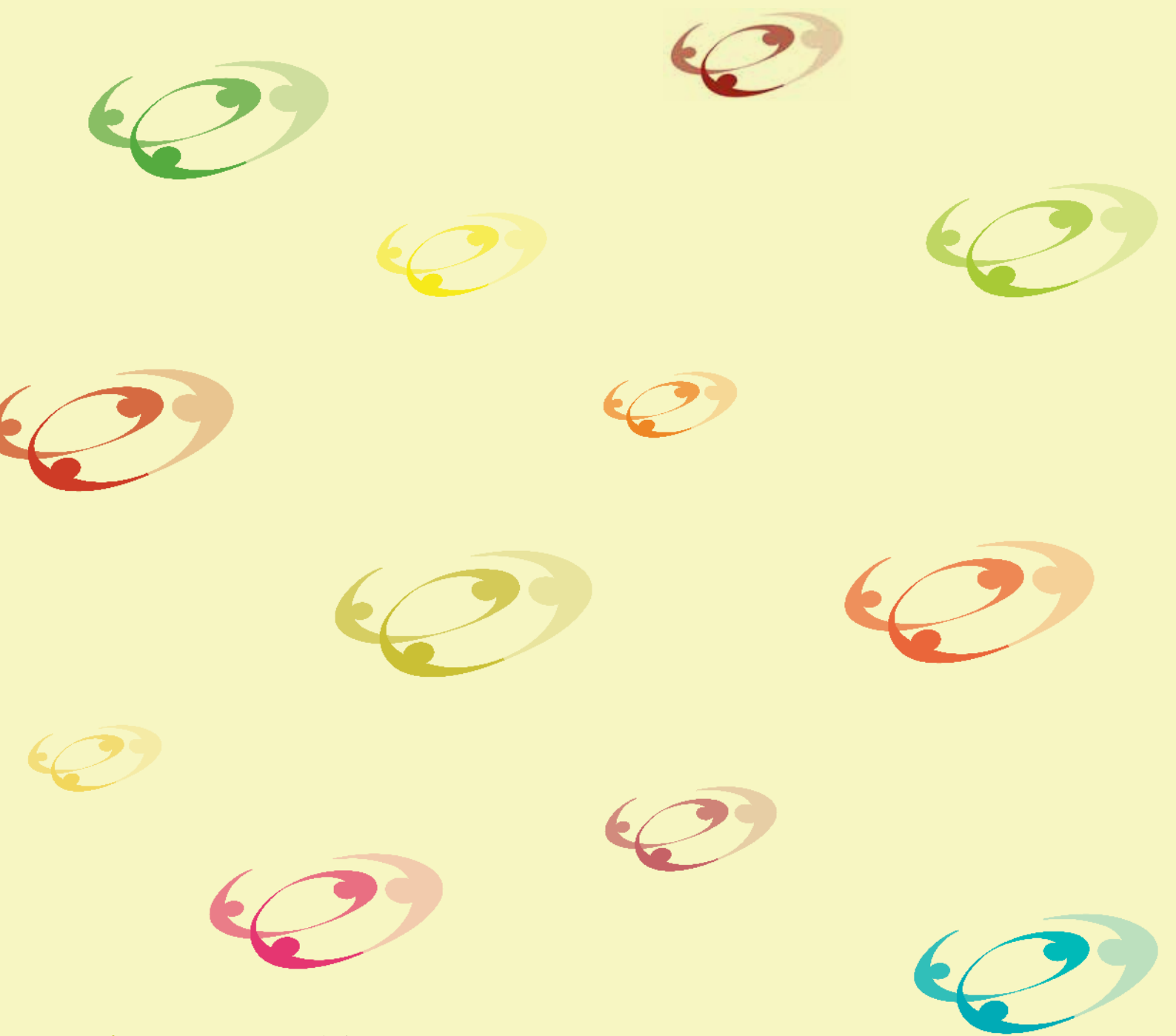
P. Vienne (2004), « Au-delà du stigmate : la stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires », *Education et sociétés*, vol. 1, n°13, pp. 177-192, http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=ES_013_0177



Chapitre IV



Capacités à vivre ensemble



PRATIQUES DE TOLÉRANCE DANS LA CONSTRUCTION DU DIALOGUE INTERCULTUREL



Mark HUNYADI

L'AUTEUR

Mark HUNYADI est Docteur en Philosophie ; sa thèse portait sur la question du fondement de la morale. Il a enseigné à l'Université et au Collège de Genève ainsi qu'au Québec. Il enseigne actuellement la philosophie sociale et politique à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

Il a publié plusieurs ouvrages et de nombreux articles sur les questions de morale fondamentale ou appliquée, en particulier sur la morale contextuelle, les usages de la précaution ou encore l'art de l'exclusion, la vertu du conflit.

MOTS-CLÉS

accommodement
coexistence pacifique des pratiques
différence/indifférence
disposition au compromis
divergences
dramatisation
égalité dans la différence
espace public
gestion des conflits
identités
justice
pluralisme des pratiques et des opinions
pluralité/égalité
sphère publique et privée
tolérance
vivre-ensemble

ABSTRACT

Nous établirons une définition générale de la tolérance comme « mise en latence de conflits continués », puis nous mettrons cette définition à l'épreuve de cas concrets de coexistence multiculturelle. Nous pourrions notamment prendre exemple sur le Québec, où vient de paraître un très important rapport sur ces questions (« Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation », Rapport Bouchard/Taylor). La notion d'« accommodements raisonnables » y tient une place centrale.

Il s'agit ici d'une retranscription qui reflète le caractère originellement oral de ce texte.

La tolérance est-elle une valeur, un principe, une vertu, une attitude ou autre chose encore ? Change-t-elle de sens selon qu'on l'envisage au plan des institutions, ou au plan individuel ? Et si l'on fait ainsi varier le concept de tolérance sur l'échelle des significations, les différences obtenues sont-elles d'essence ou d'accident ?

La tolérance est une notion plurivoque, qui est rarement définie pour elle-même : on préfère n'en retenir qu'un aspect unique (juridique, politique, religieux) plutôt que d'envisager sa définition même comme un problème philosophique à part entière.

LA SÉPARATION HISTORIQUE DU PUBLIC ET DU PRIVÉ

Au point de vue historique, ce qui est sûr, c'est que la tolérance est née comme un principe politique. Ce principe renvoie à un geste fondateur de John Locke, qui a permis que la tolérance consiste à soustraire la question de la diversité religieuse à la question de la vérité, et ce pour en faire une question de justice. Il s'agissait tout simplement de faire de la tolérance une question où s'impliquent des *aspirations rivales* à l'obtention de certains droits. Il ne s'agissait plus de savoir si les opinions étaient vraies, orthodoxes, etc., mais de permettre la coexistence d'opinions divergentes ou rivales, indépendamment de la question de leur vérité.

C'est une performance historique qui est considérable et dont on doit l'invocation de toute formulation systématique à John Locke et à sa fameuse lettre sur la tolérance de 1689. C'est lui qui a mis en évidence la nécessité systématique de séparer l'Etat de la société religieuse constituée par différentes Eglises. Il distingue pour chaque être humain deux types de biens :

- les biens *civils* : la liberté, l'intégrité du corps, la protection contre la douleur, la possession de biens extérieurs, l'argent, les meubles...
- les biens *spirituels*, qui concernent le salut de l'âme. Ces biens sont du ressort de la conscience individuelle et aucun magistrat ne devrait avoir la compétence d'interférer dans la conscience individuelle de qui que ce soit. Locke le formule nettement dans sa lettre : « Le soin des âmes n'appartient pas aux magistrats ».

Historiquement, la tolérance est donc née d'un principe politique devant permettre la coexistence pacifique de conceptions religieuses divergentes, comme on le voit emblématiquement chez Locke. Or, il est probable qu'en imposant une solution politique à un problème religieux, la constitutionnalisation de la vertu de tolérance a grandement contribué à la « privatisation » de la religion – comme le souhaitait Locke, la religion s'est retirée dans la sphère privée. En retour, cette privatisation a rendu la tolérance pour ainsi dire sans objet : la tolérance lockéenne est devenue inutile parce que, privatisée, la religion est devenue indifférente. Confinée dans le champ privé des pratiques et convictions individuelles, la

religion a, dans les démocraties modernes, perdu de sa puissance conflictuelle. La coexistence y est devenue le mode de vie politique standard, dont l'expression théorique la plus haute a sans doute été donnée par le philosophe américain John Rawls et sa notion de « consensus par recoupement » (« overlapping consensus »). L'idée principale en est que, moyennant un certain accord sur quelques valeurs politiques fondamentales, les cosociétaires peuvent légitimement diverger quant à leur « doctrine compréhensive » (entendons : les visions du monde morales, philosophiques, religieuses) qu'ils épousent par ailleurs. Au fond, on a là une expression moderne et contemporaine du principe de séparation du public et du privé.

LE CONFLIT, RAISON D'ÊTRE DE LA TOLÉRANCE

Dans une coexistence publique aujourd'hui pacifiée, la tolérance historique -c'est-à-dire celle liée aux guerres de religion : rappelons-nous que Locke a écrit sa lettre après la guerre de 100 ans où les adversaires sont morts d'épuisement - flirte aujourd'hui ouvertement avec l'indifférence. Peu importe les pratiques et convictions religieuses des autres, tant qu'elles n'empêchent pas les miennes. Le principe de tolérance intériorisée depuis en vertu quotidienne, équivaut en fait au respect mutuel des libertés négatives de chacun de ne pas être entravé dans l'exercice de son projet de vie. Cette tolérance indifférente est plus indifférence que

tolérance, comme le montre suffisamment le fait que l'indifférence rend l'intolérance inutile : si quelqu'un m'indiffère, je n'ai pas besoin de le tolérer puisque je ne lui suis même pas opposé.

Il apparaît donc qu'une condition constitutive de l'intolérance est le *conflit*. L'intolérance présuppose le conflit exactement comme le courage présuppose la peur. Elle la présuppose, et en est donc indissociable. Que se soit au plan d'un principe institutionnel ou d'une vertu personnelle, qu'elle soit une valeur proclamée ou une pratique affirmée, l'intolérance a fondamentalement le conflit pour raison d'être.

Qu'est-ce que le conflit ? Comme le dit joliment l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert à l'article « Tolérance », précisément : « *On peut compter sans doute plusieurs sources de discorde. Nous ne sommes que trop féconds en ce genre* ». On peut rendre compte de cet excès de belliquosité qui menace en permanence les relations humaines sous toutes les facettes, si on donne à la notion de conflit une extension maximale en définissant le conflit comme « divergence manifestée ».

Dans la perspective qui est ici la nôtre, une telle extension de la notion de conflit - comme divergence manifestée - est très intéressante parce qu'elle ne préjuge pas de la nature du type ou de l'objet de la divergence considérée. Il importe que cette divergence puisse être *manifestée*, puisque cette manifestation est l'émergence même du conflit et appelle en tant que telle une réponse, qui peut

être une réponse belliqueuse, pacifiante, tolérante. Nul ne peut le dire à l'avance, mais une divergence manifestée appelle une réponse.

Que la tolérance s'oppose au conflit, c'est une chose entendue. Mais de quelle nature est la relation qui oppose la tolérance au conflit ? Concrètement, à quel degré de conflit doit-on parvenir pour que la tolérance soit requise ? De quel type doivent être les conflits ? A quelles conditions doivent-ils répondre pour qu'ils requièrent de la tolérance, pour qu'on puisse parler de tolérance ? A l'égard de quoi requiert-on de la tolérance ? Bref, que doit être un conflit pour que son autre soit la tolérance ?

Nous avons vu que les questions religieuses étaient à l'origine du principe de tolérance, désormais constitutionnalisés sous le régime démocratique, et conquis au prix d'une mise entre parenthèses de la question de vérité. Cette question de religion s'est quasiment muée en indifférence. Mais aujourd'hui, dans nos sociétés culturellement complexes, la question de la différence religieuse, et de son rapport à la loi civile se trouve débordée par la question de la différence culturelle précisément, tout en l'englobant. Pour Locke, la tolérance est requise à l'égard des convictions de chacun quant au salut de son âme, ce qui entraînait la liberté culturelle. Une obéissance civile sans faille en était la contrepartie.

Aujourd'hui, sous la pression du multiculturalisme, cette division du travail s'est brouillée. Citons un article d'un journaliste allemand qui me semble montrer à quel point est poreuse et fragile la frontière

entre le dicastère du magistrat et les règles de la conscience individuelle dans le public et le privé. Voici ce que dit Dieter Grimm, égrenant une longue liste de questions qui paraît tout à fait frappante : « Un Sikh à moto peut-il réclamer, en invoquant son devoir religieux de porter un turban, d'être exempté du devoir général de porter un casque ? Un prisonnier juif peut-il exiger qu'on lui serve une alimentation casher ? Un employé musulman a-t-il le droit de suspendre son travail pour de brèves prières ? A-t-on le droit de licencier un employé, parce qu'il s'est absenté pendant les fêtes sacrées de sa communauté religieuse ? Un employé licencié pour de telles raisons peut-il prétendre à une allocation chômage ? Faut-il autoriser les commerçants juifs à ouvrir leur commerce le dimanche, parce qu'ils n'ont pas le droit de l'ouvrir le samedi ? Une élève musulmane peut-elle être exemptée de l'éducation physique, parce qu'il lui est interdit de se montrer aux autres élèves en tenue de sport ? Les élèves musulmanes ont-elles le droit de porter le foulard à l'école ? Qu'en est-il quand il s'agit d'enseignantes dans les écoles publiques ? Une règle différente s'applique-t-elle aux sœurs en habit et aux enseignantes musulmanes ? [...] Faut-il tolérer, dans les villes allemandes, à la fois l'appel du muezzin transmis par haut-parleur et le carillon des églises ? Faut-il autoriser les étrangers à égorger des bêtes, bien que cela contredise les règles de protection du pays ? [...] Faut-il autoriser les Mormons à pratiquer la polygamie chez nous, dans la mesure où cette pratique est autorisée dans leur pays d'origine ? »¹

1 Cité par Jürgen Habermas, « *De la tolérance religieuse aux droits culturels* », in : *Cités*, 13, 2003, p. 165.

Multipliés à l'envi (par les journalistes bien sûr) ou pire, dramatisés en conflits d'identité, les exemples de ce type peuvent facilement alimenter les motifs nostalgiques de la perte de communauté et de l'anémie sociale. Ils menacent la société de la transformer en kaléidoscope de communautés. C'est comme ça qu'on les présente, notamment dans la presse qui n'est pas sans influence sur ces questions.

LA TOLÉRANCE COMME MISE EN LATENCE DE CONFLITS CONTINUÉS

Cependant, il semble qu'une toute autre analyse soit possible, une analyse qui éclairerait la tolérance d'un tout autre jour, en en révélant, pour ainsi dire, les potentialités communautaires. Mais notons tout d'abord que plusieurs niveaux, plusieurs pratiques de tolérances peuvent être distingués.

Je me réfère à un philosophe historien américain : Michaël Walzer qui distingue **cinq attitudes de tolérance** :

1. L'acceptation résignée de la différence, dans l'intérêt de la coexistence pacifique, comme lorsque la paix s'installe « de guerre lasse » ;
2. Une bienveillante indifférence à la différence : « il faut de tout pour faire un monde » ;
3. Une tolérance d'inspiration stoïcienne qui se présente comme reconnaissance de principe du fait que les autres ont des droits, même s'ils les exercent de manière peu plaisante pour nous ;
4. Une certaine ouverture à l'autre, une curiosité

qui se manifeste par une volonté de l'écouter et d'apprendre ;

5. Une attitude enthousiaste à la différence, une adhésion à la différence, de type esthétique, par exemple, admirative de la beauté, de la richesse et de la diversité.

En réalité, contrairement à ce que dit Walzer, cette 5^e attitude, cette addition enthousiaste de différence n'a rien à voir, elle non plus, avec la tolérance. S'il y a adhésion enthousiaste, il n'y a plus de conflit, mais une forme d'absorption de la différence et d'élimination de la conflictualité qu'elle pourrait générer.

Sur ce point, un autre philosophe, Habermas dit avec raison : « La tolérance n'est requise que lorsque, raisonnablement, les partis ni ne cherchent l'accord sur les convictions controversées ni ne les considèrent possibles »¹. Voilà une condition supplémentaire de la tolérance qui s'ajoute et complète celle que nous notons plus haut.

Nous voyons ainsi la notion de tolérance cadrée de deux côtés : d'un côté, il faut qu'il y ait *plus* qu'indifférence pour qu'il y ait tolérance. C'est précisément l'indifférence qui doit être ébranlée pour que puisse prendre place la tolérance ; mais de l'autre côté, la tolérance doit être *moins* qu'une adhésion enthousiaste parce que là non plus il n'y a pour ainsi dire plus rien à tolérer. On ne gère plus la différence, on l'épouse.

1 Jürgen Habermas (2003), p. 160.

La tolérance et la multitude d'attitudes sur lesquelles elle se décline se situe sur la palette qui s'étend entre ces deux extrêmes, qui chacun à sa manière va la suspendre, de manière différente certes, mais pour les mêmes raisons. L'indifférence, comme l'adhésion éteignent le conflit de différence. De là découle que la tolérance présuppose, comme sa condition de possibilité, un *conflit continué mais latent*. Il est continué au sens où la tolérance ne fait pas disparaître la source du conflit, puisque l'objet de la divergence demeure, mais ce n'est que dans un état de latence, car si la cause du conflit demeure, sa puissance déclenchante est en quelque sorte désamorcée. Si la source du conflit disparaît, la tolérance est inutile ; si le conflit éclate, la tolérance n'est plus. On pourrait aussi dire que la tolérance met le conflit dans un état de latence : le conflit perdure, mais à l'état latent qui fait qu'il ne se manifeste plus. Il est là, toujours possible.

La tolérance paraît ainsi comme une *mise en latence de conflits continués*. Ce qui veut dire dont la raison d'être perdure dans l'actualité même des relations de coexistence ou de coopération entre les personnes. A ce titre, la tolérance est le réquisit indispensable de l'existence d'un monde commun marqué par la pluralité des êtres et par le pluralisme des pratiques et des opinions qui en résultent.

Il faut parler ici d'un présupposé pratique indispensable au partage et au maintien d'un monde commun, voire d'un présupposé « praxique », c'est-à-dire lié à l'agir même. La tolérance est un agir,

au sens où c'est bien un agir spécifique qui est demandé aux acteurs sociaux : cet agir, c'est celui de mettre en latence, précisément, ce qui pourrait donner lieu à un conflit ouvert ; tel est l'agir que l'on demande aux citoyens. Il faut inconditionnellement de la tolérance pour constituer un monde commun. En définissant la tolérance à ce niveau de généralité, on ancre la tolérance bien plus profondément que simplement dans la confrontation avec l'étranger. La pluralité des êtres, au sein d'une famille, par exemple où règne la pluralité et donc la possibilité permanente du conflit, nécessite de la part des acteurs cet agir spécifique de mettre en latence des conflits qui pourraient être là.

Il ne suffit pas, comme on le dit dans les traditions de la sociologie et de la philosophie, d'avoir des croyances communes, pour qu'il y ait tolérance ; c'est bien plus profond que ça, il faut un « agir passif » qui est celui de devoir mettre en latence tout ce qui pourrait donner lieu à des conflits. Une véritable mise en latence, effective et concrète, tel est le secret de la tolérance. Pour que cet agir passif soit un agir effectif, il faut que cet agir passif que constitue la tolérance soit factuellement mis en œuvre dans le lien social et non pas seulement postulé à titre contrefactuel, de manière idéale comme on exalte en général la valeur de tolérance. Il ne s'agit pas de dire qu'il faut être tolérant pour que l'on puisse vivre ensemble, mais au contraire d'affirmer que la tolérance est la condition même de notre vivre ensemble ; et ce de la manière la plus profonde, la plus concrète et la plus immédiate qu'il

soit, puisque cela touche même jusqu'à la cellule familiale.

En tout état de cause il s'agit donc dans cette approche que je vous propose de rendre raison de la fondamentale conflictualité sociale qui, de nos jours, sourd dans les nervures du monde commun. Je crois que c'est à l'agir passif de la tolérance que revient la performance spécifique de suspendre cette conflictualité, étant entendu que cet agir suspensif continué peut lui-même être suspendu : alors, le conflit devient vivant, patent, et appelle à sa résolution.

La tolérance n'est pas une disposition à résoudre le conflit, mais à les mettre en latence, ce qui est tout différent.

En mettant en évidence la vertu communautaire de la tolérance, au sens fort de cette capacité à faire exister un monde commun, je ne postule aucun irréalisme ; au contraire, je souligne ici la vulnérabilité principielle du monde en commun toujours visée sur chacune de ses parcelles de déchirure, c'est-à-dire de l'apparition d'un conflit vivant ou patent devant mettre en cause une normativité jusque là non questionnée. La résolution du conflit fait signe vers l'idée d'un conflit résorbé, qui n'est donc en puissance ou latent, mais passé et dont la raison d'être s'est éteinte.

La tolérance ne prend son sens fondamental que sur le fond de conflit latent, dont les raisons demeurent sans toutefois être activées au point de le déclencher.

LA TOLÉRANCE EST-ELLE UNE VERTU, UNE ATTITUDE OU AUTRE CHOSE ENCORE ?

Avant d'être l'une ou l'autre de ces choses, avant d'être par exemple un principe politique, comme chez Locke, ou une valeur, comme aujourd'hui, elle est, en tant que mise en latence de conflit continué, un présupposé pratique indispensable à l'existence et au maintien d'un monde commun.

Ce présupposé pratique s'actualise sous les différentes formes de la vertu, du principe, etc., selon le sens qu'on voudra bien lui donner.

Ainsi, voici ce qu'on peut dire analogiquement de la tolérance :

- En tant que *vertu*, c'est-à-dire *disposition* : elle est un effort ou une tendance à mettre en latence les conflits. Elle est une attitude lorsque cette vertu est effectivement mise en œuvre ;
- En tant que *principe* : elle est une régulation générale commandant la mise en latence des conflits ;
- En tant que *valeur* : elle est un idéal contrefactuel de mise en latence des conflits auxquels s'oriente la régulation du conflit vivant ;
- En tant que *qu'habitus* : elle est cette pratique continuée de mise en latence des conflits ;
- En tant que *politique institutionnelle* : elle est un ensemble de règles ordonnant, sous peine de sanction, la mise en latence de conflits portant sur des objets déterminés comme les rites religieux, les différences culturelles, les préférences sexuelles, ...

Il y a toutefois une crampe spécifique qui saisit l'esprit du philosophe et du politicien lorsqu'il s'agit d'envisager les limites de la tolérance. Surgissent alors tous les exemples de frictions entre la sphère civile et la sphère étatique qu'énumérait le journaliste allemand cité plus haut. Mon idée est qu'on contribuerait grandement à relâcher cette crampe si on s'avisait d'avoir une vision bien moins dramatique de la tolérance que celle qu'on en a habituellement, une vision qui s'ingénie à poser au départ le problème dans des termes qui semblent souvent dramatiquement inconciliables.

Quand la presse pose le problème de manière subliminalement dramatique, quand elle met en évidence les conflits culturels prétendument irréductibles, elle suggère implicitement que le conflit est d'autant plus insoluble qu'il engage l'identité des protagonistes - le *Sikh* et son turban, la *Musulmane* et son foulard, le *Juif* et son shabbath, etc.. Or - c'est ce qu'on laisse entendre - l'identité est justement ce dont on ne discute pas ; elle est la part indiscutable et en quelque sorte non négociable de nous-mêmes. Dès lors, renoncer à son identité serait donc dramatique et la tolérance libérale est mise au défi de ce drame-là. On suggère toujours que les conflits multiculturels posent le problème de l'identité, d'où la dramatisation et l'apparente impossibilité de les résoudre. Or la définition donnée de la tolérance, comme « mise en latence d'un conflit continué » peut aider à dédramatiser ce drame et à considérer les choses bien plus sobrement. Le dialogue interculturel ou interreligieux, ainsi

que les pratiques du multiculturalisme, ne s'en trouveront que facilités. Ce qui bloque le dialogue, c'est précisément le fait de l'engager dès l'abord en termes de valeurs ou d'identité. Toute chose qui crispe le dialogue plutôt qu'elle ne l'ouvre.

Quitter ces terrains dramatisés, c'est ce qu'on a essayé de faire récemment de manière bien plus pragmatique au Québec et au Canada.

PRATIQUES D'HARMONISATION ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES

Cette dédramatisation se réalise en déplaçant la question de la gestion de la différence du terrain identitaire où elle est généralement appréhendée vers le terrain de la gestion des conflits, ce qui est tout à fait différent. Au Québec on parle à ce propos, de manière générale, de « pratiques d'harmonisation ». Cela place toute cette question sous l'égide de la gestion des conflits ; du coup, les points de discussions interreligieuses ou interculturelles paraissent délestés du poids identitaire qui les rend ingérables. De plus et surtout, cela fait de la tolérance non pas une *valeur*, mais une *pratique*. La tolérance n'est pas une valeur que l'on devrait partager, notamment, avec des intolérants, tâche impossible, mais une pratique de régulation des conflits potentiels - chose que l'intolérant lui-même peut facilement admettre. On ne lui donne pas l'impression de vouloir lui imposer un kit de valeurs toutes prêtes, mais tout simplement de vouloir éviter

les conflits que génèrent les différences. Plus concrètement, cela prouve que les conflits de différence ne doivent pas tant être appréhendés sur le terrain de valeurs qui s'affrontent, que sur celui des pratiques qui doivent coexister. Ce que l'on cherche, c'est la mise en latence de conflits potentiels et non l'impossible congruence de valeurs hétérogènes. C'est pourquoi la traditionnelle solution libérale de la séparation du public et du privé dont nous avons vu la source chez Locke, est ici inadéquate parce que, comme le montrent les exemples précités, elle est simplement illusoire. Les pratiques privées sont le plus souvent si entremêlées aux pratiques publiques que nul ne peut tracer une frontière franche entre les deux. Savoir ce qui relève de l'un ou de l'autre, savoir jusqu'où on peut tolérer l'ingérence dans les valeurs privées au nom de valeurs publiques, n'est pas une bonne manière de poser le problème : c'est bien plutôt rendre sa solution a priori impossible.

C'est sur ce point que l'expérience québécoise peut servir d'exemple. Le Québec a mis en place au fil du temps une politique dite des « accommodements raisonnables », qui consiste à trouver par une voie juridiquement contraignante des solutions pratiques acceptables par chacune des parties dans les conflits d'interculturalité. Ces pratiques ont été mises en place au fil des ans, à partir de 1985. Mais il se trouve que, dans les années 2002 à 2006, un mécontentement de plus en plus grand s'est fait ressentir dans la population à l'égard de la politique des accommodements raisonnables.

Plusieurs cas ont été montés en épingle. Par exemple : l'exigence que les soins aux femmes soient prodigués par des femmes médecins, ou un père qui exige que de la nourriture halal soit servie à son fils à la cantine scolaire. On pourrait énumérer une foule de cas similaires que la presse a montés en épingle, alors qu'il faut tout de même noter qu'ils étaient très peu nombreux en regard de l'importance de la population étrangère vivant au Québec. Mais ils sont devenus tellement sensibles que le Gouvernement a décidé de mettre en place une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ; Commission coprésidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor et chargée de déposer un rapport. Le but de cette Commission était de dénouer cette tension naissante. Il faut noter que le simple fait d'avoir réuni cette commission et de l'avoir fait travailler sur ces questions a en tant que tel été bénéfique et a eu par lui-même un effet de dédramatisation.

Le rapport distingue deux types d'harmonisation : premièrement, la pratique des accommodements raisonnables dont le principe est l'égalité dans la différence. Il s'agit d'assouplir une règle générale en fonction de certains critères eu égard à une situation particulière. Deuxièmement, celle des ajustements concertés. Le but est le même que celui des accommodements raisonnables mais la voie est différente. Cette pratique implique que la solution soit recherchée par les personnes concernées et non par le tribunal. La Commission recommande donc des solutions citoyennes, négociées et

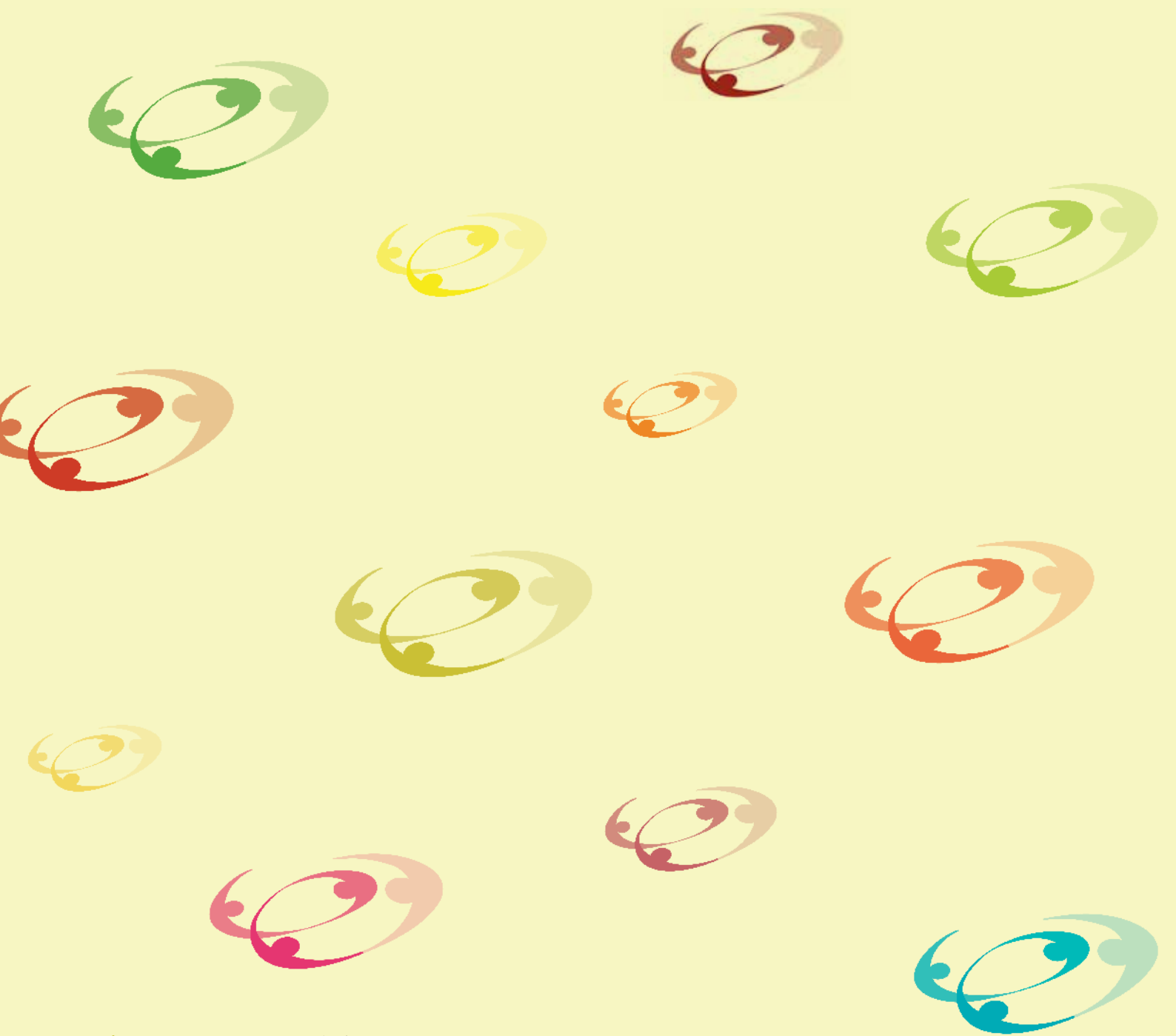
non pas judiciaires. L'Etat favorise de telles mesures notamment en formant les enseignants et le personnel des institutions publiques à l'apprentissage de l'interculturalité, de la mémoire de l'immigration et des principes d'une philosophie pluraliste. La philosophie générale du rapport est de responsabiliser les acteurs pour favoriser l'égalité, la différence et l'intégration, et donc exige en ce sens une certaine disposition au compromis.

Ces demandes d'accommodements raisonnables et d'ajustements concertés sont cadrées par des limites définies dans une charte : la *Charte des droits et libertés de la personne*. Dans cette Charte, on énumère 13 motifs de discrimination qui peuvent fonder une demande. Cette charte indique une deuxième limitation : celle du respect du critère de la contrainte excessive, c'est-à-dire qu'on ne peut pas exiger des parties prenantes des solutions trop coûteuses, ni d'un point de vue pratique ni d'un point de vue financier, matériel ou symbolique.



Conclusion

Cette limitation de la contrainte excessive montre que si toute société génère ses propres conflits, elle a également le droit, voire le devoir, de veiller à son propre maintien. Nul ne peut lui interdire d'interdire des pratiques qui mettraient réellement en péril son existence. Or, est-ce le cas des pratiques évoquées dans l'article du journaliste cité plus haut ? Non, à mon sens. Si à la lecture de cet article, on a l'impression que quelque chose de réellement important est en jeu, c'est à cause de leur dramatisation identitaire implicite, car l'énumération suggère que ce qui est en jeu c'est non seulement l'identité des étrangers, mais aussi la nôtre, évidemment. Or, c'est faux. Il ne s'agit là que de pratiques divergentes qui toutes peuvent être régulées sans que l'identité de quiconque ne soit mise en péril. Il y a une littérature, et pas seulement journalistique, qui a une forte tendance à la dramatisation implicite, sous couvert d'une description « factuelle » de simples conflits de différence ; et qui, ce faisant, laisse en réalité s'installer de manière subliminale de lourds sous-entendus identitaires. Or, si le philosophe peut en quelque manière contribuer au débat sur le dialogue interculturel ou interreligieux, c'est bien en essayant de poser le problème en des termes adéquats, pour éviter que les problèmes soient dès le départ posés de manière à rendre leur solution impossible. C'est précisément ce à quoi voudrait contribuer la définition de la tolérance comme mise en latence de conflits continués.



**DES IDENTITÉS À LA LUTTE
POUR LA RECONNAISSANCE :
QUELS ENJEUX POUR
LES MINORITÉS CULTURELLES ?**



Laurent LICATA

L'AUTEUR

Laurent LICATA est docteur en Sciences psychologiques et professeur assistant au Service de Psychologie Sociale de l'Université Libre de Bruxelles. Il enseigne entre autres la psychologie sociale de la communication et la psychologie interculturelle. Ses recherches actuelles portent sur la mémoire collective de la colonisation, les processus de réconciliation intergroupes et les contacts interculturels.

ABSTRACT

Partant d'une approche psychosociale mettant l'accent sur le rôle des influences sociales lors du développement des identité individuelles et collectives, ainsi que de la théorie de la reconnaissance, je tenterai de montrer à quel point il est important que des identités collectives minoritaires puissent s'exprimer dans l'espace public, et y être symboliquement reconnues.

MOTS-CLÉS

altérité
appartenance sociale
cohésion sociale
conflit
construction identitaire
déni de reconnaissance
différence / indifférences
dignité
égalité / inégalités
estime de soi
estime sociale
flexibilité identitaire
humiliation / mépris
identité sociale commune
liberté
majorité / minorités
mobilité sociale
racisme
reconnaissance
réfugiés / immigrés
religion
stéréotypes et préjugés



Il est souvent question ces derniers temps de la reconnaissance des minorités culturelles. 2008 était l'année européenne du dialogue interculturel, et il va de soi qu'un dialogue n'est possible que si tous les interlocuteurs jouissent du même niveau de *reconnaissance*, n'est-ce pas ? Pourtant, paradoxalement, les entités qui célèbrent aujourd'hui le dialogue interculturel - l'Union européenne et ses États-membres - sont les mêmes que celles qui maintiennent des catégories de personnes issues d'autres groupes culturels dans des situations de non reconnaissance extrême. Très récemment encore, des personnes « sans-papiers » ont mené dans mon université une longue et pénible grève de la faim afin d'obtenir la simple reconnaissance de leur existence légale sur notre territoire. Aux dernières nouvelles (j'écris en octobre 2008), ils avaient obtenu 3 mois de séjour légal pour « raisons médicales » de la part de l'Office des étrangers. Leur démarche pose question quant aux modalités d'action qui s'offrent aux personnes désireuses de revendiquer des droits dans nos pays démocratiques. Se priver de nourriture durant deux mois est une action non normative et dangereuse car c'est leur vie qu'ils mettent en jeu afin de faire pression sur les décideurs politiques. Mais la situation ne leur laisse guère le choix : seuls les sans-papiers qui se sont impliqués dans des actions de ce genre ont obtenu la prolongation de leur permis de séjour. En clair, l'absence totale d'alternative normative rend inévitable ce type de comportement.

Je souhaite vivement que cette situation malsaine n'engendre aucun drame irréversible.

Mais l'action des sans-papiers démontre également les limites d'une conception des besoins humains selon laquelle les besoins de reconnaissance et d'estime sociale seraient secondaires par rapport à des besoins plus fondamentaux, comme les besoins physiologiques (boire, manger, se réchauffer, etc.). Ces personnes ont renoncé pendant des semaines à la satisfaction d'un besoin primaire, et donc aussi à leur sécurité, afin de lutter pour la reconnaissance de droits - pour eux-mêmes mais aussi pour d'autres - garantissant la satisfaction de besoins beaucoup plus élevés.

Ce besoin de reconnaissance apparaît d'ailleurs clairement dans les discours d'autres sans-papiers impliqués dans une occupation d'église interviewés par Elsa Bailly (2007). L'une d'entre eux comparait les sans-papiers à des « *personnes malades en attente d'un organe* ». Certes, leurs revendications sont tout d'abord concrètes : le statut de réfugié leur permettrait d'obtenir un emploi, un logement, l'accès aux soins de santé, etc., mais elles s'articulent aussi autour d'un manque de reconnaissance symbolique - « *Tu n'as pas de papiers, tu n'existes pas aux yeux du pays* » - que certains vivent comme une véritable déshumanisation - « *Parce que tu es illégal, tu es pire qu'un chien, pire qu'un animal* ».

Le besoin de reconnaissance n'est donc pas qu'une expression à la mode que l'on peut substituer à sa

guise à d'autres expressions désormais démodées comme la tolérance ou l'ouverture d'esprit. Dans cet article, je vais tenter de montrer que la dynamique de la reconnaissance est profondément ancrée dans la psychologie du sujet humain, car elle est à la base de la constitution de son identité. Je me baserai tout d'abord sur quelques conceptions classiques en psychologie sociale afin de souligner l'importance du regard des autres sur la formation d'une identité. J'aborderai ensuite ce que cela implique pour les membres de minorités culturelles (je ne me limiterai pas aux sans-papiers). Je décrirai ensuite brièvement les dynamiques de non-reconnaissance qui peuvent imprégner les relations interculturelles. En me basant enfin sur la théorie de la reconnaissance proposée par le philosophe Axel Honneth et la lecture psychosociale qu'en a proposé Margarita Sanchez-Mazas, je tenterai de comprendre comment différents types de dénis de reconnaissance de la part des membres d'une majorité peuvent appeler différents types de réponses (ou de non-réponses) de la part des membres des minorités culturelles. J'esquisserai enfin des voies de solution qui passeront notamment par une certaine conception d'un « dialogue interculturel ».

IDENTITÉ ET RECONNAISSANCE

Le mot « identité » évoque ce qu'un individu a de plus personnel. Pourtant, l'identité n'émerge pas spontanément chez un individu isolé ; elle est le fruit d'un processus progressif qui nécessite l'intervention des autres et l'insertion dans une société humaine

porteuse de normes. Comme l'écrivait Mead, « *Le soi est différent de l'organisme physiologique. Il se constitue progressivement. Il n'est pas donné à la naissance, mais il émerge dans le processus de l'expérience sociale et de l'activité sociale* » (Mead, 1934/2006, p. 207).

Selon Mead, la socialisation et l'individualisation sont les deux faces d'un même processus qui constitue le Soi social : « *On doit être membre d'une communauté pour être soi* » (p. 138). Les autres ont donc une influence considérable sur le rapport à soi que peut développer le sujet : il se voit littéralement à travers leurs yeux. Ce processus fondamentalement social de genèse de l'identité implique donc une dynamique de reconnaissance de l'identité ainsi construite de la société envers le sujet.

Le psychanalyste Erik Erikson abonde dans ce sens lorsqu'il écrit que l'identité dépend du « *processus par lequel une société, par l'intermédiaire de sous-sociétés, identifie le jeune individu, le reconnaît comme quelqu'un qui avait à devenir ce qu'il est, et l'étant, est accepté* » (Erikson, 1968, p. 7). Erikson étudiait en particulier les remaniements identitaires durant l'adolescence. La crise identitaire qu'il évoque est le moment où le sujet, remettant en question son identité d'enfant, va *explorer* les différents possibles qui s'offrent à lui. Après cette période d'exploration, l'adolescent pourra *s'engager* dans une identité. Encore faut-il que son entourage et, plus généralement, la société dont il fait partie, entérine ce choix identitaire.

D'ailleurs, ce processus est réciproque, puisqu'Erikson ajoute « *A son tour, la communauté se sent 'reconnue' par l'individu qui a le souci de rechercher sa reconnaissance* » (p. 7). Cette dynamique de reconnaissance réciproque est donc primordiale tant pour la construction identitaire du sujet que pour le fonctionnement d'une société. Qu'advierait-il d'une société dont les jeunes ne rechercheraient plus la reconnaissance ? Du reste, la construction identitaire est certes particulièrement vive à l'adolescence, mais elle se poursuit tout au long de la vie.

Plus récemment, Xenia Chrysochoou (2003) a proposé un modèle résumant les approches psychosociales de l'identité. Celui-ci distingue trois composantes de l'identité. L'identité représente tout d'abord la *connaissance* particulière de Soi et du monde social du point de vue de celui qui observe, participe, parle et agit. L'identité est une instance médiatrice entre le sujet et le monde : on perçoit le monde en fonction du point de vue défini par notre identité.

Ensuite, l'identité représente les *affirmations* qu'il est permis à l'individu de faire sur sa relation avec ce monde, en fonction de cette connaissance de Soi : « *Je suis ...* », « *Je pense que ...* ». Ces affirmations concernent tant les caractéristiques du Soi que d'autres domaines de représentation sous-tendus par des enjeux identitaires individuels ou collectifs. Par exemple, « *Je crois que les homosexuels n'ont pas le droit d'adopter des enfants* » est une affirmation

sur le monde qui situe l'identité de celui ou celle qui l'exprime par rapport à d'autres identités adoptant des positions différentes.

Enfin, l'identité constitue le résultat des négociations que l'individu entreprend afin d'être *reconnu*. C'est là qu'interviennent les autres. Ceux-ci ont le pouvoir de reconnaître, ou au contraire de rejeter, les affirmations identitaires de ce groupe ou de cet individu. L'interaction entre affirmation et reconnaissance nourrit la connaissance de soi, et cette connaissance a, en retour, un impact sur les alternatives d'action.

CHOIX IDENTITAIRES EN SITUATION DE DIVERSITÉ CULTURELLE

Les approches de l'identité que je viens de présenter ont vocation de s'appliquer à n'importe quelle situation sociale. Cela ne signifie cependant pas que celle-ci n'a aucun effet sur ces dynamiques.

A un premier niveau, les sociétés multiculturelles offrent un potentiel d'exploration des choix identitaires plus large que les sociétés mono culturelles (pour peu que cette expression ait un sens). Puisque plusieurs référents culturels sont disponibles, le sujet peut y puiser nombre de ressources symboliques et de modèles d'identification différents, tenter des combinaisons inédites, etc. En bref, la diversité culturelle favoriserait la créativité identitaire des individus.

Cependant, comme nous l'avons vu, les choix identitaires ne dépendent pas uniquement de la bonne volonté des individus et de la disponibilité de références culturelles dans leur environnement. Ils doivent être validés par les autres. Pour les minoritaires, il s'agit aussi bien des membres de la même communauté culturelle que de ceux de la communauté culturelle majoritaire, ce qui rend indubitablement le processus plus complexe.

Ces autres peuvent *accepter* ou *refuser* les affirmations identitaires. Dans ces deux cas, le sujet reçoit au moins une réponse de la part des autres : « *Je t'écoute et je suis d'accord avec ton affirmation* » ou « *Je t'écoute, mais je ne suis pas d'accord avec ton affirmation* ». Le refus est certes plus problématique que l'acceptation ; il mènera probablement à un conflit et à des négociations qui font partie intégrante du processus de développement de l'identité. Cependant, ces négociations ne sont pas possibles si les autres adoptent une attitude de *déni*, qui consiste à refuser toute reconnaissance à l'individu : « *Je ne suis ni en accord, ni en désaccord avec toi; je ne t'entends pas* ». C'est ce que l'on observe lorsque cet individu, sur base de son appartenance à une catégorie sociale, est « mis en altérité ».

L'AUTRE

Denise Jodelet (2005) définit l'altérité comme « *le produit d'un double processus de construction et d'exclusion sociale qui, indissociablement liées*

comme les deux faces d'une même feuille, tiennent ensemble par un système de représentations » (p. 27). A travers le processus de mise en altérité, ce qui n'est au départ qu'une simple différence va se transformer en extériorité, situant les personnes qui en sont l'objet totalement hors de notre socialité.

Ainsi, deux figures de l'autre doivent être distinguées. L'*autrui* : c'est le prochain, ce qui suppose que l'on appartienne à la même communauté. Jodelet cite ainsi Simmel (1908/1984, p. 43): « *L'Homme entre dans des relations de vie avec autrui, d'action pour, avec, contre autrui, dans des situations de corrélation avec autrui* ». C'est de cet *autrui*-là dont il est question dans l'approche de l'identité de Mead ou d'Erikson. L'*autre* – l'*alter* – suppose au contraire une différence découlant d'appartenances distinctes. Le processus de catégorisation sociale intervient : l'opposition entre l'identique et le différent s'opère selon les codes culturels. Poussée à l'extrême, cette mise en altérité mène à la déshumanisation. Le rapport avec 'eux' devient un non rapport.

Dans ces conditions, la reconnaissance est radicalement déniée à l'individu. Mais c'est moins en tant qu'individu unique qu'en tant que représentant d'une catégorie sociale que celui-ci peut se voir « mis en altérité ». On pourrait supposer qu'une atteinte de ce type est moins douloureuse qu'une atteinte à l'identité individuelle. Ce serait ignorer l'importance des appartenances sociales dans la constitution du soi, qui se trouve à la base de la théorie de l'identité sociale.

L'IDENTITÉ SOCIALE

Selon Tajfel¹, « *L'identité sociale est la connaissance individuelle que le sujet a du fait qu'il/elle appartient à certains groupes sociaux avec, en même temps, les significations émotionnelles et les valeurs que ces appartenances de groupe impliquent chez elle/ lui* » (Tajfel, 1972). Le Soi est composé tant de notre identité individuelle que de nos identités sociales. Celles-ci font donc partie à part entière de notre identité ; elles ne sont pas moins profondes ou moins investies affectivement que l'identité individuelle. Les contextes sociaux que nous rencontrons activent l'une ou l'autre de nos identités sociales (selon le genre, la profession, la nationalité, la culture, etc.), ou rend saillante notre identité individuelle, de manière à nous permettre de nous y adapter au mieux.

L'identité sociale a pour fonction de répondre à deux motivations de base des êtres humains. Elle permet, d'une part, de disposer d'une définition cohérente de soi en tant que membre d'un groupe. On peut parler d'une *motivation épistémique*. D'autre part, la motivation épistémique se double d'une *motivation narcissique*. On ne cherche pas simplement à savoir qui l'on est ; on tente également de prouver que l'on a de la valeur en comparant notre groupe aux autres sur des dimensions valorisées (l'intelligence, la compétence, la sociabilité, la moralité ...), en tentant de tourner cette comparaison à notre avantage.

1 Pour une synthèse de cette théorie, voir <http://www.psychologie-sociale.org/reps/vol1/licata.pdf> . .

Le but initial de Tajfel était de comprendre comment les individus peuvent mener des actions collectives. D'après lui, celles-ci ne sont possibles que lorsque les individus se reconnaissent une identité sociale commune. L'action collective serait une solution que peuvent adopter les membres d'un groupe lorsque celui-ci est dévalorisé au sein d'une société, et qu'il ne leur permet donc pas d'en dériver une estime de soi collective positive. Toutefois, prendre conscience de la dévalorisation de son groupe d'appartenance ne suffit pas à déclencher des actions collectives. Les minoritaires peuvent également décider de tenter de quitter individuellement leur groupe d'appartenance afin de rejoindre un groupe plus prestigieux (mobilité sociale). En fait, ils ne s'engageraient dans des actions collectives que lorsqu'ils perçoivent que les frontières entre les groupes sont imperméables (la mobilité sociale est impossible), que la situation de leur groupe est injuste et que la situation sociale est instable (un changement est envisageable).

La théorie de l'identité sociale met donc en rapport les préoccupations identitaires des individus et leur propension ou non à s'engager dans des actions collectives, dans le cadre de rapports entre groupes sociaux, en tant que réaction à la non reconnaissance. Toutefois, elle se focalise sur les dynamiques en jeu au sein des groupes minoritaires, sans beaucoup tenir compte des interactions entre groupe majoritaire et groupes minoritaires. La théorie de la reconnaissance que propose le philosophe Axel Honneth me semble susceptible de dépasser ce manquement tout en conservant les acquis des théories de l'identité évoquées ici.

LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Honneth (2002) prend également pour point de départ l'expérience du mépris social dont peuvent faire l'objet les membres de groupes minoritaires. Ce déni de reconnaissance donne lieu à des émotions négatives: manque de respect de soi, honte, colère, indignation, etc. Il menace profondément leur rapport à soi. L'offense et l'humiliation « *caractérisent un comportement qui est injuste en ce que, avant même d'atteindre les sujets dans leur liberté d'action ou de leur porter un préjudice matériel, il les blesse dans l'idée positive qu'ils ont pu acquérir d'eux-mêmes dans l'échange intersubjectif* » (p. 161). Pour Honneth, ces émotions négatives constitueront la motivation affective de la lutte pour la reconnaissance. Il convient toutefois de rappeler que ces luttes n'émergent que si plusieurs conditions sont réunies (voir la théorie de l'identité sociale). En particulier, les minoritaires ne se mobilisent que s'ils attribuent leur humiliation à leur appartenance au groupe stigmatisé, et non à leurs caractéristiques personnelles.

Ces dénis de reconnaissance peuvent se situer à différents niveaux et affecter le rapport à soi de manière variable. Ainsi, on peut tout d'abord dénier à l'autre des droits (Sanchez-Mazas, 2004). Le déni prend ainsi place dans la *sphère juridique* : certaines personnes ne jouissent pas des mêmes droits que les membres de la majorité. La barrière est formelle et explicite. C'est par exemple le cas actuellement des sans-papiers. Selon Honneth, ce déni de droit

affecte les minoritaires au niveau du *respect de soi* : comment se respecter lorsque l'on n'a pas accès aux droits fondamentaux ? Mais le déni peut également être informel. C'est le cas lorsque les minorités acquièrent les mêmes droits que la majorité. Par exemple, une fois leurs droits civiques formellement acquis, les Noirs américains n'en ont pas moins dû faire face à des dénis de reconnaissance informels, situés cette fois dans la sphère de l'*estime sociale*. La barrière se déplace alors au niveau des processus psychosociaux de création et de maintien de la différence sociale qu'évoquait Jodelet : mise en altérité, stéréotypes et préjugés prennent la place des lois pour marquer la frontière entre les groupes, et portent atteinte à l'*estime de soi* des minoritaires. D'une logique de légitimation de l'inégalité, on passe alors à une logique de délégitimation de l'égalité (Sanchez-Mazas, 2004). Ce serait trop souvent la situation des immigrés légaux ainsi que de leur descendance dans nos pays, y compris celles et ceux qui ont acquis la nationalité du pays d'installation et jouissent donc théoriquement des mêmes droits que la majorité.

Cela modifie également le type de lutte pour la reconnaissance que peuvent mener les minoritaires : ils se battaient pour la reconnaissance de leurs droits, ils doivent ensuite lutter pour obtenir l'estime. Ces luttes peuvent aboutir avec plus ou moins de succès, de sorte que les normes de la majorité évoluent, au niveau légal puis psychosocial, vers plus de reconnaissance. Cependant, selon Margarita Sanchez-Mazas, il reste alors encore des domaines d'inégalité à conquérir. De nos jours,

c'est en particulier à un déni de *parole* que les minorités culturelles doivent faire face : bien que l'on reconnaisse l'égalité formelle et que des mesures soient prises pour lutter contre le déni d'estime sociale (action affirmative, plans diversité, lutte contre le racisme, etc.), notre société éprouve des difficultés à reconnaître à des minorités culturelles, ethniques ou religieuses le droit de participer au débat public lorsqu'elles s'expriment au nom de ces groupes. C'est certes compréhensible si l'on tient compte de l'optique universaliste sur laquelle se sont bâtis nos idéaux et nos lois, qui rend problématiques les revendications de droits collectifs. On craint également les réactions xénophobes que pourraient réveiller les demandes culturelles ou religieuses de minorités. Il y a toutefois quelque chose de pervers à refuser à des personnes de mobiliser dans le débat public des identités qui sont par ailleurs utilisées pour les discriminer. Ce déni de parole entraîne chez les minoritaires un rapport à soi sous forme d'une privation de *voix*. Celle-ci correspond à l'impression de ne pas compter, de ne pas pouvoir participer au jeu démocratique, d'être inefficace.

L'EXPRESSION DES MINORITÉS DANS LE CADRE DÉMOCRATIQUE

Or, qu'est-ce que la démocratie si ce n'est un système politique permettant l'expression de points de vue et de demandes divergents dans un cadre normatif commun qui garantit que les conflits ne se régleront pas dans la violence ? Le cadre démocratique prévient la violence, non pas par l'évitement du

conflit, mais par sa gestion. Il est donc urgent de permettre aux minorités culturelles de prendre part au jeu d'influence réciproque qui fonde notre société et la fait tenir en relatif équilibre. Car les dénis de reconnaissance touchent l'être dans ce qu'il a de plus profond et donnent lieu à des émotions négatives qui motivent les luttes pour la reconnaissance des minorités. Celles-ci peuvent s'exprimer dans le cadre normatif des sociétés démocratiques si la possibilité leur en est donnée. Si ce n'est pas le cas, la lutte se déplacera dans d'autres sphères et inspirera éventuellement des comportements non normatifs. Qui prétendrait sérieusement que les sans-papiers auraient occupé des églises ou cessé de se nourrir pendant deux mois s'ils avaient pu faire entendre leur cause par les voies normatives de l'expression citoyenne ? Du reste, au contraire de cet exemple, toutes les actions non normatives ne présentent pas uniquement des risques pour les minoritaires eux-mêmes ; elles peuvent se retourner contre la majorité (Sanchez-Mazas, 2007).

Permettre la participation des minorités culturelles au jeu démocratique ne signifie pas acquiescer automatiquement à leurs revendications. Il s'agit de prévoir des espaces de négociation qui permettent l'expression et l'argumentation par les minoritaires de leurs requêtes sans qu'elles soient d'emblée disqualifiées, déniées. C'est comme cela que je conçois un véritable « dialogue interculturel » : un dialogue portant sur les enjeux réels des minorités, qui ne fait pas l'impasse sur les questions conflictuelles et où minoritaires et majoritaires peuvent faire valoir leurs points de vue dans le

respect mutuel ; ce qui implique d'ouvrir de part et d'autre la possibilité d'être influencés par l'autre (Sanchez-Mazas, 2007). C'est la condition *sine qua non* pour que la dynamique de reconnaissance réciproque entre individus minoritaires et société qu'évoquait Erikson prenne place et consolide le lien social. Sinon, ils iront rechercher la reconnaissance ailleurs, au sein du groupe minoritaire ou dans une représentation souvent mythifiée de leur pays d'origine. Nous – majoritaires et minoritaires – avons tout à y perdre.

IDENTITÉ ET LIBERTÉ

Pour terminer, j'aimerais tout de même relever le malentendu que l'expression « dialogue interculturel » pourrait induire. Il évoque une situation dans laquelle un groupe culturel bien défini interagit avec un autre groupe également bien défini. En réalité, les identités culturelles sont loin d'être aussi claires et figées que cela. Elles sont moins des états de fait que des ressources symboliques que les individus peuvent, à certains moments et dans certaines circonstances, mobiliser. Les mêmes individus pourraient tout aussi bien choisir de ne pas s'exprimer, ou de le faire à titre individuel, ou encore en mettant en avant une autre identité collective. Les groupes culturels ne sont pas non plus homogènes : tous leurs membres ne sont pas d'accord pour défendre les mêmes positions. Ils peuvent en outre promouvoir l'intérêt commun plutôt que défendre leurs intérêts particuliers. Mais cette flexibilité potentielle de postures identitaires et de positionnements ne peut s'actualiser que si

les minoritaires ont accès à la parole démocratique et si l'on ne leur assigne pas des identités fixes. Les dénis de reconnaissance entraînent soit un repli sur soi du groupe, soit une action collective telle qu'une identification forte est exigée de tous ses membres. Dans les deux cas, les individus perdent cette flexibilité identitaire que les sociétés multiculturelles devraient favoriser. Ironiquement, au nom de la liberté universelle, on aboutirait à les priver de liberté.

Laurent LICATA

Bibliographie

Bailly, E. (2007). *Du silence à la révolte : Impact de l'action collective sur l'identité sociale et personnelle des « sans-papiers » en Belgique* (Mémoire de fin d'études) : Université Libre de Bruxelles.

Chrysochoou, X. (2003). Studying identity in social psychology : some thoughts on the definition of identity and its relation to action. *Language and Politics*, 2(2), 225-242.

Erikson, E.H. (1968). *Identity, youth, and crisis* (1st.ed.). New York : W.W. Norton.

Honneth, A. (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Editions du Cerf.

Jodelet, D. (2005). Formes et figures de l'altérité. In M. Sanchez Mazas & L. Licata (Eds.), *L'Autre : Regards psychosociaux* (pp. 23-48). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Sanchez-Mazas, M. (2004). *Racisme et xénophobie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Sanchez-Mazas, M. (2007). Violence ou persuasion : Dénis de reconnaissance et opportunités d'action dans les sociétés contemporaines. *Diogenes*, 217, 133-149.

Simmel, G. (1908/1984). Digressions sur l'étranger. In Y. Grafmeyers & I. Joseph (Eds.), *L'Ecole de Chicago*. Paris : Aubier.

Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (vol. 1, pp.272-302). Paris : Larousse.

LA CO-CONSTRUCTION COMME ALTERNATIVE À LA TOLÉRANCE



Dany CRUTZEN

L'AUTEUR

Dany CRUTZEN est licenciée en philologie romane et professeure à l'Université de Liège, chargée de recherche au CIFIUL (Centre Interdisciplinaire de Formation de Formateurs de l'Université de Liège).

MOTS-CLÉS

conflit
confrontation
culture dominante
décodage culturel
discrimination
éducation à la diversité
exclusion
identités
mainstreaming de la diversité
menace
participation sociale
sentiment de sécurité
tolérance
universalisme
violence symbolique

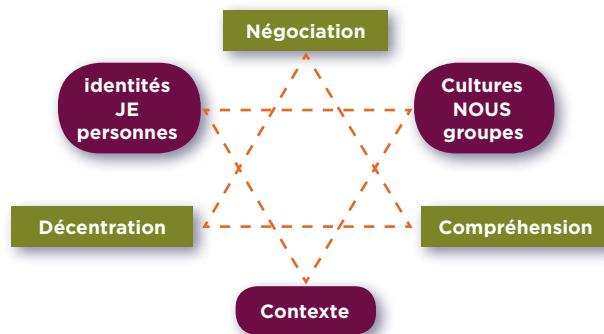
ABSTRACT

Le concept *interculturel* se décline sous toutes sortes de formes, souvent polémiques, parfois caricaturales, la plupart du temps suivant l'histoire intellectuelle et institutionnelle du concept dans un contexte culturel donné. Ainsi, les modèles anglo-saxons sont-ils différents des modèles latins - le vocabulaire européen préférant utiliser un compromis en terme de *diversité* (*compétences transversales, éducation à la diversité*). Certains envisagent l'interculturel en termes d'*intégration* et de *tolérance* ou encore d'*inclusion* et d'*adaptation*. D'autres privilégient une approche plus sociologique de *lutte contre les préjugés/discriminations* ou de *discrimination positive*. Le vocabulaire français est davantage d'inspiration psychologique et met en avant des *stratégies identitaires* ou encore le concept mixte d'*identité culturelle*. Les héritiers de Bourdieu¹ travaillent sur la notion d'*implicite culturel* en lien avec la reproduction sociale. *Multiculturalité, interculturalité, transculturalité, pluralité...* tous ces termes ont une histoire et des connotations locales : il est intéressant d'en décoder les « *illusions d'évidence* », les implicites, les enjeux territoriaux.

1 P. BOURDIEU, sociologue français, met notamment en évidence l'importance des facteurs culturels et symboliques dans la reproduction sociale.

Après vingt-cinq ans d'exploration en tous sens de la question des diversités culturelles, c'est la conceptualisation d'ITECO¹ que nous considérerons ici comme la meilleure illustration actuelle du **paradigme interculturel**. Elle s'inspire de Margalit COHEN-EMERIQUE² tout en replaçant la question culturelle dans une position complémentaire avec d'autres dimensions souvent sous-estimées par les observateurs du « choc culturel ». Ce modèle nous paraît particulièrement bien adapté à la plupart des demandes émises par les professionnels de l'action sociale : il permet de relativiser la question culturelle (tout ne se réduit pas à la culture) tout en ouvrant la « boîte » des implicites culturels (les décodages culturels peuvent aider à lever bien des incompréhensions et malentendus).

ITECO^o propose un modèle interculturel schématisé par un double triangle imbriqué :



Dans toute situation où le culturel est en jeu, il est primordial d'élargir la réflexion à trois pôles distincts et, dans le même temps, intrinsèquement liés :

- l'identité, la personne, le JE;
- la(les) culture(s), le(s) groupe(s), le(s) NOUS;
- le contexte (p.ex., le contexte migratoire).

Par là même, tout processus interculturel passe par trois phases distinctes et, dans le même temps, intrinsèquement liées :

- la **décentration** (= se regarder en train de fonctionner soi-même d'un point de vue identitaire, culturel et contextuel);
- la **compréhension** (= essayer de comprendre le système de « l'autre » d'un point de vue identitaire, culturel et contextuel);
- la **négociation** (= à partir de cette exploration, construire **ici et maintenant** un mode d'emploi utilisable et respectable par tous pour un « mieux-vivre-ensemble »).

1 ITECO, ONG d'éducation au développement et centre de formation (éducation permanente), est pionnier de la question interculturelle en Belgique francophone. Face à une conception du monde imposée par les pays industrialisés, ITECO propose une approche interculturelle basée sur le respect mutuel.

2 Margalit COHEN EMERIQUE, psychologue française, met en évidence la priorité à donner au développement d'une compétence de décentration : nos « images-guides » peuvent être décodées comme des productions culturelles, qu'il faut apprendre à apprivoiser pour entrer dans une véritable communication interculturelle.

Ce modèle met par ailleurs en évidence des pistes concrètes pour **explorer les « zones sensibles »** qui cristallisent la plupart des conflits et des zones floues implicitement en jeu dans la confrontation des croyances respectives: p.ex. le statut du religieux ou la condition de la femme à mettre en contexte dans les contentieux historiques qui caractérisent l'histoire récente de la société belge.

Dans un environnement complexe et en pleine mutation, les citoyens – et en particulier les professionnels en contact avec les migrants ou avec les conséquences sociales des migrations – doivent apprendre à gérer les dissonances ethno-socio-culturelles qui mettent en tension des exigences paradoxales : mondialisation/régionalisation, universalité/diversité, égalité de droit/hétérogénéité de fait...

La « culture dominante » en Communauté française de Belgique est largement *universaliste/universalisante*. Nous sommes donc, pour l'instant, à l'abri de toute dérive *culturaliste* ou *communautariste*. Pourtant, cette crainte alimente et anime de nombreux débats contemporains sur la question culturelle : l'argument culturel apparaît parfois comme une sorte de *monstre du Loch Ness*, un *archaïsme* dérangeant à confiner dans les profondeurs de l'inconscient collectif... Nous vivons en effet dans un paradigme culturel qui exacerbe la dimension individuelle de l'existence (liberté individuelle, choix, auto-détermination, autonomie, indépendance, esprit critique...) et qui minimise les dimensions groupales (héritages éducationnels,

conditionnements sociaux, groupes d'appartenance – choisis ou subis / réels ou supposés). Cette façon de voir tend à occulter le fait ethno-socio-culturel et à transformer une « culture dominante » en mode d'emploi universel. Il nous semble dès lors nécessaire d'appliquer à nos propres points de vue une lecture critique inspirée du vocabulaire de Margalit COHEN-EMERIQUE : que dit cette *pensée dominante* qui fustige les dérives communautaristes ou culturalistes – des immigrés s'entend – sans percevoir qu'elle est elle-même enfermée dans un contexte hyper-communautarisé (Communautés flamande, française, germanophone... ; lois linguistiques...) ? Ne serait-ce pas là une belle illustration de ce que le modèle interculturel nomme le *refoulement* (impossibilité de voir/assumer une réalité intolérable qui nous habite, générant la projection de l'intolérance sur « l'autre » = quelque chose de l'ordre de « la paille et la poutre »), à moins qu'il ne s'agisse d'une variante du *contentieux historique* (éléments de l'histoire qui font écran à la perception sereine ou objective d'un fait = par exemple la lutte historique pour l'égalité des sexes ou pour la laïcisation de l'espace public) ? Disons une combinaison des deux... qui conduit à interroger **la question de la menace et la question du territoire**.

C'est qu'à notre sens, il manque une dimension au modèle interculturel pour qu'il puisse efficacement répondre aux besoins des personnes et des organisations prises dans la complexité du monde. Il y manque la prise en compte concrète de la question de la *menace*.

Qui se sent menacé par la diversité ethno-socio-culturelle aujourd'hui et pourquoi ? Comment se fait-il que notre modèle humaniste dominant, qui se présente comme le chantre de *l'universalisme et de la tolérance*, puisse à ce point se sentir menacé pour être pris en flagrant délit de repli identitaire – par ailleurs dénoncé comme une sournoise tendance contemporaine à combattre ?

Ce qui peut être décodé de manière globale dans la pensée contemporaine en Communauté française de Belgique, peut également être décodé dans le positionnement de chaque organisation, institution, association, entreprise, école... tout autant que dans celui de chaque personne, que ce soit à titre professionnel ou privé.

Le vocabulaire de la *menace* est de l'ordre des comportements de survie : il est tout sauf rationnel et échappe aux discours construits ; il doit en effet être entendu comme une expression archaïque des cerveaux anciens qui *prennent les rênes* en situation de crise. C'est un vocabulaire peu coutumier des sphères intellectuelles, que nous avons à nous réapproprié, faute de quoi nous émettons des signaux inutilement moralisants, inaudibles pour ceux qui se sentent menacés.

Cette ré-appropriation s'inscrit dans le **décodage de la complexité** et des **conditions de participation sociale**, enjeux majeurs de nos contextes multiculturels et mondialisés : quels sont les facteurs d'intégration, de citoyenneté, de cohésion sociale,

mais aussi quels sont les outils de lutte contre les déficits démocratiques, tels que les discriminations, les replis identitaires et communautaires (y compris ceux des *penseurs dominants*), les phénomènes d'exclusion et d'auto-exclusion. Dans cette perspective, **l'éducation à la diversité et la valorisation des compétences interculturelles dans l'espace public** sont des axes prioritaires qui répondent aux besoins le plus souvent exprimés par les personnes et les institutions confrontées à l'hétérogénéité croissante de leurs publics, dans des contextes d'inégalité sociale.

La conscience de la complexité peut devenir paralysante pour l'action ; il est donc primordial de la réduire – sans la détruire – pour la rendre praticable, pragmatique, pratique. **Réduire la complexité** – au sens systémique¹ du terme – consiste en quelque sorte à l'appivoiser, c'est-à-dire à présenter aux citoyens que la diversité interpelle des propositions d'action accessibles au plus grand nombre. Plus la situation est complexe, plus elle est anxiogène, plus il faut s'y mouvoir avec des consignes simples. Par exemple: l'apprentissage d'un réflexe de décentration culturelle est un excellent réducteur de complexité ; couplé à une habitude à déconstruire/reconstruire des schémas de pensée, il permet de se mouvoir dans la pluralité avec moins de peurs et plus de plaisir à découvrir.

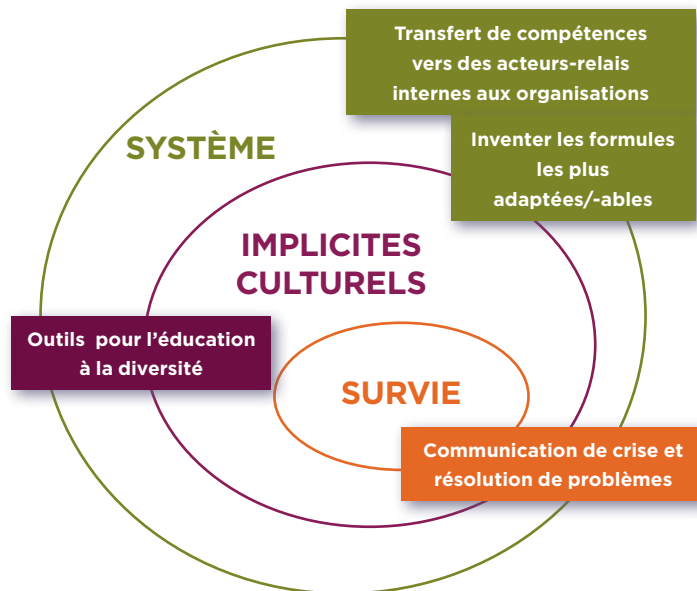
Une véritable **co-construction interculturelle**

1 En référence à l'école systémique de *Palo Alto*. Voir P. WATZLAWICK, psychologue et sociologue, théoricien de la communication et du constructivisme, membre fondateur de l'École de Palo Alto (Californie).

intègre la diversité comme une « normalité » dans ses manières de penser et d'agir.

La proposition consiste dès lors à remplacer le concept condescendant de *tolérance* par celui de *co-construction d'un mainstreaming de la diversité*, sur le modèle du *mainstreaming du genre* développé par le vocabulaire européen.

Pour développer un **mainstreaming de la diversité**, un cadre d'intervention en **trois sphères** est nécessaire : il replace la question culturelle dans une phase intermédiaire entre le travail plus individuel sur les vocabulaires de survie (question de la menace identitaire, des territoires, des stratégies de survie en milieu hostile = décodages immédiats qui peuvent aider à l'action/l'intervention en communication de crise) et le travail plus global sur le fonctionnement de la société et des systèmes qui la composent (visions systémiques et interdisciplinaires, = éléments historiques et contemporains qui peuvent aider à la compréhension/l'analyse). La pédagogie des implicites culturels se situe entre ces deux pôles et s'alimente aux deux dynamiques. L'intervention de crise est nécessaire à l'apaisement des territoires agis par les violences symboliques liées aux questions culturelles ; celles-ci ne peuvent être abordées sereinement et efficacement que si la question de la *menace* est traitée en priorité. L'analyse du fonctionnement des systèmes est nécessaire *a posteriori* pour éclairer le(s) sens et le(s) contexte(s) des outils mobilisés dans le cadre des décodages culturels.



Le **cadre de la survie** met en évidence les besoins des personnes et des organisations de développer des outils de communication de crise : décodage des langages violents, compétences non verbales, stratégies de prévention des violences symboliques, notamment prise en compte des *zones sensibles* des personnes et des groupes en présence.

Le **cadre des implicites culturels** met en évidence le besoin de développer des outils d'éducation à la diversité : il s'agit de mettre en œuvre des programmes de formation pour développer des compétences personnelles et institutionnelles en phase avec les exigences de la société multiculturelle. Les implicites culturels sont souvent à l'origine des malentendus à traiter sur le terrain. Ils constituent une sorte de constellation de « fausses évidences »

qui conditionnent nos réflexions et nos actes. La plupart du temps, ils ne se révèlent qu'au contact des « fausses évidences » d'un autre substrat culturel. Dans un contexte de sensibilisation/formation, c'est là que la diversité culturelle peut être efficacement explorée et transformée en passionnant objet de recherche. Il s'agit dès lors, pour les organisations, de promouvoir explicitement la diversité comme une ressource et, pour les personnes, d'apprendre à transformer les implicites culturels en objets d'apprentissage.

Le **cadre du système** met en évidence le besoin de situer les actions dans une lecture systémique et de tenir compte à la fois des contraintes et des capacités d'innovation induites par les nouveaux besoins de la société.

Les trois sphères sont étroitement interconnectées, l'une n'ayant de sens qu'en regard des deux autres : une intervention de crise sans suivi pédagogique n'a que peu de pertinence ; des propositions pédagogiques sans possibilité de répondre aux besoins concrets en situation de crise ne sont pas très crédibles non plus...

Reste à jauger dans quelle mesure nous sommes capables de nous poser les bonnes questions au bon moment, le principal défi aujourd'hui consistant à transformer les demandes d'explications portant sur « la culture de l'autre » – demandes essentiellement culturalistes et utilitaires – en démarches plus élaborées et participatives – démarches essentiel-

lement culturelles au sens créatif et innovant du terme.

Enfin, de nombreux besoins en décodages culturels sont ignorés ou déniés. Dans ce cas, le défi consiste à amener des besoins à la conscience des personnes et des organisations : autrement dit à transformer des besoins implicites en demandes explicites, qui pourront faire l'objet d'un processus de communication interculturelle.

Par exemple : l'autolouange et le confiage traditionnel, des pratiques africaines à explorer en éducation à la diversité.¹

L'autolouange est une pratique qu'on rencontre dans les traditions africaines de presque tout le continent subsaharien. Elle revêt un caractère initiatique tout en jouant un rôle social important. Cette pratique originale s'inscrit dans la littérature africaine et prend la forme de poèmes en vers ou en prose. Dans cette expression particulière, l'individu se considère comme un objet esthétique digne d'admiration et d'intérêt au même titre que d'autres objets présents dans l'univers ; elle engage l'être dans sa totalité et ne s'accommode pas d'une approche purement rationnelle.

Si la louange de l'autre, qu'on retrouve à travers

1 D'après Jean KABUTA, linguiste et professeur de littératures africaines à l'Université de Gand. *Dis-moi ton nom*. Poésies. Université de Gand, Editions Recall, n°17, 2001.
Eloge de soi. Eloge de l'autre. Bruxelles, Peter Lang, Coll. « Pensées et perspectives africaines », 2003.

le monde, nous paraît normale, la louange à soi-même peut faire figure de nombrilisme ou de fanfaronnade dans notre culture judéo-chrétienne. Paradoxalement, elle est cependant tout le contraire de ce qu'on pourrait craindre - se prendre au sérieux, par exemple... Elle consiste en fait à **prendre distance de soi** pour se libérer de ce qui a besoin d'être dit, projeter ce qui doit être construit, apaiser ce qui agite l'intérieur, briser ce qui enferme... C'est ainsi qu'on s'autorise à rire de soi, à louer ses propres failles, mais aussi à passer des messages à la famille, à louer les qualités de quelqu'un qui a des problèmes avec d'autres, à louer quelqu'un avec qui on est en conflit...

Se livrer à un tel exercice nécessite une certaine humilité : oser s'exposer, rire de soi, se présenter comme un élément parmi d'autres dans la création...

L'*autolouange* peut être pratiquée à tout âge et se prête particulièrement bien à toutes les activités qui font la part belle à l'expression, qu'elle soit écrite et/ou orale. Elle n'est pas composée une fois pour toutes ; elle met en évidence que nous évoluons sans cesse et ne représente qu'un état de la personne à un moment donné.

C'est aussi une pratique qui vise à CONSTRUIRE et élaborer l'identité dans la parole, l'agréable comme le désagréable, le facile comme le difficile, dans une forme de sagesse constatant que le monde se charge suffisamment de détruire ou d'attiser les conflits ; il vaut donc mieux **s'exprimer par la métaphore et**

le rythme.

Dans la tradition africaine, les poèmes de louange sont déclamés debout, de mémoire et d'une voix énergique comme pour les faire entendre à la nature entière. L'oralité des louanges africaines est entendue comme un enrichissement du patrimoine des hommes. Elle permet de se relier aux Anciens, à la Nature, à l'Univers.

Cette démarche a été expérimentée dans de nombreux contextes différents, générant des déplacements de ressentis et de représentations culturelles, libérant des ressources expressives étonnantes. Elle a notamment pris un sens particulier dans un centre d'accueil pour mineurs étrangers non accompagnés, auprès d'adolescents en situation de crise. L'objectif était d'amener de jeunes primo-arrivants originaires d'Afrique à renforcer une dynamique communautaire rendue difficile par un exil forcé dans un environnement incertain : expression de soi en groupe, mise en valeur des personnes et du groupe, lien symbolique avec l'Afrique dans une pratique trans- ou inter-culturelle (« faire un *lien* entre d'où je viens, où je suis, où je vais, restant moi-même et pourtant différent »), faire *sortir de soi* quelque chose de l'ordre d'un symbolique qui était et construit.

Dans un groupe caractérisé par la difficulté à se sentir en sécurité, par des comportements de survie, par la méfiance à l'égard d'une expression publique, l'exercice a eu un effet immédiat de renforcement

des personnes et de positionnement du groupe dans l'environnement, incluant dans la dynamique les professionnels présents.

Dans ce même groupe aux caractéristiques très spécifiques, la communication interculturelle a conduit l'équipe éducative à explorer différentes manières de concevoir la famille et l'éducation. Il est apparu que les pratiques traditionnelles de *confiage*, présentes dans de nombreuses cultures africaines, pouvaient être utilement mobilisées pour adapter le projet pédagogique de l'institution aux besoins des jeunes : l'accueil pratiqué dans le Centre prend les allures familières d'un *confiage* qui relativise les contraintes de l'exil forcé. Celui-ci est considéré et présenté comme une opportunité offerte par les familles de développer le potentiel des enfants plutôt que de les garder égoïstement pour soi. Cette vision – à mettre en miroir avec celle plus fréquemment rencontrée de parents peu scrupuleux ou déresponsabilisés qui jettent leurs enfants sur les routes du monde – concourt à installer un sentiment de sécurité et de reconnaissance réciproque. Le lien entre les enfants et leurs parents biologiques est *désacralisé* et repositionné dans une forme de substitution bienveillante : le *confiage* n'implique aucune rupture de filiation, il s'inscrit à la fois dans la loyauté et dans la continuité, il induit un apaisement du territoire commun provisoire. Il est donc ici *interculturel* et s'appuie sur une compétence professionnelle de *décentration/compréhension/négociation* dans un *contexte* donné. Il substitue à une attitude *tolérante* – porteuse d'ambiguïté et de

condescendance - une démarche de *co-construction* pragmatique, consciente de son caractère provisoire et adaptatif. *L'interculturel* est bien un processus qui s'éloigne de la contemplation nostalgique de mythiques « cultures d'origine » pour construire *ici et maintenant* les conditions du *vivre ensemble*.

En d'autres termes, et pour résumer le propos : les questions humaines sont bien universelles, ce sont les réponses proposées par les groupes humains qui sont culturelles. Le processus interculturel consiste donc à **remonter des réponses vers les questions**, à recréer des modes d'emploi collectifs à la fois soucieux des besoins des personnes et respectueux des besoins du groupe. C'est **transformer une juxtaposition de différences (de forme) en articulation de similitudes (de fond)**. Une entreprise post-moderne qui développe une posture *d'incertitude non inquiète*¹, qui *normalise* la complexité ambiante. Là se trouve l'antidote aux dérives binaires, linéaires et totalisantes des certitudes monoculturelles.

1 Expression empruntée aux cours d'Ilya PRIGOGINE à l'ULB.



Partie 2



Approche du terrain
socioculturel et éducatif

HISTOIRE D'UN PROJET PLURIEL

France LEBON

Les thèmes des années internationales et européennes révèlent des enjeux de société qui traversent souvent différentes compétences administratives sectorielles. En Communauté française, la culture et l'enseignement étaient concernés en première ligne par la question du dialogue interculturel. Alors, pourquoi ne pas tout simplement travailler ensemble, entrer en dialogue ?

UNE COOPÉRATION DYNAMIQUE ENTRE CULTURE ET ENSEIGNEMENT.

C'est ainsi que s'est constitué, à partir des réunions préparatoires au lancement de l'appel à labellisation de projets initié par la Direction générale de la Culture, un groupe de travail réunissant des représentants de l'Administration générale de l'Enseignement et de la Recherche scientifique : Marie-Pierre GROSJEAN (Inspectrice du cours de morale non confessionnelle et Patricia POLET (cellule « éducation interculturelle ») et de la Direction générale de la Culture (Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente) : Nouzha BENSALAH et France LEBON.

L'objectif était de préparer un séminaire, une formation où se rencontrent et dialoguent des enseignants et des acteurs culturels, qui agissent dans des espaces publics différents mais vivent des réalités de terrain fort semblables.

La motivation commune reposait sur le constat que, généralement, les débats autour des

questions interculturelles sont essentiellement centrés sur les difficultés et obstacles du vivre ensemble et manquent de référents conceptuels qui permettent de sortir des stéréotypes et des impasses habituels. Tant les enseignants que les acteurs culturels sont chargés de transmettre et d'animer les valeurs du dialogue interculturel et sont confrontés dans leur pratique quotidienne à des situations ou à des questions interculturelles tout en pouvant se trouver démunis d'arguments et de repères. L'éducation étant en quelque sorte ici le trait d'union entre les compétences de la culture et plus spécialement de l'éducation permanente et celles de l'enseignement.

Ce séminaire a été validé par l'Institut de formation en cours de carrière et figurait au programme du Service de la formation de la Direction générale de la Culture, ce qui a permis de concerner effectivement les participants visés.

Il s'est déroulé en trois journées : à Liège, aux Grignoux le 21 octobre, à Bruxelles, à l'Institut Defré, le 13 novembre et à Mons, au Carré d'art le 27 novembre 2008.

Chacune de ces journées a été conçue dans une perspective relativement globale en permettant différentes approches : approches qui touchent à l'histoire, à la philosophie sociale et politique, à la sociologie, à l'anthropologie, à la psychologie sociale, au droit.

QUATRE PISTES DE RÉFLEXION

Chacune de ces perspectives était brièvement présentée et suivie de questions qui pouvaient guider tant les intervenants que les participants aux débats :

1. Les référentiels politiques et les valeurs fondamentales

La connaissance, la reconnaissance et le respect de l'Etat de droit et des valeurs fondamentales sont des préalables dans notre société démocratique. Le développement de la diversité culturelle implique de nouvelles approches de ces principes et valeurs, notamment la reconnaissance des droits des minorités.

Comment concilier exigence universaliste et pratiques particularistes ou communautaristes, droits individuels et droits collectifs ?

Quel est le statut de l'espace public dans un contexte sociétal multiculturel ? Comment les institutions publiques rencontrent-elles la diversité, favorisent-elles l'interculturalité, gèrent-elles la valorisation des droits et le respect des devoirs démocratiques en veillant à l'insertion de chaque personne dans la vie sociale du groupe ou de la population locale ?

2. Les modèles de société et les politiques publiques de la gestion publique de la diversité

Les pays occidentaux ont développé historiquement des modèles différents de cohésion sociale tout en partageant les mêmes

référents et valeurs démocratiques. Leur confrontation à la diversité culturelle de leur population les a conduits à construire leur cohésion sociale à partir de notions, diversement interprétées et combinées telles que l'assimilation, l'intégration, la cohabitation, l'inclusion, ... et à partir de modèles comme le communautarisme, le républicanisme et l'interculturalisme, ... L'analyse comparée de ces différents modèles permet d'explorer la notion même de l'interculturalité et de la comprendre dans son actualité.

Ces différents modèles révèlent-ils d'autres façons d'envisager l'insertion sociale des personnes vivant dans le même espace sociétal ? Notre manière de concevoir le rapport entre les intérêts privés et la gestion publique s'en trouve-t-elle éclairée, voire remise en question ? Ces différents modèles offrent-ils des pistes de réflexion pour un vivre ensemble où les différences trouvent une réalisation sociale, culturelle et politique ?

3. Les dynamiques sociales et l'espace public

Les espaces publics sont des lieux de construction du vivre ensemble, traversés, occupés par des confrontations, des affrontements, des dialogues, des indifférences, des débats, des violences, des cohabitations pacifiques, des actions collectives, des expressions, de la communication. Ils sont des lieux de visibilité des différences et des inégalités sociales et culturelles. Ils doivent aussi être des lieux de dialogue interculturel et de réalisation d'un meilleur vivre ensemble plus démocratique et plus égalitaire.

La tolérance suffit-elle pour créer de nouvelles dynamiques sociales représentatives ? pour construire un véritable dialogue interculturel ? pour aller au-delà de la transmission des stéréotypes sur l'autre, les autres ? Comment comprendre l'histoire pour concilier mémoire et libération ? Comment dédramatiser les conflits de différences ? Quelles sont les valeurs qui pourraient porter une multiculturalité dynamique et interactive ? Comment faire évoluer, comment re-penser ces valeurs en ce sens ?

4. De la diversité culturelle à l'interculturalité

La diversité culturelle renvoie à différents domaines de la vie en société, que ce soient la catégorie sociale, la génération, le genre, l'idéologie, la langue, les origines culturelles ou ethniques, la religion, la sexualité, les trajectoires familiales ou historiques, ...

Ces identités et identifications se traduisent par différents modèles d'organisation sociale: communautarisme versus individualisme, fondamentalisme versus pluralisme,...

Quelles sont les implications de ces différentes formes sociales dans le vivre ensemble ?

Comment favoriser un vivre ensemble qui, au-delà des replis identitaires, se fonde sur la rencontre des cultures et la reconnaissance des différences ?

DÉROULEMENT DU SÉMINAIRE

Chaque matinée a été introduite par une intervention positionnant l'importance du dialogue interculturel dans le cadre des politiques culturelles et éducatives en Wallonie et à Bruxelles.

Les enjeux annoncés par la Ministre de la Culture, de l'Audiovisuel, de la Santé et de l'Égalité des chances, Fadila Laanan, sont repris dans la préface tandis que les interventions de Christine Guillaume, Directrice générale de la Culture et Georges Vanloubbeek, Inspecteur général de l'Enseignement secondaire figurent dans cette deuxième partie.

Les après-midis étaient consacrés au débat et à l'échange.

Des panels composés d'enseignants, de formateurs culturels et de médiateurs scolaires ont été constitués. Leur mission était d'animer les ateliers, de favoriser les échanges entre participants sur les dimensions interculturelles des métiers, l'intégration et le transfert des notions théoriques vers la pratique et le croisement entre les vécus et expériences des participants et les référents théoriques. Les débats ont été riches, diversifiés et animés ; ils ont notamment illustrés un point essentiel, particulièrement sensible pour les questions de diversité culturelle, qui est celui qu'un véritable dialogue se construit et se développe à partir des différences, des désaccords et non pas sur des tabous ou sur des consensus mous.

Plutôt que de rapporter textuellement ces débats, nous avons opté pour une structuration des questions discutées, des interrogations posées, des réflexions émises de manière à faire davantage apparaître les enjeux, les valeurs, les expériences qui les sous-tendent.

Ces interventions sont précédées par le rappel des objectifs de l'année européenne du dialogue interculturel par l'Union Européenne et la présentation d'extraits du Livre Blanc sur le dialogue interculturel réalisé par le Conseil de l'Europe.

Cette expérience nous a appris mutuellement beaucoup : elle nous a obligés à apprivoiser le vocabulaire de l'autre, à comprendre les pratiques en naviguant entre pédagogie et animation ; elle nous a conduits à des développements que nous n'aurions pas pu faire aboutir sectoriellement ; elle nous incite à rechercher des perspectives durables de coopération.

L'IMPORTANCE DE LA RECHERCHE

POUR LES ACTEURS CULTURELS ET ÉDUCATIFS

Ce projet poursuivait également l'objectif de valoriser l'apport de la recherche en Wallonie et à Bruxelles sur les questions de diversité culturelle et de dialogue interculturel. C'est pourquoi parallèlement à l'organisation du séminaire, la réalisation de cette publication a été envisagée d'emblée non seulement comme trace mais surtout comme un état des lieux de la réflexion scientifique dans ce domaine et comme outil de réflexion et de questionnement.

OBJECTIFS DE L'UNION EUROPÉENNE POUR L'ANNÉE EUROPÉENNE DU DIALOGUE INTERCULTUREL.

Extraits de la « Décision n°1983/2006/CE du Parlement européen et du Conseil du 18 décembre 2006, relative à l'Année européenne du dialogue interculturel ».

www.eur-lex.europa.eu

CHAPITRE 2

L'effet combiné des élargissements successifs de l'Union européenne (UE), de la mobilité accrue résultant du marché unique, des flux migratoires anciens et nouveaux, des échanges plus importants avec le reste du monde, à travers le commerce, l'éducation, les loisirs et la mondialisation en général, accroît les interactions entre les citoyens européens et l'ensemble des personnes vivant dans l'UE et les diverses cultures, langues, groupes ethniques et religions en Europe et ailleurs.

ARTICLE 2

OBJECTIFS

1. Les objectifs généraux de l'Année européenne du dialogue interculturel sont de contribuer à :

- promouvoir le dialogue interculturel en tant que processus par lequel l'ensemble des personnes vivant dans l'UE peuvent améliorer leur capacité de maîtriser un environnement culturel plus ouvert, mais aussi plus complexe, où diverses identités culturelles et croyances coexistent dans les différents États membres et au sein de chacun d'eux;
- mettre en exergue le dialogue interculturel comme une occasion de contribuer à une société diverse et dynamique et d'en tirer parti, non seulement en Europe, mais également dans le reste du monde;
- sensibiliser toutes les personnes vivant dans l'UE,

en particulier les jeunes, au fait qu'il est important de développer une citoyenneté européenne active et ouverte sur le monde, respectueuse de la diversité culturelle et fondée sur des valeurs communes de l'UE, telles qu'énoncées à l'article 6 du traité UE et dans la charte des droits fondamentaux de l'UE;

- mettre en lumière l'apport des différentes cultures et expressions de la diversité culturelle au patrimoine et aux modes de vie des États membres.

2. Les objectifs particuliers de l'Année européenne du dialogue interculturel sont les suivants :

- chercher à sensibiliser toutes les personnes vivant dans l'UE, en particulier les jeunes, à l'importance d'une participation de chacun au dialogue interculturel dans sa vie quotidienne;
- s'employer à recenser et à mettre en commun les meilleures pratiques en matière de promotion du dialogue interculturel au sein de l'UE et à leur donner une reconnaissance européenne visible, en particulier parmi les jeunes et les enfants;
- renforcer le rôle de l'éducation en tant qu'important vecteur d'apprentissage de la diversité, accroître la compréhension des autres cultures, développer les compétences et les meilleures pratiques sociales et mettre en lumière le rôle central des médias dans la promotion du principe d'égalité et

de compréhension mutuelle;

- accroître la visibilité et la cohérence de l'ensemble des programmes et actions communautaires contribuant au dialogue interculturel, les promouvoir et assurer leur continuité;
- contribuer à étudier de nouvelles approches du dialogue interculturel, qui s'appuient sur la coopération entre de multiples parties prenantes issues de différents secteurs.

EXTRAITS DU LIVRE BLANC DU CONSEIL DE L'EUROPE SUR LE DIALOGUE INTERCULTUREL : «VIVRE ENSEMBLE DANS L'ÉGALE DIGNITÉ»

www.coe.int

Conseil de l'Europe, 2008,
« Livre blanc sur le dialogue interculturel :
Vivre ensemble dans l'égalité »,
coll. Tous différents/tous égaux, p.17.

Le dialogue interculturel désigne un processus d'échange de vues ouvert et respectueux entre des personnes et des groupes de différentes origines et traditions ethniques, culturelles, religieuses et linguistiques, dans un esprit de compréhension et de respect mutuels. La liberté et la capacité de s'exprimer, mais aussi la volonté et la faculté d'écouter ce que les autres ont à dire, en sont des éléments indispensables. Le dialogue interculturel contribue à l'intégration politique, sociale, culturelle et économique, ainsi qu'à la cohésion de sociétés culturellement diverses. Il favorise l'égalité, la dignité humaine et le sentiment d'objectifs communs. Le dialogue interculturel vise à mieux faire comprendre les diverses pratiques et visions du monde, à renforcer la coopération et la participation (ou la liberté de faire des choix), à permettre aux personnes de se développer et de se transformer, et à promouvoir la tolérance et le respect de l'autre.

Le dialogue interculturel peut servir plusieurs objectifs, dans le cadre de l'objectif primordial qui est de promouvoir le respect des droits de l'homme, la démocratie et l'Etat de droit. Le dialogue interculturel est une caractéristique essentielle des sociétés inclusives dans lesquelles aucun individu n'est marginalisé, ni exclu. Il est un puissant instrument de médiation et de réconciliation : par un engagement essentiel et constructif au-delà des clivages culturels, il répond aux préoccupations relatives à la fragmentation sociale et à l'insécurité, tout en favorisant l'intégration et la cohésion sociale.

Dans ce contexte, la liberté de choix, la liberté d'expression, l'égalité, la tolérance et le respect mutuel de la dignité humaine sont des principes fondamentaux. La réussite du dialogue interculturel exige un grand nombre des comportements qui sont favorisés par une culture démocratique, à savoir l'ouverture d'esprit, la volonté d'engager le dialogue et de laisser les autres exprimer leur point de vue, la capacité de résoudre les conflits par des moyens pacifiques et l'aptitude à reconnaître le bien-fondé des arguments de l'autre. Il contribue au développement de la stabilité démocratique et à la lutte contre les préjugés et les stéréotypes dans la vie publique et le discours politique et à faciliter le développement d'alliances entre communautés culturelles et religieuses, et peut ainsi aider à prévenir ou atténuer les conflits – y compris dans les situations de post-conflits et les « conflits gelés ».

Il n'est pas question d'apporter des solutions simples ou toutes faites. Le dialogue interculturel n'est pas la panacée, ni la réponse à toutes les interrogations, et force est de reconnaître que sa portée peut être limitée. On fait souvent remarquer, à juste titre, que dialoguer avec qui refuse le dialogue est impossible, même si cela ne dispense pas les sociétés ouvertes et démocratiques de leur obligation de proposer constamment des possibilités de dialoguer. En revanche, dialoguer avec qui est prêt à dialoguer mais ne partage pas – ou pas entièrement – « nos » valeurs peut être le point de départ d'un processus d'interaction plus long, à l'issue duquel il est tout à fait possible de s'entendre sur l'importance et sur la

mise en application concrète des valeurs des droits de l'homme, de la démocratie et de la primauté du droit.

LES DÉFIS DE L'ENSEIGNEMENT ET DE LA CULTURE PAR RAPPORT AU DIALOGUE INTERCULTUREL

Christine GUILLAUME
Directrice générale de la Culture

C'est dans le cadre de la Stratégie de Lisbonne que l'Union européenne a inscrit la thématique du dialogue interculturel à l'ordre du jour. Pour mettre en œuvre une économie de la connaissance, les individus doivent être capables de s'adapter aux changements et pouvoir bénéficier de toutes sources possibles d'innovations.

Cette préoccupation, Jan FIGEL, Commissaire européen, en avait déjà perçu l'urgence, en indiquant en 2004 : « Ces dernières années, l'Europe a connu des changements importants via les effets combinés de l'élargissement successif de l'Union, la mobilité accrue grâce aux marchés uniques et des échanges humains et commerciaux plus importants avec le reste du monde. Des interactions accrues entre les européens et les diverses cultures, langues, ethnies et religions sur le continent et ailleurs en sont la conséquence directe.

Afin de transformer la société multiculturelle de l'Europe en société interculturelle, le dialogue doit s'instaurer. Pour générer un dialogue fructueux à travers l'Europe, le développement des compétences interculturelles et la promotion du dialogue interculturel sont fondamentaux. Autrement dit le dialogue entre les cultures apparaît comme un outil indispensable dans la perspective d'un rapprochement des peuples européens à la fois entre eux et avec les cultures qu'ils représentent. »

En ce qui nous concerne, au niveau de la Direction générale de la Culture, outre l'organisation du séminaire destiné à réfléchir autour du concept

d'interculturalité, notamment afin de mieux saisir et lier les enjeux que posent les diversités sociales et culturelles au plan éducatif, culturel, social, économique et politique..., nous avons eu l'occasion au cours de cette année de soutenir des initiatives particulières, comme le projet des Halles de Schaerbeek « Voisins » : un projet particulièrement riche qui a mis en évidence échanges, découvertes mutuelles, dialogues avec les habitants à partir d'un travail artistique mené par les artistes du quartier. « Voisins » est un projet citoyen participatif, respectueux de l'autre, curieux de ce qu'il représente et véhicule comme identité sociale, culturelle, esthétique religieuse et linguistique.

Par ailleurs, nous avons également eu l'occasion au cours de cette année de labéliser un certain nombre d'initiatives d'opérateurs, à la fois dans le monde de l'Enseignement et le monde de la Culture. Les projets ont été retenus sur base des critères suivants :

- l'implication des droits civiques, économiques, sociaux et culturels,
- la reconnaissance positive et la valorisation des identités plurielles, y compris des minorités comme composantes de notre société ;
- la valorisation de l'apprentissage et la transmission des langues, des traditions et cultures minoritaires dans un esprit d'ouverture et de dialogue ;
- la promotion de la diversité en permettant à chacun d'entrer en relation avec les autres, de multiplier

les opportunités d'échanges et de mélanges ;

- la promotion de l'intégration des minorités et des immigrants en les associant activement au débat publique, à des questions liées à la vie communautaire ou des évènements culturels ;
- l'organisation et la participation active des minorités et des immigrants à la vie associative et citoyenne.

« Je est un autre ». Cette citation de Rimbaud, qui date de 1870 évoquait la nécessité, l'urgence pour le poète de reconnaître et de connaître toute sa propre richesse, toutes ses potentialités et de rechercher au plus profond toutes les capacités et les identités singulières qui étaient les siennes. Si l'on étend cette question à la nécessaire découverte de l'autre, de l'inconnu, du voyageur, au plaisir de la rencontre nouvelle, de la confrontation qui interroge et qui stimule ; si l'on pense au bonheur de découvrir enfin que l'autre est un peu soi-même, différent sans doute, mais comme nous, riche et possiblement curieux de lui-même et des autres, alors la voie est libre pour un dialogue ouvert emprunt d'intelligence et de sensibilité.

Ces notions, si elles s'expriment aujourd'hui en des termes nouveaux, ne furent jamais absentes des politiques culturelles qui ont été menées par la Direction générale de la Culture. Les services de l'Education permanente et de la Jeunesse en ont fait leur cheval de bataille depuis de très nombreuses années. La reconnaissance et la valorisation de la

diversité culturelle qui sont au centre de ce concept, se sont exprimées en mettant en avant l'accès de tous à la culture, l'expression et la participation de tous, la reconnaissance de tous ceux qui vivent en Communauté française. C'est dire que ces matières nous sont familières. En tout cas, nous avons eu le sentiment longtemps et encore aujourd'hui, de les approcher. Néanmoins il faut quand même mettre un bémol dans la manière dont cette approche a été vécue et conduite au cours de toutes ces années. La manière de les aborder, au niveau de la Direction générale de la Culture a été davantage centrée sur les conditions socio-économiques de la diversité culturelle. Les politiques d'accès à la création artistique et les politiques de participation menées en Jeunesse et en Education permanente se sont davantage focalisées sur des actions en faveur de travailleurs et publics en situation sociale ou économique précaire, sans suffisamment prendre en compte l'importance des flux migratoires dans l'évolution de la société. La volonté n'était pas de négliger cet aspect-là, mais plutôt de ne pas distinguer les personnes à partir d'une identification d'origine, de les considérer comme tout le monde au travers des prismes, des catégories socioculturelles des publics à sensibiliser à l'action culturelle.

Beaucoup d'associations de Jeunesse et d'Education permanente ont développé des actions importantes et ont vraiment été des pionnières et des médiatrices vis-à-vis de ces politiques culturelles, sociales et éducatives pour réaliser la cohésion sociale,

l'insertion et l'expression des groupes culturels et sociaux issus de la diversité culturelle. Cependant, il est clair que nous constatons aujourd'hui qu'il y a encore beaucoup de travail à faire et que ces types de démarches doivent être davantage portés dans les autres domaines couverts par la Culture. De plus, nous avons pour missions aujourd'hui de nous orienter davantage vers les opérateurs qui portent eux-mêmes leur projet plutôt que d'aider, comme nous l'avons fait le plus souvent, les projets menés pour les immigrés plutôt que par eux.

Le très faible nombre d'associations et d'artistes représentatifs de la diversité culturelle soutenus par la Direction générale de la Culture a mis en évidence la faiblesse de nos politiques de démocratisation et de démocratie culturelle.

Le Conseil de l'Europe vient de publier un « Livre blanc du dialogue interculturel » qui a pour titre « Vivre ensemble dans l'égalité ». On y trouve la définition suivante : « Le dialogue interculturel est un processus d'échanges respectueux et ouverts entre des personnes et des groupes de différentes origines, de tradition ethnique, culturelle, religieuse et linguistique. Le dialogue interculturel vise à développer une meilleure compréhension des pratiques et visions du monde, à renforcer la participation et la liberté de faire des choix, à promouvoir l'égalité et la dignité humaine, à stimuler les processus éducatifs ».

Cette définition du dialogue interculturel devra nous inspirer. A tous les niveaux, les politiques mises en œuvre, qu'il s'agisse de développer la gouvernance de la diversité culturelle, de sauvegarder les droits de l'homme et les libertés fondamentales, de promouvoir l'égalité des chances, mais surtout des droits égaux pour tous, de renforcer la citoyenneté démocratique et la participation, d'apprendre et d'enseigner les compétences interculturelles, de créer des espaces de dialogues interculturels et très certainement d'utiliser le multilinguisme comme outil pour le développement et la promotion du dialogue interculturel.

Autant de défis pour nos politiques et pour la démocratie, mais aussi autant de balises pour une action culturelle et éducative qui est déjà en marche et qu'il nous faudra tenter de décliner en Communauté française mais également, je l'espère, avec nos partenaires de la Communauté flamande suivant en cela le chemin audacieux et combien enrichissant et rafraîchissant parfois de nombre d'opérateurs culturels francophones qui n'ont pas attendu que les balises soient déjà installées avec la Communauté néerlandophone, pour établir des relations continues et durables avec celle-ci.

Comme vous savez, la Culture et l'Education sont appelées à jouer un rôle essentiel pour renforcer la cohésion sociale. Il est important que nous nous investissions dans ces rôles avec les compétences et les enjeux qui sont les nôtres, c'est-à-dire en respectant la liberté pour chacun de choisir ses

identités, ses appartenances, en luttant contre les stéréotypes et les discriminations, en conservant le souci de l'esprit critique, en stimulant la création, la créativité et l'imaginaire, en agissant sur nos conceptions du monde et en œuvrant pour que chacun et chacune puisse devenir acteur de sa propre vie.

C'est pourquoi je suis particulièrement heureuse de la collaboration entre la Culture et l'Enseignement sur cette question du dialogue interculturel pour que s'organise ce séminaire qui réunit des acteurs culturels, des enseignants et des médiateurs scolaires.

Les formes et le cadre de l'action de la culture et de l'école sont différents, mais les préoccupations, les défis sont fortement semblables. Il s'agit que chacun puisse devenir citoyen à part entière, puisse contribuer à la construction du monde dans lequel il vit.

Je tiens enfin à souligner l'importance de la recherche et le rôle essentiel qu'elle peut et doit remplir dans la réflexion menée et dans le soutien à apporter à la structuration de nos politiques. C'est grâce à ses apports que nous pourrons évoluer chaque jour dans l'analyse critique et l'appréhension globale des enjeux de la multiculturalité.

QUELQUES ENJEUX DU DIALOGUE INTERCULTUREL À L'ÉCOLE

Georges VANLOUBBEECK
Inspecteur général
de l'Enseignement secondaire

L'école est un lieu essentiel du dialogue interculturel. Je me limiterai ici à deux aspects de cet enjeu, le premier concerne les apprentissages et le second se place dans une vision politique plus globale.

Votre présence à un séminaire consacré au dialogue interculturel indique votre adhésion au principe de ce dialogue. Qui pourrait d'ailleurs s'y opposer ? Et pourtant !

En Europe, en Belgique, on identifie assez bien les organisations politiques qui, peu ou prou, défendent une conception ethnique de l'organisation de la collectivité. Le « réflexe communautaire » nous le connaissons plutôt bien, la presse nous en rebat les oreilles, et il n'est probablement pas très éloigné du réflexe communautariste. Le spectre communautariste, comme l'écrit E. Delruelle existe. Pas seulement chez les immigrés, les enfants d'immigrés, mais chez nous.

C'est même un réflexe qui paraît assez naturel, je veux dire qui semblerait relever de la nature, c'est bien pour cela que le mot réflexe n'est pas inapproprié.

Dans un petit livre paru en 1948, *Race et histoire*, Claude Lévi-Strauss écrit « La diversité des cultures est rarement apparue à l'homme pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale. »

Il continue « L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez

chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier les formes culturelles, religieuses, esthétiques qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. »

Lévi-Strauss illustre son propos par quelques cas concrets. En voici un qui concerne les tribus primitives. L'humanité cesse aux frontières de la tribu. Au sein de la tribu, on s'appelle « les bons », « les complets » ; les autres, ce sont « les singes », « les œufs de pou », etc.

Peut-être ces cris primitifs retentissent-ils encore dans nos cours de récréation ou sur nos trottoirs ? Mais ne soyons pas naïfs, ces cris sont aussi nôtres. Prenons-en conscience afin de mesurer l'ampleur de la tâche à accomplir.

Une autre mise en garde pourrait s'avérer importante pour éviter une attitude aussi naturelle que pernicieuse. Soyons attentifs à ne pas identifier le dialogue interculturel à nos négociations intercommunautaires : une table et de chaque côté de celle-ci, des parties adverses, des entités soi-disant homogènes, voire pures. Cette représentation du dialogue interculturel qui ne fait pas sa place au métissage, au complexe, risque de favoriser la réaction ethnique quand surgit l'inattendu.

Qu'est-ce qui entretient ce réflexe ? Le regret d'un monde cohérent, homogène, stable qui aurait laissé la place à un monde imprévisible, complexe, hétérogène et pour tout dire angoissant.

LA DIMENSION PÉDAGOGIQUE

La période historique dont nous venons, les philosophes et les scientifiques des XVIIe, XVIIIe et XIXe s. nous ont laissé en héritage l'obsession du découpage et de l'ordre. Notre école, notre pédagogie sont encore largement imprégnées de cette façon d'interpréter le monde.

Serge Gruzinski, un historien qui a travaillé sur le métissage des sociétés indiennes et hispaniques en Amérique du Sud après la conquête, pense que la compréhension du métissage se heurte à des habitudes intellectuelles qui portent à préférer les ensembles monolithiques aux espaces intermédiaires.

Par exemple, il serait intéressant de s'interroger sur le contenu du concept de frontière chez nos élèves du secondaire. Je parie qu'on découvrirait la représentation d'un trait noir, une ligne bien nette, infranchissable qui sépare des réalités homogènes. Ceux qui connaissent la frontière de façon concrète parce qu'ils vivent à sa proximité, qu'ils soient simples citoyens, douaniers ou contrebandiers, seraient probablement surpris par le trait noir qu'induisent nos atlas ! Dans les faits, la zone frontalière est métisse.

L'image des horloges et des nuages du philosophe Karl Popper illustre bien cette tendance de notre esprit européen. Le monde, la nature ressemblent aux nuages ; leur forme est complexe, changeante, fluctuante. Le métissage relève de cette réalité.

Mais nous l'appréhendons mal, car nous voulons voir le monde comme des horloges qui battent d'un mouvement régulier. L'école ne nous prépare pas à affronter l'incertitude, l'inattendu. Edgar Morin exprime cela par une formule frappante : l'école devrait apprendre à naviguer sur un océan d'incertitude à travers des archipels de certitude.

Le rapport final de la Commission du dialogue interculturel dont E. Delruelle était le coauteur estime souhaitable d'intégrer dans le cursus scolaire l'histoire des peuples et des cultures étrangères. Il est vrai que le référentiel d'histoire inter-réseaux tel qu'il a été voté par le Parlement de notre Communauté française en 1999 ne fait pas sa place à la Chine, à l'Inde, quasi pas à la civilisation arabo-musulmane, à la Turquie, à l'Afrique sinon dans la période coloniale. Bien entendu, il y a une question de volume horaire. Mais cette explication est bien insuffisante.

Au sujet des contenus des programmes, la presse ne joue pas souvent un rôle favorable quand elle ouvre ses colonnes à quelques professeurs qui regrettent les méthodes pédagogiques actuelles à cause desquelles, selon eux, il ne serait plus possible de voir, par exemple, la guerre de cent ans. Il en va de même quand la télévision ridiculise un élève ou un premier ministre qui ne savent pas la signification du 21 juillet.

Nos enfants qui baigneront dans la mondialisation ignoreront tout de l'histoire de l'Inde, de la Chine, etc. Mais cette carence ne semble inquiéter personne.

C'est bien au-delà de la diversité de thèmes à aborder qu'il faudrait aller. Ainsi, notre enseignement devrait se poser la question de la construction des concepts. Dans nos classes, le concept de démocratie se construit le plus souvent autour du processus électoral. En travaillant ainsi, on limite les racines de la démocratie à l'Occident. Amartya Sen, prix Nobel d'Économie en 1998, écrit dans un livre intitulé « La démocratie des autres » qu'en négligeant dans l'héritage politique africain le droit pour chacun, qu'il soit chef ou sujet, guerrier ou fermier, de se faire entendre, la palabre dont le sens a été dévoyé dans notre langue, on aboutit tout naturellement à considérer le combat pour la démocratie en Afrique comme une simple tentative pour y importer une idée occidentale.

La façon dont on construit les concepts de base à partir desquels nous voyons nos sociétés et leurs relations ne facilite pas l'ouverture aux autres cultures et le métissage.

Parfois, les enseignants, conscients que les structures mentales et institutionnelles ne favorisent pas la perception positive de l'inconnu, de l'autre, de l'étranger, inversent les termes. L'histoire devient ainsi le combat entre le bon Indien contre le vilain Européen. Donner la primeur à l'Amérindien, écrit Gruzinski, ne permet pas de renouveler le débat, ni de mieux comprendre ce qui se passe quand deux cultures se rencontrent.

Ainsi, l'ambition de favoriser le dialogue interculturel

se heurte à des obstacles de taille : le réflexe ethnique qui vient du fond des âges et notre façon de concevoir le monde de préférence à travers des catégories simples, l'ethnocentrisme par exemple, des catégories qui ne font guère de place à la complexité métisse. Toutefois, ces obstacles restent d'ordre spéculatif, on reste dans le monde des idées. Dans le monde des faits immédiats, les choses sont encore plus dures.

LA DIMENSION POLITIQUE

Un des grands problèmes de notre école, régulièrement mis à la une de la presse, est celui des performances de nos élèves aux tests internationaux PISA. Que retient-on de ces commentaires ? Que nos élèves ne sont pas bons, au bas de la moyenne des pays développés. Quelles conclusions les familles tirent-elles de ces lectures ? Qu'il faut choisir des écoles de qualité et que celles-ci sont probablement rares.

Le raisonnement est faux. On doit savoir que les élèves qui sont soumis aux tests PISA sont les élèves de 15 ans. S'ils sont à l'heure, ils sont en 4^e année.

L'explication de nos résultats plutôt faibles aux tests PISA ne vient pas des médiocres performances des élèves qui sont réellement en 4^e année de l'enseignement de transition. Ces élèves-là sont largement dans la moyenne. Le problème est que dans notre système d'enseignement ces élèves « à l'heure » ne sont que 39 %. Où sont les 61 autres % ?

Ce sont les doublants, ils sont en 3^e année, en 2^e année, ce sont aussi les élèves relégués dans l'enseignement professionnel, les élèves en 2P, 3P, 4P. Quand les Finlandais montent sur le terrain de l'épreuve PISA avec 99 ou 98 joueurs bien entraînés, nous nous y arrivons avec 39 joueurs de même condition ... Bref l'explication de nos médiocres résultats se situe dans l'échec scolaire, elle se trouve dans les phénomènes de relégation et de ségrégation qui sont les cancers de notre enseignement.

Nous sommes ici au cœur de la problématique qui nous rassemble aujourd'hui. Quels élèves trouve-t-on dans ces classes, voire dans ces écoles de relégation ? Notamment ceux qui sont issus ou dont les parents, voire les grands-parents sont issus de l'immigration, ceux avec qui nous souhaiterions nouer un dialogue interculturel. Eux sont les victimes de la ghettoïsation de quelques pans de notre système scolaire.

C'est bien ce que constatait la Commission sur le dialogue interculturel : « La situation la plus grave concernant la question interculturelle à l'école c'est la formation d'écoles à forte concentration d'élèves d'origine étrangère où les mêmes élèves cumulent des difficultés sociales et culturelles ».

Que font donc nos ministres, pourrait-on s'interroger ?

Le décret missions qui date de juillet 1997 avait timidement ouvert la voie puisqu'on y avait inscrit le

principe qu'une école ne pouvait refuser l'inscription d'un élève sur base de considérations raciste, culturelle... Quand une direction refusait d'inscrire un élève, elle devait fournir à la famille une déclaration de refus d'inscription sur laquelle la motivation du refus était inscrite.

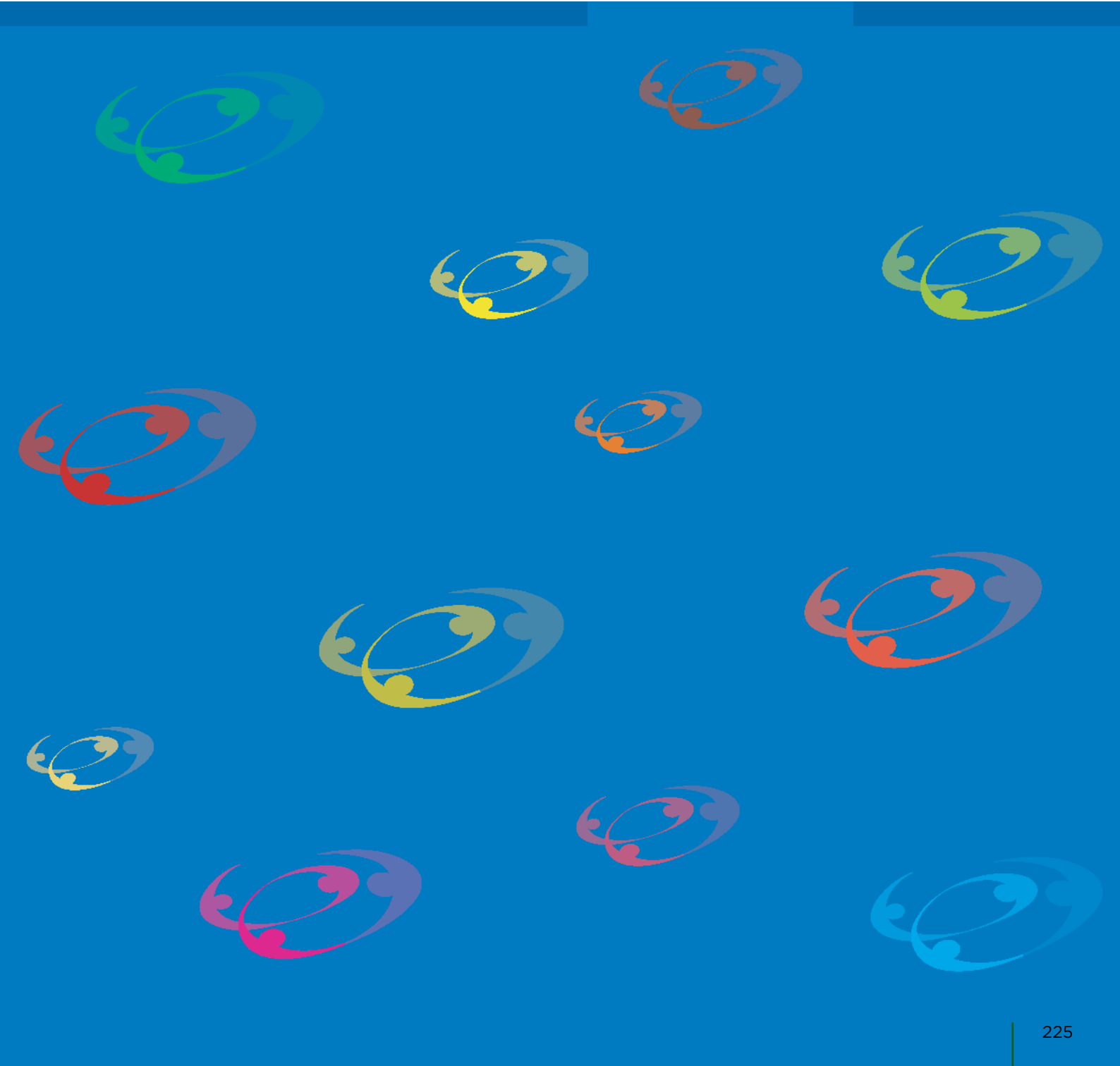
Cette première disposition n'a guère été respectée, notamment parce que les usagers ne connaissaient pas leurs droits ; elle n'a pas changé la situation. Dix ans plus tard, plusieurs Ministres ont affronté cette nécessaire question de la mixité sociale dans les écoles : avec les difficultés et les résistances que l'on connaît.

Dissenter sur la pédagogie, sur les concepts ne mange pas de pain, mais légiférer pour tenter de contrer les pratiques de certaines familles, mange du pain, si j'ose dire, et du bien sec, car le risque est grand de s'y casser les dents.

Les États-Unis ont connu une situation semblable. L'intégration citoyenne des Noirs a recueilli l'appui de la population blanche du Nord. Mais une fois les textes légaux adaptés, subsistaient la discrimination de fait et la ségrégation informelle. De nombreux Blancs non sudistes jugeaient légitimes les lois qui prohibaient toute discrimination de la part des autorités officielles : l'engagement des Noirs par l'administration par exemple. Mais quand il a été question d'étendre les effets de la loi aux propriétaires, privés de leur liberté dans le choix de leurs locataires, il n'en a plus été de même. Dans le domaine scolaire, signifier que les autorités ne

pouvaient plus maintenir des écoles séparées pour les Blancs et les Noirs était une chose, redessiner les secteurs et mettre les enfants dans des autobus pour tenter d'éliminer la ségrégation de fait c'était entièrement différent. Le Mouvement des droits civiques s'est alors fait beaucoup d'ennemis. Paul Krugman qui vient de recevoir ce qu'on appelle par simplification le prix Nobel d'économie, mais qui est aussi un observateur de la vie politique américaine et de son histoire, voit dans cette action des démocrates des années 1960 l'origine de la montée en puissance de la droite américaine qui a occupé la Maison blanche avec R. Reagan d'abord et G. W. Bush ensuite (L'Amérique que nous voulons, p. 103-107).

Avec certitude, on peut affirmer que le dialogue interculturel dans nos écoles est une des clés de notre avenir ; rappelons alors tout simplement que nous sommes tous des acteurs, selon une règle fondamentale de la démocratie.



SYNTHÈSE DES ATELIERS

Nouzha BENSALAH
France LEBON

Chacune des trois rencontres a donné lieu à plusieurs ateliers permettant la confrontation entre les points de vue des universitaires et les expériences des intervenants éducatifs, sociaux et culturels.

D'une part, il s'agissait de faire connaître aux professionnels actifs sur le terrain les analyses et réflexions des scientifiques qui travaillent sur les enjeux de démocratie touchant en particulier à la présence des populations issues des immigrations. D'autre part, il s'agissait dans ce croisement entre réflexions et pratiques, de prendre le temps d'interroger et de s'interroger sur les expériences des participants, socialement et professionnellement, très hétérogènes : enseignants, animateurs de rue, animateurs associatifs, médiateurs sociaux, médiateurs scolaires, personnels actifs dans des structures d'accueil, de centres de jeunesse, de soins médicaux, d'aide à la jeunesse ou à l'enfance, etc. Interroger, certes, les points de vue personnels, mais aussi la conception qui, en Wallonie et à Bruxelles, se dégage des pratiques collectives professionnelles en matières éducatives et culturelles.

Ces séminaires ont donné la parole à ces acteurs qui en première ligne sont en prise directe avec la différence culturelle des populations et leur nécessaire cohabitation. Le temps de ces ateliers, ces intervenants ont pris distance avec les urgences qui font leurs pratiques. Ils ont pu prendre le temps d'une réflexion dont ils sont plus que demandeurs au regard des défis qu'ils ont à relever quotidiennement dans leur cadre professionnel.

Autre point fort de ces séminaires : la rencontre et le dialogue entre les mondes de l'enseignement et de la culture. Voilà deux secteurs qui effectivement, compte tenu des défis qui leur sont posés mais aussi de leurs expériences spécifiques ont tout avantage, s'ils veulent capitaliser leurs expériences, et se renforcer mutuellement, à se rencontrer et à confronter tant leurs doutes que leurs acquis.

Les 3 synthèses qui suivent ont été rédigées à partir des 9 ateliers qui, durant toute l'après-midi, ont suivi les exposés des intervenants. Nous avons privilégié cette forme synthétique, dans laquelle chaque participant retrouvera sans doute moins sa parole individuelle, pour faire davantage ressortir les enjeux traités, les questions collectives, tout en soulignant les doutes et les affirmations lorsqu'ils étaient exprimés par plusieurs participants. Quasi par définition, le travail en atelier est un exercice dynamique : les questions et positionnements fusent, la contradiction est permanente, la remise en question est récurrente, les pratiques sont diversifiées, les exemples et les références se croisent ou s'opposent,... C'est aussi un exercice frustrant : dans un délai aussi court pour des questions aussi complexes, avec des participants qui doivent aussi apprendre à se connaître, il y a plus de questions, de problèmes soulevés que de propositions, de solutions,... quoiqu'une conclusion globale puisse être que la pratique du terrain est fortement liée à la recherche d'un meilleur vivre ensemble, dont toute la subtilité est la recherche de cet équilibre

démocratique centré autour des valeurs d'égalité et de respect, susceptibles elles-mêmes d'une diversité de compréhensions et d'expressions.

Il est intéressant de constater que ces synthèses ne sont pas répétitives. Chacune des trois séances faisait intervenir une analyse philosophique, politique, sociologique, juridique, historique, psychologique; tant les interventions du matin que les débats en ateliers de l'après-midi ont donné à chaque journée une coloration différente.

Il reste que, quelle que soit la qualité et la fiabilité d'un rapport, il ne peut prétendre à rendre compte de la vivacité du débat et de l'interaction entre les participants.

SYNTHÈSE DES ATELIERS DU 21/10/08 LIÈGE

MODÈLE DE SOCIÉTÉ

Les discussions ont principalement porté sur le modèle sociétal et politique qui sous-tend notre démocratie belge. La pluralité régionale et communautaire est une dimension fondatrice du système belge et cependant cette reconnaissance de la diversité 'belgo-belge' ne rend pas plus aisé le dialogue 'interculturel' entre nos propres communautés : au niveau des politiques communautaires dont la culture et l'éducation, on ne peut raisonnablement parler d'un quelconque dialogue ouvert.

En revanche, à partir de notre expérience, on peut donc bien saisir que ce n'est pas la reconnaissance seule qui permet la mise en œuvre d'un dialogue. En ce qui concerne le dialogue interculturel, il s'agit d'identifier les enjeux et les rapports de force qui sous-tendent les revendications des groupes et des communautés. En s'interrogeant, d'une part, sur les dynamiques inclusives qui œuvrent dans le sens d'une prise en compte progressive de nouvelles populations ; et d'autre part, sur celles qui sont constitutives de notre système politique, avec des entités fédérées, régions et communautés, qui organisent nos appartenances à ce pays, mais ne laissent pas de place à d'autres types

d'appartenances, notamment ceux impliquant des minorités culturelles.

ÉVOLUTION DE LA DÉMOCRATIE ET RÔLE DU POLITIQUE

Ensuite, les participants ont questionné l'évolution des démocraties occidentales au regard de leurs reconfigurations humaines et culturelles. Comment opérer le passage de démocraties sociales vers des démocraties culturelles qui fonctionneraient sur la réinvention permanente et progressive au fur et à mesure qu'émergent de nouvelles populations, de nouvelles cultures, de nouvelles revendications en provenance de nouveaux acteurs ?

De manière plus pragmatique, il s'agit aujourd'hui de prendre acte des diversités qui nous constituent. Le débat sur le dialogue interculturel interpelle sur la nécessité de penser nos interconnexions. Les sociétés multiculturelles demandent que socialement et donc que politiquement soient clarifiés, voire redéfinis, les cadres et les espaces de la rencontre et du dialogue entre les cultures.

Au-delà d'un appel unanime au dialogue, les intervenants de la matinée ont souligné la nécessité de politiques publiques inclusives et sensibles aux discriminations et inégalités issues de la différence de traitement que subissent les individus selon qu'ils appartiennent à tel ou tel groupe. La seule reconnaissance des groupes culturels au travers de notions telles que la diversité culturelle,

l'interculturalité ou le multiculturalisme semble dépassée et est inefficace pour répondre aux défis que posent les différences et les divergences culturelles introduites par les phénomènes migratoires de tous types. Plusieurs intervenants parmi les experts en appellent à une mise à plat du débat sur ces questions et à une réflexion en profondeur sur les notions qui aujourd'hui sont au centre de la réflexion.

TRADITIONS CULTURELLES ET DÉFENSE CULTURELLE

Par rapport à la question des revendications liées aux traditions culturelles des immigrés, le thème de la défense culturelle a particulièrement interpellé les professionnels de terrain et donné lieu à de longues discussions.

Face à la revendication montante de certains milieux demandant l'usage de la défense culturelle, les décisions judiciaires doivent-elles prendre en compte ou pas la culture des justiciables ?

Ce thème de la défense culturelle ouvre très clairement le débat quant à l'égalité des justiciables : comment assurer au mieux l'égalité ? En reconnaissant des droits spécifiques à des minorités spécifiques sur base des particularités ? ou en allant vers une universalité qui refuse de reconnaître ces particularités ? Ceci revient à se demander si l'on veut instituer ou pas ces particularités, puisque

jusqu'ici la défense culturelle était utilisée, mais pas instituée.

Dans nos démocraties où l'hétérogénéité des pratiques est un fait, trop souvent, sont mis sur le compte de la spécificité culturelle des éléments qui relèvent de la personne. Les pratiques sont hétérogènes et le droit est le même et valable pour tout le monde. Précédemment, face à des pratiques, on parlait de délit culturel ; mais aujourd'hui la montée en force de la communautarisation, inquiétante au regard de certains, nourrit des revendications qui réclament dans la sphère judiciaire, des traitements tenant compte de certaines particularités culturelles.

Le droit pénal est réticent à la reconnaissance des particularités culturelles ; mais l'émergence de cette revendication de certains milieux nous force à devoir pousser la réflexion plus loin en nous mettant face à nos propres contradictions. Par exemple sur la question du port du voile, on peut être contre l'interdiction du port du voile et en même temps être contre l'obligation du port, en ne défendant que l'émancipation de la femme. Or, ici les partisans de la défense culturelle, cherchant l'institutionnalisation de droits particuliers taxent ceux qui sont favorables à l'interdiction du port du voile, d'assimilationnistes. On voit que les positions nuancées, ne sont plus tenables : on est forcé ici de se définir clairement et formellement.

Le débat ou le dialogue qui se déploie autour des questions de la diversité culturelle conduit à

conclure qu'ils rendent surtout visibles les inégalités. Ceci montre que la question du traitement que l'on apporte aux différences culturelles, notamment dans la sphère juridique, doit vraiment être abordée. Il s'agit, aujourd'hui, d'analyser la situation et de réalimenter la réflexion dans le sens d'une clarification des enjeux couverts par les tensions et les conflits dits culturels.

NIVEAUX DU DIALOGUE INTERCULTUREL

Les réflexions menées en ateliers ont également souligné différents niveaux dans le dialogue interculturel. Les cultures ne dialoguent pas entre elles de manière désincarnée, ce sont les acteurs qui sont amenés à le faire. Or, les professionnels du domaine social et culturel ainsi que les enseignants pointent unanimement que ce ne sont pas les confrontations interindividuelles qui posent des problèmes insurmontables. A ce niveau, des compromis et des ententes sont toujours possibles. C'est au niveau des groupes et des communautés que les difficultés se posent. En effet, l'expression de ces communautés comme telle, semble bien plus que celle des individus, attachée fermement à des règles, à des valeurs culturelles particulières qui, en contexte tendu ou conflictuel, sont posées comme non négociables.

Les professionnels se disent qu'il serait pertinent d'avoir une réflexion sur les rapports entre ces différents niveaux. Le dialogue interpersonnel ouvre forcément sur des négociations identitaires et sur de multiples positionnements possibles pour les personnes impliquées puisque les identités sont toujours plurielles et complexes. Ceci n'est pas le cas des communautés qui, à leur niveau, n'intègrent ni les altérités, ni les dynamiques sociales et culturelles qui marquent les développements historiques et la complexité identitaire de leurs membres. Or habituellement, dès que la parole est donnée à ces communautés, via leurs représentants, celles-ci réaffirment des normes et des valeurs, qui ne s'encombrent pas des situations. Il s'agit pour elles de sommer les individus, leurs membres, de se mettre en conformité avec ces valeurs et ces normes, tant vis-à-vis de leur groupe que vis-à-vis de la société ; ce qui rend difficile, voire parfois impossible le dialogue.

Sur ce point précis des niveaux de compréhension et d'intervention, les concepts de multiculturalité et d'interculturalité demandent encore aux yeux des participants de nombreuses clarifications, notamment quant aux tensions, aux conflits, que ces deux concepts sous-tendent aux plans social et culturel ; mais aussi aux plans individuel et collectif, aux plans communautaire et sociétal.

SYNTHÈSE DES ATELIERS DU 13/11/08 BRUXELLES

Le thème de la coexistence des différences culturelles, interrogé tant en contexte scolaire que sociétal, a ouvert les discussions sur deux pistes : les identités et la reconnaissance de l'Autre.

ÉVOLUTION DE LA NOTION D'IDENTITÉS BELGES

D'entrée, la question fut : qu'est ce que l'identité belge ? La Belgique est un pays de traditions migratoires. Les Belges ont été et sont métissés. Porteurs d'identités multiples et complexes, ils forment une nation historiquement composée et marquée par différentes communautés, régions, langues, piliers philosophiques.... Du point de vue des politiques culturelles et de l'enseignement, cette spécificité belge devrait pouvoir être reconnue et introduite dans les programmes scolaires pour que les jeunes apprennent nos mixités sociales et culturelles. Enseigner l'histoire de nos diversités en incluant les émigrations belges parties vers l'extérieur et les immigrations d'autres populations venues dans notre pays donnerait une ouverture sur l'histoire qui ne pourrait avoir que des effets positifs.

DIALOGUE, VALEURS ET RELIGIONS

De l'avis de nombreux participants, le dialogue interculturel sous-tend de nombreuses questions qui demandent encore réflexion. Des questions ouvrant sur les fondements du dialogue, les valeurs qui le portent, ses formes et ses modalités, ses balises et ses limites, etc.

La question religieuse, principalement celle de l'Islam, semble avoir investi tout le débat sur la coexistence des différences culturelles. Il paraît dès lors utile d'examiner ce qui dans le dialogue se joue au niveau des individus ou des groupes communautaires. Ces deux niveaux se télescopent souvent dans le débat ; or ce sont les individus (et non les communautés) qui sont les acteurs du dialogue sur les questions culturelles et identitaires.

Les valeurs morales 'classiques' qui présidaient à la rencontre avec l'Autre sont dites dépassées ou insuffisantes: la mixité, la tolérance, le relativisme appliqué aux différences, l'ouverture et le compromis avec l'Autre, le respect mutuel... Ces valeurs, sont-elles encore de mise dans le conflit culturel ? Pour certains, il s'agit, dans l'actualité, de clarifier ce dialogue interculturel quant au contexte, à la durée, à la temporalité, mais aussi quant aux acteurs qu'il implique et surtout les limites qu'il appelle et que l'on ne souhaite pas franchir.

Les participants reconnaissent que parmi les vertus du dialogue interculturel, il y a cette prise de conscience du questionnement sur soi, sur ses valeurs, ses évidences, qui est impliquée par l'échange, face à l'Autre. Que le dialogue interculturel, soit convoqué en tant qu'objectif ou que principe méthodologique, il force à la rencontre des différences et donc à leur nécessaire confrontation.

DIALOGUE EN MILIEU SCOLAIRE

En contexte scolaire, le dialogue, malgré toutes les difficultés liées au cadre et aux missions de l'école, apparaît comme un instrument de rapprochement, appelle à une prise de conscience des enseignants. Le développement d'une pédagogie interculturelle au sein de l'école leur demande un retour réflexif sur eux-mêmes et sur l'institution. Ceci leur demande, outre des compétences notionnelles, de développer des compétences relationnelles qui, elles, engagent ce nécessaire mouvement allant du particulier vers le collectif.

Cette pédagogie demande, une fois les différences vues, de créer une zone d'échanges 'paradoxe' où la rencontre est plus égalitaire et où il devient dès lors possible de travailler avec les élèves à la construction d'une 'culture commune'.

L'enseignant est donc confronté à un changement profond de son rôle et de son travail. Devant trouver un équilibre singulier pour chaque classe, menant dans

chaque groupe un travail de synthèse des différences. Il doit être capable de conjuguer, de pacifier pour qu'il devienne possible de s'appuyer sur l'expérience 'commune' propre à chaque classe. L'enseignant est au nœud de la gestion de la différence. Mais, au-delà de la réflexion, l'enseignement a besoin de nouveaux moyens pour avancer dans la construction de ces nouvelles pédagogies et dans la conception de ces nouvelles missions.

NOUVEAUX CONCEPTS POUR LE DIALOGUE

La discussion en atelier a également ouvert sur de nouveaux concepts et de nouvelles questions.

- Adopter la curiosité en lieu et place de la tolérance pour mieux rencontrer des personnes aux « identités blessées » ;
- La cohésion sociale s'est imposée en tant que dispositif public de reconnaissance de l'associatif dans les quartiers dits fragiles. Alors même que, contrairement au dialogue interculturel, ce concept ne sous-tend aucune sensibilité ni au conflit, ni à la confrontation culturelle des publics de ces quartiers ;
- Mieux comprendre les identités « nucléiques », qui organisent les éléments identitaires autour d'un noyau fort et renvoient en périphérie des éléments plus lâches, susceptibles d'ajustements dans un cadre dialogique.

VALORISATION DES IDENTITÉS PLURIELLES

Les identités meurtrières d'Amin Maalouf sont ici évoquées pour rappeler que les identités les plus fortes sont celles qui ne craignent aucune confrontation. Comment asseoir et renforcer identitairement les personnes les plus fragiles ? On revient sur la critique de la 'monoculture', de l'appauvrissement d'identités qui, menacées, deviennent des refuges. Dans la suite de cette critique, on souligne l'importance et l'urgence de travailler au décloisonnement des jeunes qui sont 'pris' dans des quartiers, des communautés, des familles, des écoles,... qui contribuent à leur enfermement identitaire, leur donnant rarement ou pas l'occasion d'éprouver l'ouverture et donc d'apprendre à négocier les différences.

RECONNAISSANCE DE L'AUTRE ET QUESTIONNEMENT SUR SOI

Partant d'exposés qui, en matinée, ont reconnu les divisions, les différences et les conflits comme des données de notre société multiculturelle et des analyses interrogeant les aménagements politiques à penser pour dépasser les conflits et tendre vers un objectif de coexistence interculturelle pacifiée, les discussions ont oscillé entre les différents niveaux du dialogue allant des individus, des groupes d'appartenance, des communautés de références à la structuration de la société belge.

Au-delà du contexte (scolaire ou global), il apparaît que tout le monde est convaincu de la nécessité d'adapter nos modèles pour une meilleure prise en compte de la différence culturelle dans nos rapports sociaux. L'heure semble donc à la reconnaissance de l'Autre dans toutes ses dimensions humaines, incluant les aspects culturels ; mais reconnaissance aussi de soi en tant qu'être culturellement complexe et pluriel. Accord sur le mouvement perpétuel des identités et des appartenances au regard de l'évolution historique de notre société. Reste à s'entendre sur ce qui fait accord, sens commun, histoire commune entre nous !

SYNTHÈSE DES ATELIERS DU 27/11/08 MONS

CONDITIONS DU DIALOGUE INTERCULTUREL

D'entrée, les ateliers ont été marqués par un questionnement ouvrant plus largement le débat sur les fondements de notre société démocratique et les difficultés qu'éprouve l'institution scolaire à se positionner face à ces publics de plus en plus culturellement hétérogènes.

Des pistes de réflexion interrogeant les vertus et les objectifs du dialogue interculturel sont ouvertes. Si la complexité des sociétés contemporaines semble unanimement appeler à ce type de dialogue, l'on ne peut que se questionner sur les conditions préalables et nécessaires à l'établissement d'un tel dialogue entre cultures.

L'engagement dans ce type de dialogue implique une conscience de soi, qui demande un retour sur les « évidences muettes » qui sous-tendent et organisent nos rapports de domination sociale. Cet engagement demande un retour également sur nos représentations, les préjugés et autres stéréotypes qui sont au fondement de notre ordre social et politique, mais aussi de nos rapports humains.

L'école est reconnue comme ayant du mal à

transmettre aux jeunes nos grands principes démocratiques (liberté d'expression, esprit critique, autonomie individuelle, conscience politique...) ; plus largement, ces principes fondamentaux semblent mis en difficulté, face à l'expression des différences. Aujourd'hui, c'est dans cette mise à mal de l'ordre établi que le débat est relancé ; le 'dialogue interculturel' prend, dans ce contexte, tout son intérêt puisqu'il demande de la part des acteurs impliqués une conscience aigüe des dynamiques à l'œuvre dans un rapport interculturel et ce tant au plan individuel que collectif.

PROPOSITIONS POUR DÉVELOPPER LE DIALOGUE INTERCULTUREL

Interroger et revoir nos cadres et nos références ne suffit pas. Il faut encore que la parole de 'l'Autre' ne soit pas entravée. Pour lever les entraves au dialogue, les participants avancent quelques propositions :

- mieux soutenir les associations d'immigrés pour assurer ce rôle de relais de la parole des 'exclus' ;
- construire ce dialogue sur base d'objectifs et de points communs qui transcendent les différences culturelles ;
- davantage investir dans les villes qui restent des espaces de clivages culturels, d'exclusions et de confrontations entre les différences ;
- créer des cadres et des lieux spécifiques ouverts au dialogue interculturel et centrés sur la tolérance et le respect mutuel ;

VILLES, ESPACES DE CONFRONTATIONS, DE DIALOGUES, DE TOLÉRANCE

Les valeurs de respect et de tolérance sont mises en avant comme préalable à tout dialogue. De même, un point d'attention particulière est mis sur les villes comme lieux de la cohabitation des différences et du 'vivre-ensemble'.

Les villes sont devenues des lieux d'isolement, d'exclusion, d'affrontement où les rapports tournent quotidiennement à l'avantage des plus forts. Il faut repenser les espaces urbains, afin d'y faire place à tous ceux qui y vivent.

Le débat sur la ville a permis de rappeler à bon escient que ce ne sont pas des cultures qui se rencontrent, dans l'absolu ; mais bien des êtres humains porteurs de culture qui se confrontent dans la réalité et se réajustent les uns aux autres dans leurs rapports concrets.

Le rôle du politique est ici évoqué parce que la ville est le lieu tangible, réel, à partir duquel peuvent être pensées l'organisation et la gestion de l'espace ou ce que certains ont identifié comme le 'monde commun', fondé sur la rencontre, le rapprochement et non sur ce qui sépare les uns des autres. En effet, la ville est un lieu de rencontre où les individus sont mobilisés dans des rapports interpersonnels, concrets et quotidiens.

L'importance de la tolérance est soulignée, comme pour sonder les limites de cette rencontre avec l'autre devenue inévitable et exprimant un mouvement qui entraîne inéluctablement dans des interactions avec d'autres manières de faire et de penser le monde.

Une haute conscience de vivre une étape de basculement vers un autre modèle de société avec toutes les craintes et les incertitudes y afférentes est manifeste.

SOUFFRANCES DES JEUNES EN DIFFICULTÉ ET MISSIONS DE L'ÉCOLE

Une des principales questions ayant dominé les débats est celle de la meilleure reconnaissance des populations en souffrance et en difficulté. Parmi ces populations, les jeunes issus des minorités ; ce qui interpelle en particulier les missions et le rôle de l'école face à ces publics.

Les enseignants, tout convaincus qu'ils sont sur la nécessité du dialogue, ne s'interrogent pas moins sur comment ouvrir ce dialogue avec des élèves au sein de l'école à propos de questions culturelles.

Le débat est articulé sur les fondements de notre société démocratique et en particulier le rôle clé que joue l'institution scolaire tant dans la socialisation des jeunes générations aux principes de base de la démocratie qui régissent notre vie commune, le 'vivre-ensemble', que dans la formation des jeunes

pour en faire des êtres libres et égaux, capables d'exercer leur esprit critique et de développer une conscience réclamant d'eux un positionnement personnel face au renouvellement constant des défis que pose la vie commune.

L'école étant le lieu socialisateur commun à tous et s'imposant de manière transversale à tous les milieux sociaux et culturels, son rôle de mise en liaison de toutes les différences est à soutenir et renforcer. L'école est LE lieu où ces objectifs communs, appelés des vœux de tout le monde, devraient pouvoir être élaborés. Elle a pour rôle de dé/re-construire en s'adaptant au monde réel, ce qui fait sens commun au-delà de l'hétérogénéité sociale et culturelle qui nous caractérise. Elle est aussi le lieu où l'on apprend à négocier entre l'identité socialement attendue de notre système et l'identité particulière dont nous sommes tous porteurs. D'où l'importance d'une reconnaissance des milieux et des cultures dont sont issus ces jeunes.

CONSTRUCTION IDENTITAIRE ET CITOYENNETÉ DÉMOCRATIQUE

Les participants reviennent aux analyses exposées en matinée pour souligner l'importance d'être attentifs aux mouvements qui travaillent nos sociétés contemporaines. Des mouvements mis en exergue par des constructions identitaires jamais figées. Ces processus de déconstruction-reconstruction sont étroitement liés aux expériences de la rencontre avec

'l'Autre', mais aussi à l'expérience personnelle du lien éprouvé avec la collectivité et plus globalement à la dynamique sociale qui nous mobilise-démobilise. Cette mobilisation, entendue comme mise en mouvement, des hommes et femmes est apparue comme capitale pour la construction des processus identitaires. La mobilité tant sociale que spatiale, qui inscrit les êtres dans l'ouverture au monde, la multiplicité des expériences et des 'territoires', la rencontre avec l'altérité, ... sont essentielles parce qu'au cœur de la citoyenneté démocratique. Cette mobilité seule permet de sortir les individus de leur isolement, de leur univers familial ou de leur horizon communautaire, bref d'une 'monoculture' exclusive qui les enferme et les fige.

Ce principe dynamique, de mise en mouvement des individus, des groupes et de nos démocraties est au cœur même du rôle et des missions de l'Enseignement et de la Culture.

ACTION CULTURELLE ET PRÉCARITÉS SOCIALES

Les participants ont souligné à quel point la conjoncture était particulièrement difficile aujourd'hui. Conjoncture marquée par des fragilités multiples et des précarités sociales qui rendent le dialogue difficile et qui, dans la rencontre avec les immigrés, mobilisent bien plus sur des enjeux de survie, d'aide immédiate, que de compréhension mutuelle. Ce type d'action laisse en définitive peu

de place à la dimension culturelle, qui fait l'objet du projet à la base et n'ouvre par conséquent pas sur une réelle rencontre.

La problématique du rapport entre le social et le culturel est essentielle et devrait pouvoir être poussée plus loin dans la réflexion.

Ceci est d'autant plus important que la culture est en effet, dans le cadre de l'intervention sociale, l'élément-même qui permet un travail d'ouverture, de reconstruction, de socialisation des personnes qui, en survie, sont aussi les plus isolées, les plus coupées des mouvements de la société. C'est la culture qui en situation de pauvreté, d'isolement, ... met en mouvement.

Posé en ces termes, le débat en matière d'interculturalité, donne toute la mesure du défi aujourd'hui posé par la diversité à la Culture, aux associations et aux politiques culturelles, en Communauté française. Les dynamiques mises en exergue montrent en effet qu'il s'agit bien moins de développer des expressions culturelles ou artistiques liées aux cultures des pays d'origine des différentes populations, que d'impulser un propos culturel 'inédit', réinventé par les frottements, les tensions, les luttes, les contradictions que les porteurs de ces cultures vivent pour une meilleure prise en compte. Le pari est bien de relayer leurs dynamiques actuelles, en tant que cultures vivantes, dans ce qui les met en lutte à l'intérieur avec leurs membres et ce qui les confronte à l'extérieur contre d'autres façons de penser et de voir le monde.

POLITIQUES ÉDUCATIVES ET CULTURELLES

Finalement, qu'il s'agisse de la sphère culturelle et artistique ou de la sphère scolaire, le rôle du politique est interpellé dans ses responsabilités quant à l'organisation et la gestion d'un 'interculturalisme' à comprendre au sens d'une politique de prise en compte de la pluralité des composantes humaines, toujours et encore en plein déchiffrement et donc encore à construire.



Index des mots-clés



BRION Fabienne (pages 121 - 135)
CRUTZEN Dany (pages 197 - 205)
De COOREBYTER Vincent (pages 25 - 34)
DELRUELLE Edouard (pages 15 - 24)
HUNYADI Mark (pages 175 - 185)
KAGNE Bonaventure (pages 47 - 62)
LICATA Laurent (pages 187 - 196)
LUCCHINI Silvia (pages 105 - 119)
MANCO Ural (pages 159 - 172)
MARTINIELLO Marco (pages 35 - 45)
MORELLI Anne (pages 139 - 149)
OUALI Nouria (pages 63 - 74)
REA Andrea (pages 77 - 92)
SCHAUT Christine (pages 151 - 158)
VERHOEVEN Marie (pages 93 - 104)

A

Accommodement KAGNE Bonaventure / HUNYADI Mark
Altérité LICATA Laurent
Appartenance MANCO Ural
Appartenance sociale LICATA Laurent
Appropriation SCHAUT Christine
Assimilation LUCCHINI Silvia

C

Citoyenneté multiculturelle MARTINIELLO Marco / REA Andrea
Citoyenneté multiple REA Andrea
Codes culturels SCHAUT Christine
Codes de coexistence SCHAUT Christine

Coexistence pacifique des pratiques HUNYADI Mark
Cohésion sociale LICATA Laurent
Conflits MORELLI Anne / SCHAUT Christine / LICATA Laurent / CRUTZEN Dany
Conflits de valeurs De COOREBYTER Vincent
Confrontation CRUTZEN Dany
Construction identitaire MANCO Ural / LICATA Laurent
Communautarisme DELRUELLE Edouard / REA Andrea
Culture dominante CRUTZEN Dany

D

Décodage culturel CRUTZEN Dany
Déculturation DELRUELLE Edouard
Défense culturelle BRION Fabienne
Délit culturel BRION Fabienne
Déni de reconnaissance MANCO Ural / LICATA Laurent
Désaffiliation SCHAUT Christine
Différence SCHAUT Christine / HUNYADI Mark / LICATA Laurent
Différenciation OUALI Nouria
Dignité LICATA Laurent
Disciplination éthique OUALI Nouria
Discrimination KAGNE Bonaventure / REA Andrea / CRUTZEN Dany /
Discrimination positive OUALI Nouria
Discrimination raciale DELRUELLE Edouard
Disposition au compromis HUNYADI Mark
Distance culturelle De COOREBYTER Vincent
Divergences HUNYADI Mark
Diversification de la diversité MARTINIELLO Marco

Dramatisation HUNYADI Mark

Droits collectifs REA Andrea

Droits de la personne OUALI Nouria

E

Education à la diversité CRUTZEN Dany

Egalité LUCCHINI Silvia/ BRION Fabienne/ HUNYADI Mark /

LICATA Laurent

- **Des chances** VERHOEVEN Marie
- **Des droits** REA Andrea
- **Des genres** De COOREBYTER Vincent/ KAGNE Bonaventure
- **De traitement** OUALI Nouria
- **Dans la différence** HUNYADI Mark

Emigration belge MORELLI Anne

Enseignement de l'histoire MORELLI Anne

Equité REA Andrea/ VERHOEVEN Marie

Espace(s)

- **Communs** DELRUELLE Edouard
- **Public** SCHAUT Christine/ MANCO Ural/ HUNYADI Mark

Estime

- **De soi** MANCO Ural/ LICATA Laurent
- **Sociale** LICATA Laurent

Etat de droit KAGNE Bonaventure

Ethnicité MANCO Ural

Exclusion (sociale) DELRUELLE Edouard/ BRION Fabienne/

SCHAUT Christine/ CRUTZEN Dany

Exil MORELLI Anne

F

Flexibilité identitaire LICATA Laurent

G

Gestion des conflits HUNYADI Mark

Gestion publique de l'Etat MORELLI Anne

H

Hégémonie occidentale DELRUELLE Edouard

Homogénéisation MARTINIELLO Marco

Homogénéité normative et culturelle BRION Fabienne

Humiliation LICATA Laurent

Hybridité MANCO Ural

I

Identification communautaire REA Andrea

Identité(s) DELRUELLE Edouard/ KAGNE Bonaventure/

HUNYADI/Mark CRUTZEN Dany

Identité(s)

- **collectives** MANCO Ural
- **éthiques** MANCO Ural
- **nationales** MARTINIELLO Marco
- **religieuse** MANCO Ural
- **sociale commune** LICATA Laurent

Immigrés LICATA Laurent

Indifférences SCHAUT Christine/ HUNYADI Mark / LICATA

Laurent

Individualisme De COOREBYTER Vincent

Inégalités OUALI Nouria/ MORELLI Anne/ LICATA Laurent

Inégalités

- **sociales** VERHOEVEN Marie
- **socio-économiques** MARTINIELLO Marco

Insécurité SCHAUT Christine

Insécurité identitaire MANCO Ural

Intégration LUCCHINI Silvia

Interactions SCHAUT Christine

J

Justice REA Andrea/ VERHOEVEN Marie/ BRION Fabienne/
HUNYADI Mark

Justice sociale MARTINIELLO Marco

L

Légitimité sociale MANCO Ural

Liberté LICATA Laurent

Liberté

- **d'expression** KAGNE Bonaventure
- **individuelle** De COOREBYTER Vincent/ REA Andrea

Lien social SCHAUT Christine

Lutte

- **contre la domination** OUALI Nouria
- **pour l'égalité** OUALI Nouria
- **pour la reconnaissance** DELRUELLE Edouard

M

Marginalité SCHAUT Christine

Mainstreaming de la diversité CRUTZEN Dany

Majorités/Minorités MARTINIELLO Marco/ REA Andrea/
VERHOEVEN Marie/ BRION Fabienne/ LICATA Laurent

Menace CRUTZEN Dany

Mépris LICATA Laurent

Métissage MANCO Ural

Minorités LICATA Laurent

Minorités dans les minorités BRION Fabienne

Mobilité sociale LICATA Laurent

Modèles d'intégration MARTINIELLO Marco/ VERHOEVEN
Marie

Multiculturalisme MARTINIELLO Marco

Multiculturalité MANCO Ural

N

Non reconnaissance SCHAUT Christine

P

Participation

- **associative** MANCO Ural
- **sociale** CRUTZEN Dany

Particularisme REA Andrea/ VERHOEVEN Marie

Pédagogie de l'accueil KAGNE Bonaventure

Pluralisme

- **culturel** KAGNE Bonaventure/ REA Andrea
- **démocratique** REA Andrea
- **des pratiques, des opinions** HUNYADI Mark

Pluralité HUNYADI Mark

Pluriculturalité MANCO Ural

Politiques

- **d'accueil** MORELLI Anne
- **d'intégration** KAGNE Bonaventure

Précarité SCHAUT Christine/MANCO Ural

Préjugés MORELLI Anne/LICATA Laurent

Promotion de la diversité OUALI Nouria

Q

Questions religieuses et sexuelles De COOREBYTER

Vincent

R

Racialisation BRION Fabienne

Racisme OUALI Nouria/LICATA Laurent

Reconfiguration REA Andrea

Reconnaissance REA Andrea/VERHOEVEN Marie/
LUCCHINI Silvia/SCHAUT Christine/MANCO Ural/LICATA
Laurent

Référentiels culturels VERHOEVEN Marie

Réfugiés LICATA Laurent

Religion DELRUELLE Edouard/De COOREBYTER Vincent/
MANCO Ural/LICATA Laurent

Repli

- **communautaire** MANCO Ural
- **identitaire** DELRUELLE Edouard/MORELLI Anne/MANCO
Ural

Représentation REA Andrea/LUCCHINI Silvia

S

Scolarisation VERHOEVEN Marie/LUCCHINI Silvia

Sentiment de sécurité CRUTZEN Dany

Sexisme OUALI Nouria

Sphère

- **publique** HUNYADI Mark
- **privée** HUNYADI Mark

Statut de réfugié MORELLI Anne

Stéréotypes MORELLI Anne/LICATA Laurent

Stigmatisation KAGNE Bonaventure/LUCCHINI Silvia/
MORELLI Anne/SCHAUT Christine

Stigmatisation culturelle MANCO Ural

T

Tolérance REA Andrea/BRION Fabienne/HUNYADI Mark/
CRUTZEN Dany

U

Universalisme DELRUELLE Edouard/REA Andrea/
VERHOEVEN Marie/CRUTZEN Dany

V

Valeurs De COOREBYTER Vincent/KAGNE Bonaventure/
LUCCHINI Silvia

Villes post-migratoires MARTINIELLO Marco

Violence symbolique CRUTZEN Dany

Vivre-ensemble SCHAUT Christine/MANCO Ural/HUNYADI
Mark



Contributeurs



au séminaire
et à la publication

SÉMINAIRE DE LIÈGE (21/10/2008)

INTERVENANTS

- Fabienne BRION
- Hassan BUSSETTA
- Edouard DELRUELLE
- Bonaventure KAGNE
- Georges VANLOUBBEECK

ATELIERS

MODÉRATEURS

- Isabelle DELCOURT *Médiatrice scolaire*
- Jacques CORNET *Changements pour l'égalité - CGé*
- Jean-Marc LELABOUREUR *Président du C-PAJE (Collectif pour la promotion de l'animation jeunesse enfance)*

DISCUTANTS

- Lorraine BALAES *Médiatrice scolaire*
- Sandra GASPAROTTO *Coordinatrice du département de formation et initiatives locales du CRIPEL*
- Brigitte GUILBAU *Professeure à l'ITCF Henri Mauss*
- Jean-Michel HEUSKIN *Directeur du CRIPEL*
- Christiane LOGNAY *Médiatrice scolaire*
- Philippe WARLAND *Coordinateur du projet diversité au CRIPEL*

SÉMINAIRE DE BRUXELLES (13/11/2008)

INTERVENANTS

- Mark HUNYADI
- Fadila LAANAN
- Anne MORELLI
- Andrea REA
- Marie VERHOEVEN

ATELIERS

MODÉRATEURS

- Annick BONNEFOND *Formatrice - ChanGement pour l'égalité - CGé*
- Robert GRANSART *Professeur à l'Athénée Communal Charles Janssens.*
- Laurent MARCHESI *Médiateur scolaire*
- Isabelle ROCOURT *Maître - assistante à la HECF Bruxelles*

DISCUTANTS

- Alexandre ANSAY *Coordinateur des missions CRACs au CBAI*
- Gilberto CASTORINI *Maître - assistant à la HECF Bruxelles*
- Nathalie COULON *Médiatrice scolaire*
- Lara HERBINIA *Professeure à l'AR Jean Absil*
- Roseline POLOSKEÏ *Maître - assistante à la HECF Bruxelles*
- Nathalie de WERGIFOSSE *En charge de la thématique « Intégration » au CIRE*

SÉMINAIRE DE MONS (27/11/2008)

INTERVENANTS

- Vincent de COOREBYTER
- Christine GUILLAUME
- Laurent LICATA
- Christine SCHAUT

ATELIERS

MODÉRATEURS

- Isabelle MONTIGNIE *Professeur à l'ESE Paramédical Provincial*
- Guy PIERARD *Maître - assistant à la HECF Mons-Hainaut*

DISCUTANTS

- Baptiste COPPENS *Maître - assistant à la HECF Mons-Hainaut*
- Marc GOURLE *Professeur à l'AR de Braine-le Comte*
- Patrick LETRANGE *Médiateur scolaire*
- Thierry MURREZ *Professeur à l'AR d'Ath*
- Vincent PIETERS *Médiateur scolaire*
- Luc VAN HECKE *Professeur à l'AR René Magritte*

CONCEPTION DU SÉMINAIRE

- Nouzha BENSALAH - *Chargée de mission - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente (en 2008) - en 2011 : Direction générale de la Culture*
- Marie-Pierre GROSJEAN - *Inspectrice du cours de morale non confessionnelle*
- France LEBON - *Directrice générale adjointe - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
- Patricia POLET - *Chargée de mission - Cellule « Education interculturelle » de la Direction générale de l'Enseignement obligatoire*
- Alba SHEHU - *Chargée de mission - Service de l'Education permanente*

ORGANISATION DU SÉMINAIRE

- Viviane DEBOURG - *Secrétaire du Service de la Jeunesse*
- Georgina EKALA MEURS - *Chargée de mission - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
- Vincent GALLEZ - *Chargé de mission - Service de la Jeunesse*
- Charles-Yvon GERARD - *Chargé de mission de direction du Service de la Jeunesse (en 2008) - en 2011 : Service de la Danse*
- Marie-Pierre GROSJEAN - *Inspectrice du cours de morale non confessionnelle*
- France LEBON - *Directrice générale adjointe - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
- Pauline LEQUEUX - *Chargée de mission - Service de l'Education permanente*
- Françoise PEETERS - *Chargée de mission - Service de la Créativité et des Pratiques artistiques*
- Alba SHEHU - *Chargée de mission - Service de l'Education permanente*

RAPPORTEURS DE LA PLÉNIÈRE ET DES ATELIERS

- Claire BEGUIN - *Chargée de mission - Service de la Créativité et des Pratiques artistiques*
- Georgina EKALA MEURS - *Chargée de mission - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
- Vincent GALLEZ - *Chargé de mission - Service de la Jeunesse*
- Thierry LEFLOT - *Chargé de mission - Service de la Jeunesse (en 2008) - en 2011 centre culturel Marcel Hicter La Marlagne*
- Pauline LEQUEUX - *Chargée de mission - Service de l'Education permanente*
- Alba SHEHU - *Chargée de mission - Service de l'Education permanente*

COORDINATION ET RÉALISATION DE LA PUBLICATION

- France LEBON - *Directrice générale adjointe - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
 - Georgina EKALA MEURS - *Chargée de mission - Service général de la Jeunesse et de l'Education permanente*
- Avec le concours de
- Cristina DIEZ ALVAREZ, Judith LACHTERMAN, Michèle MINNE, Pierre WANLIN

GRAPHISTE

- Philippe BRIADE, Bubblemint Graphic Studio



Ministère de la Fédération Wallonie - Bruxelles
Administration générale de la Culture
Service général de la Jeunesse et
de l'Education permanente

Boulevard Léopold II, 44 - 1080 Bruxelles
Tél. : 00 32 2 413 23 42

www.fw-b.be
www.culture.be
www.educationpermanente.cfwb.be
www.servicejeunesse.cfwb.be

participationculturelle@cfwb.be

Téléphone vert :
0800 20.000

Cette publication est gratuite

La brochure est également disponible au format pdf sur le
site internet du Service de l'Education permanente :
www.educationpermanente.cfwb.be

Graphiste : Philippe BRIADE, www.bubblemint.be



FÉDÉRATION
WALLONIE-BRUXELLES
CULTURE



Ministère de la Fédération Wallonie - Bruxelles
Administration générale de la Culture
Service général de la Jeunesse et de l'Éducation permanente

Boulevard Léopold II, 44 - 1080 Bruxelles
Tél. : 00 32 2 413 23 42

www.fw-b.be
www.culture.be
www.educationpermanente.cfwb.be
www.servicejeunesse.cfwb.be

participationculturelle@cfwb.be

Téléphone vert :
0800 20.000



Cette publication est disponible sous
format PDF sur le site Internet du
Service de l'Éducation permanente :
www.educationpermanente.cfwb.be
-> Publications.

