

*D*iversités et *C*itoyennetés

La Lettre de l'IRFAM

Institut de Recherche, Formation et Actions sur les Migrations

N° 17
I/2009

CITOYENNETE DANS LA DIVERSITE

IRFAM-Coordination
17 Rue Agimont 4000 Liège - Belgique
T. 04-221 49 89 - F. 04-221 49 87
info@irfam.org - www.irfam.org



D et *C*

*NOUS AVONS LE PLAISIR DE VOUS ANNONCER
LA REOUVERTURE DE NOTRE SITE WEB APRES
UNE LARGE REVISION*

*VISITEZ
WWW.IRFAM.ORG*

*POUR RETROUVER TOUS LES NUMEROS DE
« DIVERSITES ET CITOYENNETES »*

*D*iversités et *C*itoyennetés

Sommaire du n° 17 – I/2009

« Citoyenneté dans la diversité »

- *Editorial*

- *Une récente recherche de l'IRFAM*

- *DOSSIER*
 - *L'identité culturelle : entre appartenance groupale et trajectoire individuelle. Approche philosophique ...
Mourad KAHLOULA*
 - *Les croyances religieuses des jeunes issus de l'immigration : quelles conséquences pour l'adaptation en Belgique ?
Mike FRIEDMAN et Vassilis SAROGLU*
 - *L'identité sous l'angle de l'appartenance confessionnelle et de la conviction spirituelle : comment la rendre compatible avec le dialogue interreligieux ? Kévin HADDAD*

- *Exemple de recherches et actions en Europe : Neuchâtel, ville-diversité*

- *Publications de l'IRFAM*

- *Présentation du collectif « HARMONIQUES »*

CITOYENNETE DANS LA DIVERSITE : EDITO

Chères lectrices, chers lecteurs,

Des changements sociaux importants liés au décloisonnement des frontières nationales, culturelles et économiques conduisent à une accélération du brassage des valeurs et des modes de vie. Ils ont des répercussions majeures sur le positionnement sociopolitique des individus ou des groupes et influencent également des institutions comme Les médias, la famille ou l'école.

Les missions des systèmes comme l'institution scolaire, par exemple, ont toujours été étroitement liées aux contextes dans lesquels elles se déploient. Les dernières réformes entreprises dans la sphère de l'éducation dans un grand nombre de pays dits développés ont ainsi inscrit l'éducation à la citoyenneté et aux diversités comme l'une des priorités de l'enseignement obligatoire. Le même champ est également investigué dans le domaine de l'éducation permanente et des loisirs, notamment.

La question de la citoyenneté et plus particulièrement celle de l'éducation à la citoyenneté surgit dans les sociétés à chaque fois que celles-ci sont en proie à des crises d'ordre économique, social, idéologique ou moral. Les travailleurs socioculturels et les enseignants, dans le cadre des propos réhabilitant l'éducation à la citoyenneté, sont ainsi placés de manière de plus en plus explicite dans une position de médiateur culturel dans des contextes où la diversité devient l'invariant. Via leurs rôles de médiateurs et leurs pratiques sociopédagogiques, ces acteurs « multiplicateurs » influencent les comportements sociaux et politiques de leurs publics.

Ces professionnels sont ainsi amenés à réfléchir sur leurs propres conceptions de la citoyenneté et de la diversité !

L'objet de ce n° 17 de la lettre de l'IRFAM « Diversités et citoyennetés » porte précisément sur les espaces de frottement sociaux où peut se produire une participation citoyenne au-delà de la diversité ... ou grâce à cette dernière !

Dans ce numéro, pour le retard de parution duquel nous vous présentons nos excuses, nous présentons plusieurs articles d'auteurs invités qui examinent les notions de l'identité/diversité culturelle et religieuse et leurs incidences à la construction du « vivre ensemble » ou d'une citoyenneté commune ...

Est également présenté en fin de dossier un bref rapport sur la gestion des diversités par la ville de Neuchâtel en Suisse romande qui apparaît comme un exemple inspirant.

A la fin de cet éditorial, il est temps de rappeler que ces pages sont également les vôtres et que nous avons toujours le plaisir d'y accueillir des signatures nouvelles de Belgique ou d'ailleurs nous présentant les 1000 façons d'inventer la citoyenneté dans la diversité. Alors à vos plumes ou ... claviers ... C'est selon.

Excellente lecture !

Deniz Boga et Altay Manço,
IRFAM

CITOYENNETE ET DIVERSITES : INDIFFERENCE AUX DIFFERENCES ?

Représentations et pratiques de jeunes enseignant(e)s en région liégeoise

Deniz Boga et Altay Manço,
Institut de Recherche, Action et Formation sur les Migrations

*Retrouvez l'article complet dans le numéro 26 - juin 2009 du Bulletin « Puzzle »
du Centre Interfacultaire de Formation des Enseignants (CIFEN)
de l'Université de Liège¹*

L'objectif de la recherche est de mettre à jour les représentations sociales et les pratiques de futurs enseignants quant à l'articulation des notions de citoyenneté et de diversité. Pour ce faire, une approche exploratoire a été pratiquée. Une analyse de 222 textes argumentatifs rédigés durant les années académiques 2005, 2006, 2007 et 2008 dans le cadre de l'évaluation du cours d'« Approche Pédagogique de la Diversité Culturelle », enseigné dans le cursus de l'Agrégation à l'Université de Liège, a été réalisée. Une observation participante dans un des groupes de travail été opérée. Un bref questionnaire a été proposé à l'ensemble des membres du groupe concerné. Des informations sur l'identité des membres des groupes, sur leurs représentations sociales et sur leurs pratiques pédagogiques ont ainsi été récoltées.

Les premiers critères identitaires mis à jour correspondent à des identifiants qualifiés de déterministes ; en second lieu le statut social des individus est avancé. Les critères les plus marginaux font référence à des traits identitaires intimes. Les groupes de travail définissent préférentiellement leurs membres en des termes d'appartenance à une même catégorie sociale, celle des étudiants universitaires.

REPRESENTATIONS SOCIALES

Les représentations sociales du lien entre citoyenneté et diversité montrent une difficulté à articuler les deux notions. La citoyenneté est ainsi majoritairement représentée dans une conception homogénéisante et dans une logique d'appartenance au détriment d'une logique d'identités et donc de diversité. Les produits de consommation culturelle sont les ancrages les plus symbolisés dans les corpus de texte analysés. Ils reflètent une identité nationale et supranationale sublimant les caractéristiques de la population des jeunes enseignants interrogés. Dans cette optique, la gestion des diversités est de nature assimilationniste. Ces observations sont corroborées par les études sur les représentations de la citoyenneté de jeunes universitaires en Belgique et en Suisse menées par Sanchez-Mazas, Staerklé et Martin et s'observent également dans certains témoignages d'étudiants dans le rapport interne d'évaluation de l'enseignement de l'Université de Liège.

¹ http://www.cifen.ulg.ac.be/puzzle/puzzle_index.htm

L'esthétique des productions est une donnée que nous avons prise en compte. Cette caractéristique prend une importance considérable selon la taille des groupes. La création d'un objet (le corpus de texte) dans un espace de plaisir partagé, « médié » par une production esthétique constitue un second mode de gestion des diversités intergroupes.

Un troisième mode de gestion des diversités a été observé lors de la participation à un des groupes de travail : la valorisation d'individus possédant des caractéristiques identitaires particulières en vue d'un bénéfice partagé par l'ensemble des membres du groupe.

Nos analyses soulignent que les caractéristiques des groupes de travail n'influencent guère la nature de leurs productions. La multidisciplinarité des groupes semble même diminuer la qualité des actions pédagogiques imaginées. Dans la mesure où l'une des recommandations des experts en éducation citoyenne est l'instauration de projets éducatifs construits sur des bases pluridisciplinaires, cette observation n'est pas exempte de questionnements. Les futurs enseignants imaginent ainsi des programmes pédagogiques en décalage avec les décrets proposés par la Communauté Française en matière d'éducation à la citoyenneté et restent dans des rapports scolaires et instrumentalistes à la culture au détriment de rapports intégratifs et évolutifs plus à même de remplir les objectifs d'une éducation citoyenne aux diversités.

L'ensemble des matériaux analysés montre une certaine perplexité de la part des futurs enseignants quant aux thématiques liées à l'éducation à la citoyenneté et aux diversités. Une solution à ce manque d'intérêt nous semble résider dans la formation initiale des enseignants et plus particulièrement dans l'instauration d'un espace d'expérimentation de la diversité.

PROPOSITIONS ET PERSPECTIVES

L'enjeu de l'éducation citoyenne aux diversités, de l'éducation interculturelle ou encore de l'éducation à la citoyenneté démocratique est globale ; cette éducation s'articule autour de la cohésion de tous les élèves. Le contexte social actuel favorise l'ouverture des frontières nationales et encourage la mobilité géographique ainsi que l'expression identitaire. Les sociétés se diversifient rapidement. De plus en plus d'élèves sont amenés à rencontrer d'autres cultures, d'où la nécessité de les y préparer par une éducation appropriée.

Les programmes d'éducation à la citoyenneté et aux diversités sont encore loin d'être généralisés dans le cursus des étudiants du secondaire. Ils sont tout aussi marginaux dans les formations initiales des enseignants. Nous pensons que les réticences à leur déploiement peuvent naître dans les représentations dichotomiques entre Nous et les Autres. L'hétérogénéité, la différence, le pluralisme sont inhérents aux Autres sans que chaque membre ou partenaire de l'école et de la société (Nous) ne se sente appartenir à la pluralité culturelle.

Un certain nombre de futurs enseignants interrogés limitent l'importance de l'éducation citoyenne aux diversités. alors que pour d'autres, les compétences liées à cette éducation particulière vont de soi. . Une manière de minimiser, voire de nier l'existence d'un phénomène, n'est-elle pas justement de le considérer comme allant de soi ? Ces représentations ne sont heureusement pas ancrées chez tous les enseignants en formation. Les étudiants ayant eu l'opportunité de poursuivre leur scolarité ou leur cursus universitaire dans différents pays ont montré un profond intérêt pour la thématique de l'éducation citoyenne aux diversités. Ces étudiants ont vécu le relativisme culturel ; ils n'ont plus de représentation « allant de soi ». Ils ont vu la différence, ils ont été ou sont toujours l'Autre.



La présente recherche montre ainsi les difficultés d'une majorité d'enseignants en formation initiale à articuler citoyenneté et diversité. Une représentation homogénéisante ou normative de la citoyenneté et de l'éducation citoyenne est observable au détriment d'une représentation interculturelle. La gestion multidisciplinaire d'un programme pédagogique semble également poser problème.

Une des solutions pour de tenter de modifier les représentations des futurs enseignants se trouve, selon nous, dans la formation. L'espace de formation est un espace de décentration privilégié par lequel l'élève-enseignant pourra remettre en question ses représentations, ses valeurs, ses croyances et construire une réflexion sur ses pratiques pédagogiques. Inspirée par la théorisation concernant les compétences psychosociales et interculturelles et les recommandations de Lanfranchi, Perregaux et Thommen pour une formation des enseignants aux approches interculturelles, il est possible de proposer quelques pistes pour la formation des futurs enseignants.

Afin de sensibiliser l'élève-futur enseignant à une approche pédagogique citoyenne et interculturelle, il est important qu'il se centre sur soi dans un premier temps. Il devrait pouvoir, au cours de sa formation, mener une réflexion sur sa propre biographie, sur son identité personnelle, professionnelle et ses appartenances sociales afin de mettre clairement à jour sa propre pluralité. Cette centration lui permettra dans un second temps de se décentrer afin de pouvoir entrer dans une réelle relation avec l'Autre. Le cursus devra conduire le jeune enseignant à repérer et à analyser ses représentations et stéréotypes pour ensuite lui permettre de comprendre les impacts sur la relation. Un troisième élément serait de décroquer la frontière entre le Nous et les Autres en créant des « espaces de frottement interculturel », soit proposer des dispositifs permettant aux étudiants d'expérimenter la diversité et non l'observer avec un regard extérieur.

Les aptitudes à la collaboration multidisciplinaire, dont nous avons observé la faiblesse, pourraient également être travaillées lors de tels dispositifs. Ces espaces seraient des espaces privilégiés de création et de redéfinition du lien. Une double dynamique d'apprentissage pourrait y être développée : un apprentissage sur soi et un apprentissage professionnel donnant des outils aux futurs enseignants dans le but de pouvoir recréer de telles situations en milieu scolaire. Cette démarche pratique aurait pour fonction de sensibiliser les futurs enseignants à une conception de l'espace pédagogique vu comme un espace de création, un espace intermédiaire dans lequel chacun peut apprendre de lui-même et de l'autre, un espace de réalisation où l'expression des différences peut se développer, se confronter et se négocier.

Dossier

« Citoyenneté dans la diversité »

L'identité culturelle : entre appartenance groupale et trajectoire individuelle. Approche philosophique ...

Mourad KAHLOULA

Docteur d'état en psychologie clinique interculturelle, Université d'Oran (Algérie)

La notion d'identité ne peut être limitée à un modèle de dimension unique ou à une entité immuable déterminée et murée dans le temps et dans l'espace. Comme une sorte d'essence perpétuelle, immuable et imperméable dont l'individu restera marqué à vie, comme une marque ineffable transcendante et immobile. Ce serait dire que la vie qui, elle se déroule dans toute une dynamique psychologique et sociale à coups d'expériences, de rencontres, de remises en causes, de découvertes, de voyages, de confrontations, d'échanges, de changements, de ruptures, d'affectivité tumultueuse au gré d'un vécu quotidien, d'acquisitions cognitives ne pèse d'aucun poids dans la construction de l'identité. Il est indéniable que les changements, mutations, évolutions, conjonctures économiques, politiques, sociales ou psychologiques induisent nécessairement des réaménagements d'une identité en perpétuelle construction par l'introduction d'aménagements au travers l'interférence et l'influence de « sphères sociales » que cette même identité finit par métaboliser. L'identité surtout lorsqu'elle est adjectivée de culturelle est un construit social et est un processus mental de construction de soi relativement plastique comme le disait Pierre Bourdieu (2001) à propos de l'homologation entre structures sociales et structures mentales. Les rapports sociaux sont aussi un ensemble de rapports symboliques et nous savons que toute identité est de « bout en bout » dans le registre du symbolique. C'est-à-dire que toute identité est une façon d'agencer les interférences et les influences dans un déjà-là, de rendre ce déjà-là de nouveau parlant, produisant du sens. L'identité reste donc articulée à un ensemble d'expériences, passées et présentes, non séparée de pratiques, de vécus et ce sont ces situations vécues, éprouvées au fil du temps puis pensées dans l'expérience qui produisent le sens que nous appelons identité.

D'autre part, l'identité ne se compartimente pas. Elle ne se fragmente ni en moitiés, ni en quart, ni se construit par couches cloisonnées comme l'écrivait Mâalouf (1998). Combien de fois n'a été posée la question de savoir si le migrant maghrébin en France par exemple se vivait culturellement plus comme maghrébin ou comme français ? La réponse pertinente se doit d'être systématiquement non pas l'un et l'autre mais les deux en même temps.

Une telle réponse est étayée par la métabolisation psychique de nouvelles représentations sociales à partir des interférences et influences de ces mêmes sphères sociales vécues au quotidien, expérimentées. Elle permet que le migrant puisse se sentir lui-même, dans son intégrité identitaire en deux aires culturelles, circulant entre plusieurs langues, déambulant entre plusieurs « schémas » culturels, traversant dans d'incessants créatifs et parfois douloureux va et viens ce que l'anthropologie nomme les frontières ethniques.

En effet, nous ne pouvons avoir plusieurs identités culturelles compartimentées, nous n'en avons qu'une seule faite de tous les éléments qui l'ont façonnée et continuent de le faire, selon un « agencement spécifique » particulier. Cette organisation singulière à tout individu reste construite à partir d'une réalité interne et externe plurielle. Ainsi, pourrions nous écrire que nous sommes plusieurs différents en un même semblable et singulier et ce en même temps.

Ceci pourrait sembler paradoxal si l'on oublie que le grand paradoxe au fondement de la notion d'identité fut très tôt éclairé par la philosophie grecque pour qui l'identité c'est ce qui est identique (unité), mais aussi ce qui est distinct (unicité), « mêmeté » et altérité, similitude et différence singularisante, même si du point de vue philosophique

stricte, la question du paradoxe s'est centrée autour de rapports problématiques entre l'identification et la description, ou encore entre la permanence et l'unité et l'on connaît à ce propos par exemple, la sentence d'Héraclite d'Ephèse (540-480 av. J. C.) pour qui quoiqu'il paraisse immuable, on ne se baigne jamais dans l'eau d'un même fleuve.



Les débats philosophiques sur le changement à travers la permanence ont été aujourd'hui englobés dans une réflexion sur l'identité où les choses et les êtres sont nettement distingués. L'identité des individus ne peut être appréhendée ni ne peut être conçue comme celle d'une rivière ou d'un quelconque autre objet. Elle s'établit sur des critères de relations, d'interactions et de pratiques sociales fondatrices du sujet signifiant. La question des interactions et du déroulement des pratiques sociales en étant le paradigme, la matrice d'interprétation dominante des phénomènes de construction identitaire et ce quelles que soient les disciplines se doit de devenir aussi le lieu d'émergence de l'identité en ce qu'elle est espace « d'unicité dans l'unité ». La question devient dès lors « qui suis-je en étant moi-même sachant que ce moi-même est pluriel dans l'unicité ? » et non plus « qui suis-je, membre d'un tel groupe culturel par rapport aux autres, membres d'un autre groupe culturel ? » Le concept d'identité pourrait, dès lors, se « libérer » de la notion d'appartenance et du concept d'altérité, même s'il lui reste intrinsèquement lié.

Sartre (1943) soulignait qu'en tant qu'êtres en situation nous sommes à la fois signifiants et signifiés. Signifiés par la situation « donnée » (sexe, lieu de naissance, environnement familial, ...), situation qui constitue la trame universelle de l'identité donnée et qui, du reste, définit cette part d'universalité généralement omise dans les réflexions sur les questions identitaires, mais aussi signifiants dans la mesure où nous produisons du sens pour être ce que nous sommes. Ainsi, même si l'on est signifié par les autres, nous sommes tout autant aussi signifiants dans la mesure où nous fournissons un sens à ce que nous sommes inlassablement entraînés de devenir.

L'approche multiculturaliste, difficile à cerner comme toute mode idéologique récente, semble s'arrimer sur deux pôles : un axe théorique très général comme tentative de compréhension, de réflexion et d'interprétation fort malheureusement accrochée le plus souvent au ciel platonicien des idées, d'une part, des méthodes d'actions certes faites à partir de compte rendus très pragmatiques d'expérience sur le terrain, mais cependant centrés sur les conceptions portées par des points de vue considérés comme les thèmes novateurs du moment, d'autre part. De ce fait, cette approche ne peut que se situer au niveau de la confrontation de modèles théoriques généraux, dégageant des schémas d'interventions globales situés loin de l'assise réelle que constitue la réalité du vécu quotidien dans une formation sociale donnée. Cette réalité a lieu d'abord au niveau de la personnalité du sujet.

Dans le changement brusque et décisif que marque l'émigration qui met forcément en question les sentiments d'appartenance et partant la continuité du sentiment d'identité, nous omettons souvent, sauf cas de déportation politique, le fait que l'émigration est toujours, au moins pour une part, un acte volontaire. Nous avons toujours le choix entre partir et ne pas partir, même s'il reste évident que les conditions économiques, sociales ou politiques appesantissent sur le choix migratoire, il n'en demeure pas moins que l'émigrant, en dernière instance, fait le choix de partir. Dans cette optique, les complications inférées postérieurement à ce choix initial pourraient s'entendre au travers du repli communautaire comme un déni de la rupture migratoire, par lequel l'immigré tente d'éviter d'assumer la responsabilité de ce choix et de ses conséquences. Ce recours à un mécanisme de défense archaïque cheminant de la dénégation au déni (Laplanche et Pontalis, 1967) et qui pourrait se manifester au travers de la substitution de l'idée d'un séjour temporaire professionnel à l'étranger avec l'inlassable chimère du retour en lieu et place de la réalité sociale de l'émigration ou au travers de l'émergence d'un faux self par revêtement forcené de l'identité des gens du pays d'accueil est psychologiquement dévastateur. Il permet, cependant, de connaître les dégâts psychopathologiques lorsque, au travers de rapports sociaux non métabolisés la loi de la soumission à un nouvel ordre symbolique, représentée ne fait pas son entrée chez le sujet.

Ainsi, le maintien et le renforcement du lien à la culture d'origine prôné par les études ethonpsychologiques menacent constamment de dériver vers des logiques de communautarismes tout autant que certaines études dites interculturelles ou multiculturalistes. S'il reste entendu qu'il est évident de faire éviter à la personne immigrée l'immuable persistance d'un déjà-là par le maintien de lien dans la continuité identitaire, le saut qualitatif à exécuter à nos yeux est *d'opérer un passage d'une réflexion à partir d'une logique de sentiment d'appartenance à une réflexion à partir d'une logique de l'histoire personnelle et personnalisée à articuler à un cadre de rapports sociaux nouveaux comme dans une sorte de lien à établir entre ce qui a été chez la personne et ce qui est entrain d'advenir*. L'étude concernerait alors le sujet, à travers ses relations interpersonnelles sociales passées ou présentes, dans son rapport à son propre passé et à son devenir. Cela reste, à nos yeux, la seule façon pertinente de concevoir cette notion d'identité, la traduisant en termes de références identitaires personnelles constructibles et non en termes d'appartenance groupale, culturelle figée.

Références

Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001

Laplanche J. et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967

Maâlouf A., *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998

Sartre J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943

Les croyances religieuses des jeunes issus de l'immigration : quelles conséquences pour l'adaptation en Belgique ?

Mike FRIEDMAN, chercheur post-doctorant et

Vassilis SAROGLU, professeur Centre de Psychologie de la Religion de l'Université Catholique de Louvain

Les croyances religieuses des jeunes intéressent de plus en plus les chercheurs, les observateurs sociaux et les citoyens. Dans cette perspective, nous avons réalisé une recherche au sein du Centre de Psychologie de la Religion de l'Université Catholique à Louvain-la-Neuve, en 2007-2008, sur les relations entre les croyances religieuses et l'acculturation (l'adaptation à la société belge, mais aussi à la culture d'origine) chez les jeunes issus de l'immigration. Dans ce cadre, 429 jeunes de la Communauté française, des jeunes migrants de la première génération - entendez, nés à l'étranger -, ou des jeunes de la deuxième génération - entendez, nés en Belgique de parents étrangers -, ont été interrogés. L'âge moyen de ces jeunes (65 % étudiants) était de 22 ans. Parmi eux, 274 étaient musulmans et 155 étaient non-musulmans (pour la plupart chrétiens).

Mesurer les croyances par questionnaire

Nous nous sommes intéressés à la manière personnelle de penser et de pratiquer la foi chez les jeunes, pour ceux qui en ont une : quelle conception ont les jeunes de leur relation à Dieu ? Cet aspect intime de la religiosité est appelé « religiosité intrinsèque », c'est-à-dire l'ensemble des relations entre la personne et sa religion. Ainsi, identifier le degré d'accord des jeunes avec des propositions telles que « J'essaie fortement de vivre ma vie en accord avec mes croyances religieuses » et « Toute mon approche de la vie est basée sur ma religion », illustre la manière de mesurer par enquête la religiosité intrinsèque d'une population.

Quant à l'acculturation, elle permet d'évaluer la mesure dans laquelle les individus se sentent à l'aise lorsqu'ils sont en contact avec différents aspects de leur « culture d'accueil » d'une part, et de leur « culture d'origine », d'autre part. Les participants sont interrogés sur des aspects divers de chaque culture, par exemple l'identité culturelle, la participation aux traditions culturelles, et l'adhérence aux valeurs. Les items « Cela m'intéresse d'avoir des amis belges » et « J'aime participer aux activités sociales (sortir, boire un verre, etc.) avec des Belges » représentent des exemples du matériel utilisé pour mesurer l'acculturation à la culture locale en Belgique. Les items « Je participe souvent aux coutumes/traditions de ma culture d'origine » et « Je crois en les valeurs de ma culture d'origine » illustrent, en revanche, la manière dont l'acculturation à la culture des parents a été mesurée. Les participants indiquaient préalablement la culture qu'ils considéraient comme leur « culture d'origine » (tous les participants ont indiqué une culture autre que la culture « belge »).

Nous avons aussi examiné la perception d'un écart culturel, c'est-à-dire de différences importantes entre la culture d'origine et la culture de l'Europe occidentale. Le concept d'écart culturel est souvent évoqué par les observateurs qui tentent d'expliquer les tensions et les malentendus réciproques entre les « autochtones » européens et les immigrés, surtout ceux d'origine musulmane (Bousetta et Maréchal, 2003 ; Huntington, 1993). L'écart culturel est mesuré par des items tels que : « Il y a un écart important entre ma culture d'origine et la culture dominante de l'Europe occidentale ».

Des croyants moins intégrés ?

Acculturation à la culture belge et à la culture d'origine. Nous avons observé que tous les participants sont plus acculturés à leur culture d'origine qu'à la culture belge. Ceci implique qu'en comparaison à leur attachement à leur culture d'origine les jeunes issus de l'immigration ne sont pas particulièrement attachés à la culture belge. Etant donné les difficultés politiques de la Belgique (l'enquête a été effectuée en 2007) et le futur incertain du pays, cette différence d'acculturation est difficile à interpréter. De plus, l'acculturation à la culture d'origine est plus importante parmi les musulmans que parmi les non-musulmans. Ce résultat semble cohérent avec d'autres recherches qui ont montré que les immigrés d'origine musulmane peuvent être très attachés à leur culture d'origine (Maréchal, 2003).

Corrélations entre religiosité, acculturation et perception d'écart culturel. Chez les musulmans et chez les non-musulmans, la religiosité est positivement corrélée avec l'acculturation à la culture d'origine. Ainsi, plus un participant a un score élevé sur la mesure de religiosité, plus il est acculturé à sa culture d'origine. Ce résultat semble indiquer que la religion est un facteur culturel important pour des individus d'origines différentes, un lien entre eux et la génération de leurs parents, ainsi qu'un lien avec la culture d'origine.

Une corrélation négative entre la religiosité et l'acculturation à la culture belge a également été observée, mais uniquement chez les musulmans. Ainsi, plus un participant musulman était religieux, moins il était acculturé à la culture belge. Ce résultat indique que les musulmans pourraient éprouver certaines difficultés dans une société « sécularisée » à cause de leur religion. Par exemple, dans une telle société, manifester publiquement sa religiosité pourrait être vu comme hors norme, bizarre, ou à tout le moins inhabituel. Ceci pourrait surtout être le cas pour une religion mal connue et mal comprise par les autochtones telle que l'Islam, dont certains aspects sont régulièrement exploités par les médias. Dans certains domaines, les coutumes, les manières de penser et d'agir de cette religion pourraient ne pas être en accord avec le quotidien des autochtones. En effet, plusieurs recherches ont montré que le fait de ne pas s'adapter aux valeurs et croyances générales d'une culture (ou même d'une entreprise) peut rendre l'intégration plus difficile.



Tant chez les musulmans et que chez les non-musulmans, *la religiosité est positivement corrélée avec la perception d'un écart culturel entre la culture d'origine et la culture de l'Europe occidentale.* Ainsi, plus l'individu est religieux, plus il perçoit un écart culturel entre sa culture d'origine et la culture de l'Europe occidentale. Ce résultat est cohérent avec l'idée qu'être religieux dans une société sécularisée implique la perception de différences culturelles entre ses origines et son pays d'accueil.

Nous avons, enfin, réalisé une série d'autres analyses afin d'examiner si la religiosité influençait l'acculturation à la culture belge à travers la perception d'un écart culturel entre la culture d'origine et la culture de l'Europe occidentale. Les analyses ont mis en évidence des *effets indirects de la religiosité sur l'acculturation à la culture belge* à travers la perception d'un écart culturel tant chez les musulmans que chez les non-musulmans. Ainsi, plus un individu est religieux, plus il perçoit un écart culturel. La perception de l'écart culturel est, par la suite, négativement associée à l'acculturation à la culture belge. Ce résultat est important parce qu'il met en avant un mécanisme spécifique par lequel la religiosité peut mener à une acculturation moins forte à la culture belge chez les jeunes issus de l'immigration.

Interprétations et réflexions : quelles implications pour nos sociétés multiculturelles ?

Comment interpréter ces résultats dans le cadre d'une société sécularisée et démocratique qui conçoit la liberté de conscience pour chacun de ses membres ? Selon nous, les croyances religieuses des immigrés en Europe et leurs pratiques ne sont pas problématiques en elles-mêmes. Les difficultés sont plutôt dues à la combinaison de pressions et de stress inhérents au processus d'acculturation de communautés d'origine étrangère rencontrant des difficultés socio-économiques. Une autre source de difficultés, associée à la première et plus spécifiquement identifiée par notre enquête, semble être la méfiance et les malentendus observables auprès des autochtones à propos des croyances religieuses fortes au sein des communautés immigrées, et en particulier au sein des groupes musulmans. Tout se passe comme si la suspicion (ou parfois le mépris) à propos de leur foi poussait les croyants musulmans à se réfugier davantage au sein de leur propre communauté, ce qui entraîne des difficultés d'acculturation à la culture belge. En effet, dans une société sécularisée où la norme est de « ne pas croire », les jeunes issus de l'immigration qui sont (très) religieux peuvent éprouver des difficultés supplémentaires à se sentir à l'aise et à bien s'intégrer à la société d'accueil.

Il est important de se rappeler que les corrélations que nous avons observées n'indiquent pas forcément des relations de cause à effet. Néanmoins, cette recherche nous fournit quelques informations préliminaires sur les relations entre la religiosité et l'acculturation chez les jeunes issus de l'immigration en Belgique. Grâce à cette recherche, nous espérons contribuer aux connaissances de base et stimuler le débat sur les croyances religieuses et l'adaptation des immigrés en Belgique. *Pourquoi ne pas commencer par se comprendre entre croyants et non-croyants dans le respect mutuel ? Passer du « clash » au dialogue n'est-il pas un fondement de la cohésion sociale ?*

Références

- Bousetta H. et Maréchal B (2003), *L'islam et les musulmans en Belgique : Enjeux locaux et cadres de réflexion globaux*. Bruxelles : Fondation Roi Baudouin.
- Huntington S. P. (1993), « The clash of civilizations ? », *Foreign Affairs*, n° 72, p. 22-49.
- Maréchal B. (2003), « The question of belonging », B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, et J. Nielsen (Eds.), *Muslims in the enlarged Europe*, Leiden : Brill, p. 1-18.

L'identité sous l'angle de l'appartenance confessionnelle et de la conviction spirituelle : comment la rendre compatible avec le dialogue interreligieux ?

Kévin HADDAD

Association 4Motion, Esch-sur-Alzette (Luxembourg)

Le dialogue interreligieux semble aujourd'hui en vogue. En témoignent le nombre d'ouvrages (plus ou moins scientifiques) sur le sujet, la multiplication des cercles qui se donnent pour objectif de le pratiquer, ou encore les nombreuses conférences sur la question ...

Mais si la nécessité d'un dialogue interreligieux semble aujourd'hui admise par tout un chacun, y compris par les clercs légitimes de chaque confession, les hommes de foi et les croyants - à l'exception des extrémistes de tout bord - , beaucoup demeurent dubitatifs sur sa mise en place effective et sur le succès de cette démarche. Nul n'est besoin de mentionner ici le nombre d'événements qui grèvent le dialogue entre confessions, à commencer par le conflit israélo-palestinien qui semble étouffer dans l'œuf, à chaque nouveau sursaut de violence, la potentialité d'une coexistence pacifique entre Israéliens et Palestiniens et cristalliser l'idée qu'un dialogue entre Juifs et musulmans est irréalisable. En outre, des événements qui ont choqué l'opinion comme le massacre des moines chrétiens de Thibirine en 1996 en Algérie ou les récentes déclarations du pape Benoît XVI à Ratisbonne montrent à quel point le dialogue interreligieux est une construction fragile, voire peut-être un vœu pieux.

Il nous faut en premier lieu définir certains termes de façon opérationnelle pour nos développements. La taxinomie est en effet cruciale quand on s'intéresse à des concepts surinvestis émotionnellement et psychiquement, tels que les croyances, les structures anthropologiques de l'imaginaire ou les formes identitaires. Par exemple, qu'entend-on par « appartenance confessionnelle » ? Qu'est-ce que « la conviction spirituelle » ?

Avant tout, notre propos concernant le dialogue entre les religions, il nous faut tenter de définir ce qu'est une religion. Bruno Etienne l'analyse comme « un système de croyances et de pratiques relatives au sacré qui produit des conduites sociales et qui unit, dans une même communauté, l'ensemble des individus qui y adhèrent ». La présence ou l'absence de Dieu ne semble donc pas être un critère pertinent de définition. De plus, il n'y a pas de religion sans groupe, sans communauté d'appartenance.

Le terme confession étant généralement admis comme synonyme de religion (voire de croyance), on peut alors définir l'appartenance confessionnelle comme le fait d'adhérer à un système de croyances et de pratiques relatives au sacré, propres à une confession, et de faire partie d'une communauté, c'est-à-dire d'un groupe structuré autour d'un héritage et d'une identité partagée dans lequel il y a autorégulation. En effet, contrairement à l'usage abusif des mots « communauté » et « communautarisme » par les médias et les politiques, une communauté se définit prosaïquement comme un groupe qui ne fait pas appel à un élément extérieur pour régler ses propres conflits (tous les enjeux relatifs au groupe sont donc réglés à l'intérieur de celui-ci), ce qui peut produire un plus ou moins fort sentiment d'appartenance.

En outre, les termes « spirituel », « spiritualisme » ou « spiritualité » semblent aujourd'hui employés à tort et à travers de façon complètement galvaudée. Bruno Etienne définit le terme spirituel de la façon suivante : « caractère de ce qui est indépendant de la matière », le spiritualisme désignant « toute doctrine reconnaissant à la fois l'autonomie et la supériorité de l'esprit, indépendamment de la matière », et la spiritualité « l'ensemble des croyances, des exercices ou des pratiques qui concernent la vie spirituelle et [les] formes particulières que prennent ces croyances et ces pratiques » (Etienne, 2005, 19).

Mais il existe plusieurs formes de spiritualités : une spiritualité prise au sens philosophique renverrait au triomphe de l'esprit, une spiritualité religieuse à la transcendance, une spiritualité laïque à « l'esprit grec, latin, stoïcien, agnostique, voire athée ou ... bouddhiste, l'esprit étant alors conçu ... comme l'âme - c'est-à-dire comme indépendant du corps » (Etienne, 2005, 19-20).

La conviction renvoie quant à elle à une certitude intime fondée sur des preuves qui nous semblent évidentes. Elle peut se concevoir comme un champ sanctuarisé du for intérieur, un domaine réservé de l'individu où la puissance publique ne peut intervenir.

Dès lors, une conviction spirituelle pourrait se définir comme une certitude qui n'appartient pas au monde physique, matériel ; là encore, le caractère spirituel de cette conviction peut prendre différentes formes. Une conviction spirituelle philosophique désignerait la certitude que l'esprit peut triompher dans toutes les questions que se pose l'être humain, sans passer par « l'aide », l'inspiration ou la médiation de Dieu (à ce titre la philosophie peut se définir comme l'exercice de la pensée qui n'a pas besoin de l'hypothèse divine). Une conviction spirituelle religieuse serait quant à elle le rapport intime à Dieu, la certitude que Dieu existe et que le travail spirituel s'accompagne d'une référence à la transcendance. C'est une expérience ineffable et irreprésentable. Dans la perspective qui est la nôtre, à savoir celle de la compatibilité d'une conviction spirituelle avec le dialogue interreligieux, nous retiendrons surtout la conviction spirituelle de caractère religieux.

Nous verrons que, très souvent, l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle sont constitutives de l'identité des sujets. Selon la conception qu'ils se font de leur identité, les individus (sur)investissent ces composantes religieuses ou spirituelles, grevant parfois la possibilité de tout dialogue, voire même de toute coexistence pacifique avec l'Autre.

Alors comment dialoguer ? Si la définition même des notions de notre problématique (et de leurs implications) met en avant des difficultés qui semblent les rendre incompatibles avec tout dialogue interreligieux, il faut, pour sortir de ces impasses, trouver des alternatives, un champ des possibles permettant le dialogue entre des sujets qui ne croient pas aux mêmes choses.

La dimension identitaire de l'appartenance confessionnelle et de la conviction spirituelle, un obstacle au dialogue avec l'Autre ?

On n'a pas toujours parlé d'identité à propos de la subjectivité religieuse ou de la conviction spirituelle. C'est surtout depuis la fin de la seconde guerre mondiale que les croyances religieuses ont pris une dimension identitaire, parfois source d'accomplissement personnel, parfois traumatique, parfois mobilisée, voire instrumentalisée. Il s'agit donc de définir convenablement ce qu'est l'identité et de voir en quoi l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle peuvent en être constitutives.

L'identité est une fausse idée simple : elle est souvent conçue comme un état figé, inaltérable. A l'inverse, l'identification peut se définir comme un processus, toujours recommencé et jamais achevé, comme un mouvement incessant qui nous expose à la rencontre de l'autre. L'identification serait donc le croisement de l'auto-détermination et de l'hétéro-détermination, c'est-à-dire de la manière dont on s'identifie soi-même et de la manière dont les autres nous attribuent une (ou plusieurs) identités, notamment sous forme d'injonctions et d'assignations. Les disjonctions entre l'auto et l'hétéro-détermination peuvent provoquer des conflits, des réajustements. Les relations entre ces deux processus d'identification sont au fondement de la notion de formes identitaires, que Denis Constant-Martin définit comme des « systèmes d'appellation historiquement variables reliant des identifications par et pour autrui et des identifications par et pour soi ».

L'identification apparaît donc dans une perspective relationnelle. Ce qui nous amène à émettre une définition plus acceptable de l'identité, celle de Claude Dubar : l'identité est « le résultat d'une identification contingente ».

On peut également dire qu'il n'y pas d'identité sans altérité. Bertrand Badie distingue l'altérité imaginée (« on construit son image de l'autre ») et l'altérité stratégique : l'Autre est source de comportement et crée des situations faites de tensions, de conflits, d'occasions à saisir pour s'affirmer, se justifier ou s'ériger en victime.

Le récit est producteur d'identité car il permet la conscientisation, le passage du latent au manifeste. Du « je » au « nous », de l'individuel au collectif, l'identité s'exprime souvent par le récit. Ici, le groupe se met lui-même en intrigue, il scénarise sa propre histoire : le récit permet de donner sens aux évolutions et de proclamer une permanence (certains auteurs comme Hobsbawm ont ainsi pu parler d'« invention des traditions » pour rendre compte du processus identitaire de formation des état-nation à partir du 18ème siècle). Le récit permet également à un groupe de s'inscrire dans une histoire plus large. Le sentiment d'appartenance à un groupe pourrait alors se concevoir comme le sentiment de partager des récits fondateurs communs.

Dans le cas des religions, cette dimension de « récits », voire de « mythes » fondateurs est essentielle et aide à comprendre ce qu'on entend par « appartenance confessionnelle ». Par exemple, les Veda, textes révélés de l'hindouisme, sont des récits qui euphémisent par des conflits entre divinités les luttes entre les populations indo-iraniennes ayant émigré en Inde et les autochtones dravidiens. La cosmogonie védique donne également une justification métaphysique de l'existence des castes dans la société indienne. En ce sens, le récit est producteur d'une

identité collective, fournissant des représentations acceptables aux membres du groupe, des explications et des réponses à des questions existentielles.

On voit donc que l'appartenance confessionnelle et que la conviction spirituelle peuvent être fortement investies d'une dimension identitaire : « C'est ma communauté », « C'est mon Dieu », « C'est mon choix », ... A ce titre, les nouvelles modalités de la religiosité passent souvent par la privatisation du croire : « c'est le produit ou la conséquence de l'individuation du sujet-roi ! ». Chaque individu voulant devenir propriétaire de lui-même, on passe parfois « du culte de Dieu au culte de soi », ce qui pose d'autres problèmes en termes de coexistence entre individus (Etienne, 2005, 81).

Ainsi le séquençage théologico-politique façonne une appartenance confessionnelle hermétique au dialogue interreligieux. Les religionnaires juifs, chrétiens et musulmans se réfèrent à des paradigmes (paradigme entendu comme des constructions intellectuelles ayant une très forte logique interne), à savoir, respectivement, la Torah, les Evangiles et le Coran. Ces trois champs intellectuels, psychiques, sociaux sont souvent abordés de manière autonome, chaque corpus qualifiant d'une certaine manière le précédent, en le rendant forclos, voire en le discréditant (par exemple, c'est l'idée que la Torah ne fait que préfigurer les Evangiles, véritables recueils du message divin, ou que le Coran accomplit de façon parfaite la prophétie en discréditant les religions juives et chrétiennes) ; or, quand des groupes religieux adhèrent à ce type de paradigme, les croyants sont persuadés que leur religion porte à sa perfection le message divin, rendant tout dialogue impossible. C'est encore l'idée qu'il n'y a rien à apprendre des autres religions concernant Dieu, sinon des erreurs. Pour les chrétiens cela serait le postulat que les Evangiles ont l'exclusivité ou le monopole de la vérité ; que Jésus est le seul chemin entre Dieu et les humains ; que toutes les autres voies sont des impasses, qui nous égarent et nous éloignent de lui.

Le catholicisme revêt également, selon Bruno Etienne notamment, un aspect très hégémonique : il dit chrétien, mais pense catholique en occultant toutes les autres composantes de la chrétienté. Ainsi, « même dans les milieux favorables aux dialogues interreligieux, les clercs ont bien du mal à renoncer à l'idée que seule l'Eglise de Rome connaît la vraie voie du salut. Les Eglises chrétiennes ne peuvent renoncer à l'affirmation de la divinité christique ; ce qui rend problématique tout véritable dialogue avec les autres spiritualités » (Etienne, 2005, 36-37).

On peut dire ici que les formes de classifications cessent d'être des formes universelles pour devenir des formes sociales, c'est-à-dire arbitraires, relatives à un groupe déterminé et socialement marqué. En outre, le déni de la culture ou de la religion de l'autre peut conduire à porter des jugements essentialistes ou culturalistes sur des êtres, et à renforcer l'Autre dans une posture de renfermement identitaire, ce qui en retour peut provoquer le même type d'offensives culturelles ou religieuses et empêcher tout dialogue interreligieux.

On peut retrouver ce séquençage concernant la conviction spirituelle, et notamment la conviction d'ordre philosophique. Au sein de cette discipline qui a historiquement pris son essor « sur les subsides de la théologie », certains penseurs ont en effet méprisé la théologie en la qualifiant de forme de pensée archaïque sans devenir. Cette idée est très prégnante chez Auguste Comte, chantre du positivisme, qui a élaboré la théorie des trois âges.

De fait, dans *La loi des trois états*, Comte établit que toute pensée spéculative passe par trois étapes : la première est l'état théologique (moment théorique où les individus focalisent leur attention, leur spéculation sur les causes essentielles, sur le pourquoi ?) ; cette démarche anachronique est pour lui à écarter. L'état suivant est l'état métaphysique ou abstrait : ici, l'observation passe progressivement du stade de l'imagination passive à une focalisation sur des abstractions personnifiées ; la dimension de la théorie prend progressivement le pas sur l'imagination. Enfin, Comte préconise de favoriser l'avènement de l'état positif, dans lequel l'esprit humain renonce à la recherche inutile des causes essentielles pour se focaliser sur le comment ? (primat de l'observation sur l'imagination, établissement de lois, de relations existantes entre les phénomènes observés).

Le paradoxe est tel chez Comte qu'il adopte une vision dogmatique de la science, alors qu'il critique cette dimension dans la religion ; Comte remplace donc l'univers dogmatique de la religion par celui des lois scientifiques. Sa sociologie est en quelque sorte une nouvelle religion ! Mais surtout, cette forme de pensée emporte des jugements de valeur qui peuvent arc-bouter des individus sur leurs convictions, ce qui est là encore incompatible avec le dialogue.

Le séquençage introduit donc un décalage entre les individus qui appartiennent à un « nouvel âge » de la religion ou de la pensée et ceux qui adhèrent à une religion ou à une forme de pensée qualifiée de « dépassée », ce qui introduit une hiérarchie entre des individus ; la terminologie implicitement disqualificatrice qui est employée dans ce séquençage empêche tout dialogue interreligieux.

Toutes les notions que nous avons abordées semblent compromettre l'idée que l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle sont compatibles avec le dialogue interreligieux. *Peut-on éviter ces écueils ? Sortir de ces impasses pour dialoguer ? Pour en faire le pari, il faut avant tout donner à ces notions une perspective différente et établir un champ des possibles, ouvrant la voie au dialogue.*



Comment parvenir à dialoguer quand on ne croit pas aux mêmes choses ?

Pour donner à la notion d'identité une perspective différente permettant le dialogue avec autrui, il faut avant tout distinguer identité primaire et identité première. L'identité primaire désigne l'identité qui se considère comme une fin en soi, qui refuse le mouvement, rendant la coexistence impossible si tout le monde s'en prévaut. L'identité première est quant à elle une identité réelle qui se considère comme point de départ vers l'autre. C'est donc à la condition que les acteurs revendiquent une identité première, et non primaire, que le dialogue est possible.

En outre, plus les niveaux d'identité sont nombreux, plus l'identité est complexe et riche, et plus le dialogue peut être enrichissant, à condition qu'il y ait un lien entre les différentes composantes de cette identité. De même qu'Edgar Morin affirme que « la simplification, c'est la barbarie de la pensée », on peut dire que c'est le lien, et non la simplification, qui permet la richesse des identités.

Enfin et surtout, il faut prendre conscience et faire prendre conscience que notre communauté d'appartenance à tous est le genre humain. A partir de cette véritable *Gemeinschaft* se déclinent les appartenances singulières. C'est ce que l'on peut appeler le paradoxe de l'identité : ce qui est partagé, c'est ce qu'il y a d'unique. Cette perspective permet également d'accepter l'Autre dans sa singularité, sa différence, tout en le reconnaissant comme son contemporain. C'est la condition même de la coexistence pacifique dans un groupe donné.

Quand Dieu est considéré comme absolu, cela ajoute une difficulté au dialogue : celle qu'il existe des choses données une fois pour toutes, qu'on ne peut pas discuter. Ici, le divin absolutise les convictions, ne laissant aucune marge de manoeuvre et empêchant tout dialogue. Or, dans les textes religieux, Dieu ne s'absolutise jamais ; si Dieu avait été narcissique il n'aurait pas créé l'humain. C'est l'humain qui absolutise le divin, parce que l'humain sait qu'il n'est pas infini. L'être humain semble en effet s'être partout et toujours posé la question suivante : *ma finalité est-elle déterminée par ma finitude ?* Il y répond soit par l'absolutisme, qui correspond à un déni de la mortalité, soit par l'œuvre, qui exprime la pulsion de vie. L'œuvre infinitise l'être humain. De même, dans le dialogue interreligieux, il faut que le divin soit un "infiniteur" et non un "absolutiseur" de convictions ...

La déontologie du dialogue interreligieux consiste à éviter les travers du séquençage que nous avons évoqués précédemment. La taxinomie est ici cruciale : par exemple, parler d'« Ancien » et de « Nouveau » testament peut constituer une prise de position idéologique dans le cadre d'un dialogue entre chrétiens et juifs : l'interprétation chrétienne consiste en effet à démontrer que certains passages de l'Ancien Testament annoncent la venue du Christ. Dans cette perspective, ceux qui n'y croient pas, c'est-à-dire les juifs, peuvent ainsi être considérés comme des mécréants qui modifient les Ecritures !

De même, il faut tenter de sortir d'une vision chronologique des trois monothéismes (judaïsme puis christianisme et enfin islam) puisque évidemment, le judaïsme poursuit son évolution après la naissance du christianisme. Etant donnée la proximité des trois monothéismes, il est plus à propos de parler de glissement plutôt que de conversion.

Après avoir posé ces conditions préalables au dialogue, il nous faut maintenant appréhender ce qu'est le dialogue en tant que tel, ce qu'est le dialogue interreligieux et surtout quelles modalités le dialogue doit prendre pour fonctionner entre des individus qui ne croient pas aux mêmes choses.

Dialogos signifie en grec « passer d'un logos à un autre », c'est-à-dire aller vers, entrer dans l'univers de l'autre. Logos a deux acceptions : l'exercice du langage, et la communication, entendue comme interférence constante de questions et de réponses. L'homme est un *zoon politikon*, un animal politique qui prend la parole dans la Cité. C'est le seul animal qui se pose des questions. Dialoguer, c'est donc sortir de son univers pour aller dans celui d'autrui : on s'expose dans un dialogue. Selon Martin Muber enfin, le dialogue interreligieux, c'est le fait de parler aux autres religions.

Dans le dialogue interreligieux, la question concerne la conduite de Dieu. Or, la dimension d'alliance est constitutive d'une religion comme le judaïsme. Dans la Genèse, l'alliance est d'abord scellée entre Dieu et le patriarche Abraham (et confirmée par la suite avec Isaac et Jacob). Elle avait pour but de lui garantir une descendance nombreuse, avec la promesse pour son peuple en exil de pouvoir un jour s'établir en terre de Canaan (la Terre Promise). L'alliance se trouve complètement établie au moment de la révélation de la Torah sur le mont Sinaï (les Tables de la Loi). C'est sur le principe de l'acceptation des commandements que Dieu a conclu une alliance avec son peuple. Si Israël s'éloigne de la Torah pour adorer des dieux païens, Dieu punit son peuple sans jamais l'oublier : son peuple peut se repentir et revenir à l'alliance qui est réactualisée.

Le terme hébreu « Bérît » qu'on traduit par « alliance » est essentiel dans le judaïsme car il signifie qu'il existe un lien personnel entre Dieu et son peuple. Pour certains, Dieu est même appelé le « Père d'Israël » ou « l'Époux », Israël étant l'épouse. Jérémie et Ezéchiel rapportent la parole de Yahvé : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple ». Dans la tradition rabbinique, les Juifs sont appelés « Benéberît », fils de l'Alliance : c'est sur le respect et l'étude de la Torah orale par Israël que l'alliance se fonde. En outre, dans la Genèse, quand Dieu décide de détruire la civilisation de Sodome car l'injustice y sévit, il pose avant tout la question à Abraham qui prend la défense de la ville. Dieu a donc un interlocuteur : Abraham. A travers la dimension d'alliance, c'est le dialogue entre Dieu et l'humain qui est rendue possible : la possibilité d'un dialogue entre les humains est a fortiori possible.

Le rapport de soi à l'autre médié par une norme juridique implique une connaissance de cette norme, ainsi qu'une évaluation du degré de résonance et d'ignorance de cette norme. Les convictions spirituelles ont toujours un coefficient juridique, c'est-à-dire une projection dans la loi. Les religions aussi ont un droit positif qu'il s'agit de connaître afin de donner un support juridique au dialogue. En fait, il existe deux sortes de règles juridiques attachées aux religions : certaines n'engagent pas la foi (et peuvent donc évoluer dans le temps et dans l'espace) ; les autres sont de nature religieuse (elles sont donc spécifiques à chaque confession et la volonté humaine ne peut les modifier).

En outre, dans nos sociétés occidentales, la loi de l'Etat revendique son autonomie par rapport à la loi religieuse : elle ne prétend pas à l'universalité ni à l'intemporalité contrairement à la loi religieuse. La loi commune, le droit étatique, permettent donc d'appréhender le dialogue sur des bases rationnelles, respectables par tous les citoyens quelles que soient leur appartenance confessionnelle et leurs convictions spirituelles.

La laïcité, entendue comme choix politique définissant de manière juridique la place du religieux dans la société, peut faciliter une pratique consensuelle du dialogue interreligieux. En effet, en organisant juridiquement la place du religieux dans une société et en limitant la visibilité, la laïcité peut créer un espace public neutre dans lequel l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle de chaque citoyen sont respectées. La laïcité doit donc être envisagée comme négative, c'est-à-dire viser à « dégager l'espace politique, mais aussi l'espace public, du contrôle du religieux » (Roy, 2005, 45). Mais pour que tous les croyants de chaque religion se reconnaissent dans le principe de laïcité, celle-ci ne doit pas être érigée en « *religion civile* » : le travers de la laïcité « à la française » est qu'elle est bien souvent conçue comme une laïcité de combat contre l'« obscurantisme religieux ». Comme le rappelle Olivier Roy, « la pensée laïque est une construction après coup qui, certes, a une histoire politique, mais elle n'est pas à l'origine de la laïcité » (2005, 37). Pour être opérationnelle et respectable par tous, la laïcité doit rester un corps de lois fixant les règles du jeu, assurant un espace de neutralité, permettant la coexistence pacifique et le dialogue entre des individus qui ne croient pas aux mêmes choses, *et non devenir un système de pensée hostile à l'appartenance confessionnelle ou à la conviction spirituelle.*

Tout dialogue est porté par deux formes d'exigences, à savoir les exigences du sujet (le sujet doit entrer dans l'intersubjectivation), et les exigences de l'objet : lors de tout dialogue, il faut circonscrire l'objet, sachant qu'il existe une zone intime dans laquelle on ne peut pas intervenir. En outre, il faut faire en sorte d'avoir des discussions

courtes, sinon l'objet se dissout et l'on commence à parler de cette zone intime, par exemple de son expérience personnelle avec Dieu.

Dans cette perspective, Eliane Amado (1963) propose des solutions : elle démontre en effet que l'échange entre l'objet et le sujet ne se fait jamais latéralement et établit le triangle épistémologique. Le sommet du triangle, le but à atteindre est l'objet de recherche commun : au fur et à mesure que l'on s'achemine vers cet objet de recherche commun, on s'enrichit sans rien perdre de son identité de départ et on crée des paliers de *subjectalité* et *d'objectalité*. La subjectalité désigne la subjectivité enrichie par le dialogue. L'objectalité désigne l'objet de la discussion enrichi par le dialogue. Il est essentiel de chercher à atteindre cette subjectalité et cette objectalité dans et par le dialogue interreligieux car ils sont à même de rendre ce dernier compatible avec l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle.

Conclusion

La potentialité du dialogue interreligieux est soumise à de multiples conditions : ainsi, la conception que se font les sujets de leur identité et de leur référent divin, la tentation du séquençage, un cadrage juridique souvent négligé, un objet du dialogue parfois mal cerné constituent autant de risques que le dialogue soit contre-productif, voire tout simplement irréalisable car incompatible avec l'appartenance confessionnelle et la conviction spirituelle des individus en présence.

André Gounelle montre qu'il y a aujourd'hui - parmi ceux qui sont persuadés de sa nécessité, et qui le pratiquent - trois manières d'appréhender le dialogue interreligieux². La première conception, plutôt optimiste, considère que, malgré leur apparente diversité, il existerait entre les religions une ressemblance, voire une parenté profonde. Elles ont ainsi en commun le sens du sacré, le recours au langage mythique ou l'importance des rites. Dialoguer avec une autre religion, signifie, dans cette optique « découvrir chez elle ce qu'elle partage avec nous, et se retrouver soi-même en elle ». Il y aurait donc, au-delà de ce qui les distingue et les sépare, une communauté de croyants partageant suffisamment de traits communs pour qu'ils se découvrent semblables et se retrouvent ensemble.

Pour les tenants de la deuxième conception, les religions sont au contraire foncièrement différentes les unes des autres. Parler de religion n'indique nullement une parenté. Dialoguer signifie ici « rencontrer non un semblable, comme dans le cas précédent, mais un étranger ». Comme on ne parle pas de la même chose, on n'a rien à recevoir de l'autre, même s'il importe de poser avec lui les bases d'une coexistence pacifique qui permette à chacun de pratiquer paisiblement sa confession. Le dialogue interreligieux se cantonne ici dans le domaine civique ou social et n'a aucune dimension spirituelle.

Enfin, si l'on conçoit la religion comme des croyances et des rites, mais par une recherche du sens de la vie. En ce sens, la spiritualité ne constitue pas une somme de doctrines et de pratiques, mais un questionnement existentiel sur soi et sur le monde. « Dialoguer avec l'autre consiste alors à partager son questionnement, à l'interroger sur sa démarche, et à s'interroger sur la sienne, même si on n'entend pas changer de voie ». Chacun aide ainsi l'autre à progresser dans son cheminement spirituel et à approfondir son appartenance confessionnelle ou ses convictions spirituelles.

In fine, nous retiendrons qu'idéalement, le dialogue interreligieux doit se concevoir comme le partage d'une certaine forme de spiritualité par des individus ou groupes d'appartenance confessionnelle et de conviction spirituelle différentes. La raison en est la condition ; le prosélytisme la limite. L'on doit en effet comprendre l'Autre sans chercher à le convertir à sa confession ou à le convaincre que sa conviction spirituelle est plus digne d'intérêt que la sienne. Ce dialogue doit inviter à une découverte de l'Autre et à une recherche de la Vérité sur des bases religieuses ou spirituelles. Ce dialogue doit également utiliser les ressources propres de chaque religion pour promouvoir la paix, le respect et la lutte contre les fanatismes.

Références

Amado E. (1963), *Les niveaux de l'être. La connaissance et le Mal*, Paris : PUF.

Etienne B. (2005), *Heureux comme Dieu en France ? La République face aux religions*, Paris : Editions Bayard.

Roy O. (2005), *La laïcité face à l'Islam*, Paris: Stock.

² <http://pharisienlibere.free.fr/dialinter.html>

EXEMPLES DE RECHERCHES ET D' ACTIONS EN EUROPE

NEUCHATEL, UNE VILLE-DIVERSITE

Extrait du rapport de la visite de Neuchâtel en octobre 2008 dans le cadre du programme « Cités interculturelles » du Conseil de l'Europe³

Pour nos hôtes neuchâtellois, les objectifs de cette visite, dans le cadre du programme « Cités interculturelles » du Conseil de l'Europe, étaient notamment de :

- présenter leurs expériences ;
- ouvrir l'action locale vers l'extérieur ;
- enrichir les pratiques des approches des partenaires externes ;
- renforcer la position des acteurs locaux vers divers « pouvoirs » (locaux, la presse) ;
- remobiliser les acteurs locaux autour de l'interculturel ;
- créer l'occasion de les faire réfléchir ensemble sur leur propre modèle.

La visite a permis de se rendre compte de nombreuses richesses et particularités du contexte de Neuchâtel. On constate ainsi que l'intérêt pour la valorisation de la diversité, l'accueil des migrants et le développement de la cohésion sociale prend sa source dans une large mesure dans une préoccupation économique liée à la gestion du marché de l'emploi.

Par exemple, Le *Service du Délégué aux Etrangers* (créé en 1990) qui organise la visite d'étude dépend du ministère de l'Économie. La loi sur l'harmonie entre Suisses et étrangers est justifiée par l'économie, etc. Il apparaît une forme de pragmatisme par rapport à cette question dans la mesure où la main-d'œuvre étrangère est vitale pour l'économie locale. Le taux de chômage est de moins de 3 %. Il est important que des travailleurs étrangers (l'exemple des informaticiens indiens est donné ...) choisissent de venir à Neuchâtel qui n'est pas une grande ville : 170 000 habitants dont 40 % d'étrangers !

Le service du Délégué aux étrangers fait appel directement ou indirectement à plus au moins 100 personnes. Une centaine d'autres personnes travaillent dans diverses associations et service de première ligne. Au total, ceci représente au moins 200 acteurs de l'interculturel dans une localité de 170 000 habitants ... Cela montre, au-delà de la présence de moyens, la sensibilité politique à les y investir.

L'approche de la Délégation et de ses proches partenaires lie résolument les concepts de diversité culturelle et de ressources. Les partenaires sont eux-mêmes diversifiés à tout point de vue : académiques, politiques, médiatiques, institutions, associatifs de terrain, citoyens de divers horizons. Le service a un champ d'action assez large et une forte initiative dans la plupart des domaines liés à l'intégration et aux relations interculturelles. Si l'immigration est valorisée en tant que facteur de développement pour Neuchâtel, l'aide aux régions d'origine n'est pas encore une priorité, peut-être dû à l'absence de groupes assez larges de migrants de même origine.

³ <http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/policies/cities>

Quelle vision de la gouvernance de la diversité ?

Une loi a été votée en 1996 pour harmoniser les relations entre locaux et immigrés. Neuchâtel est une république d'inspiration révolutionnaire. Elle est laïque et offre le droit de vote aux étrangers depuis 1846 ! Depuis 2007, les étrangers peuvent également être élus. En 2008, tous les partis politiques, sans exception, ont proposé des candidats issus de l'immigration. Toutefois, la naturalisation est encore complexe, mais ne dépend pas du niveau local.

Les associations des migrants sont reconnues comme une dimension essentielle à l'expression collective et la participation des migrants, ainsi qu'un moyen pour articuler l'identité collective des migrants à la communauté plus large. Le Service du Délégué aux étrangers agit en tant qu'interface entre les communautés des migrants et les institutions cantonales et étatiques, ainsi qu'en tant que médiateur dans le cas de conflits.

Le modèle de laïcité est clair pour les acteurs politiques : c'est l'Etat qui est laïque et est tenu de l'être. Les fonctionnaires ne peuvent pas arborer de signes religieux. Plus généralement, les fonctionnaires ont un devoir de réserve et ne peuvent pas afficher leurs opinions dans l'exercice de leurs fonctions. En revanche, le citoyen et son représentant politique sont libres dans leur expression.

Il semble que la clé du succès de l'intégration interculturelle à Neuchâtel réside dans une combinaison de facteurs, en particulier :

- Une loi qui proclame l'égalité des droits de tous les résidents (nationaux et étrangers) et qui cherche à garantir la cohésion sociale et non une « identité nationale ».
- L'existence d'une institution spécifique de gestion de l'intégration aux moyens et poids politique important, qui s'appuie sur un leadership fort et une équipe diversifiée et compétente.
- La volonté d'aborder les questions (les doutes, les peurs, les conflits) associées à l'immigration et à l'intégration ouvertement sur la place publique, en associant les acteurs sociaux et politiques, ainsi que les citoyens au sens large.

Le Service des Etrangers doit travailler à construire la cohésion sociale, donc le mixage harmonieux des populations originaires de 150 pays et régions différents (y compris des autres cantons suisses) ... Les principaux instruments d'intégration sont:

- l'information des uns et des autres, la tenue de statistiques, promotion d'un prix, de documents multimédias, etc. ;
- la coordination des secteurs importants comme les cours de langue, la formation des intervenants sociaux, etc. ;
- la mise en œuvre d'un service de médiation (70 interprètes) ;
- la coordination des services aux migrants, etc. ;
- une mémoire et capitalisation des expériences locales plus anciennes ;
- une coopération internationale.

Les bases de ce travail sont :

- La loi sur l'harmonisation des rapports étrangers-Suisses qui garantit des moyens d'intégration, mais qui n'établit pas une obligation d'assimilation des valeurs, sauf obligations juridiques et normes concrètes que tout le monde doit suivre. La liberté prime.
- Une charte de citoyenneté : un accord entre tous les habitants, droits et devoirs de chacun.
- La publication de la charte est suivie d'un débat continu avec les instances politiques (communes), les institutions, les habitants, les associations (dont les associations de migrants).

Le processus est innovant et différent d'autres pratiques de charte au tour de l'intégration (comme des exemples connus en Belgique) :

- il concerne tout le monde, pas seulement les migrants non européens, reconnaissant que la cohésion sociale nécessite les efforts de chacun ;
- il n'impose pas l'intégration au sens commun, mais les moyens de la cohésion qui comprend le respect des lois et des convictions de chacun ;
- il est issu d'un travail de consultation très large de spécialistes et de non-spécialistes en différentes langues ;
- il ouvre vers un débat, y compris dans les médias, pour que la population s'approprie cette philosophie ;
- il s'appuie sur une méthodologie de diffusion populaire, volontaire et large.

Exemples de projets en cours

Le projet « Etre musulman à Neuchâtel en 2009 » ... était une demande d'associations musulmanes qui souhaitaient :

- Identifier les ressources musulmanes locales ;
- Les articuler avec d'autres leaders d'opinion ;

- Positiver l'image des musulmans et de l'islam ;
- Identifier les problèmes ;
- Proposer des recommandations.

Mais le Service aux étrangers a préféré moduler la proposition et a négocié les objectifs suivants avec les représentants des musulmans du canton :

- Concevoir une initiative durant l'été qui mette en avant les jeunes et tant qu'acteurs de société: expositions, activités mouvements de jeunes, activités sportives, un prix spécial jeune, etc. ;
- Réaliser une consultation des jeunes sur leur vécu dans la diversité, vision d'avenir ;
- Proposer des « Visites de familles », des « Visites d'entreprises, dont des restaurants », au sein des communautés de migrants ;
- Produire des recherches et publications sur ces thèmes ;
- Offrir une couverture presse efficace.

Cette opération est symptomatique de la stratégie de Neuchâtel en matière de gestion des diversités. L'action généralise pour éviter une cristallisation des préjugés vers certaines communautés religieuses ou de créer une polarisation entre croyants/non-croyants. La réponse des Neuchâtellois est donc de créer une polarisation jeunes (adolescents)/adultes ... On transforme l'optique pour mieux montrer les ressemblances entre les personnes et les vraies sources de fractures qui ne sont pas toujours ethnoreligieuses. Mais cette réponse mettra volontiers en valeur les personnes originaires des pays musulmans. Par exemple, les associations musulmanes sont dans le conseil d'organisation de l'initiative. L'action donnera un espace de parole des jeunes en leur demandant ce qu'ils pensent des identités et des cultures hybrides, de partager leurs aspirations, convictions et vues afin de mieux comprendre le monde et les relations sociales de jeunes musulmans, mais aussi des autres.

Les actions envisagées se réaliseront avec des organismes et associations de jeunes. . Ne passant pas par l'école, elles pourront s'adresser en toute liberté à l'ensemble des groupes de jeunes. Elles se déploieront en été afin de rencontrer de surcroît une demande d'animation au niveau local.

L'action comprendra les actions suivantes :

- Exposition d'ethnographie « Marque jeune » ;
- Exposition du Bureau Fédéral des Statistiques
- Activités associatives (jeunes ouvriers, scouts – y compris le groupe des scouts musulmans);
- Portes ouvertes du Centre Islamique centré sur leurs activités avec les jeunes ;
- Prix « Salut l'étranger » qui va cibler des actions avec des jeunes ;
- Edition spéciale du magazine *Interdialogos* ;
- Exposition sur l'habitat musulman dans des pays différents ;
- Visites de familles musulmanes à Neuchâtel, en particulier les chambres des jeunes ;
- Expositions d'affiches par les étudiants de l'Ecole des arts appliqués ;
- Un cycle de films ;
- Portraits de jeunes musulmans dans les médias ;
- Conférences, débats, soirées thématiques (arts, musique, littérature) ;
- « Voyages gastronomiques » qui vont mettre l'accent non pas sur la nourriture mais sur le parcours des propriétaires des restaurants, surtout étrangers ;
- Reportages sur la vie des jeunes à Neuchâtel avec un montage d'une émission de TV ;
- Etc.

D'autres chantiers existent à Neuchâtel. On a aussi envisagé *l'aménagement des espaces publics*, des « espaces de frottement ». Souvent, créer des espaces de rencontre en ville c'est créer une concurrence par rapport à l'espace réservé aux autos. Mais la création d'espaces pour piétons, bancs, parcs, etc. occasionne parfois une nouvelle concurrence entre usagers de générations différentes, et la question finit par être ethnicisée s'il y a des difficultés ...

Afin d'encourager les échanges et les interactions à travers les frontières culturelles, de catégorie sociale ou d'âge, il ne suffit pas de mettre les gens en présence dans des espaces aménagés. La cohésion nécessite que l'espace public soit « animé » par des organisations et des projets appropriés. La réhabilitation de l'espace public intégrant l'animation socioculturelle est une démarche relativement récente à Neuchâtel et en Suisse, mais dont les bénéfices sont bien établis dans d'autres pays. Oslo est en train de développer des actions de cet ordre (réhabilitation de quartiers avec des enjeux assez similaires à ceux de Neuchâtel – quartier coupé par une route, par exemple).

La question de la médiation-traduction-accompagnement est un autre exemple. Cette fonction est très développée à Neuchâtel : le projet d'accueil *personnalisé* des nouveaux migrants l'illustre bien. Environ 5-10 % des habitants du

canton arrivent pour s'y installer chaque année, et autant repartent ailleurs. Dans ce contexte, les objectifs de cette initiative sont :

- Comprendre les besoins linguistiques, familiaux et personnels, offrir un service spécialisé ;
- Offrir des cours de langue adaptés ;
- Offrir des services de traduction, information dans diverses langues, selon les besoins ;
- Proposer une personne de référence pour informer la famille sur ses droits, obligations et ressources disponibles ;
- Accompagner vers l'intégration et définir cette intégration à travers l'interprétation des gens, au-delà des grandes lignes comme la langue, l'emploi, le logement adapté, etc.
- Proposer des séances d'information ;
- Souhaiter la bienvenue : une lettre, une fête, des rencontres ... ;

L'initiative permet de découvrir les difficultés particulières avec les clandestins ... Plus généralement, les migrants n'ont pas les mêmes statuts en Suisse selon leur provenance, situation d'emploi, etc. Cet aspect conditionne bien plus leur intégration que leurs origines.

Nos interlocuteurs remarquent que si une action d'accueil personnalisée permet de dépasser les phénomènes de stéréotype et motiver l'administration à traiter les étrangers d'une manière ouverte et équitable, elle ne peut lutter contre l'isolement des gens. C'est pourquoi des actions de socialisation sont imaginées tels que des rencontres associatives, etc.

A l'inverse, dans certains cas, un sentiment d'intrusion serait perceptible parmi les groupes cibles de ces actions de socialisation. La demande devient alors l'élément déclencheur d'une intervention de suivi personnalisé ou de son approfondissement. Les ONG, les associations et les familles ne sont pas impliquées directement dans la tâche d'accueil qui reste attribuée à l'Etat. Sinon, il y aurait un risque évident de prosélytisme de la part d'une série d'organisations. L'Etat facilite ainsi la mise en relation choisie et les gens l'approfondissent comme ils le veulent. Les associations aussi participent sur une base volontaire aux séances d'accueil et d'information.



Conclusions

La visite a permis de conceptualiser *le modèle d'intervention interactive pour la construction de la cohésion locale propre à Neuchâtel*. Les expériences relatées ont concerné des institutions publiques, des associations, des professionnels et des bénévoles, ainsi que des étudiants. Certaines furent très longues et intensives et d'autres démarrent actuellement. Elles ont donné lieu à de nombreuses réalisations et productions, ainsi que des publications. Les effets principaux de ces interventions furent la formation d'acteurs locaux, la constitution ou la consolidation de services à la population, dans le cadre de partenariats regroupant divers groupes des localités investies.

D'autres observations sont intéressantes à analyser en rapport avec le caractère interculturel des interventions et la dimension géographique de petite taille des localités investies. Il apparaît que la dimension géographique n'a qu'une faible influence sur l'action et son issue. La densité de la population et des services, la présence ou non de certaines institutions, le degré de leur spécialisation, peuvent demander des ajustements, mais ne compliquent pas en soi l'action. Au contraire, le caractère « rural » d'une entité peut même faciliter l'intervention. Ainsi, les acteurs y sont en nombre limité, facilement identifiables, peu changeants, géographiquement proches et disponibles. Les petites communes sont aisées. On y rencontre d'ordinaire un degré de violence sociale relativement faible. Du reste, le caractère « généraliste » des institutions socio-éducatives de ce type de localités évite une forme d'académisme et peut devenir un facteur de créativité et d'innovation venant du public lui-même.

Le plus important semble de pouvoir imaginer l'action comme « locale », c'est-à-dire d'impliquer tous les locaux, tous les services de la localité, pour un travail d'appropriation de l'entité et des ses habitants. Il s'agit de valoriser les diverses ressources locales. C'est que l'intégration et la cohésion sociales se vivent et se construisent au niveau local et au quotidien. C'est dans un second temps que les réseaux inter-localités où comparer et échanger sur les interventions gagnent de l'intérêt pratique pour les intervenants. On relève aussi l'utilité d'au moins un centre d'expertise sur un territoire de la taille d'un canton qui peut venir en soutien à des expériences de développement local. La Délégation aux étrangers est un excellent exemple.

Grâce notamment à cette institution travail interculturel à Neuchâtel a :

- permis de développer de manière durable de nouvelles connaissances, une nouvelle conscience de l'articulation des actions locales avec les politiques globales en matière d'intégration des migrants ;
- développé de nouvelles approches et initiatives afin d'intégrer et de valoriser la diversité dans des systèmes locaux ;
- su intégrer le point de vue des usagers et des personnels dans les diagnostics des problèmes rencontrés, la simplification des procédures et la formation ;
- pu collaborer avec les échelons de pouvoir avec ses pratiques, résultats et découvertes ;
- pu créer des espaces de « frottement » entre des personnes d'origines culturelles différentes, grâce au volontariat des associations de base ;
- su inclure des questions spécifiques aux minorités culturelles dans l'ordre du jour des réunions et des actions publiques a su innover en cette matière ;
- su associer activement les membres des minorités culturelles et des groupes issus de l'immigration au débat public, ainsi que dans les corps professionnels traitant de la question ;
- pu mettre en place des dispositifs permettant aux minorités culturelles d'exprimer leurs opinions dans le processus des prises de décisions ;
- pu valoriser les ressources et les compétences des intervenants de terrain et de leurs publics ;
- pu intégrer et alimenter des travaux d'un réseau international : échange de pratiques/outils, élargissement vers d'autres partenaires, etc. ;
- su démultiplier les effets des actions et échanges par des initiatives de formation, de diffusion vers d'autres entités.

Altay Manço

Publication de l'IRFAM

Kévin Haddad, Altay Manço et Monique Eckmann

Antagonismes communautaires et dialogues interculturels.

Du constat des polarisations à la construction des cohésions.



HADDAD Kévin, MANÇO Altay, ECKMANN Monique (dir.). *Antagonismes communautaires et dialogues interculturels. Du constat des polarisations à la construction des cohésions*. Paris : L'Harmattan, Compétences Interculturelles, 2009, 252 pages. ISBN : 978-2-296-07533-7.

Les conflits entre Etats, les blessures de l'histoire ou des politiques monoculturelles ont pour effet, entre autres, celui d'attiser les antagonismes communautaires. Ceux-ci finissent souvent par dégénérer en représentations mutuelles négatives, en rejets et exclusions, en discriminations, voire en actes de violence. Par l'entremise des faits migratoires, notamment, certains antagonismes survenant dans des contextes de tensions identitaires ont un impact jusqu'au cœur de l'Union européenne et la gestion de cette diversité laisse souvent dans le désarroi les acteurs sociaux, les observateurs et les décideurs. Ce livre collectif se propose d'identifier, de documenter et d'illustrer des situations d'antagonismes communautaires survenant en Europe et dans le voisinage européen, de les analyser et d'en extraire les facteurs facilitateurs afin de montrer qu'un moyen permet de canaliser la violence, de transformer les conflits et de produire de la cohésion sociale : le *dialogue interculturel*. Deux séries d'articles composent l'ouvrage : la première dresse des constats et décrypte les raisons des situations d'antagonisme intergroupes, et la seconde analyse les conditions de faisabilité et les effets d'interventions construites et planifiées d'acteurs associatifs et professionnels qui cherchent à constituer un « espace de frottement », et à transformer de façon volontaire une situation d'antagonisme par le dialogue.

Kévin Haddad (France) est chargé de l'éducation à la diversité pour 4motion a.s.b.l. (Luxembourg). Diplômé en sciences politiques et en management interculturel et médiation religieuse, ses recherches portent sur l'intégration des minorités et le dialogue interculturel en Europe.

Altay Manço (Belgique) est docteur en psychologie sociale. Il a réalisé un grand nombre d'interventions dans les domaines de la psychopédagogie de l'intégration sociale et de la psychosociologie de l'immigration, notamment turque. Il est le directeur scientifique de l'Institut de Recherche, Formation et Action sur les Migrations.

Monique Eckmann (Suisse), sociologue, est professeure à la Haute école de travail social à Genève, et membre du Centre d'études de la diversité et de la citoyenneté de la Haute Ecole Spécialisée de Suisse Occidentale. Ses recherches et interventions portent sur les processus d'exclusion et d'intégration, les relations interculturelles et le(s) racisme(s), les identités et le rôle de la mémoire, et plus généralement sur les conflits et dialogues entre minorités et majorités.

Introduction. Antagonismes et polarisations communautaires.
Kévin Haddad et Altay Manço

PREMIERE PARTIE : CONSTAT DES POLARISATIONS

Le poids de l'idéologie politique dans la construction des antagonismes communautaires au Kosovo. *Alexia Pierre*

« L'autre » dans la presse kazakhstanaise lors des élections présidentielles de 2005 ou la fabrication sociopolitique d'une nouvelle catégorie : les « étrangers du dedans ». *Zhanar Yestauletova*

Du conflit intercommunautaire qui oppose « les » Flamands et « les » francophones : lecture antiraciste d'un antagonisme belgo-belge. *Radouane Bouhlal et Didier de Laveleye*

Interpréter le dialogue interculturel entre Russes et peuples autochtones de la République Sakha (Iakoutie). *Emilie Maj*

Transition. Des antagonismes aux dialogues : quelle cohésion sociale en contexte de diversité culturelle ? *Kévin Haddad et Altay Manço*

DEUXIEME PARTIE : CONSTRUCTION DES COHESIONS

Faisabilité d'une intervention en vue de développer des relations intercommunautaires turco-arméniennes en immigration. *Kévin Haddad et Altay Manço*

Roms turquisés de Constanta : l'école comme délien social ? *Michaela Rosioru*

Dialogue avec les citoyens musulmans d'Europe. Propositions pratiques du réseau « Cultes et Cohésion sociale » pour résoudre et prévenir des problèmes de cohabitation interculturelle. *Altay Manço*

L'impact du conflit israélo-palestinien en Belgique : mythe ou réalité. *Ural Manço*

Le dialogue interculturel passe aussi par le dialogue intermémoires : exemple d'un programme de rencontre entre Juifs Israéliens et Palestiniens d'Israël. *Monique Eckmann*

A Malo Mundarum. Investigations locales pour la cohésion socioculturelle. *Altay Manço, Thibaut Lejoly et Tandu Garcia*

Conclusions. Dialogues interculturels : comment transformer les antagonismes pour dépasser les conflits ? *Altay Manço et Monique Eckmann*

« Engineering du dialogue » : extraits d'un entretien avec Kévin Haddad et Altay Manço

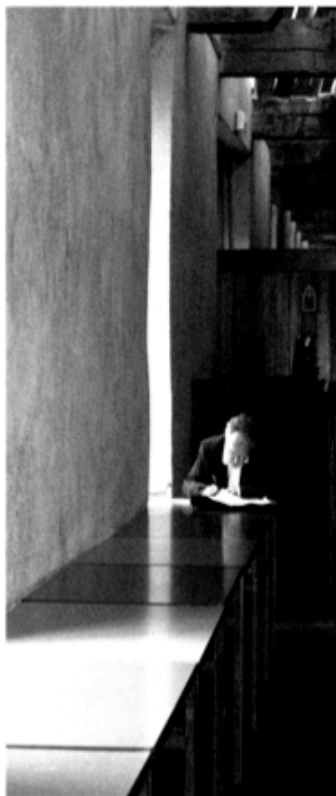
L'Agenda Interculturel : Quelles sont les conditions pour que ce dialogue soit efficace en terme d'impact de changement des mentalités ?

Kévin Haddad : « Nous n'avons pas trouvé la recette magique du dialogue ! Par contre, nous avons essayé de tirer des observations et des pratiques qui permettent de délimiter une action au dialogue. En prenant acte du fait que les antagonismes ne pourront jamais être supprimés définitivement, nous avons cerné les contours de l'instrument dialogue. »

L'Agenda Interculturel : Comment, à partir d'une étude de faisabilité sur un cas bien précis, dans un contexte déterminé, pouvez-vous énoncer des principes qui pourraient resservir dans d'autres cas ?

Altay Manço : « Ce livre compte deux parties. [...] La première partie est consacrée à des situations de polarisation entre communautés antagonistes qui ne font pas l'objet d'une démarche ou d'une intervention construites. [...] A travers ces cas, nous avons analysé les dimensions qui divisent la population, et souligné que le principal producteur d'antagonismes dans nos sociétés modernes et postmodernes relève de mécanismes nationalistes. A l'IRFAM, l'habitude de la maison est de développer des compétences interculturelles à partir des constats, ainsi que la transition vers l'action sociale. Nous avons travaillé sur des exemples difficiles (les relations entre Turcs et Arméniens, entre Israéliens et Palestiniens). Difficiles parce que pétris d'émotivité, fossilisés dans les animosités, plombés par des tabous solides. Ces cas nous ont aussi permis d'étudier l'impact de l'immigration sur l'hétérogénéisation de notre société et en quoi cela peut créer du racisme. Nos conclusions sont très praticables. Monique Eckmann et moi avons relu l'ensemble des articles de manière transversale selon nos grilles théoriques. Nous avons alors fait émerger cinq principes qui nous paraissaient communs à l'ensemble de ces actions et qui nous semblaient produire de la cohésion en partant de l'anthropologie. »

Le making-of du livre



« *Antagonismes communautaires et dialogues interculturels* » est un ouvrage collectif international regroupant des auteurs d'horizons différents. L'illustration en soi d'un dialogue interculturel par l'écriture ? Après avoir lancé un appel à contribution, l'Institut de Recherche, Formation et Action sur les Migrations (Belgique) a sélectionné dix propositions sur trente, y compris sa propre production. D'emblée, les coordinateurs ont cherché à rendre l'échange avec les auteurs le plus interactif possible.

Kévin Haddad : « Le thème du livre porte sur le dialogue interculturel. Nous avons voulu faire de même avec la méthodologie de l'écriture. Nous sommes donc entrés dans un processus d'écriture-action et d'écriture par le dialogue. De fait, les auteurs ont des cultures, des origines, des âges différents. A côté des universitaires, figurent aussi des personnes engagées dans l'action sociale. Bref, une diversité existait déjà à travers la composition de l'équipe rédactionnelle. »

Altay Manço : « Nous avons voulu rompre avec l'habitude qui veut qu'un comité d'éditeurs scientifiques, en général composé de deux à trois personnes, reçoit les textes et les travaille en relation bilatérale avec l'auteur. Ici nous avons socialisé. Non seulement nous avons envoyé les articles à tous les auteurs, mais aussi à un groupe de lecteurs non auteurs. Des désaccords de fond ont surgi dans ce groupe de lecture. Certains membres se sont même retirés. Un des lecteurs a par exemple considéré que les musulmans ne sont pas en discrimination en Europe, comparés aux Chrétiens dans les pays musulmans, appliquant ainsi le « donnant donnant » dans sa lecture du dialogue interculturel. Or les situations n'étant pas comparables, cette réaction était déplacée. Nous avons ensuite réuni les personnes, auteurs et lecteurs, qui acceptaient de financer leur déplacement, pour débattre des textes un à un. Parmi les participants non écrivains, une association turque active à Bruxelles a donné son point de vue par rapport à la question arménienne. Nous avons donc essayé de projeter son point de vue dans notre article, puisque le dialogue c'est aussi donner une place aux différents points de vue, tant que ces points de vue restent respectueux de l'autre. Certaines parties des textes ont pu être réécrites sur base des réactions. »

Extrait d'une interview parue dans L'Agenda Interculturel, n° 269/270, janvier/février 2009.

commander

Commander ce livre en ligne :

<http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=28312>

L'Harmattan

Collection « *Compétences Interculturelles* » dirigée par Altay A. Manço
www.editions-harmattan.fr

Présentation du Collectif « HARMONIQUES »

HARMONIQUES est un collectif d'organismes et d'acteurs pour favoriser les relations interculturelles, sereines et négociées ...

Le collectif HARMONIQUES, basé en Belgique francophone, réunit actuellement :

- **L'Institut de Recherche, Formation et Action sur les Migrations (IRFAM)** qui vise, par une approche multidisciplinaire, à construire des liens entre la recherche et l'action dans le domaine la gestion des diversités.
- **TRANSFAIRES**, un organisme qui œuvre dans le domaine de la solidarité internationale et qui encourage la participation des migrants au processus de co-développement.
- **GODODO**, une association qui a pour but de promouvoir le tourisme solidaire et interculturel en Europe et dans les pays émergents.

L'objectif principal du Collectif HARMONIQUES est de permettre aux citoyens de s'investir activement dans des projets solidaires visant à s'enrichir aux contacts de l'Autre. Appelé à s'élargir et à se diversifier dans les années à venir, notamment dans le domaine artistique et socio-sanitaire, le collectif est ouvert aux propositions de coopérations nationales et internationales.

Contacts :

www.irfam.org - www.transfares.net

