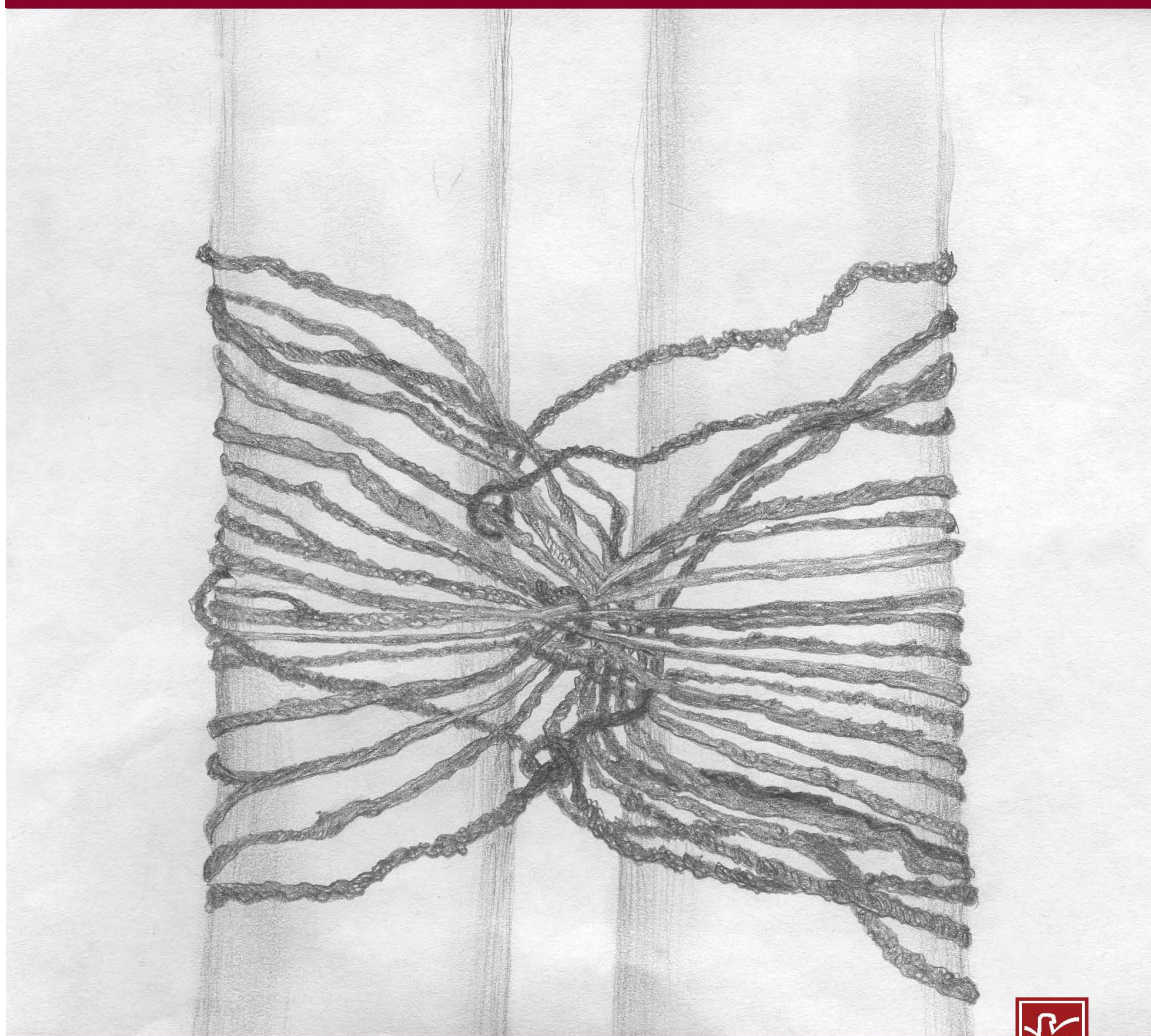


Sous la direction de
FRANCINE SAILLANT

Pluralité et vivre ensemble



Pluralité et vivre ensemble

Les désignations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Les idées et les opinions exprimées dans cette publication sont celles des auteurs; elles ne reflètent pas nécessairement les points de vue de l'UNESCO et n'engagent en aucune façon l'Organisation.

Dans cet ouvrage, les auteurs ont choisi librement l'expression de vivre ensemble avec ou sans trait d'union. Il a été retenu de respecter chacun des auteurs quant à leur choix.

FRANCINE SAILLANT (DIR.)



Pluralité et vivre ensemble



Presses de
l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada



Illustration de la couverture: *Virginie Gilbert*

Maquette de couverture: Laurie Patry

Conception graphique et mise en pages: Danielle Motard

ISBN : 978-2-7637-2883-4

ISBN PDF : 9782763728841

© Les Presses de l'Université Laval 2015

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 4^e trimestre 2015

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

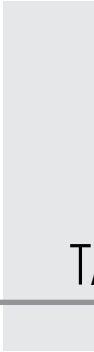


TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	IX
PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE ET REMERCIEMENTS	XIII
Pluralité et vivre ensemble : paradoxes et possibilités Francine Saillant	1
De quoi l'expression « le vivre-ensemble » est-il le nom ? Cartographie d'une notion Khadiyatoulah Fall	21

PARTIE I

POLITIQUES ET VIVRE ENSEMBLE

Le « vivre-ensemble » comme scénario de l'interculturel au Québec Bob W. White	39
Penser le vivre ensemble à partir du non commun Diane Lamoureux	63
Mémoire, reconnaissance et « vivre ensemble » ? Ewa Bogalska-Martin	81

PARTIE II

LANGUE, CULTURES ET VIVRE ENSEMBLE

Nous tous et nous autres François Laplantine	101
Les langues créoles, ou l'obligation de vivre-ensemble Christine Jourdan	121
Proies et partenaires des humains. Les animaux chez les peuples du Grand Nord Frédéric Laugrand	135

PARTIE III

RELIGION ET VIVRE ENSEMBLE

Le vivre ensemble au défi du sécularisme : Le cas de la religion musulmane en Europe et aux États-Unis Jocelyne Cesari	155
La religion et le vivre-ensemble. Au-delà de la laïcité Deirdre Meintel	175
Judaïsme, diversité et vivre-ensemble Pierre Ancil	193

PARTIE IV

CRÉATION, MÉDIATION CULTURELLE ET VIVRE ENSEMBLE

Tisser le trait d'union du vivre-ensemble. L'enjeu de la médiation culturelle Jean Caune	209
Les arts visuels à l'épreuve du vivre-ensemble : raconter, agir, anticiper pour un monde commun Ève Lamoureux et Magali Uhl	227
« Le consensus, c'est du divertissement, pas de l'art ». Une critique de l'exhortation au vivre ensemble en regard de l'art performance Michaël La Chance	249
POSTFACE / ÉPILOGUE Katerina Stenou	273



PRÉFACE

Publication suite au colloque sur « Représentations et expériences du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines : un état des lieux » (Laval, 5-7 novembre 2014)

La recherche du vivre ensemble demeure une quête permanente, dans une aspiration à mieux prendre en compte la diversité qui caractérise nos sociétés, non pas comme un obstacle, mais plutôt comme une richesse : diversité de races, de cultures, de religions, de genres, d'opinions politiques, d'orientation sexuelles, ou même, tout simplement, une diversité dans la composition de nos sociétés. Cette liste n'est certes pas exhaustive, mais elle traduit à suffisance la complexité des éléments à intégrer pour faire communauté.

Cette quête est présente dans tous les domaines d'action de l'UNESCO, comme pour répondre à l'injonction de sa mission fondatrice : construire la paix dans l'esprit des hommes et des femmes.

Très tôt, l'Organisation a pris la mesure de la nécessité de bâtir un cadre de compréhension mutuelle de la notion de race, essentielle à tout effort de construction d'une commune aspiration à l'égale dignité tous les peuples. Cette attente a présidé au cycle de conférences sur la question de la race, avec, en 1955, une rencontre dédiée au thème : « Comment apprendre à vivre ensemble sans haine ? », et qui a permis de réaffirmer l'inaliénabilité de la dignité humaine, dans la mouvance anticolonialiste et de lutte contre l'Apartheid de l'époque.

Les transformations, propres à toutes les sociétés, demeurent porteuses d'opportunités, mais aussi de défis, à l'instar de ceux posés par le vent de la mondialisation qui souffle au début des années 1990. Une autre question pressante se pose : « Comment apprendre à vivre ensemble dans le “village-planète” si nous ne sommes pas capables de vivre dans nos communautés naturelles d'appartenance : la nation, la région, la ville, le village, le voisinage ? ». Quelques propositions concrètes du Rapport Delors de 1996 « Pour faire face aux défis de l'avenir » émergent, avec une vision de l'éducation bâtie autour de quatre piliers : « Apprendre à connaître », « Apprendre à faire », « Apprendre à être » et, enfin, « Apprendre à vivre ensemble ».

D'autres initiatives mériteraient également d'être mentionnées, dans cet effort constant pour ériger les bases d'une meilleure compréhension entre les peuples et les civilisations. C'est le cas des programmes éducatifs sur le respect pour tous, en faveur du dialogue interculturel tels que les Routes du dialogue, ou encore sur la construction d'un cadre normatif visant la promotion de la diversité, à l'exemple de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle (2001) ou la Convention pour la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (2005).

Aujourd'hui, la manipulation d'éléments culturels, identitaires et religieux à des fins idéologiques offre un terrain fertile à la montée de l'extrémisme et au terrorisme. Dans ce contexte, repenser les approches préconisées jusqu'ici pour bâtir le vivre ensemble devient une urgence.

Aussi, l'UNESCO, sur proposition de sa Commission nationale canadienne, a accordé son patronage au Colloque international sur le thème : « Représentation et expériences du vivre ensemble : un état des lieux », organisé par le Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT) à l'Université de Laval à Québec, en automne 2014.

Si la société canadienne, québécoise en particulier et leur modèle de gestion de la diversité servent de point de départ à cette réflexion, ce colloque et cette publication qui en livre la teneur vont bien au-delà. L'approche interdisciplinaire de cet ouvrage enrichit la compréhension de la notion de vivre ensemble, l'analyse de différentes politiques et modalités pratiques, sans faire l'impasse sur les travers possibles de sa

mise en œuvre, ni l'enfermer dans une vision réductrice de ses enjeux dans des sociétés toujours plus diversifiées.

Les articles proposés interpellent notamment sur l'importance de l'histoire et de la mémoire pour bâtir des passerelles de compréhension mutuelle et de réconciliation, sur le rôle de la langue et de ses variantes créoles dans la communication interculturelle, sur la place de la culture ou même de la religion comme sources de la diversité et socles de valeurs communes. Une place de choix est accordée à la créativité et à l'inventivité, mises au service de la médiation interculturelle pour une meilleure ouverture et une disponibilité à la rencontre de l'autre.

Enfin, ce travail revêt une importance particulière, dans un contexte aussi opportun que celui de la Décennie internationale du rapprochement des cultures (2013-2022), dont l'UNESCO est le chef de file pour le système des Nations Unies. Il permet d'aborder, de façon théorique et pratique, les questions du vivre ensemble en vue de créer un lien structurant entre la réflexion académique et la formulation de réponses politiques pour bâtir des sociétés plus inclusives.

Nada Al-Nashif,
Sous-Directrice générale
pour les Sciences sociales et humaines, UNESCO

Christina Cameron,
Présidente de la Commission canadienne pour l'UNESCO



PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE ET REMERCIEMENTS

Cet ouvrage collectif est le fruit du dernier colloque du CÉLAT-Centre de recherches Cultures-Arts-Sociétés, consacré au thème du vivre ensemble et intitulé *Représentations et expériences du vivre-ensemble dans les sociétés contemporaines: un état des lieux*, tenu à Québec du 4 au 8 novembre 2014. L'intention était de boucler un cycle de réflexions amorcé en 2009 à propos de cette notion et de ce qu'elle amène à penser sur les thèmes de la diversité et de la pluralité. À l'automne 2014, des spécialistes de plusieurs disciplines des sciences de la culture se sont réunis afin de mettre en commun les résultats de leurs analyses. L'ouvrage permet d'offrir aux lecteurs une série d'essais et d'études approfondis sur différents thèmes et leurs modalités de liaison au vivre ensemble. La série de ces essais ici réunis constitue le résultat de la sélection des grandes conférences auxquelles se sont ajoutées quelques communications.

Quatre sections composent cet ouvrage. En guise de prémices à ces quatre sections, un premier texte présente la notion de vivre ensemble et une discussion sur la question de la pluralité (Saillant) et un deuxième explicite les origines de la notion de vivre ensemble, ainsi que son contexte d'émergence et sa clarification lexicale et sémantique (Fall). La première section, *Politiques du vivre ensemble*, rassemble les contributions qui posent directement la question du politique, en particulier les limites et les possibilités des modèles de la diversité sur la vie sociale et de ses formes narratives et

mémorielles (White, D. Lamoureux, Martin). La deuxième section, *Langues, cultures et vivre ensemble*, rassemble les propositions des auteurs qui discutent les variations multiples du vivre ensemble selon des contextes linguistiques et culturels choisis, depuis la Chine, les mondes créoles et le monde autochtone Inuit (Laplantine, Jourdan, Laugrand). La troisième section, *Religions et vivre ensemble*, aborde la place du religieux dans les sociétés contemporaines, et la relation de nos sociétés à ces dernières, en particulier l'islam, le judaïsme et la problématique plus large de la cohabitation des religions dans des espaces pluriculturels (Cesari, Meintel, Anctil). Pour la deuxième et la troisième section, il était hors de notre portée de présenter des analyses associant tous les continents et toutes les sociétés. Nos choix se sont surtout portés sur des exemples de sociétés reliées, de près ou de loin, à la société québécoise et canadienne. Nous voulions montrer comment la notion de diversité se pose à l'intérieur de ces sociétés et dans leurs rapports aux autres, depuis les expériences d'un vivre ensemble qui ne résulte pas seulement d'injonctions externes mais aussi d'exigences internes à ces sociétés. Chacun de ces exemples ouvre sur des formes diversifiées du vivre ensemble qui détachent définitivement la notion de toute instrumentalisation facile et de faible portée. La quatrième section, *Création, médiation culturelle et vivre ensemble*, nous plonge dans la création et les pratiques d'expérimentation et d'utopie du vivre ensemble. La culture ne saurait se limiter à ses connotations identitaires et ethniques, pas plus que le politique ne devrait se limiter à des cadres administratifs, philosophiques et formels. C'est pourquoi la création culturelle peut nous apporter une dimension essentielle à cette réflexion d'ensemble. Avec ces trois autres essais (Caune, È. Lamoureux et Uhl, La Chance), nous plongeons dans des univers, comme par exemple, l'art relationnel, la performance, l'art numérique, la médiation culturelle, dans des poésies sociales qui suggèrent que le vivre ensemble peut se réaliser là où l'imaginaire se déploie et lui donne, au final, de nouvelles expansions, réunissant du coup, art, culture et politique.

* * *

Cet ouvrage n'aurait pu voir le jour sans un ensemble de précieux collaborateurs.

Nous tenons d'abord à remercier l'UNESCO et la Commission canadienne pour l'UNESCO, d'avoir accordé leur patronage et soutien à

ce colloque et à ses suites de diverses manières. Nous saluons également la collaboration étroite entretenue avec le Secteur des sciences sociales et humaines de l'UNESCO pour la mise en œuvre de ce projet. Nous remercions tout particulièrement Madame Louise Filiatrault, Madame Katerina Stenou et Monsieur Hugue Ngandeu Ngatta pour leur confiance et leur engagement envers notre équipe.

Ce colloque et cette publication ont aussi obtenu le soutien du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada ainsi que de plusieurs instances de l'Université Laval, une aide absolument essentielle. Nous tenons aussi à souligner le travail du comité scientifique de notre centre de recherches, notamment Khadiyathoullah Fall, co-organisateur du colloque, ainsi que le groupe des chercheurs composé de Mouloud Boukala, Michelle Daveluy, Ève Lamoureux, Yvan Leanza et Madeleine Pastinelli. À ce groupe s'ajoute Alexis Martig qui fut coordonnateur de l'évènement en collaboration avec Célia Forget.

Enfin, il nous faut aussi souligner le travail de révision accompli par Madame Marie-Jeanne Disant ainsi que celui d'Isabelle Fleury, secrétaire du CÉLAT.

PLURALITÉ ET VIVRE ENSEMBLE : PARADOXES ET POSSIBILITÉS

Francine Saillant¹

Réfléchir sur le vivre-ensemble est l'une des voies qu'il est possible d'emprunter pour dépasser les perspectives identitaires et leurs dérives communautaristes, d'une part, et d'autre part, celles des critiques venues dirigées vers les sociétés contemporaines, post-modernes, à la fois fragmentées et globalisées. Ceci exige de trouver les lieux de passages entre les singularités irréductibles, ce qu'elles engendrent inévitablement de fragmentation, et le retour d'un souci collectif du commun, de la commune humanité, qui ne tomberait dans aucune dérive totalisante et qui ne laisserait point en plan la question des solidarités, demeurerait au centre de nos préoccupations. La notion de vivre ensemble recèle, de notre point de vue, suffisamment d'ouverture et de flexibilité pour offrir un chantier de recherches et de réflexions². Alain Touraine ne posait-il pas, en 1997, le vivre ensemble à la fois comme une question et un projet : pourrions-nous vivre ensemble ? Il la posait en conditionnant le vivre ensemble aux notions d'égalité et de différence et répondait à cette question dans son ouvrage éponyme en affirmant l'importance du sujet-acteur dans la mise en place de projets collectifs qui feraient de ce

1. Directrice du CÉLAT (2009-2015), Département d'anthropologie, CÉLAT, Université Laval.
2. Outre le colloque d'où ce texte et cet ouvrage sont issus citons entre autres le colloque tenu à Montréal à l'Université Concordia lors du Congrès des Sociétés savantes du Canada (2010) et celui du congrès de l'ACFAS (2013).

dernier plus qu'un espoir ou une promesse. Il faut toutefois se demander quels étaient les sujets-acteurs prévus à ce projet du vivre ensemble. Touraine incluait-il à ces collectivités potentielles les groupes les plus marginaux de nos sociétés ? Songeait-il aux minorités culturelles ? Aux exclus ?

Hannah Arendt (1983), qui avait précédé Touraine (1997), avait fait pour sa part de la pluralité ce qui doit se situer au cœur du politique. La pluralité serait, de ce point de vue, équivalente à une communauté de sujets libres et égaux, non perversis par le jeu infini du pouvoir. Ce qui nécessite la rencontre de l'autre ; le vivre ensemble, énigmatique, serait ainsi vu le domaine même du politique. Mais là encore qu'inclurait cette pluralité, de quoi et de qui serait-elle donc faite ?

Lors des différents colloques et journées d'étude tenus au CÉLAT au cours des récentes années, nous étions nombreux à nous désoler de l'usage idéologico-prescriptif et de la récupération politique de cette expression de « vivre ensemble », de l'éloignement tangible de ses perspectives philosophiques édictées par de nobles auteurs. En particulier, lorsqu'elle prend le caractère d'une injonction, usage qui s'est répandu, on l'a vu, avec les événements entourant le 11 septembre et les manifestations multiformes de racisme et d'intolérance qui ont marqué les années 2000 jusqu'à maintenant, notamment envers les populations musulmanes, mais aussi juives et chrétiennes. Ne faut-il pas, à ce stade des réflexions, interroger ce terme de vivre ensemble depuis des lignes précises, se faisant écho l'une de l'autre ? Ne faut-il pas revenir sur les fondements du vivre ensemble en questionnant les cadres politiques qui supposent une pensée de la diversité et du pluralisme, en particulier le multiculturalisme, l'interculturalisme et le républicanisme ? Ne faut-il pas exposer comment il serait possible de les dépasser, tout en sachant que les politiciens, à court de mots quand leurs cadres sont insuffisants, ont justement recours au terme de « vivre ensemble ». Le vivre ensemble devient dans ce contexte une sorte de métaphore organisatrice, voire d'oxymore, qui se forme depuis le malaise que suscite l'insuffisance de certains des cadres politiques les plus répandus dans les pays occidentaux. C'est pourquoi une série de nouvelles propositions doivent émerger depuis la philosophie, l'anthropologie et la sociologie politique. Plusieurs ont en effet observé un certain essoufflement des cadres politiques qui ont accueilli la diversification croissante des sociétés et

les manières de la penser et de l'organiser, par exemple à la suite des émeutes du Paris républicain de 2006 ou du Londres multiculturel de 2011, ou encore lors de la crise des accommodements raisonnables du Québec de 2007, dans la mesure où ceux-ci ne semblaient pas pouvoir capter la vie sociale dans son étendue et sa complexité; par exemple, le phénomène de l'immigration de deuxième et troisième génération et de la non intégration qui passe par les émeutes (Bertho, 2009), celui de la révolte sans revendications, de la souffrance collective des ghettos, ou encore des accommodements religieux. Les événements associés à ces crises, cycliques, exigent-ils pour autant de jeter le pluralisme qui est au cœur des démocraties dans une sorte d'impossibilité ou de blocage, ou au contraire, de réaffirmer sa place et son importance tout en se donnant les moyens de le penser pour imaginer et expérimenter un nouvel idéal de vivre ensemble? La notion de vivre ensemble a sans doute l'intérêt de n'appartenir à aucun des cadres politiques les plus discutés lorsqu'il est question de pluralisme, en même temps qu'elle rassemble à la fois l'un et le multiple, la singularité et la diversité.

Enfin, comment est-il possible de dépasser les modèles hérités de la diversité tout en posant cette question de la diversité autrement qu'en tant que problème (pour les politiciens, par exemple) ou en tant qu'enrichissement économique (associer l'immigration à une ressource). Y a-t-il possibilité de revoir cette idée de la diversité?

Le vivre ensemble qui apparaît d'abord par la philosophie (politique), mais qui se présente comme une métaphore, une injonction et une expression du domaine public, est un phénomène qui, entre autres, appartient à la langue, soit ici à un autre lieu d'articulation que celui des cadres politiques. Il appartient aux langues qui l'ont vu naître en tant qu'expression comme le français, l'anglais (*living together*), et d'autres qui l'ont reprise comme l'espagnol (*convivir*) et le portugais (*viver juntos*). Par cette expression et ses contextes d'émergence, parlons-nous à chaque fois du politique, ou intégrons-nous aussi, par exemple, des formes culturelles de socialité et de sociabilité (la cordialité à la brésilienne), de tradition et d'utopie (le *buen vivir* de la cosmologie ancestrale d'autochtones équatoriens repris maintenant dans des projets utopiques alternatifs résistants de la mondialisation néolibérale)? Ou encore, comme avec le *living together*, nous référons-nous à des modes de vie associés au bien-être et au *cocooning* anglo-américain? Entre langue et

philosophie, il y a matière à opérer le travail de déconstruction et d'approfondissement pour une réflexion collective plus approfondie. D'abord sur le plan sémantique, il faut se demander ce que cette expression pourrait bien signifier en dehors des langues précitées : signifie-t-elle quelque chose seulement pour certains Occidentaux, nombreux certes, mais qui ne sont pas tous les Occidentaux, ce qui exclut d'office les locuteurs des langues qui la considéreraient soit intraduisible, soit sans pertinence ? Le vivre ensemble pourrait bien, jusqu'à un certain point, faire partie de ces intraduisibles dont discute Barbara Cassin dans plusieurs de ses ouvrages (2014). Assumant une part de son caractère intraduisible, comment d'autres sociétés que les sociétés occidentales parlent-elles de cette nécessité de vivre avec les autres, donc avec l'altérité et la diversité, ou comme le disent certains, de faire société ? Existe-t-il des termes s'en rapprochant, et que nous disent éventuellement de tels termes ? Outre le plan sémantique, il y a bien sûr le plan sociolinguistique : comment la diversité et surtout la pluralité, depuis des expériences de cohabitation de plusieurs langues, dans un même espace géopolitique et au sein d'une même langue – ainsi en est-il du créole – se traduit-elle et comment ces expériences de cohabitation qui sont aussi celles des langues parlées disent-elles quelque chose de ce que serait le vivre ensemble, voire le parler ensemble d'aujourd'hui ? L'idée d'accoler la question des modèles politiques à la problématique de la langue, sur le plan tant sémantique que sociolinguistique, nous semble fondamentale, car de la langue naît aussi la création des multiples réseaux de significations et d'interprétations. Il n'y a pas un vivre ensemble, celui des injonctions au pluralisme, mais bien des « vivres ensembles », que traduisent des sociétés réelles et leurs interprétants.

Un autre lieu d'articulation s'avère nécessaire à explorer : celui du contexte d'apparition de la notion de vivre ensemble avec la problématique incontournable de la cohabitation des sociétés avec le monde musulman. Depuis le 11 septembre 2001, les cadres politico-étatiques de la pluralité ont été mis à mal et malheureusement, pour nombre de politiciens et de citoyens, ils devraient être remplacés par les modèles sécuritaires, ce qui nous conduit au déficit démocratique que nous observons aujourd'hui plus que jamais. C'est depuis ce conflit ouvert entre le monde occidental et ses « nouveaux ennemis », et ce que représente dorénavant la présence musulmane comme supposée menace,

qu'apparaît, dans l'espace public, le vivre ensemble. Mais c'est aussi avec ce conflit qui semble, pour certains, religieux et à coloration ethnique que la notion même de diversité est devenue synonyme d'ethnique et d'immigration, de voile, de mosquée, de barbe des musulmans, etc. Certes l'immigration a été au cœur de la diversification ethnique et religieuse des sociétés contemporaines, mais faut-il pour autant suggérer que la diversité soit un fardeau à placer sur les épaules des immigrants et des immigrantes ? Devons-nous nous restreindre à cette représentation ?

Il semble dès lors primordial de suggérer que si les modèles politiques du multiculturalisme et *tutti quanti* ne suffisent pas à la tâche, et s'ils nous amènent trop souvent aux caricatures de la diversité et de l'altérité, n'est-il pas salubre d'en examiner les facettes depuis d'autres perspectives sans nier pour autant les dimensions ethniques et religieuses de la diversité ? C'est bien là une autre ambition que nous poursuivons, soit celle de saisir la diversité depuis les expériences réelles que des gens en font, par le politique, par la langue, et au cœur des expériences et des interactions, mais aussi au-delà des composantes établies des représentations de la diversité en tant qu'objet de réductionnisme, de caricatures sociales, voire de folklorisation.

C'est depuis la recherche d'ouvertures théoriques et pratiques qu'une pensée du vivre ensemble en tant que figure instauratrice peut se constituer, en prenant, certes, le vivre ensemble comme point de départ et d'ancrage, cela sans pour autant s'obliger à en faire le point d'arrivée.

Il semble maintenant opportun de développer davantage le passage de la notion de diversité vers celle de pluralité.

Il faut rappeler que la question du vivre ensemble part de cette préoccupation pour la diversité. Qu'est-ce qui aujourd'hui vient à l'esprit quand on évoque la notion de diversité ? Rapidement : des minorités culturelles ou des groupes ethnoculturels. Il faut se rappeler que les anthropologues ont fait de cette question de la diversité, déclinée sous les termes de culture, d'altérité, d'identité, de différence, de différence culturelle, d'ethnicité, mais aussi d'ethnocentrisme, de racisme, pour ne nommer que ces exemples, le cœur de leur discipline. Penser la question de l'autre, tel est et fut leur mantra depuis plus de 100 ans, de Boas à Lévi-Strauss, de Laplantine à De Castro, de Douglas à Geertz. L'anthropologie a contribué largement à identifier, classer puis interpréter les

différences culturelles, à les concevoir comme problème scientifique et comme question sociale. Elle a pavé la voie aux thèmes de la tolérance et de la lutte contre le racisme. Rappelons simplement pour mémoire le texte de Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, d'abord publié par l'UNESCO en 1952, et ensuite réédité plusieurs fois pour un public plus large (Lévi-Strauss, [1952] 1987). Cette même discipline, à ses origines, a surtout investi la différence comme logée chez un soi-disant « autre », exotisé ou folklorisé. Il a fallu attendre très longtemps pour que la différence, ingrédient de la diversité, soit pensée autrement, avec l'avènement des études à propos de minorités et de minorisés puis des études culturelles (Hall, 2007 et 2013) et des études postcoloniales (Lazarus, 2006). Il a aussi fallu que ceux que l'anthropologie et l'ethnologie avaient exotisés et folklorisés puissent rejoindre la scène scientifique et donner une voix aux ex-objets d'études en se pensant dorénavant comme sujets (Laplantine, 2007). Ce phénomène, comme bien d'autres, a contribué à ouvrir une brèche importante : l'autre de l'anthropologie ne pouvait plus être dans l'ailleurs lointain exotisé ou relégué au confort feutré de l'ancien musée, il était chez nous, il était nous, il était même soi (Nouss, 2005). Cette transformation en cours depuis 30 ans a permis à l'anthropologue de penser l'altérité et la diversité depuis sa propre société, depuis ses catégories fondatrices, depuis son historicité et ses ontologies et depuis d'autres locus d'énonciation que la discipline elle-même (Ghasarian, 2002). La mondialisation a prolongé le travail en obligeant de repenser de fond en comble des notions comme celles de frontières et d'identité. Dès lors, ne serait-il pas possible d'avancer les propositions suivantes ? La diversité (et la différence) serait au fondement de toutes les sociétés et non pas le problème soi-disant nouveau des sociétés contemporaines aux prises avec, par exemple, les migrations ou encore la mondialisation. 1. La diversité serait ce qui hante les sociétés, celles-ci s'organisant généralement pour la gommer, lui préférant l'ordre, le un, le centre, voire le refus de la diversité et la fermeture des frontières. Les sociétés ont horreur du désordre ; 2. La diversité n'est pas seulement ce qui provient d'ailleurs (ce qui nous permet de penser le couple identité-altérité), mais ce qui est dans chaque société ; 3. La diversité se doit d'être pensée autrement qu'en des termes strictement culturalistes, ce qui veut dire qu'il ne faut pas l'enfermer dans la notion de différence culturelle, mais plutôt la replacer avec d'autres attaches, notamment celles de genre, de race, de sexualité, de classe, ou de corps, comme nous le montrent de plus en plus

les études inter-sectionnelles (Dorlin, 2009); 4. La différence n'est pas que le locus d'éternels problèmes à résoudre, mais elle est un lieu de pratiques, d'interprétations, de négociations, de frictions, d'enrichissement et aussi de passages créatifs. On ne saurait toutefois passer sous silence le conflit, le refus de l'autre ou des autres, la fermeture, la violence.

Voyons maintenant ce qu'il en est du pluralisme : La définition qu'en propose le Centre de ressources textuelles et lexicales du CNRS est la suivante : Le pluralisme est une doctrine qui admet la nécessité de postuler plusieurs principes pour expliquer la constitution du monde et affirme que les êtres qui les composent sont irréductibles à une substance unique et absolue. Sociologiquement, cela signifie doctrine ou pratique qui admet la coexistence d'éléments culturels, économiques, politiques, religieux, sociaux et différents au sein d'une collectivité organisée³.

Cette simple définition parle d'elle-même : le pluralisme ne saurait, au point de départ, se limiter à une seule de ses composantes puisque c'est l'ensemble social qui est pluriel ; les ensembles qui constituent le social sont pluriels et aussi les sujets singuliers. Et le pluralisme, c'est plus que du divers.

Le postulat d'un monde pluriel qui implique que la pluralité, condition élémentaire du pluralisme, ne soit pas seulement définie par un seul de ses éléments ; par exemple, le religieux, c'est celui d'un monde polyphonique et non nécessairement harmonieux, composé de multiples perspectives qui parfois se rencontrent, parfois sont irréductibles ou encore sont conflictuelles. La rencontre ne fait habituellement pas de problème, mais le conflictuel et l'irréductible le font, eux, le plus souvent. Sans doute que la femme voilée, en ce qu'elle combine à elle seule de multiples perspectives d'irréductibilité (par le religieux, la culture et le genre) ou de conflits (par les mêmes éléments) illustre la complexité d'une telle idée malgré son apparente simplicité. Mais, sans doute aussi, en est-il de même et autrement pour la femme noire ou la femme autochtone.

Comme nous l'ont enseigné les théories postcoloniales, le monde est constitué de hiérarchies et de rapports de pouvoir qui s'imbriquent les uns aux autres. La pluralité n'est pas qu'une juxtaposition en patchwork

3. Voir le site Internet suivant : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/pluralisme>

de différences, mais une imbrication de rapports de pouvoir et de domination hérités des structures coloniales développées lors des différentes phases de l'économie capitaliste. Ces rapports de pouvoir nous ramènent sur le terrain des différences idéologiques sur lesquelles se sont élaborées les idées de race et de sexe/genre. Lorsqu'on assimile le pluralisme à la possibilité louable de la tolérance entre groupes et individus différents, à la nécessaire cohabitation harmonieuse, on ne peut complètement faire fi des structures qui ont produit ces différences, qui les ont entretenues idéologiquement et scientifiquement, et les ont à ce jour maintenues. Le monde est certes composé de groupes et de sujets susceptibles de représenter plusieurs cultures, mais ces cultures – si un tel mot a encore un sens (Saillant, Kilani et Graezer Bideau, 2011) – et leurs sujets, sont susceptibles de se trouver en étau dans des environnements hostiles, contraignants, tensionnels même s'ils sont pluriels. Le pluralisme ne peut pas se passer de la hiérarchie pour être analysé, approfondi et travaillé de l'intérieur ; preuve en est faite que les sociétés qualifiées de pluralistes et de démocratiques n'ont pas éliminé les vieilles hiérarchies – le feront-elles ? – en particulier celles qui se fondent sur la race (au sens culturel) et le genre. On ne peut pas comprendre la problématique de ladite non-intégration de la femme voilée, ou d'autres femmes icônes de la différence, telles les femmes noires, autochtones ou autres, sans convoquer cette donnée fondamentale de la hiérarchie qui est au cœur des interactions et des pouvoirs séculaires qui s'exercent sur des personnes ou sur des groupes en entier.

1. PLURALITÉ ET FORMES DE VIE

Au-delà des mondes, des groupes et des sujets qui les constituent, des sociétés pluralistes – qui ne sont pas que des juxtapositions éparses d'états puisqu'elles supposent des interactions hiérarchisées – se trouve la question des langages qui expriment les réalités reliées au fait de vivre ensemble dans un monde pluriel qui n'est pas Un mais Multiple, qui n'est pas lisse, mais plein d'aspérités. Les récits, les mythes, l'imaginaire, la mémoire, les affects, l'esthétique sont au cœur de la dimension expressive de la vie collective, de la mobilisation de ses langages ; cela veut dire pour nous la prise en compte de ce que les sociétés racontent à propos d'elles-mêmes et à propos des autres, mais surtout d'elles avec les autres.

Quoique cette question de la narration soit fondamentale pour appréhender les façons de vivre avec l'idée de pluralité, de la projeter dans des histoires et des mémoires plus ou moins fortement partagées, parce que justement ces histoires et ces mémoires sont interprétées, on ne saurait passer sous silence la question de la parole, de sa possibilité ou non dans les échanges et les interactions. L'acceptation de l'idée de pluralisme suppose que nous puissions non seulement « recevoir » des interprétations différentes de nos croyances les plus fondamentales, des histoires que nous nous faisons à nous-mêmes, de nous-mêmes et des autres, mais aussi que la possibilité de prendre la parole au sujet de ces histoires existe, soit possible et même encouragée, dans la perspective d'un « dire ensemble » et d'un « écouter ensemble ». Cela signifie que les récits collectifs puissent ne pas se limiter à une histoire nationale capturée par une majorité, ou à des récits restreints qui représenteraient en principe une majorité ou une minorité (nationale), mais plutôt que les récits se démultiplient en considérant la pluralité réelle du tissu social et culturel. Cette pluralité embrasse alors, potentiellement, les groupes minorisés, les pratiques qui chaque jour viennent réinventer les représentations de ce qu'est, ou devient, ou devrait devenir la collectivité, donc les versions qui rassemblent tout aussi bien des récits revendiqués ou encore espérés. Au-delà des mots, que des langues portent pour exprimer un hypothétique vivre ensemble, il y a les assemblages narratifs divers que sont les récits collectifs qui transportent les significations mouvantes, parlées, vécues, expérimentées, de la pluralité réelle du monde d'où elles émergent (Saillant et La Chance, 2012).

Un monde pluriel et qui admettrait un pluralisme élargi devrait aussi assumer les formes de vie (Laugier, 2002) qui le composent. Il y a ici une invitation à dépasser une vision ethnociste de la culture, basée sur des segmentations entre des groupes qui auraient hérité de traditions communes et qui partageraient plus ou moins un même mode de vie. Cette vision ne tient plus beaucoup si l'on considère la diversification interne des groupes porteurs de différences et une certaine tendance à la « désessentialisation ». Il n'y a pas la personne handicapée, mais les multiples formes de situations de handicap ; il n'y a pas la femme, mais les femmes autochtones, africaines. Il n'y a pas les gays mais les lesbiennes, bisexuels, gays et transgenres, etc. Parler des formes de vie nous entraîne dans des mondes collectifs situés, agis et performés, jamais

figés, dont les manifestations sont mouvantes et fluides; les formes de vie sont des formes d'existence qui résultent des infinies variations qui s'expriment dans les interactions, dans les pratiques, dans les façons de refléter, depuis les pratiques et les interactions, toutes les variations – et non certaines – au détriment d'autres. Parler de formes de vie nous permet de dépasser les pièges de l'enfermement identitaire, culturaliste ou encore ethnociste de la différence, et de considérer la pluralité au cœur de la vie plutôt qu'une propriété spécifique d'un phénomène, par exemple la dimension ethnique. Il devient ainsi possible de laisser entrevoir, en tant que réalité partie de la pluralité, des expressions du monde contemporain, par exemple: les rituels collectifs que sont devenus les rassemblements pour des apéros géants via Facebook; certaines formes de démonstrations de rue comme récemment l'évènement des Balcons de Montréal; les manifestations artistiques telles que les déambulations théâtrales dans des espaces publics, les espaces muséaux citoyens, les installations d'art public; la formation d'espace à vivre en tant que résultats d'appropriations collectives de l'espace urbain, comme le deviennent parfois des parcs ou des secteurs revitalisés depuis d'anciens ghettos. Dans un tel monde, la femme voilée et d'autres icônes de la différence ne prend pas tout le poids de cette différence, elle est une parmi d'autres et surtout avec d'autres. Les formes de vie sont des formes sensibles de l'existence qui reflètent la pluralité du monde et qui prennent pour point de départ des interactions situées. Ce monde-ci est constitué d'une multiplicité de formes sensibles, de formes d'expériences qui ne peuvent jamais s'épuiser dans les descriptions culturelles ordinaires, surtout celles que nous donne à voir la pensée trop réductrice des modèles politiques de gestion de la diversité. Il nous faut préférer la pluralité à la gestion de la diversité. Les formes de vie ne sont pas culturelles, ou religieuses, ou esthétiques, ou celles d'un groupe particulier; elles sont tout ce qui varie depuis la vie dans le monde, depuis les infinités de formes qui naissent des interactions situées, créées et recrées sans cesse. Elles concernent tous les groupes, toutes les différences au sein des groupes, et entre les groupes. Les interactions qu'elles supposent ne sont pas l'apanage d'une diversité imposée ou constituée, mais bien le résultat d'un monde en soi, pluriel et reconnu comme tel.

2. PLURALITÉ, PASSAGES ET FORMES DU LIEN SOCIAL

Une autre des traditions de l'anthropologie a été celle des études sur les rituels. La ritualité a été, comme la mythologie, au fondement de la discipline. Et Van Gennep (1969[1909]) tout comme Turner (1995) et tant d'autres depuis furent ceux qui ont soutenu la réflexion sur cette part pratique de la vie des sociétés. Penser le rituel comme passage n'est toutefois pas la même chose que de penser le passage lui-même. On peut passer une frontière sans qu'il s'agisse pour autant d'un rituel. Les rituels sont aujourd'hui moins codifiés qu'autrefois ; ils sont plus flexibles, moins obligés et plus libres. On n'a qu'à penser à la richesse des nouveaux rituels autour des événements que sont la naissance, le mariage, la mort. Retenons toutefois de ces deux auteurs trois notions qui appartiennent à cette tradition de l'étude des ritualités, celle de passeur, celle de liminalité et celle de performativité. Le passeur est celui qui se situe entre deux mondes, dans un espace liminal, dans le ni l'un ni l'autre, et qui amène d'autres que lui à effectuer la traversée d'un monde vers un autre, entre des mondes qui habituellement ne communiquent pas entre eux. Par exemple, dans l'univers de la migration, il y a des passeurs mécréants (avocats ou voyagistes), il y a aussi ceux qui, dans les milieux associatifs, facilitent, donnent, accompagnent et ouvrent les portes pour les réfugiés et migrants. Ils créent en quelque sorte des espaces tiers, qui se transforment potentiellement en espace de protection et d'intégration. Et puis, il y a la notion de performativité qui nous ramène au langage (Saillant, 2014). Pour le dire simplement, le mode performatif nous entraîne dans des langages qui prennent la forme d'action, selon le point de vue d'Austin (1975), de Quand dire c'est faire. Mais il y a aussi, à l'inverse, le Quand faire c'est dire. Par exemple, un lieu de protection de sans-papiers dans une église comme action de protestation se présente comme une action performative. L'action est symbolique, elle montre que des réfugiés sans protection peuvent trouver leur salut dans un sanctuaire, ce qui finit par mettre en doute la moralité de certaines politiques migratoires contraignantes pour les réfugiés. Les passeurs, qui sont alors des agents communautaires, s'expriment par des moyens performatifs avec les réfugiés. Approfondissons, dès lors, la figure créatrice des passeurs qui sont aussi des créateurs du lien social.

3. LIEUX DE PASSAGE ET HUMANITÉ ENRICHIE

La mauvaise presse qu'ont eue durant les récentes années les mouvements sociaux dits identitaires (d'autres diraient communautaristes), parce que jugés nombrilistes et auto-référentiels, nous a certainement privés de l'examen de la richesse de leur apport à la vie collective et à l'idée de pluralité non réduite à la sphère ethnoculturelle et non traitée en tant que problème et fragmentation. Ces mouvements ont, au contraire, enrichi l'idée de pluralité, en l'habillant d'attributs autres, non exclusifs à celui d'ethnicité, tels que genre, race, sexualité, différences corporelle et d'esprit, de classe. Par exemple, ce sont, entre autres, des agents des milieux associatifs et communautaires et des ONG qui ont été au cœur des actions collectives de soutien aux immigrants et réfugiés, mais aussi aux femmes en situation de violence, aux personnes handicapées, aux personnes ayant des problèmes de santé mentale, aux personnes persécutées en raison de leur orientation sexuelle, aux groupes racisés, aux personnes en situation de pauvreté. Au Québec et ailleurs dans le monde, cela veut dire des milliers d'organisations dans la société civile qui œuvrent tous les jours pour le soutien et l'accompagnement de groupes en situation d'exclusion, ce qui veut dire aussi des centaines et des centaines d'agents des milieux associatifs qui agissent en tant que passeurs de mondes dans l'arc de l'inclusion-exclusion et de toutes ses variantes.

Plus exactement que font-ils ? En immigration, ils orientent et traduisent au sens propre comme au sens figuré. Ils se situent entre les mondes des origines parfois multiples et ceux du nouveau milieu de vie ; le passeur est le travailleur de l'interculturel, celui qui accepte avec les migrants de partager cette vie liminale du ni ici, ni là-bas. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'enfermer le migrant dans sa culture d'origine pas plus que dans celle de la culture d'accueil, mais au contraire de travailler avec la différence et la diversité à un moment de la trajectoire migratoire. L'altérité de la diversité, sous les mains de ces médiateurs et passeurs, n'est point ici exotisée, elle est au contraire assimilée au registre des droits fondamentaux de tout sujet humain. À cela s'ajoute le travail de certains artistes qui, par leurs actions politiques et performatives, viennent ébranler les

catégories héritées ; pensons à l'exemple des femmes autochtones canadiennes du Ulali Project au sein du mouvement Idle no More⁴.

Dans le champ de la santé mentale, cette même catégorie d'agents médiateurs accompagne les personnes entre les mondes flous de la folie et de la raison, entre les périodes d'inclusion et d'exclusion, de travail et de non-travail, mais aussi d'une vie faite de création, de thérapie, d'espoir et aussi de désespoir. Les passeurs agissent alors dans la marge, dans l'espace liminal de la ligne jamais possible à tracer entre ce que serait la raison parfaite et la guérison une fois pour toutes, et les aléas de la maladie. Ils affirment un autre volet de la diversité, au-delà d'un monde social imaginé sans failles, sans trou de raison, sans écart et sans marge.

Dans le champ du handicap, les passeurs sont ceux qui traduisent (en langue des signes), écoutent et lisent (aux aveugles), accompagnent d'un lieu à l'autre (par exemple une personne quadriplégique), etc. Ils luttent contre les préjugés que nous avons encore en ce qui concerne les corps différents. Ils relient à « nous » ceux que nous avons mis hors du monde parce que sourds, aveugles, quadriplégiques, ou pas assez intelligents ; ils repoussent chaque jour plus loin la ligne que nous avons tracée entre capacité et incapacité, entre autonomie et non-autonomie, entre exclusion et inclusion. La vie d'une personne handicapée se passe aussi dans le liminal, car le monde parfait, sans aspérités, ne sera jamais parfait, cette vie ne pouvant que se passer entre le monde de la pleine activité de celui qui se pense autonome et celui de la sous-activité de celui qui est placé en institution. Des artistes communautaires ont par exemple photographié, sculpté et peint les corps différents de ceux que jadis on nommait les « infirmes » ; ils revisitent, du coup, les normes de désirabilité esthétique et « d'incluabilité » au « Nous ». Et ce ne sont là que certains exemples choisis parmi des centaines d'autres.

Ces mouvements suggèrent finalement que la nation puisse se doter d'un autre miroir que celui d'un monde commun homogénéisant, ou encore celui d'une simple mosaïque ethnicisante de la diversité, en proposant notamment l'enrichissement de l'idée de commune humanité, et de ce que serait le « Nous » par leurs pratiques de passage et par leurs langages alternatifs. Cette commune humanité se trouve actualisée par des

4. Voir le site : <https://www.youtube.com/watch?v=8eZZgryIgJU>.

actions multiples, politiques, juridiques, culturelles ; lesquelles forment des lieux de passage et des espaces tiers pour un vivre ensemble capable de supporter en écho le fragment et le commun des identités et des expériences collectives. Ces expériences faites des passages ne sont pas obligatoirement harmonieuses, elles supposent l'affrontement, l'incertitude, l'opposition – les luttes pour les droits en sont le reflet – et le malaise. Les actions concrètes et symboliques depuis le monde du liminal, du ni l'un ni l'autre et du non encore advenu de ceux qui sont exclus du nous de la nation, ne supposent pas le moulage vers un nous uniformisé, mais plutôt la très lente, mais non moins certaine transformation de notre commune humanité et des formes de vie qui lui sont inhérentes, vers un nous, celui-là on l'espère, plus inclusif et moins violent.

D'autres exemples devraient être développés pour illustrer le monde des passeurs qui jouent des catégories de rôle autres que celles décrites précédemment. Pensons aux institutions muséales et à la place que jouent les médiateurs culturels dans le développement d'espaces citoyens, d'espaces de vie commune et d'expérimentation de la diversité. Lorsque, par exemple, en 2015, le Musée d'art de la ville de Rio (MAR) a présenté l'exposition *Do Valongo à Favela: imaginário e periferia*, il a mis en scène le récit polémique de l'esclavage dans le récit national en exposant l'histoire du quartier Valongo, site de l'arrivée des esclaves le plus important d'Amérique latine, au XIX^e siècle, et la vie des héritiers de l'esclavage dans les favelas actuelles du Brésil. Il a ainsi permis aux visiteurs d'approcher autrement ceux qui, par le récit national hégémonique, sont constamment rejetés à l'ombre et discriminés, sans être pleinement reconnus. Dans la même veine, l'artiste plasticien Vik Muniz a élaboré des portraits des habitants d'une périphérie de Rio de Janeiro, en collaboration avec eux, à partir d'ordures recyclées, portraits qui ne pouvaient être vus qu'à vol d'oiseau car surdimensionnés⁵. L'artiste et les habitants de la périphérie offrirent à la fois de nouvelles perspectives de vie aux habitants, ainsi qu'une valorisation de leur image et de leur vie. Un tel mode d'exposition fait exister ces personnes dans et par la marge qui les produit, sans les réduire à cette marge. L'art public qui en résulte est une proposition esthétique et politique qui offre une autre

5. On peut avoir accès à cette expérience par le visionnement du film de Lucy Walker, João Jardim et Karen Harley, *Waste Land* (2011).

version de ce que peut être la reconnaissance dans le contexte d'une pluralité élargie.

Quel résultat pouvons-nous espérer de ce regard sur les lieux de passage et le vivre ensemble qui se trouvent au cœur du lien social ? Il s'agit plus que jamais d'ouvrir les sociétés à ses « différences intérieures », ou si l'on préfère au champ élargi des expériences et des différences, ce qui n'est pas fragmenter et menacer leur unité, mais plutôt leur offrir une vision faite d'inter-reconnaissances et de possibles.

4. PLURALITÉ ET FORMES DE PENSÉE

Adoptons maintenant une autre perspective. En différents lieux et contextes, il y a cet appel un peu partout pour une science plus pratique, plus pertinente et moins logorrhéique. Du point de vue d'une anthropologie symétrique globalisée, c'est-à-dire d'une anthropologie réunissant les projets de connaissance de la diversité sans différences de nature établies entre les objets d'une anthropologie *at home* et d'une anthropologie *out there*, il est important de définir l'utilité d'une connaissance polycentrique depuis des perspectives les plus diversifiées sur le monde, les objets, les personnes, la nature et nous-mêmes, connaissance élaborée depuis des méthodes sophistiquées et plurielles d'observations de situations et de description dense, de ce qu'un Albert Piette nomme phénographie (Piette, 2012). Le travail de définition d'un programme fort pour une anthropologie symétrique globalisée réunissant théorie avancée et visée transformatrice est encore à venir. Autrefois, si on parlait de « l'unité de l'homme », aujourd'hui, ne devrions-nous pas parler de la pluralité d'un monde d'existants et de perspectives ? Pluralité à saisir de façon à dépasser l'universalisme occidental pour rejoindre le projet d'un nouvel universalisme à la fois critique (Kilani, 2014) et symétrique (Latour, 1991). La question qui se pose est : qui sommes-nous ensemble avec les autres existants maintenant que nous voudrions échapper à un monde divisé en quartiers géopolitiques et géo-ethniques ?

L'anthropologie se détache plus que jamais du projet des Lumières. Plusieurs projets théoriques sont en cours que l'espace restreint de ce chapitre ne permet pas de développer. Pensons à l'anthropologie symétrique

de Latour (1991), au perspectivisme de Viveiro De Castro (2009), à la phénographie de Piette (2012), à l'anthropologie modale de Laplantine (2005), ou à la phénoménologie des Ingold (2011) et Jackson (1996), pour ne nommer que ces derniers. Tous affirment et confirment l'absolue diversité et pluralité des existants et des modes d'existences, et avec eux des perspectives. Certaines idées centrales de ces auteurs, mais aussi d'autres, ne peuvent qu'alimenter les nouvelles complexités qui ont effondré les « évidences culturelles » et la construction binaire des altérités. Mentionnons ainsi la remise en question de l'ordre des représentations : « vous êtes des représentations, nous sommes des réalités », comme le suggère Latour (1991) ; celle de l'ordre naturel : les humains ne sont pas seuls à avoir des perspectives, les animaux également, ainsi que l'avance De Castro (2009) ; de l'ordre culturel : il n'y aurait plus des objets techniques et des humains, mais des existants et des actants, selon Latour (1991) ; de l'ordre temporel avec le concept de covalence avancé par Fabian (2014) ou de coprésence par Piette (2012) ; de l'ordre spatial avec les paysages sociaux de Appadurai (1996). L'anthropologie se fait de plus en plus reconnaissante de mondes composés d'existants au sein desquels les dieux, les techniques, les humains et les éléments dits naturels ne sont plus séparables, et ce, quels que soient les mondes (on aurait dit autrefois « cultures ») en présence.

La pluralité fondamentale de ce monde se trouverait ainsi reflétée dans les formes de pensée qui s'élaborent depuis des univers que la modernité n'a pas su inclure et que ces auteurs, à partir du courant des ontologies anthropologiques, tentent de poser. Les pensées indigènes, qui jadis avaient été étudiées par Lévi-Strauss à travers les mythologies, sont finalement de plus en plus investies par cette nouvelle génération de penseurs qui tentent d'en refléter la diversité et la profondeur plutôt que les structures. Ces pensées, qui parlent de la pluralité des formes d'expressions et de représentations du cosmos, des cosmovisions, sont porteuses de plusieurs enseignements. Retenons à titre d'exemple le cas particulier du perspectivisme, soit cette idée que toute conception des choses serait déterminée par la position socio-historique des sujets individuels ou collectifs dans le monde. Dans le contexte des mondes autochtones – qui sont l'une des formes de résistance éloquente à la modernité – et des formes de pensée que recèlent leurs ontologies, le monde n'est pas composé seulement d'humains, mais de multiples

autres formes d'existence : celles des dieux qui sont des ancêtres divinisés, soit des morts qui habitent aussi le monde ; celles des animaux qui ont aussi le pouvoir d'être ancêtres et d'être reconnus comme tels. De ce point de vue découle l'idée que le vivre ensemble ne pourrait se limiter aux interactions entre humains. Le perspectivisme, c'est ici une manière de penser que, eu égard à la pluralité, les humains en interactions ne sont pas seuls entre eux, ce que nous donnent à penser les ontologies autochtones, mais aussi celles de la plupart des religions non chrétiennes. La pluralité ne saurait être pensée en négligeant l'idée que l'existence puisse être peuplée d'humains et de non humains, d'êtres vivants et d'êtres transformés dans d'autres formes de vie que celle de l'apparence physique de l'être humain. Un pluralisme élargi pourrait tenir compte du perspectivisme, sachant que de nombreux signes nous montrent tous les jours que nous ne sommes pas seuls dans un monde où tous les êtres vivants et non vivants, humains et non humains, font partie des formes de vie qui se traduisent également dans des formes de pensée. La crise écologique, le retour du religieux, pour le pire ou le meilleur, les alter-modernités (Hage, 2012), sont des phénomènes qui suggèrent tous la nécessité de cette ouverture. Un pluralisme élargi qui dépasse les cadres convenus cités au début de cette présentation, peut, en sus, intégrer des formes de pensée artistiques irréductibles et puissantes, volontairement résistantes et ouvertes sur l'inconnu, sur le devenir. Un pluralisme élargi devrait être capable de combiner des mots comme tradition, héritage et mémoire, avec d'autres mots tels que création, proposition et expérimentation. Le projet politique du pluralisme ne peut se passer des cultures au fondement de la diversité humaine. Toutefois, cette pluralité ne peut éviter le politique.

Enfin, autour des formes de pensée, on ne saurait taire plusieurs formes de pratique artistique contemporaine qui nous amènent à vivre ce que longtemps l'anthropologie a voulu faire (et fait toujours), soit la pratique du décentrement. Alors que la méthode classique de l'anthropologie exige de s'exposer aux sociétés les plus exotiques pour expérimenter la distance des repères fondamentaux de la société d'appartenance, aujourd'hui ces mêmes repères peuvent se trouver déstabilisés, entre autres, par des propositions artistiques à propos de mondes virtuels ou non advenus ou encore reconstruits depuis des normes jugées plus désirables selon une éthique et une ontologie repensées pour la vie

commune. L'héritage d'une pensée unique, humaniste, issue d'une culture universelle ne tient plus. Ce sont de multiples formes de pensée dont nous pouvons désormais, via l'exposition à des formes sensibles d'altérité, faire l'expérience.

CONCLUSION

Les avenues proposées pour une lecture amplifiée et actualisée du vivre ensemble doivent être saisies en tant que propositions de réflexion et d'interprétation. Il ne s'agit pas de fermer le chemin que donne à penser la notion de vivre ensemble mais de prendre l'opportunité qui nous est donnée de revenir sur certaines des assises posées par des théoriciens qui, bien avant nous, ont amené les préoccupations pour la diversité et pour le commun sans les mettre dos à dos, sans les normaliser à outrance et sans les instrumentaliser. Comment effectivement faire en sorte que l'affirmation de la diversité et plus encore, de la pluralité, ne se transforme pas en une injonction qui réduise cette dernière à la simple juxtaposition ou addition d'éléments, de sujets ou de cultures, et que l'affirmation du commun ne nous enferme pas dans un tout qui finisse par écraser le singulier et la pluralité? Les pistes que nous avons suivies dans ce texte suggèrent d'ouvrir les modèles politiques de la diversité en évitant que ces derniers ne viennent folkloriser la diversité ou encore la réduire à un « problème social ».

C'est plutôt au cœur de la question de la pluralité fondamentale de la vie sociale et de la vie en soi que nous pouvons jeter notre regard et puiser notre inspiration. Une pluralité qui s'exprime potentiellement dans toutes les fibres de la culture, dans les formes du lien social qui s'y créent sans cesse, dans les formes de vie qui s'y expriment et dans les formes de pensée les plus profondes qui s'y révèlent. C'est ainsi qu'il semble possible de résoudre les paradoxes d'une notion comme celle de vivre ensemble et de penser ensemble pluralité et monde commun.

Bibliographie

Appadurai, A. (1996), *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, vol. 1, U of Minnesota Press.

- Arendt, H. (1983), *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, préface par P. Ricœur, Paris, Calmann-Lévy.
- Austin, J. L. (1975), *How to do things with words*, vol. 367, Oxford university press.
- Bertho A. (2009), *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard.
- De Castro, E. V. (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- Cassin, B., (2014), *L'archipel des idées*, Paris, MSH.
- Dorlin, E. (2009), *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.
- Fabian, J. (2014), *Time and the other: How anthropology makes its object*, Columbia University Press.
- Ghasarian, C. (2002), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, Paris, Colin.
- Ghiglione, R. et B. Matalon (1998), *Les enquêtes sociologiques*, Paris, Colin.
- Girard, F. & C. Lyche (2007), « Norme, variation et enseignement du FLE », <http://www.uio.no/studier/emner/hf/ilos/FRA1103/h04/undervisningsmateriale/FRA1103-norme.html>, consulté le 8 septembre 2015.
- Hall, S. (2007), *Identités et cultures, Politiques des cultural studies*, Paris, Amsterdam.
- Hall, S. (2013), *Identités et cultures, Politiques des différences*, Paris, Amsterdam.
- Hage, G. (2012), « Critical anthropological thought and the radical political imaginary today », *Critique of Anthropology*, 32(3), p. 285-308.
- Ingold, T. (2011), *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, London, Routledge.
- Jackson, M. (éd.) (1996), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Kilani, M. (2014), *Pour un universalisme critique*, Paris, La Découverte.
- Laplantine, F. (2005), *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.
- Laplantine, F. (2007), *Le sujet. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Téraèdre.

- Laugier, S. (2002), « Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique », *Multitudes*, 9, p. 212-214.
- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes-Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Lazarus, N. (2006), *Penser le postcolonial*, Paris, Amsterdam.
- Lévi-Strauss, C. (1987[1952]), *Race et histoire*, Paris, Gallimard.
- Nouss, A. (2005), *Plaidoyer pour un monde métis*, Paris, Textuel.
- Piette, A. (2012), *De l'ontologie en anthropologie*, Berg.
- Saillant F., M. Kilani et F. Graezer Bideau (dir.) (2011), *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal, Liber.
- Saillant, F. et M. La Chance (2012), *Récits collectifs et nouvelles écritures visuelles*, Québec, PUL, 276 p.
- Saillant, F. (2014), « Anthropologie et performativité : transformations et connexions », *Culture-Kairós*, n° 4, <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=905>, consulté le 8 septembre 2015.
- Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Fayard.
- Turner, V. (1995), *The ritual process : Structure and anti-structure*, Transaction Publishers.
- Van Gennep, A. (1969), *Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, vol. 5, Johnson Reprint Corporation.

DE QUOI L'EXPRESSION « LE VIVRE-ENSEMBLE » EST-IL LE NOM ? CARTOGRAPHIE D'UNE NOTION

Khadiyatoulah Fall¹

La réflexion sur la thématique du vivre-ensemble² doit beaucoup aux travaux de penseurs tels que Roland Barthes, Hannah Arendt ou Alain Touraine. C'est en théorisant les conditions politiques de la vie collective dans un monde post-totalitaire, mais en proie aux périls de la modernité, des avancées technologiques et des aléas de la société de masse, qu'Arendt analyse « le vivre-ensemble » (1972, 1983). Pour Arendt, « le vivre-ensemble » est l'essence même de la politique. La politique émerge dans les interstices de la pluralité des sociétés et au-delà de la diversité des héritages et des traditions, chaque être humain doit pouvoir apporter du singulier dans la construction du « vivre-ensemble ». Roland Barthes (2002) théorise « le vivre-ensemble » dans le cadre d'un questionnement sur l'aliénation et la possibilité de la liberté dans la pluralité. Ainsi, chez Barthes, « le vivre-ensemble » réside dans une sociabilité qui n'empêche pas l'individu de préserver son rythme, donc une autonomie (idiorythmie). Le questionnement sur « le vivre-ensemble » apparaît dans les réflexions de Touraine (1997) qui analyse les difficultés de l'État à gérer le déchirement que vivent les citoyens entre la logique envahissante

1. Titulaire de la CERII, directeur du CÉLAT à l'UQAC, Université du Québec à Chicoutimi
2. Deux graphies se confrontent, une première avec le trait d'union et une seconde sans trait d'union. Pour simplifier, nous avons opté pour la première graphie.

et culturellement dissolvante des marchés, d'une part, et, d'autre part, nos replis désespérés sur des appartenances communautaires (ethnie, religion, minorités diverses) qui nous proposent des ancrages identitaires au prix de notre liberté, car le citoyen perd de plus en plus le sentiment d'être représenté. Les propositions de ces trois auteurs font écho ou s'inscrivent dans celles d'autres penseurs qui ont également travaillé sur « le vivre-ensemble » dans sa relation avec le pouvoir et l'action, la société politique et l'exercice de la liberté, l'espace public, l'altérité, la pluralité et le lien social. Mentionnons, entre autres et sans attribution ici de primauté ou de paternité, Renan (1882), Durkheim (1893), Foucault (1976), Habermas (1981), Elias (2004) et Honneth (2013).

Si la réflexion sur la thématique du « vivre-ensemble » a une longue histoire dans la pensée scientifique, force est d'admettre qu'elle est stimulée depuis les vingt dernières années par une dynamique intense de re-thématisation, surtout dans les travaux sur la construction des démocraties pluriculturelles et sur les demandes croissantes d'égalité, de reconnaissance et de respect des différences et des valeurs du pluralisme. Une bibliographie considérable sur les conditions du « vivre-ensemble » est aujourd'hui disponible dans l'espace francophone et croise de nombreux sujets traitant par exemple du lien social (Dacheux, 2010), de l'exclusion sociale (Manco, 2012), de l'espace public (Perraton et Bonenfant, 2009), du multiculturalisme (Tibère, 2009), de la non-violence et de la citoyenneté (Marsolais et Brossard, 2000), du dialogue interculturel (Conseil de l'Europe, 2008), de la réconciliation dans des situations post-confliktuelles (Dibwe et Mutombo, 2005; Boutin, 2009), de l'immigration et de l'intégration (Lufungula, 2012), des politiques publiques (Sanchez, 2013), de l'éducation à la diversité religieuse et culturelle (Delors, 1996; Leroux, 2007) ou encore du handicap (Defeyt et coll., 2010). La revue de la littérature indique cependant que la production scientifique québécoise, qui utilise la notion et qui s'est attardée à sa clarification conceptuelle, est peu développée³.

3. Nous tenons à remercier monsieur Mouhamed Abdallah Ly, ancien stagiaire post-doctoral au CÉLAT et à la CERII et chercheur à l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN), pour sa contribution à la revue de la littérature et pour les échanges scientifiques sur l'analyse des actualisations.

1. LES CONDITIONS D'ÉMERGENCE DE LA NOTION « LE VIVRE-ENSEMBLE (VE) » DANS LE DÉBAT PUBLIC AU QUÉBEC

1.1. Considérations morphologiques et sémantiques : effets de démarcation et de marketing politique

Notre contribution consiste à étudier le substantif ou l'infinitif substantivé « le vivre ensemble / le vivre-ensemble » dans l'espace discursif québécois, particulièrement dans l'arène médiatique. Notre étude ne porte donc pas sur la forme verbale (vivre ensemble), mais plutôt sur le substantif (déterminant + vivre + ensemble = « le vivre-ensemble »). Nous voulons connaître les conditions d'émergence et de circulation de ce substantif dans les discours. Comment cette expression a-t-elle surgi dans le discours public ? Quels sont les événements, les énonciateurs, les textes fondateurs de sa circulation discursive et comment a-t-elle acquis un statut de « référent social ou de formule » (Krieg-Planque, 2003 ; Ebel et Fiala, 1983) ? Quelles représentations dominantes du « vivre-ensemble » s'élaborent dans ces discours ?

Remarquons tout d'abord que cet infinitif substantivé se présente dans l'espace discursif québécois avec une instabilité graphique. On le voit écrit tantôt sans trait d'union (« le vivre ensemble »), tantôt avec trait d'union (« le vivre-ensemble »). De plus, ces attestations s'inscrivent dans une démarche autonymique par l'emploi de guillemets, ce qui en fait un mot épinglé, un mot sur lequel on cherche à attirer l'attention ou à s'en démarquer. Au XX^e siècle, la substantivation de l'infinitif est devenue un outil majeur de la langue philosophique, particulièrement sous l'influence de la philosophie allemande. On remarque le même phénomène autour des années 1950 dans les domaines de la psychologie et dans celui de la psychanalyse. Il y a eu, par la suite, un élargissement des lieux d'attestation (Buridant, 2008) à la littérature (la femme est « un devenir » de Simone de Beauvoir, « l'écrire » de Victor Hugo) ; à la linguistique (« le dire » et le dit de Ducrot) ; à la sémiotique (« l'être et le paraître » de Greimas) ; à la sociologie et à l'anthropologie (« l'habiter » de Radkowski) et finalement à la théologie (« le croire »). Aujourd'hui, on peut constater la floraison de l'infinitif substantivé dans les discours

politiques, les discours médiatiques et les discours publicitaires. Ces discours construisent une modalité « intellectualisante » à travers son usage pour produire un effet sémantique de nouveauté et d'attractivité autour d'un mot. L'infinitif substantivé introduit ainsi une stratégie énonciative de mise en valeur d'un terme et de sa distinction à l'intérieur d'un ensemble. On peut citer dans le discours politique actuel des infinitifs substantivés tels que « le présider autrement », « le parler vrai », « le gouverner autrement », « le parler franc ». L'irruption de l'expression « le vivre-ensemble » dans le discours politique québécois véhiculait une démarche marketing politique à travers laquelle ce même politique voulait marquer le pas, soulignant l'urgence au Québec de relever un tel défi de société et de répondre aux inquiétudes croissantes de la population, particulièrement de la communauté francophone de vieille ascendance.

1.2. L'émergence d'un référent social ou formule

Nous entendons par une formule un signe linguistique qui, à un moment donné dans les rapports des forces sociales et les débats publics, surgit dans le langage avec une forte prégnance, une forte disponibilité, de sorte que l'ensemble des locuteurs sont poussés à en faire usage soit pour le définir, soit pour le citer, soit pour le combattre, ou l'approuver, mais, en tout état de cause, pour le faire circuler (Krieg-Planque, 2003). Les notions de densité de circulation discursive, d'espace public, de polémique, de controverse, de dissonance et de polysémie sont au cœur de la définition de la formule qui est ainsi un objet idéologique « pluri-accentué » traversé par une guerre des perceptions et des positionnements.

Le substantif « le vivre-ensemble » n'entre pas dans le discours public québécois à partir de controverses scientifiques. C'est une décision politique qui le fait surgir et circuler. En février 2007, alors qu'il crée la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard Taylor sur les accommodements raisonnables) et qu'il désigne les deux co-présidents de cette commission, les professeurs Gérard Bouchard et Charles Taylor, M. Jean Charest, alors premier ministre libéral du Québec, utilise devant les représentants du monde médiatique l'expression « le vivre-ensemble » pour renvoyer à la mission assignée à la Commission. Le premier ministre indique qu'il a confié à deux de nos plus

éminents intellectuels, reconnus internationalement, le mandat d'aller à la rencontre des Québécois pour réfléchir sur ce que doit être notre « vivre-ensemble ». L'expression est validée par les deux co-présidents lorsque le professeur Bouchard énonce les objectifs de la Commission qui consistent à réviser les grands codes du « vivre-ensemble » pour aménager les différences culturelles dans le respect des droits. C'est donc ce cadre événementiel et les actes énonciatifs l'ayant accompagné qui vont ancrer, au Québec, « le vivre-ensemble » dans le champ lexical des mots qui conceptualisent les formes du lien social. Soulignons également qu'en mai 2008, à l'Assemblée nationale du Québec, le premier ministre Charest, alors qu'il remerciait les deux co-présidents de la Commission au terme de leur mandat, a de nouveau repris l'expression, indiquant encore qu'elle constituait un enjeu fondamental de la cohésion sociale.

Ce sont les conflits liés à l'immigration, notamment la problématique des signes de visibilité de quelques religions – particulièrement ceux de l'islam – qui ont mené à la création de la Commission. Le mot « le vivre-ensemble » est ainsi venu rejoindre ou même bousculer d'autres expressions déjà présentes dans le lexique du pluralisme et de la cohésion sociale comme « convergence », « compromis », « inclusion », « intégration », « multiculturalisme », « interculturalité », « monde commun », « valeurs communes », « humanité commune », « espace public commun », « culture publique commune », etc.

On peut s'interroger sur les raisons qui font qu'une expression comme « le vivre-ensemble » qui a, comme on l'a souligné plus haut, une longue histoire dans la pensée scientifique ait autant tardé à émerger au Québec, à intégrer la terminologie de la production intellectuelle et universitaire sur la diversité. Comment se fait-il que le monde de la recherche se soit tourné vers l'élucidation ou la problématisation de cette notion seulement après 2007 et presque à la remorque des discours politiques et médiatiques ? Car c'est effectivement à partir de 2007 que l'on commence à rencontrer au Québec une production scientifique qui s'attarde véritablement à clarifier et à problématiser la notion (Perraton et Bonenfant, 2009). Il nous semble aussi que le ralliement relatif des universitaires et des intellectuels à cette expression, qui semble faire sens pour tous, relève d'une volonté de la part de ces énonciateurs de se réinscrire dans un débat qui leur avait échappé, un débat dans lequel les termes de l'échange étaient dorénavant orientés par les discours politiques

et médiatiques. Notons que la forme substantive, contrairement à la forme verbale, se rencontre le plus souvent dans les discours de figures d'autorité (politiciens, intellectuels, universitaires, enseignants). On a l'impression que l'acte morphologique de substantivation de la notion, dans les discours de ces énonciateurs, vise à la détacher de l'imbroglio discursif, de la dérive des discours quotidiens, pour lui donner un statut moins spontané.

Ainsi, dès 2007, le signifiant «le vivre-ensemble» commence à avoir une forte résonance dans le discours social. Il intègre différentes pratiques discursives. Politiciens, journalistes, intellectuels, universitaires et citoyens ordinaires, tous usent du mot qui s'impose alors comme un signe partagé. Dans une recherche antérieure (Fall, 2013), nous avons évalué la compréhension et la familiarité de plusieurs mots (multiculturalisme, intégration, interculturalité, intégration, pluralisme, accommodement raisonnable, «le vivre ensemble») chez 120 locuteurs québécois. L'expression «le vivre-ensemble» est ressortie bonne première à 88 % comme le terme le plus accessible et également comme celui décrivant le mieux les aspirations de la société québécoise. Les autres mots soumis pour l'enquête étaient qualifiés de «vagues, flous, compliqués, verbiages, difficiles à définir, mots d'intellectuels et de gestionnaires, etc.». Nous avons interprété ces résultats comme une illustration de la faillite de l'entreprise terminologique académique et politique à trouver le bon mot qui puisse autoriser un dialogue serein et accessible à tous. Le substantif «le vivre-ensemble» semble dès lors s'imposer comme le signifiant qui fait sens, qui a toute lisibilité et qui résume les attentes de tous les citoyens. L'accessibilité cognitive facilitante fait en sorte que durant les premiers mois de sa circulation, soit de février à décembre 2007, le mot est rarement l'objet d'une réflexion métalinguistique. Le mot n'est pas mis en question, on ne discute pas son applicabilité référentielle, bref c'est un mot qui n'a pas besoin d'être défini. L'expression fait l'objet d'une dizaine d'occurrences dans le document de consultation de la Commission. Elle apparaît dans de nombreux mémoires lors de ses audiences. L'expression est d'ailleurs utilisée par les co-présidents dans les ouvrages scientifiques qu'ils ont publiés à la suite des débats de la Commission. Dans aucun des deux livres, elle ne subit l'épreuve d'une réflexion de clarification conceptuelle. Il s'agit du livre de Bouchard (2012), *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, et de celui de

Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*. Dans le corpus⁴ que nous avons analysé, un seul texte qui est une chronique du journaliste du *Devoir* (2007), Christian Rioux, se risque à disqualifier, à révoquer le mot :

Ce fameux « vivre-ensemble » ne se caractérise pas tant par ce qu'il veut dire que par ce qu'il semble refuser de nommer. Le vivre-ensemble serait un mot inventé non pour dire les choses, mais pour ne pas les dire. Il s'inscrit ainsi dans les mots-valises de la « bien pensance », du « politically correct ».

Christian Rioux, qui vit en France, a certainement subi l'influence de nombreux Français de l'Hexagone qui récusent le terme et qui s'interrogent sur cette vogue consistant à se « gargariser avec la notion de vivre-ensemble ». En effet, en France, le terme est venu bousculer des expressions plus courantes comme « faire société », « faire société commune » jugées plus performatives lorsqu'on réfère au projet du peuple français de bâtir une société qui coïncide avec le modèle historique de construction de la Nation.

2. LES LIEUX DISCURSIFS DE PROBLÉMATISATION DE L'EXPRESSION « LE VIVRE-ENSEMBLE »

Nous avons indiqué plus haut l'adhésion presque consensuelle à la pertinence du signifiant dans le cercle des mots pour parler de la diversité et de la cohésion sociale. Nous avons mentionné son statut de référent social – ou formule – et sa disponibilité dans différentes formations discursives. Nous allons maintenant montrer comment l'expression convoque des lieux discursifs, des événements et des problématisations variés qui renseignent sur les controverses qui traversent la société ainsi que sur les sensibilités et points de vue des énonciateurs. Si le mot est rarement contesté, il s'inscrit cependant dans des trames discursives, des programmes de sens (Siblot, 2001) qui révèlent les dissonances que vit la société québécoise confrontée à l'altérité, au pluralisme culturel et religieux et à l'immigration. La suite de notre réflexion porte sur trois

4. Le corpus était constitué de 208 textes de presse (*Le Devoir*, *La Presse*, *Le Soleil*, *Le Journal de Montréal*, *Le Quotidien du Saguenay*, *Le Droit*) parus entre 2006 et 2011

programmes de sens dominants parmi les controverses : « le vivre-ensemble » de l'universalisme, « le vivre-ensemble » à la québécoise ou le procès du multiculturalisme et finalement « le vivre-ensemble » comme défi de l'intégration de l'islam au Québec.

2.1 « Le vivre-ensemble » de l'universalisme

Un premier programme de sens inscrit « le vivre-ensemble » comme un idéal à atteindre pour toutes les sociétés humaines, car il est un constituant de la nature humaine et de la vie sociale. « Le vivre-ensemble » serait une catégorie cognitive présente dans toutes les cultures et renverrait aux aspirations communes de l'humanité. Tout individu serait habité par des principes universels qui servent de références morales. Cette actualisation interpelle différents objets de discours : solidarité, commun, partage, valeurs universelles, dignité humaine, éthique, droits de l'homme, égalité, équité. La production discursive qui en découle est principalement le fruit de théologiens, de quelques philosophes, de représentants de groupes communautaires et d'enseignants des écoles primaires et secondaires. On remarque également que c'est dans cette actualisation, qui fait du « vivre-ensemble » un trait de la nature humaine, que la graphie sans trait d'union est dominante. « Le vivre-ensemble » s'inscrit ainsi principalement dans une déclinaison qui fait de l'être-ensemble une découverte du Soi dans l'Autre. C'est un être humain qui rencontre un autre être humain. *A contrario*, quelques textes soutiennent que « le vivre-ensemble » de l'universalisme relèverait d'une idéologie hégémoniste qui construit un idéal à partir du point de vue d'une culture donnée, celle des sociétés libérales occidentales. Ce « vivre-ensemble » qui évoque les retrouvailles autour de l'universel, autour des « Droits de l'Homme », serait alors « le vivre-ensemble » des droits de « l'homme culturel occidental ».

2.2 « Le vivre-ensemble » à la québécoise ou le procès du multiculturalisme

Ce programme de sens s'élabore à partir d'une interrogation. Comment refonder un « vivre-ensemble » adapté à l'histoire, au présent et à l'avenir du Québec ? On propose la nécessité de produire un modèle du

«vivre-ensemble» à la québécoise qui se démarque du «vivre-ensemble» multiculturel canadien, du «vivre-ensemble» républicaniste à la française, du «vivre-ensemble» du «melting-pot» à l'américaine. La trame argumentative des énoncés de ce programme consiste généralement à faire le procès du multiculturalisme canadien. «Le vivre-ensemble» du multiculturalisme à la canadienne ne répondrait pas aux particularités culturelles, linguistiques et politiques du Québec. Les défenseurs de ce modèle d'«un vivre-ensemble» à la québécoise posent les conditions de son existence : la maîtrise de la langue française et la connaissance de l'histoire et des valeurs démocratiques du Québec. Cette posture est cependant l'objet de discordes et soulève de multiples interrogations. Ce modèle québécois du «vivre-ensemble» peut-il se construire avec le statut politique actuel d'un Québec dans le Canada ? Quel ordonnancement des traditions culturelles et des histoires en présence garantit un «vivre-ensemble» québécois d'inclusion, donc un «vivre-ensemble» qui n'est pas déterminé par la culture des «surintégrés» (Armony, 2012), c'est-à-dire de celle du groupe dominant ? Quelle conception québécoise du pluralisme culturel peut favoriser un «vivre-ensemble» québécois de «co-intégration» (Fall et Vignaux, 2008) ?

2.3 «Le vivre-ensemble» comme défi de l'intégration de l'islam au Québec

Le programme de sens dominant dans l'ensemble du corpus (73 %) renvoie aux questions reliées à la récente immigration au Québec, particulièrement de celle des communautés musulmanes. La trame lexi-co-discursive autour de l'expression «le vivre-ensemble», ainsi que les descriptions, exemplifications, narrations et argumentations font surtout écho aux tensions et conflits qui ont surgi dans l'espace public québécois à la suite de demandes d'accommodements (pourtant peu nombreuses) dont le nœud, le plus souvent, est lié à la problématique des signes de visibilité de l'islam et des demandes dérivées. La graphie du vocable avec le trait d'union («le vivre-ensemble») s'impose dans ce troisième programme où les universitaires et les intellectuels constituent 53 % des énonciateurs. Nous avons signalé une altérité sans tension pour le premier programme. Le deuxième programme, quant à lui, conçoit l'altérité dans l'hétérogénéité et le frottement des différences. Le

questionnement devient alors : comment concevoir « le vivre-ensemble » dans la reconnaissance des différences, mais également dans l'appartenance à un tout ? « Le vivre-ensemble » est alors une relation avec l'autre dans laquelle on n'occulte pas les différences entre les énonciateurs, mais c'est également une relation qui est orientée par une modalité cognitive qui permet, si nécessaire, l'émancipation par rapport à ces différences ou leur adaptation ou leur ajustement aux contextes pour créer des passerelles, favoriser des compromis et construire du commun. Les objets de discours caractéristiques de ce programme sont ceux régulièrement brandis pour décrire l'islam en Occident : la laïcité versus le laïcisme, le voile, le tchador et la burqa, l'égalité des sexes, l'orientation sexuelle, les lieux de culte, la menace identitaire, l'islamophobie, la liberté d'expression, la tolérance, la liberté religieuse, l'abattage rituel, etc.

CONCLUSION

Le corpus analysé nous a permis d'identifier plusieurs champs référentiels dans lesquels se retrouve l'expression « le vivre-ensemble » : le politique, le religieux, l'urbanisme et l'habitat, le sport, la culture, l'immigration, la vie conjugale, la rencontre intergénérationnelle, l'orientation sexuelle, la nation, les identités. Sous ces différents champs, « le vivre-ensemble » se présente sous la modalité aspectuelle de la visée, de l'aspiration, du souhait, de la quête. « Le vivre-ensemble » ne serait ni inné, ni donné. Il s'apprend et se construit.

Le religieux, perçu surtout à partir de l'islam, est le champ référentiel dominant des discours et il est l'enjeu le plus débattu. Il soulève l'impératif de la cohésion sociale et du défi de « l'être ensemble » avec la rencontre du Québec et de la nouvelle altérité introduite par l'islam et ses signes de visibilité dans l'espace public.

Il serait abusif de qualifier « le vivre-ensemble » de terme islamophobe. Cependant, on ne peut manquer de relever qu'il est porteur d'une « altérisation » des musulmans. On constate que ses usages dans le discours social québécois, surtout dans les discours politiques et médiatiques, s'inscrivent fortement dans un cadre argumentatif qui pose l'islam comme un problème majeur dans la construction du commun dans la société québécoise ou dans la sécurisation de l'identité du groupe

majoritaire. Cette prégnance de l'islam dans la représentation du défi du « vivre-ensemble » n'est cependant pas exclusive au Québec. La France, par exemple, compose avec les mêmes lieux argumentatifs qui nourrissent les discours du Front national (FN) de Marine Le Pen ainsi que ceux de quelques intellectuels ou écrivains médiatisés fort critiqués à l'endroit de ce qu'ils perçoivent comme la « communautarisation » ou la « multiculturalisation » de la France, sous l'effet de l'immigration musulmane et du refus d'assimilation « des jeunes musulmans des banlieues ». Parmi ces intellectuels et écrivains, citons Éric Zemmour (2014), Alain Finkielkraut (2014) et Michel Houellebecq (2015) dont les derniers livres, sur la crise du « vivre-ensemble », la menace de la nation, la culture et la laïcité françaises, ont connu un vertigineux succès de librairie.

Au terme de ces analyses, il nous semble que deux traits sémantiques antagonistes structurent explicitement ou implicitement la conceptualisation du « vivre-ensemble ». Il s'agit de l'aliénation (imposition, figement, conservatisme), dont Barthes parlait déjà, et de l'émancipation (liberté de choix, liberté énonciative). Le deuxième programme de sens que nous avons présenté (procès du multiculturalisme) développe l'opposition de ces deux traits en parlant d'une aliénation de la culture dominante au Québec par l'idéologie multiculturaliste et du besoin d'une émancipation, soit par l'élaboration d'un modèle québécois du « vivre-ensemble », soit par la renégociation du statut du Québec dans la Confédération, soit par l'accession à la souveraineté. Ces deux traits sémantiques se retrouvent dans le troisième programme de sens où s'opposent la conception libérale du libre choix posée comme « valeur québécoise » et celle de la coercition, du figement, du conservatisme dont l'islam serait porteur et dont l'imposition du voile et du tchador aux femmes par les hommes et la famille est l'une des manifestations. L'émancipation serait la liberté de choisir ou de refuser le port de ces signes vestimentaires au risque même d'être en rupture de ban avec la communauté d'origine.

Ces deux traits sémantiques reviennent à nouveau dans le troisième programme autour du thème de la liberté d'expression et de la liberté de création artistique. Les attaques des islamistes contre la pensée et la création artistique libres, la violence terroriste ou djihadiste au nom d'un « islam » qui tue ou prive de liberté d'action des écrivains, des intellectuels, des journalistes et des artistes servent encore ici à opposer un

«vivre-ensemble» du libre choix et un «vivre-ensemble» de la pensée unique, donc de l'aliénation.

Nous avons assisté dernièrement, avec le projet de la Charte des valeurs québécoises du gouvernement péquiste de Pauline Marois, ensuite avec les événements tragiques au Canada et en France⁵ et avec la montée en puissance de l'État islamique (Daech), à une redynamisation du mot «vivre-ensemble» dans le discours social. Ces événements posent de manière frontale la question du «vivre-ensemble» et interpellent fortement les réflexions du politique, de l'académique et de la société civile sur les facteurs qui conduisent, surtout en Occident, une frange minoritaire de la population musulmane à opter pour la violence armée et à remettre en cause, du moins symboliquement, les valeurs communes d'une société. Nous avons, dans une récente contribution (Fall, 2015), opposé les lectures fidéistes et littéralistes de l'islam à celles qui prônent une «ijtihad» (une réinterprétation) qui libère, qui émancipe le musulman et l'inscrit dans la modernité en conciliant enracinement, ouverture et contextualisation. Nous renvoyons ainsi à ce qui nous paraît être l'essence de tout «vivre-ensemble» : l'inscription dans une relation qui n'aliène pas mais plutôt favorise l'émancipation du sujet à travers une réflexion critique. Le premier programme de sens que nous avons identifié et qui parle d'un universel qui transcenderait toutes les ethnies et toutes les cultures et nous situerait dans la sphère de la raison publique évoque également l'idée d'émancipation et d'autonomie avec la figure du sujet porteur de dignité humaine qui rencontre l'égale dignité de l'autre.

Pour conclure, nous proposons une définition du «vivre-ensemble» qui tente de faire une synthèse de ces trois programmes de sens dominants. «Le vivre-ensemble» découle d'une interaction entre des protagonistes, porteurs de singularités reconnues mais aussi habités par des principes moraux universels, qui élaborent conjointement un cadre dialogique reconnaissant la liberté d'expression et le respect entre les interactants. Ce dialogue est animé par la volonté de produire du «commun négocié» et de favoriser la cohésion sociale. Afin qu'il puisse se maintenir, se consolider, le dialogue doit tenir compte de «règles implicites

5. Avec notamment, les attaques à Ottawa et à Saint-Jean-sur-Richelieu au Canada et l'attentat de Charlie Hebdo à Paris.

de politesse » dans la formulation d'oppositions, critiques ou attaques, même si ces dernières peuvent être autorisées par la loi (Zizek, 2010). Nous ne croyons pas que « le vivre-ensemble » s'obtient par l'interdiction dans l'espace public de propos qui dérangent. Ces propos peuvent être bénéfiques pour l'évolution et le progrès des individus et des sociétés. Ils sont nécessaires pour aider à s'affranchir des dogmes, des idées dominantes, des lieux communs, des figements et surtout pour protéger la démocratie et la liberté créatrice. Les constitutions des pays démocratiques doivent protéger le droit à la parole dérangeante. Cependant, dans l'intérêt du « vivre-ensemble », elles doivent aussi protéger contre les dérives des discours haineux. Il faut également garder à l'esprit que l'abus de n'importe quel droit peut produire un autre intégrisme et tuer la noblesse même de ce droit.

Nous ne pouvons terminer sans mentionner un programme de sens, selon nous, fort important dont l'actualisation discursive a été peu présente dans les textes. Ce programme ressort encore peu dans les discours actuels sur la violence terroriste et la radicalisation islamique. Il porte sur les appels de la part des communautés musulmanes, mais aussi d'un grand nombre d'immigrants pour un « vivre-ensemble » bâti autour d'un projet de société inclusive qui combat les inégalités sociales, le chômage, les discriminations à l'emploi et l'exclusion sociale auxquels est confronté un fort pourcentage d'immigrants, surtout les jeunes des communautés musulmanes. La réflexion sur « le vivre-ensemble » ne peut faire l'impasse de la promotion de l'égalité et de l'équité. C'est ce qu'avait voulu exprimer, dans la chanson « Mississippi Goddam », l'artiste et militante américaine Nina Simone : « *You don't have to live next to me. Just give me my equality* ».

Bibliographie

- Arendt, H. (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy coll. Pocket Agora.
- Arendt, H. (1972), *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. Folio / 113.
- Armony, V. (2012), « Sur les dilemmes du vivre-ensemble au Québec », *Tolérance.ca*, Montréal, janvier, <http://www.tolerance.ca/Article.aspx?ID=129595&L=fr>, consulté le 14 septembre 2015.

- Barthes, R. (2002), *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil coll. Traces écrites.
- Bouchard, G. (2012), *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal.
- Bouchard, G. et C. Taylor (2008), *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Gouvernement du Québec.
- Boutin, R. (2009), *Vivre ensemble en Guadeloupe – 1848-1946: un siècle de construction*, Guadeloupe, Ibis Rouge Éditions, coll. Espaces outre-mer.
- Buridant, C. (2008), *La substantivation de l'infinifit en français. Étude historique*, Paris, Champion.
- Conseil de l'Europe (2008), *Livre blanc sur le dialogue interculturel « Vivre ensemble dans l'égale dignité »*, Strasbourg, Publications du Conseil de l'Europe.
- Dacheux, É. (dir.), (2010), *Vivre ensemble aujourd'hui: le lien social dans les démocraties pluriculturelles*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques sociales.
- Defeyt, G., G. Bazier et M. Mercier (2010), *Vivre ensemble. A la rencontre de la différence*, Namur/Beyrouth, Presses universitaires de Namur/ Presses de l'université de Beyrouth, coll. Psychologie.
- Delors, J. (1996), *L'éducation: un trésor est caché dedans*, Rapport à l'UNESCO de la Commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle, Éditions Unesco, coll. L'éducation en devenir.
- Dibwe, D., D. Mwembu et M. N. Mutombo (2005), *Vivre ensemble au Katanga*, Paris, L'Harmattan, coll. Mémoires lieux de savoirs/ Archives congolaises.
- Durkheim, É. (1893 [2007]), *De la division du travail social*, Paris, Les Presses universitaires de France, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- Ebel, M. et P. Fiala (1983), *Sous le consensus, la xénophobie*, Lausanne, Institut de science politique.
- Elias, N. (2004), *La société des individus*, Paris, Pocket, coll. Agora.
- Fall, K. et S. Amghar (2015), « La radicalisation, un phénomène mutant et résilient », *Le Devoir*, pages Idées.

- Fall, K. (2013), *Les mots de la diversité: distance et familiarité*, CERII, coll. Impacts (Rapports de recherche).
- Fall, K. et G. Vignaux (2008), *Images de l'Autre et de Soi. Les accommodements raisonnables entre préjugés et réalité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Finkelkraut, A. (2014), *L'identité malheureuse*, Paris, Stock, coll. Essais / Documents.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, coll. Hautes Études.
- Habermas, J. (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, coll. L'espace du poétique.
- Honneth, A. (2013), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Folio, coll. Folio/ Essais.
- Houellebecq, M. (2015), *Soumission*, Paris, Flammarion, coll. Littérature Française.
- Krieg-Planque, A. (2003), *Purification ethnique. Une formule et son histoire*, Paris, CNRS.
- Leroux, G. (2007), *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*, Fides, Montréal, 2007.
- Lufungula, W-M. (2012), *Comment vivre ensemble? Le vécu de l'immigration congolaise en Belgique*, Paris, L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, questions de communication.
- Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- Manco, U. (2012), *Affaires d'identité? Identités à faire! Travail social et « vivre ensemble », Expériences bruxelloises*, Paris, L'Harmattan, coll. Compétences interculturelles.
- Marsolais, A. et L. Brossard (dir.) (2000), *Non-violence et citoyenneté: un « vivre-ensemble » qui s'apprend*, Québec, Éditions MultiMondes.
- Padieu, H. et E. Guillaume, sous la direction de J-L. Sanchez (2013), *Lettres de L'Odas. Les villes et le vivre ensemble. Enquêtes sur les priorités politiques et stratégiques des villes de plus de 30000 habitants*, Paris, Publication de l'Observatoire national de l'action sociale décentralisée.

- Perraton, C. et M. Bonenfant (dir.) (2009), *Vivre ensemble dans l'espace public*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. Cahiers du gerse.
- Renan, E. (1882), « Qu'est-ce qu'une nation? », Conférence du 11 mars 1882 publiée, dans Philippe Forest (dir) (1991), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, Pierre Bordas et fils.
- Rioux, C. (2007), « Vivre ensemble », *Le Devoir*, 7 décembre.
- Siblot, P. (2001), « De la dénomination à la nomination. Les dynamiques de la signification nominale et le propre du nom », *Cahiers de praxématique*, n° 36, p.189-214, <http://praxematique.revues.org/368>, consulté le 14 septembre 2014.
- Tibère, L. (2009), *L'alimentation dans le « vivre ensemble » multiculturel. L'exemple de La Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Paris, Fayard
- Zemmour, É. (2014), *Le suicide français*, Paris, Albin Michel, coll. Essais Doc.
- Zizek, S. (2010), « Un plaidoyer pour l'émancipation », *Courrier international*, n° 1045, 9 novembre.



PARTIE

POLITIQUES ET VIVRE ENSEMBLE

LE « VIVRE-ENSEMBLE » COMME SCÉNARIO DE L'INTERCULTUREL AU QUÉBEC

Bob W. White¹

Il est difficile d'imaginer le vivre-ensemble sans l'interculturel². La notion de l'interculturel fait allusion non seulement au contact plus ou moins régulier entre personnes d'origines diverses – ou l'*interculturalité* –, mais aussi à l'énoncé politique qui est mobilisé comme bouclier identitaire de la majorité francophone au Québec depuis une trentaine d'années: l'*interculturalisme*. On pourrait voir l'interculturalisme comme une façon de penser la citoyenneté dans un contexte marqué autant par les notions républicaines que par la pensée multiculturaliste, même si l'expérience du Québec ne peut pas se réduire à l'une ou à l'autre de ces visions politiques du monde. Selon plusieurs observateurs, l'interculturalisme comme politique de gestion de la diversité serait mieux adapté au contexte historique et culturel de cette province, mais nous savons qu'il y a beaucoup de confusion par rapport à sa signification et peu de consensus au sujet de son avenir (Rocher et White, 2014). La notion du « vivre-ensemble » fait référence à un projet de société qui a beaucoup en commun avec l'interculturel, toutefois ce phénomène est

1. Directeur du LABRRI, Département d'anthropologie, Université de Montréal
2. Pour leurs commentaires et suggestions sur une version préliminaire de ce texte, j'aimerais remercier Sylvie Genest, Pierre Anctil, Lomomba Emongo, Marta Massana, Alban Bensa, et surtout Francine Saillant qui, en plus de réagir à mon texte, m'a donné l'occasion d'articuler ces idées dans un cadre aussi accueillant et stimulant.

relativement peu connu et les deux expressions se trouvent rarement dans un même espace institutionnel.

La notion de vivre-ensemble semble voyager à travers la francophonie sans effort, sans ancrage à des contextes particuliers, ce qui n'est pas le cas pour l'interculturel, ce mot ayant une longue carrière politique et un lourd bagage, surtout au Québec (White, 2014). Afin d'arriver à une définition plus claire du vivre-ensemble, je propose de faire un détour par l'interculturel, une notion qui a certains liens de parenté avec le vivre-ensemble, sans pour autant être synonyme³. Ce détour se fera en plusieurs étapes. Après un bref survol de l'interculturalisme comme politique de la gestion de la diversité, je donne quelques éléments pour expliquer comment l'interculturel fait partie de la conscience historique du Québec et comment la formulation très particulière de l'interculturalisme s'éloigne des principes interculturels. Ensuite, je reprends la notion de « scénarios interculturels » de Charles Taylor pour mieux comprendre l'éthique relationnelle qui est au cœur des approches interculturelles. Pour terminer, j'explique certaines similitudes et différences entre l'interculturel et le vivre-ensemble, en insistant sur le potentiel mobilisateur de ce dernier, mais aussi sur l'importance de ses liens épistémologiques avec le premier.

1. LA CARRIÈRE POLITIQUE DE L'INTERCULTURALISME

Depuis une dizaine d'années, une série d'événements donnent l'impression que le Québec cherche à mieux définir un modèle d'intégration basé sur la notion d'interculturalisme. Notons : la tenue d'une commission sur les accommodements raisonnables (2006-2008) ; la reconnaissance de Montréal par le Conseil de l'Europe comme « cité interculturelle » (2011) ; la parution du livre sur l'interculturalisme de Gérard Bouchard (2012) ; les débats récents entourant la laïcité et la Charte des valeurs⁴.

3. Je vais me limiter à une analyse des deux notions d'un point de vue historique et politique (et non pas sociologique) en vue d'explorer leur potentiel de complémentarité.

4. La Charte des valeurs consiste en un projet édicté par le gouvernement du Québec en 2013 visant de rassembler la population sous un choix de valeurs spécifiques. Ce projet n'a finalement pas été adopté (https://fr.wikipedia.org/wiki/Charte_des_valeurs)

Ces évènements renforcent la réputation internationale du Québec comme foyer de pensée interculturelle et nous permettent de voir la spécificité de l'interculturel au Québec⁵. Mais comment définir l'interculturalisme québécois par rapport aux autres modèles pluralistes qui visent, eux aussi, à créer les conditions pour la cohésion sociale en contexte pluriethnique ?

La notion d'interculturalisme est présente dans la documentation gouvernementale du Québec depuis le début des années 1980, mais elle n'a jamais fait l'objet d'une définition explicite ou politique officielle (Rocher et White, 2014). Évidemment, ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas une tradition de pratiques et d'expertises autour de cette notion. Pour comprendre sa spécificité, on doit aborder l'interculturalisme par rapport aux autres courants de pensée qui informent sur les politiques de la gestion de la diversité, surtout dans les sociétés industrialisées de l'Occident. Il faut faire la distinction entre les approches universalistes (comme, par exemple, le républicanisme) et les approches pluralistes (c'est-à-dire celles qui reconnaissent et qui valorisent la diversité au sein du corps politique). Le républicanisme est pour sa part souvent associé à la France, il se base sur le principe d'égalité qui est garanti par l'identité citoyenne. Dans ce système de pensée, les particularismes de l'identité ethnique peuvent être perçus comme une menace à la cohésion sociale, les valeurs républicaines devant s'appliquer de la même façon pour tous les citoyens.

Du côté des approches pluralistes, nous sommes en mesure d'identifier certaines similitudes (par exemple, le souci de garantir l'égalité) et certaines différences (par exemple, plusieurs postures engendrent les conflits et les tensions sociales alors que d'autres favorisent l'harmonie dans les relations sociales) (White, Gratton et Rocher, 2015). Le

5. Évidemment l'interculturel est un phénomène à multiples visages (White, 2015). L'histoire de la diversité d'approches interculturelles à travers l'histoire de l'humanité n'est pas encore écrite, mais nous savons que la manifestation de l'interculturel varie beaucoup selon le contexte et la période historique. Pour ne donner que deux exemples, l'interculturel dans beaucoup de pays en Amérique latine a émergé dans la lutte pour les droits des langues et des cultures autochtones depuis les années 1970. Dans le contexte européen plus récent, l'intérêt pour le dialogue interculturel a donné l'inspiration pour un mouvement international de soutien et de mobilisation des villes interculturelles, un sujet que j'aborde plus loin dans ce texte.

multiculturalisme est le modèle pluraliste le plus connu des pays occidentaux et il est probablement le modèle le mieux balisé. Ce modèle part de la prémisse que la meilleure façon de garantir l'égalité entre les citoyens, c'est d'abord la reconnaissance officielle de leurs spécificités culturelles ou ethniques. Sur ce point, on peut voir des différences importantes entre le multiculturalisme (une approche pluraliste) et le républicanisme (une approche universaliste), qui toutefois visent tous les deux l'inclusion et la participation de tous les citoyens, indépendamment de leurs origines.

Un aspect traverse toutes les approches pluralistes de la gestion de la diversité, à savoir le constat que les êtres humains ont besoin d'orientations pour se développer et pour vivre en société, même si ces repères doivent être constamment retravaillés et modifiés. Certaines politiques ne visent pas uniquement une co-existence paisible; elles travaillent également sur la création des nouveaux liens sociaux et sur la promotion d'un sentiment d'appartenance en dehors des appartenances ethnoculturelles. C'est cette quête de sentiment d'appartenance par le rapprochement qui est à la base de l'interculturalisme, un aspect d'ailleurs partagé avec la notion du vivre-ensemble. Dans ce sens, le Québec a souvent été perçu comme un laboratoire pour le développement de la pensée interculturelle. Mais avant d'approfondir ce sujet, il est important de considérer la notion de culture qui sous-tend et connote toute discussion sur l'interculturel.

2. La conscience historique de l'interculturel

Merriam-Webster a récemment déclaré que le mot « culture » a été choisi comme le mot le plus important de l'année 2014⁶. Il s'agit d'un fait assez étonnant étant donné que depuis 50 ans la notion de culture a été fortement critiquée, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'anthropologie (Martiniello, 2011; Poutignat et Streiff-Fenart 1995). S'inspirant des écrits de l'École de Chicago, mais aussi de nombreux anthropologues, comme Fredrik Barth, le champ d'études ethniques a critiqué la notion

6. L'analyse de ce résultat démontre une diversification dans l'utilisation du terme: <http://www.merriam-webster.com/top-ten-lists/2014-word-of-the-year/culture.html>.

de culture comme essentialiste, voire discriminatoire, sans pourtant remarquer que la notion de culture dans la tradition boasienne constitue déjà une critique de l'essentialisme de son époque: le racisme scientifique (Baker, 2004). Mais si l'idée de la « culture » (dans le sens identitaire et non pas dans le sens des arts) est difficilement émise dans certains milieux, c'est aussi parce qu'elle peut heurter une certaine sensibilité républicaine qui voit l'ethnicité comme une menace à une culture publique commune et qui craint profondément les dérives potentielles du communautarisme.

D'un point de vue interculturel, il est évident que les individus sont porteurs de plusieurs identités et que l'identité est à la fois dynamique et situationnelle; mais ce constat, aussi nécessaire qu'il soit, ne permet pas d'expliquer le fonctionnement des codes socio-culturels qui caractérisent la communication en contexte pluriethnique. C'est dans ce sens que les dynamiques interculturelles ne peuvent pas se réduire à l'identité culturelle, ni même à la rencontre des cultures. Pour saisir la complexité terminologique de l'interculturel, il faut d'abord distinguer trois usages du terme, chacun correspondant à différents champs sémantiques ou champs d'action :

- **Interculturalité**: réalité sociale du contact entre personnes d'origines différentes;
- **Interculturalisme**: modèle de gestion de la diversité opposé au multiculturalisme;
- **Interculturel**: courant de pensée qui comprend une philosophie d'action (Rocher et White, 2014).

La confusion par rapport à l'usage du terme s'explique en partie par les différences d'échelle. Quand on parle du premier (interculturalité), on fait référence à un état de fait ou à un constat qui existe en dehors de nos principes ou de nos perceptions. Quand on parle du deuxième (interculturalisme), on entre sur le terrain du politique qui vise à baliser les situations qui émergent dans le fonctionnement quotidien de l'interculturalité. Dans le cadre de notre recherche sur les villes interculturelles, nous avons proposé un modèle d'analyse qui prend en considération les

trois registres du terme, mais à des moments différents du processus de recherche et d'analyse⁷.

Avant le multiculturalisme, le Canada avait un modèle de partage politique basé sur la notion de bilinguisme (Rocher et White, 2014)⁸. Cette politique visait à créer les conditions de cohabitation entre les deux communautés politiques linguistiques dominantes du pays (anglophones et francophones). Évidemment ce modèle n'avait pas comme cible les différents groupes autochtones, rencontrés par les Européens à leur arrivée dans le Nouveau Monde (et sur ce point les politiques publiques n'ont pas beaucoup évolué), ni les autres vagues d'immigration (principalement d'origine européenne) qui ont ensuite influencé la composition de la société canadienne. Dans le cas du bilinguisme, il ne s'agit non pas d'un outil pour la gestion de la diversité, mais plutôt d'un mécanisme politique pour que les deux nations « fondatrices » partagent le même territoire. Ce modèle n'a pas continué longtemps après, en grande partie parce que les inquiétudes des communautés culturelles issues des vagues d'immigration plus récentes ont rallumé les tensions entre les francophones et les anglophones à l'échelle fédérale.

Pour faire une histoire très courte, si le multiculturalisme n'a jamais eu bonne presse au Québec c'est en grande partie parce que l'imposition de cette politique a démantelé le bilinguisme et, selon certains observateurs, a menacé de reléguer le Québec à un statut de « communauté ethnique comme les autres »⁹. D'un point de vue stratégique, le multiculturalisme permettait au gouvernement fédéral de faire d'une

7. Dans le cadre d'un projet de recherche en partenariat, « Vers une ville interculturelle » (CRSH, 2012-2015), nous avons identifié trois objectifs : la documentation de l'expertise interculturelle, le développement d'outils pour l'analyse de situations interculturelles et la médiation entre les différents acteurs et institutions sur le terrain. Pour plus d'information, voir le lien suivant : <https://villeinterculturelle.wordpress.com>

8. Voir également la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme ou Commission Laurendeau-Dunton.

9. « L'imposition du modèle multiculturaliste et l'effort de forger une identité *mosaïque* pour le Canada avait pour effet de placer symboliquement les Canadiens français sur le même pied d'égalité que les "groupes ethniques" du pays et de sacrifier le bilinguisme au pluralisme. En ce sens, les politiques liées au multiculturalisme continuent d'être une grande source d'irritation pour beaucoup de Canadiens français, et pour cette raison, le multiculturalisme est souvent balayé du revers de la main au profit de l'interculturalisme » (White, 2014, p. 32).

pierre deux coups : prendre position non seulement par rapport aux Canadiens français, mais aussi par rapport aux immigrants. Cet emboîtement de rapports de force qui opposent les Anglais aux Français, les Québécois aux immigrants récents, les immigrants récents aux autochtones, etc. illustre bien un aspect universel de la condition humaine : on est toujours, comme nous l'a démontré Todorov (2009), « le barbare de quelqu'un ». La conscience d'être à la fois majoritaire et minoritaire, dominant et dominé est particulièrement forte dans l'expérience de l'interculturalisme au Québec. C'est pourquoi on pourrait dire que l'interculturalisme fait partie de la conscience historique du Canada francophone (Gadamer, 1996)¹⁰.

Malgré la déclaration de Gérard Bouchard affirmant qu'il y a un assez large consensus sur l'interculturalisme au Québec (Bouchard, 2012)¹¹, il y a plusieurs catégories de critiques qui ont été formulées à l'égard de ce modèle (Rocher et White, 2014)¹². S'il y a une chose qui semble faire consensus au Québec (pour le moins parmi les francophones), c'est le malaise avec le multiculturalisme. Quel modèle vraiment différent peut alors proposer le Québec ? Pourquoi le Québec aurait-il besoin d'un modèle d'intégration différent du multiculturalisme ?

Pour répondre à ces questions, il faut considérer non seulement des facteurs historiques, mais aussi les tensions entre les différents paliers gouvernementaux, notamment entre celui du Québec et celui du Canada. Ces deux modèles de gestion de la diversité sont ancrés dans des traditions politiques anciennes qui ont été forgées en contexte colonial et qui proposent deux visions assez différentes de la diversité (White, 1996). Évidemment, ils partagent des éléments en commun dont l'État de droit, le principe de l'égalité et la lutte contre la discrimination, éléments

10. Selon Hans-Georg Gadamer, la conscience historique est un processus par lequel les acteurs sociaux mobilisent le passé comme ressource dans le présent afin de raffiner leur compréhension du présent.

11. Il y a plusieurs définitions de l'interculturalisme. Bouchard retient les éléments suivants dans sa définition : le respect des droits, la promotion du français, la prise en compte de la nation québécoise, l'accent sur l'intégration, la promotion des interactions, le développement d'une culture commune, la promotion d'une culture nationale québécoise.

12. White et Rocher ont identifié quatre différents courants de critique à l'égard de l'interculturalisme au Québec : moniste, pluraliste, différentialiste et interactionniste.

d'ailleurs qui correspondent à toutes les approches pluralistes. Mais il existe aussi des différences importantes entre les deux modèles, non seulement sur le statut juridique du modèle (le multiculturalisme est une loi transversale), mais aussi sur le statut que chaque modèle accorde à la majorité (Bouchard, 2012 ; White, 2014). Si à l'échelle fédérale, les deux politiques semblent être similaires, à l'échelle municipale ou provinciale, il y a des divergences importantes.

Ceci peut sembler paradoxal, mais à plusieurs égards l'interculturalisme ne fonctionne pas à partir d'une logique interculturelle. Par son besoin légitime de protéger la « majorité fragile » des Canadiens français, l'*interculturalisme* (la politique publique) est toujours en danger d'instrumentaliser l'*interculturel* (la façon de faire). D'un point de vue interculturel, on ne peut pas parler d'une approche interculturelle si un groupe impose les règles du jeu, surtout si c'est un groupe majoritaire au pouvoir. Dans un monde idéal qui ne correspond pas à celui des politiques de gestion de la diversité, la communication interculturelle doit commencer par une étape de centration sur les cadres de référence qui conditionnent nos perceptions et nos représentations (Gratton, 2009)¹³, ce qui nous permet de nous voir comme porteurs de traditions et comme vecteurs de différences. Sans cette étape de centration, on ne peut pas réunir les conditions nécessaires pour travailler sur les différentes situations de l'*interculturalité*. Si l'interculturalisme peut s'opposer au multiculturalisme pour proposer une autre vision politique ou un autre projet de société, on peut se demander comment cette idée est arrivée en politique (Emongo et White, 2014).

La recherche récente sur l'histoire des tentatives de formaliser l'interculturel au Québec ont démontré en quoi le terme « interculturel » au Québec est lui-même le produit d'une série de rencontres historiques entre les Québécois de souche et les gens « venus d'ailleurs » (Emongo et White (dir.), 2014, surtout les chapitres de Pierre Anctil, Joseph Lévy et Danielle Gratton). Le Congrès juif canadien, le Centre Monchanin, l'Institut interculturel de Montréal ne sont que quelques exemples de l'action interculturelle qui a influencé l'émergence des politiques de la gestion de la diversité au Québec. Malheureusement, la présence de ces

13. Dans d'autres sources, le terme « décentration » est utilisé pour décrire cette étape (Cohen-Émerique, 2011).

premiers *foyers de l'interculturel* a été systématiquement ignorée dans les écrits sur l'histoire de l'interculturel au Québec (White, 2014). Leur absence dans l'histoire officielle du pays donne un certain regard sur la nature monoculturelle des institutions du pouvoir¹⁴. Cette situation n'est pas spécifique au Québec et ne devrait pas nous surprendre puisque tous les États-nations modernes (se basant sur la supposée fusion du territoire et de l'ethnicité) fonctionnent par une logique de consolidation identitaire. Pourquoi serait-ce différent au Québec ? Ce qui est surprenant, par contre, c'est le fait que la terminologie de cette rencontre entre majorité culturelle et minorité immigrante ait eu autant d'impact sur la pensée politique et sur les débats dans l'espace public. De ce point de vue, le Québec est un cas plutôt exceptionnel.

3. LES SCÉNARIOS DE L'INTERCULTUREL

Dans un texte qui explore la pertinence de l'interculturalisme pour la société québécoise contemporaine, Charles Taylor propose que l'avenir de l'interculturalisme dépende de notre capacité à imaginer ce qu'il appelle des « scénarios interculturels ». Cette expression évoque un vaste monde de possibilités, surtout si nous voulons dépasser la logique « d'accommodements » qui domine beaucoup de débats au sujet de la diversité culturelle et religieuse (Blattberg, 2008 ; Frozzini, 2014). La notion « d'accommodements raisonnables » souvent associée au Québec (mais qui a des origines dans la jurisprudence canadienne) joue un rôle important dans la résolution de conflits en contexte organisationnel et institutionnel (Gratton, 2009), mais elle ne pourrait jamais servir de cadre général pour la gestion de la diversité. Elle ne peut pas non plus aider dans l'élaboration de « scénarios interculturels » selon le sens proposé par Taylor, puisque la notion de scénario préconise une projection dans l'avenir et une réflexion sur un projet de société partagé.

Au Québec, il y a de nombreux exemples d'actions structurantes (non pas seulement des « bons coups » ou des « bonnes pratiques ») qui s'inspirent en partie des principes interculturels. On peut citer le programme

14. Ici le terme « monoculturel » fait référence aux normes et valeurs qui sous-tendent le fonctionnement institutionnel et non pas aux origines des personnes qui incarnent les institutions.

d'éthique et de culture religieuse (ECR), qui vise le dialogue comme horizon. Son objectif est de développer l'esprit critique des jeunes des écoles primaires et secondaires au Québec sur le rapport entre la pensée morale et les valeurs spirituelles¹⁵. On peut également mentionner, les programmes *d'agent de liaison* qui embauchent des personnes ayant des compétences interculturelles pour faire un travail de médiation dans différents contextes institutionnels ou associatifs (Islas, Gratton et Boivin-Martin, à paraître; Frozzini, 2014)¹⁶. Enfin, les *tables de concertation*, un mécanisme très répandu au Québec, ont été utilisées pour coordonner les efforts autour de l'intégration des immigrants et pour faciliter la concertation entre les différents acteurs dans un territoire donné¹⁷.

Cette liste, loin d'être exhaustive, soulève plusieurs questions par rapport à la meilleure façon de définir l'interculturel. Dans le cadre de notre recherche sur les villes, nous faisons souvent face à cette difficulté¹⁸? Sans rentrer dans une discussion approfondie des épistémologies

-
15. Il s'agit d'un programme de cours obligatoires dans les écoles publiques primaires et secondaires au Québec. Le programme ECR, qui a été conçu suite à une longue histoire d'enseignement religieux et moral dans les écoles publiques au Québec, a fait l'objet de nombreux débats publics après sa réalisation (Duhamel et Estivalès, 2013).
 16. Ces programmes existent dans plusieurs secteurs d'intervention et milieux de travail, notamment dans le réseau des bibliothèques de la Ville de Montréal. Pour en savoir plus voir: bibliomontreal.com/doc/agents_de_liaison.pdf.
 17. Les tables de concertation existent dans plusieurs secteurs de l'action sociale et communautaire au Québec, surtout pour soutenir l'action auprès des populations vulnérables (jeunes, personnes âgées, réfugiés, etc.), mais elles ont été très peu étudiées. Au départ de l'initiative gouvernementale provinciale, ce mécanisme visait non seulement une meilleure concertation entre les professionnels des différents milieux (gouvernemental, communautaire, universitaire) mais aussi la reconnaissance de l'expertise des acteurs qui travaillent dans une logique de «services de proximité». Maintenant il existe une dizaine de regroupements ou de comités d'action interculturelle. Plusieurs d'entre eux ont pris l'initiative de se rencontrer régulièrement afin mieux comprendre les enjeux des dynamiques interculturelles dans la région.
 18. Nos discussions sur la question des critères d'évaluation pour l'interculturel ont été parmi les plus complexes des questions débattues au sein de notre laboratoire. Non seulement les critères d'évaluation varient selon le niveau d'analyse mais aussi selon le contexte ou l'objet d'étude qui est sous observation. Autrement dit, il s'agit d'un chantier «work in progress», voir <http://labrri.net/criteres-devaluation-pour-linterculturel/>.

interculturelles – un sujet d'une très grande complexité (Emongo, 2014) – j'aimerais faire un certain nombre de propositions pour mieux comprendre l'*éthique relationnelle* qui est au cœur des différentes approches interculturelles. Plusieurs de ces propositions pourraient s'appliquer aussi bien à la notion de vivre-ensemble, puisque les deux se ressemblent à plusieurs niveaux; je reviendrai aussi sur ce sujet. Les propositions présentées ici ne sont pas le résultat d'une analyse systématique, mais proviennent plutôt d'observations informelles (dont certaines plus inattendues que d'autres) faites dans le cadre de notre recherche sur les dynamiques interculturelles à Montréal:

- ***L'être humain a besoin de sentiment d'appartenance.*** Il y a des individus isolés, des situations qui isolent les individus et des sociétés individualistes, mais ceci ne change pas le caractère fondamentalement social de l'existence humaine. L'appartenance permet le développement des individus ainsi que la reproduction des groupes. L'appartenance permet aussi la contribution des individus au développement social et économique de leurs communautés.
- ***Les êtres humains possèdent plusieurs appartenances.*** Les individus ont de multiples identités et les appartenances aux groupes évoluent à travers le temps et l'espace. L'aspect situationnel de l'identité nous rappelle la nature complexe de l'appartenance et les revendications identitaires des minorités lors du dernier siècle ont eu un impact important sur les systèmes économiques et politiques des pays industrialisés de l'Occident.
- ***Il y a différents niveaux de « nous ».*** Le passage entre un « nous » restreint et un « nous » collectif constitue une opération très délicate, principalement parce que ce passage exige le déni de certains aspects identitaires. La « diversification de la diversité » que nous voyons actuellement dans beaucoup de grandes villes occidentales peut créer un sentiment de fatigue, autant pour les individus, les institutions (Germain, 2013) que pour les groupes, surtout les groupes minoritaires, qui ont besoin de temps entre eux pour se ressourcer et pour trouver des stratégies d'adaptation et d'entraide.
- ***La reconnaissance de la diversité est une condition nécessaire mais non suffisante.*** L'approche interculturelle, comme les autres postures pluralistes, part du principe qu'il n'y a pas de rapprochement

avec l'autre sans reconnaissance de ses différences (Fabian, 2013). Cependant, la diversité n'est pas un concept qui permet de réduire les écarts dans les codes communicationnels en contexte pluriethnique et elle n'arrive pas à résoudre les problèmes persistants de la discrimination et de l'exclusion sociale (White, 2013).

- ***Il n'y a pas d'interactions sans rapports de force.*** Il y a une impression erronée et très répandue que le dialogue interculturel présuppose une relation entre égaux. Étant donné que les dynamiques sociales sont profondément marquées par l'inégalité, pourquoi cela serait-il différent dans les contextes de communication interculturelle ? La recherche des conditions favorisant la communication en contexte interculturel permet la délibération malgré les différences de rôle et de statut (White, 2011 ; Habermas 1992).
- ***Il faut éviter le piège des procès d'intention.*** Nous fonctionnons tous à l'intérieur de systèmes politiques et de structures sociales et nous sommes tous influencés par les traditions qui nous précèdent, non seulement par les normes et les valeurs, mais aussi par les perceptions et les représentations (Gadamer, 1996). Les actions des individus sont conditionnées par les structures du passé. L'analyse des intentions individuelles peut mener à la recherche d'un bouc émissaire. Nous avons tous des préjugés, l'analyse des situations et la recherche de solutions doivent se faire à l'échelle organisationnelle et institutionnelle, et non pas uniquement au niveau des individus.
- ***Le dialogue ne commence pas par la reconnaissance mais par la centration.*** Si nous souhaitons rentrer en dialogue avec l'autre, nous avons besoin d'abord de faire le travail difficile de se centrer sur nos propres cadres de référence (normes, valeurs, perceptions, etc.). Cette prise de conscience par la centration nous permet de nous voir comme porteurs de traditions et de voir l'autre à la fois comme individu (alors différent) et comme être humain (parce que similaire) (Emongo, 2014 ; Gratton, 2009).

Pour que des scénarios interculturels réussissent, il faut mobiliser des outils qui permettent de casser la dynamique menant à l'exclusion des minorités ethniques et visibles : le choc de la différence de l'autre introduit un sentiment de menace qui conduit à une réaction de repli sur soi

ou sur sa communauté, autant du côté de la majorité que des minorités. Les outils pour casser ces routines sont complexes et ils doivent être constamment adaptés aux différents contextes et aux nouvelles situations pour réduire ou ralentir ce *cycle du mépris-repli*. Dans le cadre de nos recherches, nous avons identifié trois aspects qui (dans certaines conditions) peuvent faciliter l'émergence de nouveaux scénarios interculturels inattendus : 1) des **espaces d'interaction** qui dépassent la simple co-habitation ou co-existence et favorisent des projets collectifs au niveau local pour créer des nouvelles formes de confiance et de sécurité en contexte pluriethnique ; 2) la création de **documents-cadres** ou d'**outils d'encadrement** qui articulent des orientations et des principes de rapprochement interculturel, idéalement après une période de consultation publique ; 3) l'expertise en médiation interculturelle apportée surtout dans la **formation aux compétences interculturelles**, non seulement pour les individus, mais aussi au niveau organisationnel et institutionnel.

Le scénario de l'interculturel qui nous semble avoir le plus de potentiel, c'est celui de la *ville interculturelle*. Évidemment les villes ont toujours été des lieux de cohabitation entre les populations de diverses origines. Par définition, l'espace urbain constitue un espace de rencontre, non seulement entre autochtone et allochtone, mais aussi entre riche et pauvre, jeune et sénior, homme et femme, noir et blanc, pour ne citer que quelques exemples (Ville de Montréal, 2015). Les conditions de la rencontre varient d'une période à une autre et selon le contexte social et politique qui caractérise chaque contexte urbain, l'échelle municipale permettant de comprendre plusieurs problématiques liées au vivre-ensemble¹⁹. Une littérature émergente sur les politiques d'intégration à l'échelle municipale explique que le virage vers les villes s'explique non seulement par la proximité des services, mais aussi parce que les communautés issues de l'immigration ont tendance à s'organiser à cette échelle (Rocher et White, 2014).

19. La littérature sur les « villes globales » nous a permis de comprendre une catégorie spécifique de villes métropoles à l'échelle internationale et le rôle important qu'elles jouent dans la circulation de personnes et de biens. Malheureusement cette littérature renforce l'idée que les villes puissent s'imaginer en dehors des autres paliers et sans prêter attention aux interactions (Glick Schiller et Çağlar, 2008 ; Rocher et White 2014).

Depuis la fin des années 2000, le Conseil de l'Europe a reconnu l'importance de l'échelle municipale en créant un réseau pour les villes qui utilisent des principes interculturels pour faciliter l'intégration des minorités ethniques et visibles. Ce programme a mobilisé un nombre important de villes en formalisant le statut de « cité interculturelle » et en s'appuyant sur un certain nombre d'outils conceptuels et méthodologiques, notamment un index qui permet de comparer la performance des différentes villes en fonction de leurs politiques et programmes²⁰. Sans ignorer les problèmes de la discrimination, le programme du Conseil de l'Europe insiste sur l'idée que la diversité est un atout et non un problème (la notion de *diversity advantage*) ; les interactions « positives » peuvent contribuer à un sentiment d'appartenance à la société d'accueil. Celui-ci propose une vision du vivre-ensemble à partir d'une démarche interculturelle qui serait ni assimilationniste, ni multiculturaliste²¹ et qui dépasserait les frontières de l'Europe²². Le programme du Conseil de l'Europe a été critiqué au sujet de la notion de *diversity advantage* (Côté, à paraître), mais aussi parce que l'index des villes interculturelles se limite à une analyse des programmes existants (*policy outputs*) et ne fait pas assez pour considérer les facteurs contextuels ou les processus politiques dans la création des cadres de référence interculturels (White (dir.) à paraître a).

Certaines villes dans le réseau du Conseil de l'Europe se distinguent par la profondeur et la cohérence de leurs programmes. Dans le cadre d'un programme de recherche-action communautaire qui vise à documenter les relations interculturelles dans l'espace urbain en Espagne, l'anthropologue Carlos Giménez Romero propose un modèle d'analyse qui fait la distinction entre des relations d'hostilité, de coexistence et de *conviviencia* (Romero, 2003 et 2003). La notion de *conviviencia* – probablement le terme le plus proche de l'expression française « vivre-ensemble » – a joué un rôle clé dans la planification du Plan interculturel

20. Pour en savoir plus, voir le lien suivant : http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/Cities/Default_en.asp.

21. Will Kymlicka (2015) propose une critique de cette posture.

22. En 2011, Montréal est devenue la deuxième ville en dehors de l'Europe (après la ville de Mexico) à obtenir le statut de « cité interculturelle » par le Conseil de l'Europe. Parmi la cinquantaine de villes qui font partie de l'index, Montréal occupe la 5^e position à l'échelle mondiale.

de Barcelone, Plan généralement considéré comme l'une des politiques interculturelles municipales les plus élaborées dans le réseau émergent de villes interculturelles et largement inspiré par les travaux de Gimenez²³. À partir d'une méthodologie rigoureuse d'observation ethnographique et recherche collaborative, Gimenez et les membres de son équipe utilisent les exemples des pratiques et des politiques à l'échelle municipale pour démontrer que la *convivencia* ne se limite pas à une logique de cohabitation ou à un sentiment de convivialité, mais s'articule autour d'une série de principes, de projets communautaires et d'actions citoyennes partagés par des personnes qui avaient auparavant un contact assez limité (Germain et Dejean, 2013).

4. AIR DE FAMILLE, ERRE D'ALLER

Il y a un certain air de famille entre le vivre-ensemble et l'interculturalisme; ces deux notions évoluent dans des univers francophones. Les deux s'accompagnent de moyens politiques allant au-delà d'une simple reconnaissance de la diversité. Les deux sont proposés comme des concepts-clés pour penser le pluralisme en dehors du paradigme du multiculturalisme. Cependant, le vivre-ensemble peut représenter certains avantages par rapport à l'interculturel. Comme je l'ai expliqué plus tôt, l'interculturel peut avoir un effet rassembleur dans certains contextes au Québec, surtout quand il s'agit de faire une alliance face au multiculturalisme, mais il est loin de faire consensus. Non seulement il peut être associé au conservatisme du sentiment nationaliste, mais il porte en lui aussi des traces du tabou culturaliste, source de grande inquiétude pour ceux qui sont engagés dans la lutte contre la discrimination. Le vivre-ensemble, un terme plus récent et moins connoté, n'a pas le même bagage. Il n'est pas encore associé à des partis politiques ou à des courants idéologiques et cela lui permet une plus grande liberté

23. Selon Marta Massana (communication personnelle), le plan de Barcelone est novateur non seulement pour son équilibre entre les différentes approches pluralistes, mais aussi pour la qualité de mobilisation politique et citoyenne qui a permis la publication du plan. La ville de Madrid met beaucoup d'accent sur le dialogue et a même développé des outils d'évaluation pour mesurer les degrés de convivialité dans différentes sphères de la vie municipale.

de mouvement, autant dans les organisations que dans les institutions publiques²⁴.

Il est facile de critiquer la notion du vivre-ensemble pour son angélisme et son imprécision, mais derrière cette notion, il y a une série de problèmes et de peurs, pourtant très réels, que nous ne pouvons pas ignorer comme observateurs des dynamiques sociales. Khadiyatoula Fall (dans ce volume) explique que l'histoire de l'expression « vivre-ensemble » est marquée par un changement de syntaxe qui est loin d'être anodin. Selon lui, l'expression devient un infinitif substantivé assez récemment et cette transformation signale un changement dans la vie sociale et politique du Québec. L'infinitif-substantivé ne serait pas spécifique à la langue française et jouerait une fonction rhétorique qui vise à séduire ou à convaincre. Selon Fall, l'utilisation plus fréquente de cette forme signale l'émergence d'une nouvelle idée ou d'un nouveau concept, mais aussi d'une nouvelle situation sociale et politique. Alors peu importe la difficulté que nous avons remarquée à définir ce « nouveau/ancien » concept²⁵, sa présence en soi impose un sens au monde qui « révèle un malaise généralisé dans la société québécoise », en l'occurrence celui de la majorité post-catholique québécoise face à une présence musulmane de plus en plus visible.

Le vivre-ensemble n'est pas une simple métaphore pour alimenter l'imagination intellectuelle. Il s'agit plutôt d'une *métaphore organisatrice* qui montre l'insuffisance des politiques publiques (Saillant, dans ce volume). François Laplantine a raison de faire remarquer que les minorités ont peur de se fondre dans les majorités et que les majorités ont peur de perdre leur privilège (Laplantine, dans ce volume), mais il faudrait ajouter que la peur la plus profonde – et la peur partagée – c'est la peur de ne plus exister. Les discours, les principes de la citoyenneté, sont censés rassurer la population, autant la majorité que les minorités, quant aux angoisses existentielles qui sont réveillées par les nouveaux

24. En mai 2015, la Ville de Montréal a organisé un sommet international sur le vivre-ensemble à l'initiative du maire Denis Coderre. Pour en savoir plus, voir ici : <http://ville.montreal.qc.ca/vivreensemble/fr/>. Le vivre-ensemble sera aussi au cœur d'un cadre de référence interne pour la Ville de Montréal sur les dynamiques interculturelles.

25. Duhamel et Estivalèzes (2013) donnent cinq usages ou déclinaisons du terme dans le milieu éducatif.

enjeux de la « superdiversité » (Vertovec, 2007). Malheureusement, les événements récents en France (notamment Charlie Hebdo) démontrent que l'approche citoyenne n'est pas suffisante, ni pour rassurer les populations, ni pour garantir les conditions de l'inclusion sociale (White, Gratton et Rocher, 2015).

Lors de son premier cours donné au Collège de France en 1977, Roland Barthes, pose la question « Comment vivre ensemble ? » (Coste, 2008) et vingt ans plus tard, Alain Touraine (1997) publie un livre à partir d'une question semblable : « Pourrons-nous vivre ensemble ? » ; toutefois ni Barthes ni Touraine ne pose la question dans des termes qui permettent de penser le vivre-ensemble en dehors d'une vision politique occidentale²⁶. Quand Touraine (1997) précise la nature de sa question (« Comment pouvons-nous combiner l'égalité à la diversité ? »), il réduit la complexité des dynamiques à un choix entre la reconnaissance de la diversité et la garantie de l'égalité des chances. Malheureusement, il n'y a jamais deux sans trois (White, à paraître b). Le principe de la reconnaissance est nécessaire, mais il n'est pas suffisant pour répondre aux craintes du « multicommunautarisme » (Touraine, 1997), et le principe de l'égalité peut facilement se faire mettre de côté dans un climat politique de « multiculphobie » (Martiniello, 2011 ; Ryan, 2010). L'aventure de l'interculturalisme au Québec nous a permis de comprendre que toute tentative de faire la promotion du vivre-ensemble doit se construire à partir de trois piliers et non pas de deux : la reconnaissance de la diversité, la lutte pour l'égalité des chances et le rapprochement par les interactions (White, Gratton et Rocher, 2015)²⁷. Sans moyens pour faciliter ce rapprochement, nous resterons éternellement coincés dans l'opposition entre l'impératif de l'unité et le *realpolitik* de la pluralité, opposition d'ailleurs qui est probablement spécifique aux parcours historiques des pays industrialisés de l'Occident. Suite à ces observations, nous devons poser plusieurs questions : quel rapprochement, comment et pourquoi ?

26. Barthes s'intéresse au fantasme occidental de pouvoir vivre seul en communauté et Touraine propose un retour au sujet afin de répondre au paradoxe posé par le multiculturalisme dans le contexte de la France républicaine.

27. Dans l'analyse de Touraine sur la « la rencontre de cultures », il n'y a aucun passage qui décrit les interactions entre les individus ou entre les groupes de cette supposée rencontre.

5. LE VIVRE-ENSEMBLE COMME SCÉNARIO

Pour conclure cette discussion, j'aimerais considérer le potentiel mobilisateur de la notion de vivre-ensemble. Ce potentiel de mobilisation (au moins pour le Québec) peut s'expliquer par son appartenance à deux traditions, le républicanisme français d'un côté, et l'interculturalisme québécois de l'autre. On pourrait voir le vivre-ensemble comme un scénario interculturel qui serait plus souple que les scénarios d'inspiration républicaine et plus complexe que les scénarios du multiculturalisme, puisqu'il prévoit l'émergence d'une nouvelle culture publique commune sans nier la spécificité des différentes communautés qui composent la nation. Ce qui m'intéresse dans la notion de vivre-ensemble, c'est sa capacité à mobiliser à la fois une éthique relationnelle et une logique citoyenne, deux aspects distincts, mais complémentaires qui dépassent la logique de reconnaissance et d'accommodement caractéristiques du multiculturalisme. Après avoir abordé les éléments de cette éthique relationnelle, j'aimerais maintenant proposer quelques éléments de réflexion sur la citoyenneté.

Le constat que tous les États-nations modernes fonctionnent à partir d'une certaine notion de l'appartenance citoyenne, nous oblige, surtout d'un point de vue interculturel, de penser en termes d'une anthropologie de la citoyenneté (Gagné et Neveu 2009). La pensée citoyenne est particulièrement développée dans la philosophie des Lumières et se manifeste de façon intéressante dans le contexte français qui, en opposition au modèle « primordialiste » souvent associé à l'Allemagne, insiste sur la nécessité de séparer la citoyenneté de l'identité ethnique, religieuse ou raciale (Neveu, 2009). Nous voyons ici des similitudes avec la notion du vivre-ensemble politique proposée par Hannah Arendt, qui dans un tour de force analytique rejette l'idée d'ethnicité comme base d'appartenance à une communauté politique (Arendt, 1998). Arendt ne voit pas de contradictions dans la dualité entre l'égalité et la diversité (ainsi que le voient Barthes et Touraine), mais voit plutôt une expression de la pluralité qui est la condition première de l'action politique. Dans ce modèle, les liens affectifs de la communauté politique se créent non pas à partir d'un système de valeurs partagées, mais à travers la participation

active à la sphère publique et aux institutions²⁸. Selon Arendt, la pluralité matérialise l'action politique.

D'un point de vue interculturel, il y a deux problèmes avec ce modèle. Premièrement, la pluralité n'est pas une condition nécessaire de l'action politique, mais un fait constitutif de la vie humaine, ce que le philosophe Raymond Panikkar nomme le « pluralisme originel ». Nous pouvons choisir de l'ignorer, mais cette situation de pluralité constitue le dispositif de notre être-au-monde, en commençant par les différences entre les hommes et les femmes. Deuxièmement, il est difficile d'imaginer la participation civique en dehors des valeurs qui rendent possible notre appartenance à un groupe, que ce soit de nature ethnique, religieuse, linguistique ou autre. Il est évident que tous les êtres humains veulent un logement confortable, des écoles de qualité et un emploi digne, mais la façon de s'engager pour combler ces besoins n'est pas universelle et les valeurs qui sous-tendent cet engagement ne le sont pas non plus. Autrement dit, la citoyenneté – ici compris comme la vision qui reflète l'appartenance à une communauté politique et non seulement à un statut juridique – varie d'une société à l'autre. Alors comment est-il possible d'imaginer la citoyenneté en dehors de nos valeurs ? Surtout dans des contextes où les visions de la citoyenneté empêchent l'articulation d'une communauté politique ou un projet de société commun.

Une approche basée sur la citoyenneté peut contribuer à des nouvelles formes de participation et d'appartenance, à condition qu'elle ne tombe pas dans des pratiques discriminatoires qui effacent les différences au sein de la communauté des citoyens. S'il est normal que les personnes venues d'ailleurs possèdent différents codes pour comprendre la citoyenneté, il est aussi normal que les institutions de chaque société se donnent des règles pour assurer le plus possible une compréhension commune. Il est aussi vrai que les personnes venues d'ailleurs ont besoin de temps et de conditions particulières pour faire l'apprentissage de ces codes, même quand ils partagent certains éléments avec la société d'accueil, notamment la langue, cela même à travers plusieurs générations. Ceux qui supportent une approche républicaine voudraient effacer ces différences afin de protéger l'unité nationale et la cohésion sociale. Les

28. Blattberg (2014) propose une lecture alternative du républicanisme de Hannah Arendt.

défenseurs d'une approche interculturelle voudraient que les différences qui émanent dans ce contexte soient mobilisées par un processus de centration permettant de voir «son propre cadre de référence comme cadre». L'identification du *cadre de référence du soi comme cadre* – surtout dans un contexte qui n'est pas limité à la sphère privée – permettrait aux citoyens de se voir et de voir l'Autre comme porteurs de tradition. Cette «suspension de jugement», dont parle Gadamer (1996), dégagerait par la suite un espace de réflexion commun par rapport aux problématiques qui sont partagées par tous.

De ce point de vue, le vivre-ensemble n'est pas un état de cohabitation paisible où les différences sont simplement «tolérées», ni une construction sociale artificielle qui évacue les différentes catégories de différence afin d'isoler l'identité citoyenne, mais une posture qui permet de mobiliser un regard critique des spécificités des groupes comme quelque chose d'universel. *Le «vivre-ensemble» pourrait être défini comme une cohabitation harmonieuse qui permet l'émergence d'un projet de société commun entre personnes d'origines diverses qui partagent un même territoire.* Évidemment, la notion de vivre-ensemble, comme celle de l'interculturel, peut provoquer des malaises : la crainte de la récupération politique ; l'inconfort avec la normativité qui se cache derrière le terme ; la frustration avec l'absence de réflexion sur les conditions qui permettraient sa réalisation. Je n'ai pas fait la description ou l'analyse de ces malaises, mais ils sont réels et, si nous regardons tout ce qui se passe au nom de ces mots magiques, il y a des questions de fond à poser par rapport à leur pertinence sociale et leur viabilité politique²⁹.

Dans notre rôle de chercheur et de citoyen, nous avons le devoir et l'habitude de surveiller le sens des mots, surtout ceux qui semblent jouer un rôle au niveau des matrices politiques émergentes, et non pas uniquement pour les déconstruire. Notre sensibilité au sens nous permet de voir comment la signification et la fonction des mots peuvent refléter des changements sociaux et politiques à une plus grande échelle, parfois de façon très subtile. Que ce soit utilisé avec ironie, ou pour consolider le pouvoir, que ce soit proposé comme modèle de cohabitation ou comme

29. Dans une critique de la notion de vivre-ensemble, Alban Bensa se demande si les différentes communautés concernées par le vivre-ensemble sont aussi prêtes à mourir ensemble (communication personnelle).

concept pour orienter les politiques publiques, le vivre-ensemble s'inspire de plusieurs sources.

D'un côté, il est l'héritier de la tradition républicaine française en insistant sur l'égalité, l'identité citoyenne et la création d'une culture publique commune. De l'autre côté, il s'inspire de plusieurs traditions de pensée interculturelle (notamment celles qui prédominent au Québec) avec une attention particulière aux interactions, mais aussi à un modèle de communication qui favorise la prise de conscience des codes communicationnels qui servent de dispositif pour une bonne partie des relations sociales en contexte pluriethnique. Dans son nouveau rôle, le vivre-ensemble pourrait faire la médiation entre plusieurs modèles à l'échelle régionale et internationale (interculturalisme, multiculturalisme, républicanisme) plutôt que de devenir une autre mode langagière qui sert à justifier l'écart de plus en plus grand qui se creuse entre le « nous » et le « nous autres ». Une chose est certaine : indépendamment de son destin, le vivre-ensemble sera interculturel ou il ne le sera pas.

Bibliographie

- Arendt, H. (1998), *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Chicago, University of Chicago Press, 2^e éd.
- Baker, L. (2004), « Franz Boas Out of the Ivory Tower », *Anthropological Theory*, 4(1), p. 29-51.
- Blattberg, C. (2008), « There's A Difference Between Accommodation and Reconciliation », *Montreal Gazette*, June 2.
- Blattberg, C. (2014), « Hannah Arendt as Peter Pan », dans Chen Wei (éd.), *Democracy and Modern Society*, Beijing University Press.
- Bouchard, G. (2012), *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Boréal.
- Cohen-Émerique, M. (2011), *Pour une approche interculturelle en travail social. Théories et pratiques*, Presses de l'EHESP.
- Coste, C. (2008), « Comment vivre ensemble de Roland Barthes », *Recherches et Travaux*, vol. 72, p. 201-215.
- Côté, D. (à paraître), « L'atout de la diversité et le Conseil de l'Europe », dans B. W. White (dir.), *Intercultural Cities: Views Across the Atlantic*.

- Duhamel, A., et M. Estivalèzes (2013), « Vivre-ensemble et dialogue: Du programme québécois d'éthique et culture religieuse à la délibération démocratique », *Revue des sciences de l'éducation de McGill*, vol. 48, n° 1, p. 79-98.
- Emongo, L., et B. W. White (dir.) (2014), *L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Emongo, L. (2014), « Introduction à une épistémologie de l'inter-cultures », dans L. Emongo et B. W. White (dir.), *L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Fabian, J. (2001), « Remembering the Other: Knowledge and Recognition », dans *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, Stanford University Press.
- Frozzini, J. (2014), « L'interculturalisme et la Commission Bouchard-Taylor », dans L. Emongo et B. W. White (dir.), *L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Gadamer, H-G. (1996), *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- Gagné, N., et C. Neveu (2009), « L'anthropologie et la "fabrique" des citoyens », *Anthropologie et sociétés*, 33(2), p. 7-24.
- Germain, A., et F. Dejean (2013), « La diversité religieuse comme expérience urbaine: controverses et dynamiques d'échange dans la métropole montréalaise », *Alterstice*, vol. 3, n° 1, p. 35-46.
- Germain, A. (2013), « Une ville inclusive est-elle une ville sans exclusion ? Ou quand la diversité vivifie...ou fatigue », dans M. Mc Andrew, M. Potvin et C. Borri-Anadon (dir.), *Le développement d'institutions inclusives en contexte de diversité: Recherche, formation, partenariat*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 27-42.
- Glick Schiller, N. et A. Çağlar (2008), « Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n° 2, p. 177-202.
- Gratton, D. (2009), *L'interculturel pour tous: une initiation à la communication pour le troisième millénaire*, Anjou, Éditions Saint-Martin.

- Habermas, J. (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion.
- Honneth, A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press.
- Islas, V., D. Gratton et R. Boivin-Martin (à paraître), « Le programme des femmes-relais dans le Centre-sud de Montréal », *Vie économique*.
- Kymlicka, W. (2015), « Defending Diversity in an Era of Populism: Multiculturalism and Interculturalism Compared », academia.edu, https://www.academia.edu/11038453/Defending_Diversity_in_an_Era_of_Populism_Multiculturalism_and_Interculturalism_Compared_2015, consulté le 10 octobre 2015.
- Martiniello, M. (2011), *La démocratie multiculturelle*, Presses de Sciences Po, Bibliothèque du citoyen.
- Neveu C. (2009), « Comment faire l'anthropologie d'un objet "trop lourd"? Approche anthropologique de la citoyenneté en France », *Anthropologie et sociétés*, 33(2), p. 25-42.
- Poutignat, P. et J. Streiff-Fenart (1995), *Théories de l'ethnicité*, PUF.
- Rocher, F., et B. W. White (2014), « L'interculturalisme québécois en contexte multiculturel canadien: Origines, critiques et politiques publiques », *Études IRPP*, n° 49, Institut de recherches en politiques publiques.
- Romero, C.G. (2003), « Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad: propuesta de clarificación y apuntes educativos », *Educación y Futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, n° 8, p. 1-24.
- Romero, C.G. (2012), « Convivencia sociale intercultural en territorios de alta diversidad: encuesta 2010 sobre convivencia intercultural en el ámbito local », Barcelone, Obra Social « La Caixa ».
- Ryan, P. (2010), *Multicultiphobia*, University of Toronto Press.
- Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton University Press.
- Todorov, T. (2009), *La peur des barbares: Au-delà du choc des civilisations*, Livre de poche.
- Touraine, A. (1997), *Pouvons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard.
- Vertovec, S. (2007), « Super-diversity and Its Implications », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 6, p. 1024-1054.

- Ville de Montréal (2015), « Mémoire présenté à la commission des relations avec les citoyens de l'assemblée nationale » dans le cadre de la consultation portant sur le document *Vers une nouvelle politique québécoise en matière d'immigration, de diversité et d'inclusion*, février.
- White, B. W. (1996), « Talk About School: Education and the Colonial Project in French and British Africa (1860-1960) », *The Journal of Comparative Education*, 32(1), p. 9-25.
- White, B. W. (2011), « Le pouvoir de la collaboration » dans L. Lachapelle et D. Neumark (dir.), *Célébrer la collaboration: Art communautaire et art activiste humaniste au Québec et ailleurs*, Levier/Engrenage noir, p. 329-338.
- White, B. W. (2013), « Contre la diversité », *Tic Art Toc*, novembre, p. 44-47.
- White, B. W. (2014), « Quel métier pour l'interculturalisme ? » dans L. Emongo et B. W. White (dir.), *L'interculturel au Québec: rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- White, B. W. (2015), « Intercultural Cities and the New Mobility », conférence sur la mobilité humaine et le dialogue interculturel, 19 août, Ville de México.
- White, B. W., D. Gratton et F. Rocher (2015), « Les conditions de l'inclusion en contexte interculturel », Mémoire présenté à la Commission des relations avec les citoyens dans le cadre de la consultation sur l'énoncé de politique du Ministère de l'immigration de la diversité et de l'inclusion, février.
- White, B. W., (dir.), (à paraître a), *Intercultural Cities: Views Across the Atlantic*.
- White, B. W. (à paraître b), « Jamais deux sans trois: La situation ethnographique et le rapport à l'autre », dans M. Blondet, M. Lantin Mallet et A. Bensa (dir.), *L'anthropologie de la contemporanéité: réflexivité, intersubjectivité, sujets*.

PENSER LE VIVRE ENSEMBLE À PARTIR DU NON COMMUN

Diane Lamoureux¹

Depuis quelques décennies, accompagnant le regain d'intérêt concernant la démocratie, la question du « vivre ensemble » a fait l'objet de multiples réflexions et débats dans le champ des sciences sociales. Au plan philosophique, ce sont surtout les théories de la reconnaissance (Taylor, 1992 ; Honneth, 1995 ; Fraser, 2005) qui ont retenu l'attention, de même que celles concernant le multiculturalisme (Kymlicka, 1995 ; Benhabib, 1996). Sur le plan des politiques publiques, ce sont plutôt les mises en œuvre de l'intégration républicaine (Schnapper, 1994), de l'interculturalisme (Bouchard, 2012) ou du multiculturalisme (Savidian, 2009) qui se sont imposées. Après la chute du mur de Berlin, l'attention bifurque sur les différences ethnoculturelles ou religieuses, plutôt que de se concentrer sur les inégalités socioéconomiques.

Je me situerai sur un registre sensiblement différent puisqu'il me semble que penser le vivre ensemble uniquement en tenant compte de la diversité ethnoculturelle ou religieuse passe à côté d'autres formes de différenciation sociale dans les sociétés contemporaines, que ce soit les différences de classe qui se sont accentuées depuis la généralisation des politiques néolibérales à l'échelle planétaire, tant à l'intérieur de chacune des sociétés que sur le plan international, les différences de genre qui, malgré les avancées certaines en termes de droits des femmes dans

1. Professeure de sociologie, Département de science politique, Université Laval

la plupart des sociétés, ne continuent pas moins à organiser une division sociale et sexuelle du travail et de la richesse. Mais auparavant, il me semble qu'il faille examiner les notions d'intégration républicaine, de multiculturalisme ou d'interculturalisme, pour justifier qu'elles constituent un assez mauvais point de départ pour examiner la question du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines.

Le modèle le plus désuet est probablement celui de l'intégration républicaine. Celui-ci repose sur une vision moniste du corps politique, résultant soit d'origines communes, soit de la capacité de l'État à homogénéiser les populations qui vivent sous son autorité. À l'évidence, les sociétés homogènes quant à leurs origines sont l'exception plutôt que la règle à l'échelle mondiale, surtout depuis la vague actuelle de mondialisation. Quant à la capacité des États à fabriquer de l'homogénéité, à faire du « *e pluribus unum* » pour pasticher la devise étasunienne, elle est de plus en plus en panne, y compris dans l'État emblématique de cette intégration républicaine, à savoir la France. En effet, les institutions publiques, chargées de cette intégration ou de la reproduction sociale de la nation présumée une, peuvent de plus en plus difficilement s'acquitter de cette tâche du fait de la disparition de l'institution militaire (au profit de l'armée de métier) et de la crise de l'institution scolaire comme lieu de transmission sous l'effet combiné des remises en cause culturelles qui ont accompagné les nouveaux mouvements sociaux depuis la fin des années 1960 et des révoltes plus ou moins prononcées des anciens colonisés qui vivent désormais dans les mères patries.

Le modèle multiculturaliste est celui qui a été adopté dans la plupart des pays anglo-saxons, avec des variantes diverses et que l'on a ensuite tenté d'implanter en Europe de l'Est et dans certains pays africains. Une partie de ses problèmes vient du fait qu'il opère une confusion entre les ethnies minoritaires souvent anciennes et une diversité ethnique issue de l'immigration plus récente. C'est un modèle assez variable selon les pays, mais il comprend usuellement les traits suivants : valorisation des origines ethnoculturelles (par des mécanismes de transmission de la langue et de la culture d'origine), formation d'organisations « ethniques » qui représentent les divers groupes ethnoculturels auprès des autorités politiques, accommodements raisonnables dans divers domaines (école, réseau de santé, travail). Au Canada, ce modèle a

grandement évolué depuis une quarantaine d'années et se rapproche de plus en plus du modèle interculturaliste, du moins selon Bouchard (2012), qui est pourtant un pourfendeur du multiculturalisme et un fervent partisan de l'interculturalisme. Ce qui, selon lui, constitue la différence fondamentale entre les deux modèles, c'est que le multiculturalisme se contente de célébrer le multiple, alors que l'interculturalisme valorise la convergence.

Le modèle interculturaliste a été élaboré par les gouvernements québécois successifs à partir des années 1990. Il se voulait différent du multiculturalisme canadien dans la mesure où ce dernier était perçu comme une façon de nier l'existence de la nation québécoise, en la noyant dans la grande soupe de la diversité ethnoculturelle canadienne, d'une part, et comme ne favorisant pas les interactions entre les divers groupes ethnoculturels, d'autre part. Au centre de cette vision de l'interculturalisme, figure la notion de convergence des cultures minoritaires vers la culture du groupe ethnique majoritaire, à travers la notion de culture publique commune (comprenant la langue des institutions publiques, ces mêmes institutions, la garantie juridique des libertés fondamentales via une charte des droits, des lois communes et la possibilité de toutes et tous de participer à la décision publique via les procédures de la démocratie représentative) (Labelle, 2008). Ce modèle a également du plomb dans l'aile, principalement depuis qu'il est soumis à toutes sortes de demandes d'accommodements qui mettent en opposition différents droits.

L'accent mis sur la diversité ethnoculturelle dans les sociétés contemporaines a eu comme résultats, sur le plan pratique, une croissance importante des inégalités socioéconomiques, de même qu'une certaine diversification des élites (Michaels, 2009). La présence, au sein des mêmes sociétés, de populations diversifiées quant à leurs origines ethniques, culturelles ou religieuses, s'est mise à « faire problème », d'autant plus qu'un des principaux intégrateurs sociaux, l'emploi, ne jouait plus ce rôle pour de multiples raisons qu'il serait trop complexe d'analyser ici et que l'école ne dispose pas ou plus des outils pour le faire. Le tout dans un contexte international marqué par la croissance du « terrorisme », la résurgence des guerres impériales, l'idée que nous vivrions à une époque de « choc des civilisations » qui sert principalement à justifier l'islamophobie dans les sociétés occidentales et l'intensification des migrations internationales.

Dans ce contexte, la question du vivre ensemble est souvent invoquée de manière incantatoire pour déplorer les « incivilités » dans les sociétés contemporaines qui sont usuellement le fait des « autres » qui seraient des barbares par rapport à « nous », vieux trope qui trouve ses origines dans l'Antiquité grecque. Si l'on postule que le vivre ensemble s'apparente à un *vivere civile*, terme utilisé par Machiavel pour distinguer la communauté politique de la communauté religieuse, que l'on peut opposer à la violence et à la guerre, la question me semble prendre une dimension nouvelle dans les sociétés contemporaines qui ne se situent plus dans l'eschatologie révolutionnaire : puisqu'on ne réfléchit pas aux enjeux sociaux sous l'angle de la « lutte des classes » avec le triomphe d'une classe et l'élimination de l'adversaire, il nous faut donc « faire avec » et penser le vivre ensemble comme un idéal d'urbanité, ce dont il sera question dans la dernière section du texte.

Pour préciser mon propos sur les enjeux théoriques et pratiques du vivre ensemble, j'aimerais aborder la question sous trois angles : le premier concerne les modalités de différenciation sociale dans nos sociétés qui rendent difficile de penser le vivre ensemble sur le mode de l'identité politique partagée ou même de l'identité ; le deuxième suggère d'explorer le potentiel politique de la notion d'égaux parce que différents ; le troisième concerne les possibilités de construire du commun à diverses échelles sans nécessairement mettre l'État-nation au centre de cette construction.

1. LA MULTIPLICITÉ DES RAPPORTS SOCIAUX

Les sociétés contemporaines sont structurées par trois grands systèmes de domination auxquels s'ajoutent de multiples autres causes de conflictualité sociale. Ces trois grands systèmes sont le capitalisme, le sexisme et le racisme. Ce sont des systèmes globaux de domination dans la mesure où ils structurent plusieurs aspects de l'organisation sociale. Ils sont non réductibles les uns aux autres, en même temps qu'ils sont imbriqués ou coextensifs (Kergoat, 2009). Ils produisent diverses injustices sociales dont les aspects les plus courants sont l'exploitation, la marginalisation, la réduction à l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence (Young, 1990).

Ces divers visages de l'injustice sont à l'origine de luttes d'émancipation (femmes, populations colonisées, minorités ethnoculturelles ou racisées, sexualités, etc.) qui sont moins de nature identitaire qu'elles ne constituent des luttes pour la justice et pour une autre distribution non seulement de la richesse, mais également du pouvoir. Elles se situent à la fois sur le terrain de la reconnaissance et sur celui de la redistribution des « parts sociales » pour emprunter l'expression de Rancière qui parle de transformation « des identités définies dans l'ordre naturel de la répartition des fonctions et des places en instance d'expérience d'un litige » (1995 : 60). Ce qui revient à dire que ces pratiques émancipatoires partent de l'expérience de rapports de domination et de l'existence de groupes situés en position subalterne dans ces rapports de domination ; dans le processus de contestation de la domination, les subalternes se sont engagés à la fois dans une démarche de mise en évidence de la domination, de « positivation » des groupes minorisés et de recomposition plus égalitaire des rapports sociaux.

Il s'agit donc d'une reformulation substantielle de la nature du « groupe », puisque son identité est elle-même le produit d'un rapport de pouvoir. La possibilité de déprise des personnes qui le composent de l'assignation identitaire qui leur est imposée doit composer avec le fait que la posture sociale qu'elles doivent adopter pour pouvoir en contester les termes et s'affirmer comme sujets politiques fait référence à ce groupe : les féministes refusent le sort fait aux femmes dans une société patriarcale, mais elles revendiquent en même temps « au nom des femmes ». C'est ce qui expliquerait, selon Collin (1992 : 134-135), que les membres des groupes opprimés sont « souvent les derniers croyants de l'humanisme identitaire, les derniers croyants de la libération de soi avec soi » et elle ajoute un peu plus loin qu'il « faut lutter contre l'assujettissement sans nourrir le mythe du sujet ».

Dans cette optique, la reconnaissance n'est pas l'enjeu de la subjectivation politique, mais son moyen. Il ne s'agit pas tant de faire reconnaître une identité, que d'acquiescer une « autorisation de parole » sur le monde commun pour des personnes et des groupes qui avaient été jusque-là refoulés aux marges de ce monde commun ou qui en étaient devenus les objets via les politiques publiques. Ce qu'il s'agit de faire reconnaître, ce n'est pas une « identité » plus ou moins « authentique », mais sa capacité de parler et d'être écouté sur le sort du monde, bref, d'énoncer un tort

et de tenter d'y trouver une solution à partir d'une perspective de responsabilité pour le monde (Arendt, 2012).

C'est pourquoi, au lieu de produire de l'identité, les luttes pour l'émancipation produisent de la pluralité, ce qui amène Rancière (1998) à définir la logique de l'émancipation comme hétérologie. On pourrait même suggérer, comme je l'ai déjà fait ailleurs, qu'il s'agit en fait de dissonances identitaires (Lamoureux, 2014). C'est d'ailleurs ce qui explique que ces luttes sociales se font souvent au nom du « droit à avoir des droits » (Arendt, 2002). Ce qui est revendiqué à travers la demande de droits, ce n'est pas un « privilège » ou une « différence » pour les personnes marginalisées, mais le fait d'être soumise au régime commun dans lequel toutes et tous jouissent de la citoyenneté et, partant, du droit de se prononcer sur les affaires publiques. « Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui "prend conscience" de lui-même, se donne une voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée » (Rancière, 1995: 65). Il y a donc une différence substantielle entre existence sociologique et subjectivation politique.

Il serait donc fallacieux d'y voir essentiellement une source de fragmentation et de perte de sens commun; il y aurait plutôt lieu d'y voir « une manière d'introduire la politique par de la différence » (Brugère, 2012: 100), de structurer politiquement un différend. La difficulté de faire accepter comme allant de soi des identités englobantes relève de nouvelles exigences d'inclusion sociale qui tentent d'éviter les pièges de la domination et de l'oppression. En outre, l'apparence de fragmentation sociale qui semble résulter de la diffusion de la « reconnaissance » n'est pas un état permanent, mais peut aussi constituer une étape essentielle vers une inclusion plus égalitaire.

Pour ce faire, il est essentiel de rompre avec l'idée que les groupes sociaux formeraient des identités sociales ou politiques de type essentialiste. Il faut plutôt concevoir ces identités sociales comme un processus mouvant et surtout comme un rapport social, la signification de l'injustice plutôt que la revendication d'une identité. L'argument le plus souvent amené pour discréditer l'action politique de ces groupes dits « identitaires », c'est qu'ils seraient porteurs de revendications « spécifiques », plutôt que

d'un projet valant pour l'ensemble de la société. En fait, « la multiplicité des catégories masque les rapports sociaux » (Kergoat, 2009 : 117). Il faut bien voir qu'il y a un acte de pouvoir inhérent au fait de catégoriser certaines revendications comme « spécifiques » alors que d'autres sont d'emblée reconnues comme génériques. Car une conséquence usuelle du privilège social, c'est la capacité d'un groupe de transformer sa propre perspective en savoir faisant autorité sans pouvoir être contredit par ceux et celles qui ont des raisons de voir les choses différemment.

L'agir politique nécessite donc de se départir du mépris (Honneth, 2006) qui condamne certains – et surtout certaines – à mener des vies qui peuvent être jugées indignes d'être vécues et, par conséquent, exposer leur titulaire à toutes sortes d'exactions. Pour lutter contre ce mépris, surtout s'il est institué politiquement et socialement, il ne suffit pas, comme le faisait remarquer Arendt (2002) dans son analyse de la crise des droits humains, de proclamer son humanité, il faut également disposer des moyens politiques de faire reconnaître son existence comme digne d'être vécue et par conséquent de pouvoir nommer les injustices qui en font l'indignité et en obtenir des formes de réparation. Il faut également penser en termes d'action politique dont la caractéristique est de partir du « refus de certaines situations sociales pour ensuite se développer “dans une lutte contre les groupes sociaux intéressés à la préservation d'une telle situation” tout en visant “une situation sociale plus égalitaire” » (Renaut, 2004 : 46).

La perspective dans laquelle je pense le vivre ensemble est ainsi celle de la construction de solidarités et de luttes contre les divers visages de la domination, « une vraie mobilisation des subjectivités contre un universel qui fonctionne par décret, ne sait inclure qu'en domestiquant et en subordonnant les mouvements sociaux » (Brugère, 2012 : 101). Cependant, on ne peut faire abstraction du fait que les solidarités n'émergent pas automatiquement des situations sociales. Elles ne sont pas le produit des identités, tout aussi complexes et narratives qu'elles soient, mais d'une politisation des enjeux. La solidarité n'est possible que si l'enjeu est le monde, i.e. dans le domaine politique, cela en politisant les localisations sociales, non pas pour en faire émerger les identités, mais pour identifier et combattre les diverses figures de l'injustice. Ainsi, cela permet de « créer un monde commun avec d'autres qui sont dans une forme d'altérité par rapport à soi » (Brugère, 2012 : 103).

En même temps, il faut voir que, si elles sont difficiles, ces solidarités sont nécessaires puisque la domination se nourrit de ses déplacements entre les diverses structures sociales et que la lutte contre les rapports sociaux de domination doit être généralisée pour porter fruit. Cependant, cette généralisation passe par la prise en compte des divers aspects de la domination et de l'ensemble des systèmes sociaux. Il ne saurait être question de demander à certaines composantes de se nier ou de secondariser leur lutte au nom d'une nécessaire unité stratégique. Ceci prépare toujours des lendemains qui déchantent. À la volonté d'unification par l'autorité politique répond « une politique des capacités, des relations, des coalitions, des politiques participatives et des nouveaux mouvements sociaux qui ne veulent plus représenter un "nous" identifié et fixé devant un gouvernement » (Brugère, 2012 : 137). Cette non-hiérarchisation des enjeux permet aussi d'éviter de reproduire les structures de domination au sein même des mouvements d'émancipation.

2. « ÉGAUX, PARCE QUE DIFFÉRENTS »

Dans ses réflexions sur le vivre ensemble dans les sociétés contemporaines, Alain Touraine (1997) nous parlait de « égaux et différents », faisant de la préservation de la liberté des Sujets l'enjeu du travail politique, dans un contexte où il pense la localisation sociale sur un mode monadique et identitaire plutôt que comme le produit des rapports sociaux. Si je suis d'accord avec lui pour maximiser la liberté des sujets et favoriser l'autonomie individuelle et collective, il me semble que la formule « égaux et différents » peut justifier certaines formes de ségrégation sociale, comme ce fut le cas aux USA (le fameux *separate but equal*, qui a justifié la ségrégation raciale jusqu'au *Civil Rights Act* de 1964) et permet difficilement d'envisager les interactions sociales puisque chacun reste dans son monde. C'est pourquoi je lui préfère la formule de la major Ana Maria de l'EZLN² qui postule « nous sommes tous égaux parce que nous sommes différents » (cité dans Baschet, 2014 : 134). Ceci revêt trois conséquences. D'abord, il importe de faire de l'égalité un « opérateur politique ». Ensuite, cela implique de se départir de la notion d'universalisme pour s'orienter vers celle de pluriversalisme. Enfin, cela impose

2. L'EZLN pour l'Armée zapatiste de libération nationale

de penser l'inclusion, l'égalité, la liberté et la solidarité comme un tout indissociable.

L'égalité est absolument nécessaire dans des sociétés différenciées. Elle est à la base de l'inclusion. Elle permet également de mettre artificiellement de côté nos diverses identifications sociales pour prendre part au débat public. Elle va beaucoup plus loin que la logique électorale du « une personne, un vote ». Elle devient un opérateur politique dans la mesure où elle prend son sens dans sa mise en action effective et qu'elle constitue moins « un but à atteindre, mais une supposition à poser au départ et à reposer sans cesse » (Rancière, 1998 : 118).

Dans cette optique, elle ne vise pas à produire de l'homogène, mais à favoriser l'expression des différends et de la conflictualité sociale puisqu'elle permet de formuler et de rendre explicites, pour les personnes qui ne les subissent pas, les injustices et les dominations. Elle fait surgir le multiple là où la domination donne à voir de l'homogène. C'est ce qui explique que l'égalité n'est jamais complètement là, même si elle agit comme horizon normatif. En rendant possible l'expression publique des injustices réelles, l'égalité permet en outre de créer un climat propice à la résolution pacifique des conflits.

L'égalité est à la base des mouvements de revendication de droits. Ce faisant, elle crée le politique là où ne se donnait à voir que de la gouvernance. C'est à travers les droits qu'il est possible de questionner les titres à l'exclusion et de transformer en enjeu public ce qui était perçu comme une affaire privée (Collins, 2009). Devenir un sujet politique, dans de telles circonstances, c'est de passer du statut de l'invisibilité, de l'inaudibilité et de l'anonymat à celui de « quelqu'un » qui n'est pas l'auteur de ses actions, mais parce qu'il ou elle prend la parole et agit, enclenche une dynamique de politisation, i.e. de subversion des hiérarchies sociales organisées et cherche à instaurer une autre dynamique, imprévisible en développant un langage des droits qui s'oppose à celui du pouvoir.

La revendication des droits est aussi une revendication de liberté. À travers la demande de droits, on peut noter un processus d'émancipation qui prend la forme de la déprise par rapport aux identités assignées et à la catégorisation sociale et d'affirmation d'une singularité. À cet égard, le travail du féminisme dans la transformation de la situation sociale des femmes est un bon révélateur. Avant les luttes féministes, on avait

tendance à enfermer les femmes dans une « condition » ou, pis encore, une « nature ». Le féminisme a permis l'extension aux femmes de droits qui étaient souvent reconnus à certains hommes et également de possibilités de choix personnels pour les femmes nettement plus étendues que ce qui existait auparavant. Désormais, les femmes ne sont plus « la même ». C'est ce qui explique que le féminisme se préoccupe de plus en plus des différences de situations et d'expériences entre les femmes (Collins, 2009).

Enfin, revendiquer des droits rend possible la solidarité à deux titres. Premièrement, elle permet de s'affirmer comme copartageant le monde commun (Rancière, 1995 et 1998 ; Arendt, 2012 ; Tassin, 1997), le caractère commun du monde venant de ce qu'il est partagé. Dans cette optique, les droits induisent une politique qui vise le monde et non le Bien, même commun. Et c'est parce qu'ils prennent le monde pour objet qu'ils permettent de construire une conflictualité autour des notions de liberté, d'égalité, de solidarité et de justice, notions dont le sens est constamment différé, qui feront toujours l'objet d'interprétations différentes. C'est ce qui explique qu'« aucune identification réelle ou postulée ne règle l'agir commun, aucune visée unitaire ou identificatoire ne commande les luttes et les rapports antagonistes qui nourrissent cet espace politique » (Tassin, 1997 : 144).

Deuxièmement, elle permet de maintenir la pluralité du monde à deux titres : d'une part, avec la distinction entre les individus qui ne sont pas des copies conformes et réductibles les uns aux autres ; d'autre part, en estimant que l'égalité est nécessaire parce que nous sommes différents et que l'égalité est nécessaire pour préserver cette différence. Mais, dans la mesure où la visée est celle du monde commun, ces différences commandent des solidarités qui ne visent pas à homogénéiser, à créer du « un » à partir du plusieurs, mais plutôt à amplifier les possibilités de pluralisation non égocentriques. Le « peuple » demeure bariolé, mais peut également agir en commun, car son unité n'est pas une condition d'action (Lamoureux, 1999).

C'est ce qui m'amène au deuxième aspect, celui du pluriversalisme³. Celui-ci repose sur la tension entre l'universel et le particulier, mais aussi

3. J'emprunte cette notion à Françoise Collin, 2000.

sur une mise en rapport des différences concrètes pour tendre des ponts entre des expériences spécifiques et des lieux propres. L'égalité et l'unité humaines ne peuvent être définies, comme nous y invite l'universalisme abstrait, en dépit des différences. Il s'agit plutôt de penser une égalité à partir des différences et sur la base de leur pleine reconnaissance.

Ceci ne correspond pas à un culte de la diversité qui se substituerait à une unité homogénéisante, mais plutôt à une prise de risque, celui de se tenir à distance tant de l'homogénéisation que des particularismes essentialisants. Il s'agit de prendre acte que notre monde est fait de nombreux mondes, que la pluralité humaine doit être maintenue et que la coopération autour de projets communs peut s'avérer non aliénante.

Cela implique de postuler qu'au point de départ, il n'y a pas d'universel et que jusqu'à présent ceux-ci ont été construits sur la base de la domination et de l'annihilation. Le commun résulte de la rencontre, du dialogue et relève de la construction réciproque plutôt que de l'a priori. Comme le mentionne Chakrabarty, il faut, pour y parvenir, « en appeler à des modèles de traduction transculturels et transcatégoriels qui ne tiennent pas pour acquise l'existence d'un moyen terme universel » (2009 : 144). Il y a au départ une forme d'interculturalisme⁴ fondé sur la conscience de notre appartenance commune à la communauté des êtres humains habitant la planète Terre, s'apparentant à ce que Boaventura de Sousa Santos (2010) qualifie de recherche de préoccupations isomorphes entre cultures différentes sur la base d'un indispensable travail de traduction.

Cela implique, au minimum, le respect mutuel entre des manières d'être et de penser distinctes, entre des cultures et des configurations épistémiques différentes. Mais il faut aller au-delà de l'acceptation respectueuse de l'autre pour déboucher sur une reconnaissance partagée de la valeur de l'autre, ce qui présuppose que l'altérité de l'autre ne reste pas absolue, impénétrable et que se développe par le dialogue une capacité réelle d'écoute et pas seulement d'énonciation de soi. Ce processus implique des possibilités d'altérations mutuelles, de formes d'hybridation qui n'ont pas à concerner l'ensemble des dimensions du social pour être effectives.

4. J'utilise cette notion dans un sens différent de celui de Bouchard (2012) qui voit, comme moi, une altération mutuelle, mais qui hiérarchise les parties en présence.

Ce qui implique qu'à côté du commun demeure du non-commun. Le vivre ensemble, ce n'est pas d'être toujours ensemble ou de n'exister qu'ensemble. À côté de la sphère d'interaction politique qui façonne notre monde commun, il existe une sphère privée de l'intime ou de l'association affinitaire avec d'autres personnes qui partagent nos préoccupations, nos référents culturels ou nos intérêts. C'est d'ailleurs ce qui explique que la démocratie ne se résume pas à des institutions mais comporte également des garanties plus ou moins importantes pour les individus et leur libre association, les chartes des droits; le *vivre civile* repose également sur la société civile qui n'est ni la fragmentation du social, ni le tout du social.

Enfin, on doit penser l'inclusion, l'égalité, la liberté et la solidarité comme un tout insécable pour consolider le lien de concitoyenneté. L'inclusion sans liberté et sans égalité n'est qu'un jeu de dupes qui condamne à la posture de la « plante verte » (faire partie du décor plutôt que de participer à la discussion commune) ou encore à celle de faire-valoir pour les élites qui invoquent leur diversification; l'inclusion sans solidarité relève plus de la juxtaposition que de l'interaction sociale. L'égalité sans inclusion s'apparente à du privilège; l'égalité sans liberté conduit au conformisme pouvant déboucher sur du totalitarisme, tandis que l'égalité sans solidarité perd de sa matérialité. La liberté sans inclusion débouche facilement sur le sectarisme; la liberté sans égalité se confond souvent avec la domination; la liberté sans solidarité conduit tout droit à la société des « égos ». La solidarité sans inclusion aboutit à un double standard pouvant aller jusqu'à l'apartheid; sans égalité, elle risque de reconduire et même d'amplifier les inégalités préexistantes; sans liberté, elle mène au communautarisme.

3. CONSTRUIRE DU COMMUN À DIVERSES ÉCHELLES

Pour construire du commun, il nous faut d'abord le penser comme arrangement politique, i.e. comme modalité qui permet aux êtres humains non seulement de vivre, mais comme le soulignait Aristote, de bien vivre. Aujourd'hui, ce bien vivre ne peut se limiter aux rapports qui se nouent entre les êtres humains; il doit aussi englober les rapports que nous établissons avec notre environnement naturel. Les discussions qui ont cours actuellement sur le *buen vivir* dans certaines

sociétés latino-américaines et la montée des enjeux écologistes nous font réaliser que la préservation des conditions de la vie humaine sur terre est un enjeu de premier ordre.

Il en résulte que le commun peut se traduire dans l'idéal de l'autogouvernement qui repose sur les principes d'inclusion, de liberté, d'égalité et de solidarité, dont j'ai brièvement parlé antérieurement, auxquels il convient d'ajouter trois autres éléments : limiter sérieusement le droit de propriété (ou d'appropriation) et, par conséquent, faire primer l'usage sur l'échange (ce qui aurait d'ailleurs comme effet de revaloriser le travail domestique et le travail de *care* qui relèvent encore trop largement des femmes) ; le second est d'inventer de nouveaux arrangements entre les sexes et entre les générations ; le troisième est de ne pas empêcher les métissages (mariage civil et non régi par les appartenances religieuses, possibilité d'unions « interraciales » et non-discrimination dans les lieux et institutions publiques).

Il est aussi important de s'interroger sur les échelles de la construction politique. Historiquement, dans le monde occidental, nous avons connu trois grandes formes politiques : la cité, l'empire et l'État-nation. Le processus actuel de mondialisation remet partiellement en cause la forme moderne de l'État-nation et sa coïncidence présumée des frontières politiques, économiques et culturelles. La disjonction de ces trois types de frontières ne se fait pas dans un sens seulement (la mondialisation), mais implique également une préoccupation accrue pour le local, voire l'urbain, question de préserver la diversité des modes de déclinaisons de l'humanité. Dans cette perspective, plusieurs (Nootens, 2004 ; Fraser, 2009 ; Sassen, 2007) ont soulevé l'idée d'une politique multiscalaire où les échelles varient et se recoupent.

Cette conception fondamentalement fédérative du politique suppose une multiplicité de possibilités d'association et de fédération qui font autant appel à l'horizontalité qu'à la verticalité du lien social. Comme le soulignent Dardot et Laval (2014 : 567), « il faut ouvrir la voie à *une citoyenneté politique non étatique et non nationale*, en évitant le repli sur la citoyenneté "morale" ou seulement "commerciale" et "culturelle" ». Bref, la citoyenneté doit relever d'une pratique plutôt que d'un statut et c'est cette pratique en commun qui permet de définir divers espaces du politique.

Ceci m'amène à aborder les questions de l'urbanité auxquelles j'ai fait allusion au début de mon propos. Je m'inspirerai des réflexions de Young (1990) qui identifie quatre traits de cet idéal d'urbanité : la différenciation sociale sans exclusion, la diversité, la curiosité et la publicité. Ceci permet de situer la réflexion non plus sur le seul plan philosophique, mais sur le mode des interactions quotidiennes.

Les villes sont des lieux construits selon le principe de la *Gesellschaft* (société) plutôt que sur celui de la *Gemeinschaft* (communauté), ce qui les caractérise, c'est usuellement leur absence d'homogénéité. Divers groupes s'y côtoient et entrent en interaction : les quartiers peuvent être diversifiés sur une base ethnique, de classe ou d'orientation sexuelle, mais en même temps, ils sont le lieu d'un mélange. Tout n'y est pas harmonieusement mélangé, mais, en même temps, tout n'y est pas disjoint. On s'y côtoie dans des lieux publics (rues, parcs, transport en commun, commerces, festivals). En principe, sauf en ce qui concerne les *gated communities*, ces ghettos de riches qui se sont mis à proliférer en zones urbaines, l'espace urbain est un espace ouvert à tout le moins à la circulation des personnes.

La multiplicité des activités permet à des personnes d'origines diverses de se fréquenter en fonction d'un intérêt qu'elles partagent, que ce soit un sport, un type de pratiques religieuses, un type de cuisine, des pratiques culturelles. L'intérêt commun permet de pallier la multiplicité des origines et favorise un apprivoisement mutuel, de même qu'une certaine mixité sociale. Cela ne permet pas nécessairement un mélange, mais à tout le moins une coexistence et des interactions dans le quotidien, ce que Goffman (1973) qualifie d'échanges confirmatifs.

La curiosité fonctionne assez bien sur le mode alimentaire : personne ne se sent menacé dans son « identité » en mangeant un couscous, un curry, une empanada, une pizza ou une poutine ; il y a même des « cuisines fusion ». On peut même dire qu'une partie de l'intérêt des villes est leur offre alimentaire diversifiée. Au-delà de la cuisine, la curiosité nous pousse à essayer de comprendre (sans nécessairement vouloir les adopter) les coutumes des gens que nous côtoyons, à s'y intéresser et éventuellement à nouer des liens. C'est ce qui explique l'importance d'activités comme les fêtes de voisinage.

Quant à la publicité (pas « la pub », mais le caractère public des événements), elle sert à éviter l'exclusion : pas besoin d'être Noir pour s'intéresser au mois de l'histoire des Noirs ou d'être LGBT pour participer à un événement comme *Divers-cité*, un événement montréalais de célébration de la fierté gaie. C'est pourquoi il est important que, dans les villes, existent des endroits, de préférence non commerciaux, ouverts à toutes et tous comme les parcs, les places publiques, les rues piétonnes ou les festivals en plein air. C'est le prélude à des interactions qui pourront devenir significatives.

Cela n'exclut pas que nos villes aient aussi leurs ghettos, que le racisme soit une réalité quotidienne pour trop de gens et que la marginalisation produise des effets délétères. Par contre, cet idéal d'urbanité façonne les mœurs et explique que la violence soit plutôt l'exception que la règle, malgré des appels à l'extrémisme et à l'intolérance.

CONCLUSION

Dans cette optique, c'est plutôt un monde partagé qu'il s'agit de construire plutôt qu'un monde commun, à moins de concevoir le commun sur le mode du « comme-un », du travail toujours à recommencer parce qu'il ne s'agit pas de faire de l'homogène (ce qui relève usuellement de divers processus de domination). Vivre ensemble, c'est se situer à la fois dans la perspective de l'égalité et de la différence, seule façon de poser politiquement les différends sociaux et de tenter de traduire l'égalité en opérateur politique.

Les mécanismes de ce vivre ensemble me semblent devoir être de deux ordres. D'abord, un ordre politique, à savoir des institutions qui fournissent un cadre en même temps qu'un espace de contestation de ce cadre. Les institutions démocratiques sont le cadre le plus adéquat pour assurer la cohabitation de populations diversifiées qui tentent de limiter la discrimination et l'injustice. Si les élections régulières et pluralistes et un pouvoir constitutionnalisé sont des éléments de ces institutions démocratiques, ils n'en constituent pas la totalité. Un débat public riche lié à l'existence de médias diversifiés et à une population éduquée politiquement qui puisse faire le tri dans les informations dont nous sommes inondés ; des droits individuels et collectifs garantis par des Chartes

et des instances devant lesquelles en appeler en cas de violation de ces droits, de même que la possibilité de revendiquer de nouveaux droits; un système d'éducation public, accessible et de qualité qui promeut le respect mutuel et fournit une compréhension des principaux groupes qui cohabitent dans un même espace sont des éléments institutionnels tout aussi importants que les élections. Comme le souligne Parekh, une société multiculturelle doit pouvoir compter sur une forme d'identification de ses citoyens, ce qui comprend à la fois « une critique rigoureuse de la culture dominante et une restructuration radicale des inégalités économiques existantes et des inégalités d'accès au pouvoir politique » (Parekh, 2000 : 343. Ma traduction).

À ces institutions, il faut également ajouter ce que Montesquieu appelait les mœurs, à savoir les différentes interactions de la société civile. J'ai fait état plus haut d'un idéal de civilité, mais il me semble de la plus haute importance de multiplier les passerelles et les échanges. Ce qui fait la chair d'une société, ce ne sont pas les institutions, mais les interactions quotidiennes entre les personnes et les groupes sociaux. À cet égard, une certaine forme d'hybridité culturelle devrait être de mise, tout en tenant compte que « la défamiliarisation et la déstabilisation peuvent se produire non seulement à partir de l'expérience des "autres" et de leur culture, mais aussi à partir de celle des "autres" qui parlent de leur propre culture en la départicularisant et en la faisant entrer dans un savoir nouveau sur les cultures et leur devenir » (Saillant, Kilani et Graezer Bideau, 2011 : 23). Mais cette hybridité culturelle ne doit pas être pensée comme ce qui advient, mais comme ce qui se fait, un processus permanent de travail sur soi, par soi, avec les autres, qui est celui de la réflexivité sociale.

Vivre ensemble, c'est le refus de la domination et de la violence qui lui sert de moyen. Comprendre que le politique est agonique, mais maintenir en place la frontière ténue qui distingue l'agonisme politique de la violence exterminatrice. C'est un pari sur l'avenir et un défi pour le présent. Un travail par définition toujours à recommencer dans une attention constante à soi, aux autres, au monde et à l'injustice.

Bibliographie

Arendt, H. (2002), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard.

- Arendt, H. (2012), *L'humaine condition*, Paris, Gallimard.
- Baschet, J. (2014), *Adieux au capitalisme*, Paris, La Découverte.
- Benhabib, S. (1996), *Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press.
- Boaventura de Sousa Santos (2010), *Para descolonizar el Occidente*, Buenos Aires, Clasco, 2010.
- Bouchard, G. (2012), *L'interculturalisme*, Montréal, Boréal.
- Brugère, F. (2012), *Faut-il se révolter?*, Paris, Bayard.
- Chakrabarty, D. (2009), *Provincialiser l'Europe*, Paris, Amsterdam.
- Collin, F. (1992), « Praxis de la différence », *Cahiers du GRIF*, 46.
- Collin, F. (2000), « De l'universalisme au pluriversalisme. Pour un universel dialogal », texte français non publié à la base d'une publication japonaise.
- Collins, P. H. (2009), *Black Feminist Thought*, New York, Routledge.
- Dardot, P. et C. Laval (2014), *Commun*, Paris, La Découverte.
- Fraser, N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale?*, Paris, La Découverte.
- Fraser, N. (2009), *Scales of Justice*, New York, Columbia University Press.
- Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit.
- Honneth, A. (1995), *The Fragmented World of the Social*, Albany, SUNY Press.
- Honneth, A. (2006), *La société du mépris*, Paris, La Découverte.
- Kergoat, D. (2009), « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » dans Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Labelle, M. (2008), « De la culture publique commune à la citoyenneté » dans S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré?*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lamoureux, D. (1999), « Agir sans "nous" » dans Diane Lamoureux (dir.), *Les limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Remue-ménage.

- Lamoureux, D. (2014), « Dissonances identitaires », *Politique et Sociétés*, vol. 33, n° 1, p. 61-75
- Michaels, W. B. (2009), *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir.
- Nootens, G. (2004), *Désenclaver la démocratie*, Montréal, Québec-Amérique.
- Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism*, Londres, MacMillan Press.
- Rancière, J. (1995), *La mécontente*, Paris, Galilée.
- Rancière, J. (1998), *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique.
- Renaut, E. (2004), *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- Saillant F., M. Kilani et F. Graezer Bideau (dir.) (2011), *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal, Liber.
- Sassen, S. (2006), *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press.
- Savidian, P. (2009), *Le multiculturalisme*, Paris, PUF.
- Schnapper, D. (1994), *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard.
- Tassin, É., « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? », *Esprit*, 3-4, mars-avril.
- Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press.
- Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

MÉMOIRE, RECONNAISSANCE ET « VIVRE ENSEMBLE » ?

Ewa Bogalska-Martin¹

Mémoires de quartiers, mémoires d'immigrés, mémoires de femmes, mémoires de parcours d'insertion sociale..., les formes, les sujets et les lieux de production mémorielle se multiplient aujourd'hui et traversent les enjeux du « vivre ensemble ». Même si cette dernière notion, largement intuitive, manque encore d'étayage théorique et sonne comme une incantation dans les nombreux discours politiques et programmes électoraux (nationaux et locaux), elle constitue sans aucun doute une aspiration, presque utopique, ou une nostalgie du passé révolu, partagée par une partie, peut-être majoritaire, de nombreuses sociétés démocratiques. Le « vivre ensemble » est souvent évoqué comme perspective d'avenir ; comme un projet à construire ensemble, comme un horizon et une vocation d'action politique. Cette orientation futuriste ne doit pas nous faire perdre de vue que les obstacles rencontrés dans sa mise en pratique proviennent souvent du passé, et notamment de conflits et de plaies ouvertes que ce passé porte, en marquant les parcours de vie et les histoires immédiates ou héritées par des individus qui partagent ou non l'aspiration à « vivre ensemble ».

Dans les sociétés où la construction d'un projet d'avenir à vocation émancipatrice et progressiste devient de plus en plus problématique, des

1. Directrice du Pacte-CNRS, UMR 5194, [Politiques publiques, Action politique, Territoires], Université Grenoble-Alpes, France

enjeux importants se cristallisent autour des usages et d'une réappropriation du passé portée par les groupes et communautés. La nouvelle phase d'individualisation organisée autour de la norme sociale qui demande à chaque individu d'affirmer sa singularité, de s'émanciper des formes de détermination sociale autrefois organisatrices de rapports sociaux conduit à adopter la figure de « l'individu-histoire » (Rosanvallon, 2014 : 22). Aujourd'hui, faire un récit mémoriel, se raconter, voire « vendre » l'histoire de sa vie pour exister, pour s'affirmer, trouver une place, une forme d'appartenance sociale, sortir de l'invisibilité est devenu une pratique courante. Toutefois, malgré leur singularité, les histoires personnelles ne sont jamais tissées en dehors, mais à l'intérieur des histoires collectives marquées par les événements politiques, économiques, sociaux, dont une partie porte encore les traces de conflits, dettes historiques et blessures toujours non cicatrisées et englobe les problèmes non réglés et les conflits latents. Rendue publique, la pluralité des mémoires du passé portées par les « individus-histoires » fait irruption et complexifie les enjeux de la construction de sociétés capables de vivre ensemble, d'élaborer une perspective d'avenir et d'adhérer à un projet collectif d'émancipation pour tous partagé. Car, lorsqu'elle est convoquée comme héritage, la mémoire du passé n'est pas libérée des attentes en termes de réconciliations, pardons et réparations adressés aux pouvoirs politiques, détenteurs de l'autorité juridique et morale par des populations porteuses de ces mémoires, fragilisées dans leur rapport à soi et aux autres, dans leur parcours de vie et leurs usages de droits.

Les questions que pose le recours à la production mémorielle, largement centrée sur le récit des victimes de la misère, de l'oppression, d'oubli, des non-reconnus, des laissés sans voix, sont en effet multiples. Le devoir de mémoire qui s'imposait après Auschwitz introduit comme paradigme d'adoption *l'éthique de responsabilité* du futur. En suivant Hans Jonas à qui l'on doit ce concept, nous considérons que la question de reconnaissance, centrale dans les productions mémorielles, fait partie intégrante d'une nouvelle politique de responsabilité (Jonas, 1990) attendue des pouvoirs publics, notamment dans les pays des anciennes puissances coloniales. Celle-ci alimente une réflexion sur les conditions structurelles qui favorisent ou rendent difficile la réalisation du projet politique pouvant concrétiser un idéal du « vivre ensemble » d'individus et groupes porteurs d'histoires spécifiques, mais citoyens égaux en

droits. Lorsqu'à la fin des années 1990, Alain Touraine pose la question « pourrions-nous vivre ensemble ? » il s'interroge sur l'impact du « pouvoir absolu du marché » et « la dictature des communautés » entravant la possibilité des *Sujets libres* de mener des actions autonomes fondatrices pour la prise de décisions politiques qui pourront faire naître un nouveau projet collectif, fondé non sur une homogénéisation forcée par les pratiques de la violence symbolique, mais sur la reconnaissance de la diversité d'êtres égaux. Touraine se questionne sur les dynamiques économiques et sociales qui rendent le « vivre ensemble » de plus en plus difficile et structurellement impossible sans une action politique forte (Touraine, 1997). Bien qu'il n'ait pas analysé le besoin d'exprimer son histoire et de faire le récit mémoriel qui habite le *Sujet libre*, Touraine note l'importance des « passions éthiques » qui s'expriment avec émotion à travers la prise de parole autour de sujets tels que « les crimes contre humanité, la diversité menacée par l'homogénéisation culturelle, l'exclusion sociale aggravée par un système économique qui rejette tout contrôle politique » (Touraine, 1997 : 362). Dans les sociétés où le « vivre ensemble » est de plus en plus mis à mal, les actions collectives, écrit-il, sont de plus en plus construites à partir de convictions morales. Pourtant, elles ne permettent pas la construction d'une action politique solide et porteuse d'un projet collectif à la fois respectueux des libertés individuelles et de la diversité culturelle dont le passé est un élément constitutif.

Nous allons examiner dans ce texte les paradoxes et les effets inattendus qui marquent l'usage, mal conçu ou mal mis en pratique, des productions mémorielles en lien avec les attentes en termes de reconnaissance sociale exprimées par des populations marginalisées (souvent d'origine immigrée, originaires des pays du Sud et d'anciens territoires coloniaux), convoquées à produire des discours mémoriels. Quels sont les motivations et les usages politiques de projets mémoriels, conduits par des acteurs sociaux et politiques locaux, qui sont centrés sur les mémoires de l'immigration et de quartiers faisant l'objet des politiques de la ville et qui sont initiés au moment de la destruction des lieux de vie et de la dispersion territoriale de leurs habitants ? Quelles sont les conséquences de ces usages lorsque la notion de diversité devient un enjeu idéologique ? Ce type de projet favorise-t-il, ou au contraire aggrave-t-il le contexte du « vivre ensemble » orienté vers le futur mais toujours très fortement structuré autour de la régulation des héritages du passé ?

Nos interrogations portent sur les effets de fragmentation de cette production mémorielle qui favorise l'émergence de communautés de destins spécifiques dont les blessures restent ouvertes, de groupes de moins en moins capables de porter le grand récit d'une nation dotée des droits de l'homme, de l'universalité des valeurs qui prônent l'égalité, la solidarité, la liberté. Nous examinerons également la portée d'une thèse selon laquelle le dépassement de la mémoire de la souffrance est devenu une condition *sine qua non* de la construction d'un espace de reconnaissance nécessaire pour que le vivre ensemble soit libéré des sentiments et des vécus de l'inégalité et de l'injustice et pour qu'il puisse révéler tout son potentiel d'émancipation égalitaire dans le futur.

1. RÉCITS MÉMORIELS ET DETTE DE RECONNAISSANCE

Le besoin de récit mémoriel, porté par un groupe ou une communauté minoritaire marqués par une histoire spécifique, prend sa source dans la volonté de compléter l'histoire dite « officielle ». Ce besoin se fait sentir un peu partout depuis le début des années 1960. On peut observer son expression dans un vaste mouvement de production de témoignages mémoriels qui ont progressivement trouvé leur place et leur audience dans les sociétés occidentales sorties de la guerre et de l'époque des dictatures. Comme l'ont remarqué les historiens en identifiant la naissance de l'« ère du témoin » (Wieviorka, 1998 ; Lalieu, 2001 : 93), la figure du témoin, celui qui était là, porteur de mémoire, notamment de la mémoire des souffrances, des oppressions, du manque de reconnaissance, est progressivement, devenu la figure centrale de notre temps (Bogalska-Martin, 2004).

À partir des années 1980, de plus en plus nombreux, les récits mémoriels portés par les témoins du passé prennent des formes littéraires (*testimonial literature*), photographiques et cinématographiques (documentaires et fiction) et sont introduits comme objet d'enseignement universitaire et de traitement politique, d'abord aux États-Unis, puis en Europe. En France, à la fin des années 1980, dans le cadre de la célébration du bicentenaire de la Révolution française, les discours et les pratiques centrés sur la mémoire de l'immigration deviennent légitimes et s'invitent comme composantes de la vie politique au niveau local ou national. En suivant Pierre Nora, Marie-Claire Lavabre parle d'un

moment-mémoire qui s'installe à partir des années 1980 (1994). C'est dans ce contexte global que les récits mémoriels des immigrés vont progressivement émerger de manière spontanée « pour se faire connaître ». Ceux-ci sont activés par les chercheurs (historiens, anthropologues et sociologues...) qui veulent « connaître et reconnaître », puis par les acteurs politiques et sociaux locaux animés de différentes idéologies qui alimentent les discours sur la mixité ou la diversité sociale et sur la relation d'aide et les pratiques d'accompagnement social de populations en difficulté.

Il est aujourd'hui admis que ces récits ont largement contribué à « produire » la pluralité des mondes sociaux des sociétés dites « post-modernes », y compris là où, élaboré dans le passé, l'idéal d'homogénéité nationale est largement dominant. Comme le remarque Ana Douglass, le sens social accordé à cette production de mémoires correspond « à la défense des mondes perdus » (2003), mais progressivement, il a pris une autre dimension en lien avec l'expression d'attentes en termes de reconnaissance de la diversité culturelle et de la pluralité des formes d'existence aussi bien que de respect des droits à l'égalité de traitement. Le sens que ces récits véhiculent correspond à la mise en mots de la lutte contre l'hégémonie des discours nationalistes et assimilationnistes élaborés dans le passé (D'Souza, 1992). Ceci explique sans doute pourquoi le phénomène de récit mémoriel est si étroitement lié à l'expression de souffrance des populations « sans voix », laissées « hors histoire », celles des « invisibles ». Par la mobilisation de l'audience publique et de l'engagement politique, le récit mémoriel de groupes qui souffrent de l'invisibilité sociale et de la non-reconnaissance vise à obtenir la reconnaissance sociale des injustices subies dans le passé. De nombreux recours au récit mémoriel ont pour vocation d'attirer l'attention des opinions publiques, puis des acteurs politiques sur le besoin d'une réparation symbolique des préjudices subis. Dans ces analyses de structuration de la « cité de l'opinion », Luc Boltanski observe que « le produit de la reconnaissance, la grandeur, se mesure au degré auquel on est exposé au regard d'autrui, à la visibilité » (Boltanski et Thévenot 1991 : 129). La visibilité est une première forme de reconnaissance.

L'objet du récit, le sens des récits mémoriels, correspond souvent à la visualisation aux yeux d'un grand public ou d'une société, d'une dette de reconnaissance par des groupes qui se trouvent ou s'estiment à la

marge de l'ordre dominant. Ce type de récits semble avoir une double dimension. D'une part, il participe à la construction ou à l'affirmation identitaire des groupes qui le portent et, d'autre part, il exprime des attentes en termes de reconnaissance adressée aux auditeurs et acteurs publics détenteurs d'autorité. De ce fait, il contribue à interroger la cohérence du récit qui fonde l'histoire nationale et l'ordre politique d'un pays. Dans les cas extrêmes, il fait planer un doute sur la cohérence et même sur la légitimité de ce récit, il ouvre le débat sur des événements qui ont été oubliés, écartés du récit dominant. Se référant à Nietzsche dans « *Généalogie de la morale* », Judith Butler en analysant l'art du récit, remarque que « nous acquérons un recul réflexif vis-à-vis de nos actions [...] on ne devient conscient de soi que lorsque certains préjugés nous ont été infligés. En conséquence une personne souffre, et celle-ci, [...] cherche à découvrir la cause de cette souffrance et nous demande si nous en sommes responsables » (Butler, 2007 : 10). En effet, lorsque c'est l'expérience de la souffrance qui en devient le sujet, le récit mémoriel exprime souvent le besoin de réparation. Ce n'est pas sans raison que Butler observe que le point de départ de la structuration et du renforcement de la mémoire est la recherche de la responsabilité des souffrances vécues avec l'identification d'un lien causal qui fonde la logique du récit. « Ainsi – écrit Butler – je commence à rendre compte de moi, parce que quelqu'un me l'a demandé, quelqu'un détenant son pouvoir par délégation d'un système judiciaire établi » (Butler, 2007 : 11). Ce type de récit devient par excellence un acte public, il interpelle le public, d'autant plus lorsqu'il est convoqué par les autorités publiques ou considérées comme telles. C'est justement ce type de récits qui nous intéressent ici. Nous voulons examiner le contexte de leur émergence et les usages socio-politiques pour pouvoir tirer quelques éléments d'analyse de leur impact sur le « vivre ensemble » d'une société traversée par les doutes identitaires et en manque de repères solides pour penser son avenir.

Nos observations sur la construction et les usages des récits mémoriels dans un pays au passé colonial si présent et si mal éclairé qu'est la France, nous conduisent à partager l'opinion de Butler, selon laquelle l'expérience de la souffrance est à la fois à l'origine du récit et à l'origine de sa forme. Les deux, sont largement déterminées par le contexte d'altérité, et par l'implication imaginaire et/ou concrète des *détenteurs d'autorité* qui peuvent, à juste titre, répondre au besoin de reconnaissance qui trouve

son enracinement à la fois dans le souvenir du « passé colonial » mais aussi, et de plus en plus, dans le souvenir des conditions peu honorables de l'arrivée d'immigrés originaires de pays colonisés (humiliations, discriminations, violences symboliques, discours racistes, silences...) et de traitements inégalitaires qui leur ont été ou leur sont encore réservés en France.

En France, les non-dits et les silences des années passées résonnent dans la tête des immigrés qui expriment un besoin impérieux ou adhèrent au projet de production du récit mémoriel ayant pour vocation la visibilité de leur parcours de vie marqué par la souffrance mais aussi par l'affirmation de leur contribution au projet collectif et national. Or, la question qui se pose immédiatement est de savoir comment, dans quel but, ce besoin va être mobilisé et par qui. Lors de recherches de terrain, nous avons pu observer que le récit mémoriel est souvent convoqué comme outil ou élément d'accompagnement des habitants de quartiers populaires. Il est investi par les travailleurs sociaux comme élément d'une « relation d'aide » aux populations en difficulté et, de ce fait, il est souvent implicitement ou explicitement recentré sur les difficultés et les vulnérabilités des sujets accompagnés. Les travailleurs sociaux savent que le besoin de reconnaissance est un enjeu important de leurs actions, les attentes des habitants qui y participent dépassant bien souvent le simple « dire et être entendu ».

Lorsque les habitants d'un quartier dit « sensible », incités par les travailleurs sociaux associés aux acteurs politiques, décident d'adhérer au projet de production de leur mémoire en prenant la parole, lorsqu'ils s'impliquent dans les projets de spectacles dont le sujet est le « souvenir de leur vie d'immigrés », ils endossent collectivement la figure de « l'individu-histoire » (Rosanvallon, 2014:22). La motivation qui les habite, c'est l'attente d'être entendus et pris en compte par ceux qui peuvent ou doivent assumer la responsabilité politique de l'histoire racontée. Responsabilité de quoi ? De la transformation des conditions de leur existence en termes d'égalité de traitement, en termes de visibilité sociale et en termes d'appartenance au projet collectif national et républicain. Les auteurs de récits mémoriels attendent une traduction en actes des normes, valeurs et règles pourtant inscrites dans les textes de la politique générale et dans les lois – si souvent mis à mal – de la République. Il s'agit de demander justice, égalité de traitement, voire égalité des chances,

en tenant compte du passé rendu visible. La participation aux projets mémoriels ainsi que la motivation qui pousse les habitants à sortir des silences, à évoquer leurs histoires sont portées par une sorte de contrat social. Les deux termes de ce contrat sont, d'une part, la révélation de la douloureuse réalité de la vie des déracinés, partis de leur pays et terres d'origines à cause de la misère liée au passé colonial, et d'autre part, l'attente de reconnaissance de la responsabilité de ce passé, non pour le réparer, mais pour ouvrir à la deuxième génération d'immigrés la perspective d'un futur digne. Ces attentes s'adressent aux acteurs politiques locaux et nationaux, invités pour devenir à leur tour témoins de ces vies vécues « à la marge », mais révélées en plein jour et porteuses de l'espoir des auteurs du récit.

Or, même si les spectacles conçus autour des mémoires d'immigrés dans les quartiers sensibles se jouent à guichet fermé, le public se compose de familles, de relations, d'habitants d'un même quartier ; on reste entre soi, les acteurs politiques brillent par leur absence et, lorsqu'ils se montrent, c'est pour accroître leur capital d'éligibilité lors des prochaines élections. La fierté des acteurs d'avoir su prendre la parole, de se mettre en scène, ne s'accompagne pas d'une sensation d'être entendu là où il faut être entendu par des détenteurs d'autorité qui auraient pu produire un sentiment partagé : « nous sommes ensemble » face à des difficultés de notre pays commun, ensemble et égaux dans nos différences et nos responsabilités face au futur. Aucun « je vous ai compris gaullien » n'intervient pour atténuer le besoin urgent de reconnaissance. Malgré les récits et au-delà des récits, la dette de reconnaissance n'est pas soldée.

2. LORSQUE LES POLITIQUES DE LA VILLE ONT BESOIN DES MÉMOIRES

Les sociologues de l'École de Chicago décrivaient la ville comme un univers fragmenté composé de micro-mondes où des populations d'origines ethniques différentes vivaient dans un chez-soi, fortes de leur histoire, inscrites dans la continuité d'un projet migratoire avant de devenir Américains. Nous découvrons progressivement à quel point cette vision de la ville fragmentée est aussi la nôtre. Pourtant, depuis des décennies, différents dispositifs des politiques de la ville tentent de transformer cet état de fragmentation subie et marquée par la ségrégation spatiale en

un projet sociétal de mixité sociale. Ces tentatives parfois appréciées et porteuses de nouvelles dynamiques se heurtent à de nombreux obstacles et à des résistances sociales.

Comme l'a observé Christine Boyer en explorant les rapports de la mémoire et la structuration de l'architecture de la ville en Europe, « l'écriture de l'histoire engagée au XVIII^e siècle avait pour objet d'élaborer un ensemble de faits qui devaient être gardés en mémoire, en éloignant de cette dynamique les récits subjectifs qui auraient pu briser la cohérence de l'ensemble institué comme ordre imaginaire selon lequel le temps progresse vers un futur meilleur que le passé » (Boyer, 1996 : 21). Dans nos villes contemporaines, qui ont accueilli des populations originaires de différents coins du monde, cet ordre ne peut être sauvegardé qu'au prix d'actions correspondant à des formes de violence symbolique. Dans l'un de ses textes, Pierre Bourdieu définissait ce concept comme le pouvoir « d'imposer (voire d'inculquer) des instruments de connaissance et d'expression (taxinomies) arbitraires (mais ignorés comme tels) de la réalité sociale » (Bourdieu, 1977 : 409).

Aujourd'hui l'ordre hégémonique hérité du passé semble dépassé ; pour autant nous ne sommes pas résignés à l'abandonner complètement. Il continue à être pensé comme un horizon d'ajustement des mémoires spécifiques qui demandent à être à la fois reconnues avec leur contenu original et, d'autre part, intégrées dans l'histoire pensée comme projet politique émancipateur et progressiste, lieu imaginaire de reconnaissance. Tenir ce type de projet politique au niveau local, le reconduire à travers le temps, faire la ville au nom de cette cohérence est l'un des enjeux de l'art de gouverner.

Pourtant, l'analyse des contextes d'usage des productions mémorielles révèle toute leur ambiguïté. La première vient du fait que le recours aux productions mémorielles s'adresse aux habitants des quartiers populaires, des zones sensibles, mais jamais ou presque, à ceux des quartiers bourgeois, des beaux quartiers. Selon Mustapha Belbah et Smaïn Laacher, qui ont étudié les usages de la mémoire dans ces contextes, il faut admettre que la mémoire « représente aujourd'hui un nouveau "marché" qui agrège des pratiques disparates et qui appelle une régulation publique » (Belbah et Laacher, 2006). Selon eux, elle porte une finalité qui est « la dépolitisation de la mémoire d'immigrés ». Dépolitisée, vide d'attente en termes de reconnaissance, la mémoire investit plus

fortement la dimension gestionnaire et identitaire et se décline au pluriel. Elle devient un passage obligé de tout projet de rénovation urbaine et se manifeste dans de multiples contextes locaux très spécifiques, en partie révélés dans les mémoires des communautés immigrées, dont les origines et les contextes de vie sont aussi très spécifiques. La ville, le quartier populaire devient ainsi de plus en plus « ethnicisé », nommé « sensible », objet d'interventions définies dans le cadre de différents dispositifs des politiques de la ville qui visualisent les interpellations apparaissant à la marge des récits mémoriels identifiés comme un *déficit d'intégration* des groupes qui y habitent. Les mémoires des immigrés italiens, portugais, algériens... réalisées à la marge de projets urbains sont convoquées pour éclairer ou occulter les intentions des acteurs qui les utilisent et les manipulent, non pour renforcer le sentiment d'appartenance de ces groupes à la nation mais pour signifier l'insuffisance d'intégration et la préjudiciable singularité des lieux qu'ils habitent.

On peut observer deux logiques d'usages de récits mémoriels dans ces contextes, celles de *bottom-up* et de *top-down*.

Logique de *bottom-up*

Il s'agit de projets initiés par les habitants, organisés ou non au sein de collectifs et d'associations, pour témoigner de leur vie et de leur histoire, pour donner du sens à leurs expériences collectives et les confronter ou les inscrire dans le récit national. Souvent ce type d'initiatives rencontre un large écho auprès des acteurs locaux et trouve l'appui des travailleurs sociaux confrontés aux limites de l'accompagnement individuel, à la recherche de nouveaux supports d'intervention sociale auprès des populations vulnérables. Le projet de production de récits mémoriels devient l'outil par excellence de la nouvelle *doxa* de l'action sociale. On peut alors parler d'usages de projets mémoriels comme outils de l'action sociale. Ce type de projets contribue souvent à produire « des entre-soi » forts, à visualiser les formes d'existences collectives qui valorisent les liens de solidarité et la capacité à faire face aux difficultés de la vie. Souvent, ces projets apportent une sorte d'apaisement des rapports sociaux très conflictuels. Indéniablement, ils sont porteurs de reconnaissance par le bas.

Logique du *top-down*

Dans cette logique, les récits mémoriels sont introduits par les acteurs politiques, parfois en application de la loi sur la participation des habitants aux projets de rénovation urbaine. En France, c'est en 1998 que le Comité interministériel des villes a, pour la première fois, formalisé la « participation des habitants ». Il a posé cet aspect comme une condition à la signature par l'État des « contrats de ville » 2000-2006. La participation des habitants est alors évoquée comme étant au cœur de la politique de la ville, celle-ci suggérant la mise en œuvre du projet politique de vivre-ensemble. Depuis, sans se substituer aux logiques de la démocratie participative, qui donne la place de codécideurs aux habitants des quartiers concernés par les projets urbains, lorsque les projets de renouvellement urbain voient le jour, les acteurs publics, les spécialistes en communication qui accompagnent ces projets conçoivent qu'il est nécessaire de recourir au récit de mémoires. Belbah et Laacher citent un historien, membre d'une association parisienne « Trajectoires » qui observe : « la vogue mémorielle s'est emparée des acteurs locaux. Ils s'en servent de plus en plus dans les projets de réhabilitation urbaine. Aujourd'hui pour procéder à la démolition d'une tour HLM, on mène des séries d'entretiens et on photographie les lieux et les habitants. Ce faisant, on recrée artificiellement une mémoire collective là où n'existait pas de mémoire publique » (2005 : 20).

Le recours aux récits mémoriels de ce deuxième type est particulièrement visible au moment de la destruction de quartiers insalubres, marqués par des pathologies et les formes de communautarisme des pauvres. Ce type de récit, analysé récemment par Margot Delon (2014), révèle toute sa conflictualité. On voit ressurgir le spectre de la violence symbolique. Car à travers les récits mémoriels, il s'agit d'un côté de mettre un point d'arrêt à la singularité de l'histoire d'un territoire et symboliquement de l'inclure dans le récit dominant « de la ville moderne », dont l'espace public porte toutes les caractéristiques inscrites dans la matrice du beau moderne. De l'autre côté, en filigrane, il s'agit d'activer, voire d'imposer en mobilisant les récits, ce qui revient à dire : « dans la partie moche de la ville se déroule une vie sociale qui n'est pas belle et qu'il faut effacer ». De ce fait, les récits mémoriels des habitants, comme la démolition de leur immeuble, sont les deux dimensions d'un projet de gouvernance à vocation hégémonique.

Christine Boyer observait que l'histoire, comme les espaces d'expression mémorielle qui ont produit le récit de la ville française pouvait rarement porter le qualificatif de « collectif », car ils n'exprimaient jamais les visions ou les histoires de minorités : femmes, gays, immigrés... L'introduction des récits mémoriels d'immigrés transforme la donne. Il peut être paradoxal, comme l'observe Margot Delon, suite à son étude à Nanterre que, d'une part, ces récits activent des registres sociaux et politiques qui manquent de cohérence, d'autre part, que la production de lien qui unit le collectif précède souvent de peu sa disparition provoquée par la destruction des lieux de vie, immeubles et quartiers (2014 : 347). Ces récits accompagnent la dislocation des collectifs qui les produisent.

3. LA DIVERSITÉ : OBJET ET EFFET DES PRODUCTIONS MÉMORIELLES

L'attention sociale qui fut progressivement accordée aux récits mémoriels a une dimension sociale, politique et idéologique. Elle anime les revendications en termes de reconnaissance et, à défaut, de l'obtention d'intervention politique ou même législative de la part de l'État national. Toutefois, la reconnaissance de la diversité ethnique et religieuse de la société française se heurte à des obstacles liés au contenu même du projet républicain et soulève des débats très animés. Elle interroge les formes que pourrait prendre cette diversité « à la française » pensée non comme un obstacle à la cohésion nationale, mais comme une expression de sa richesse.

Dans ce contexte, il est difficile de ne pas faire un parallèle avec les pratiques d'élaboration des mémoires collectives au niveau local en France. Elles sont conduites pour répondre au besoin de réinvention du projet de la société française porté par la gauche arrivée au pouvoir en 1981 ; et cette réinvention va prendre les formes les plus matérielles, dans la mise en place de politiques de la ville qui doivent limiter les effets de la ségrégation spatiale et transformer les quartiers populaires habités en grande majorité par des populations issues de l'immigration.

Lors d'un séminaire consacré aux usages des mémoires et projets de société, organisé en mai 2005 au Centre d'études anthropologiques de Lyon, Denis Cercllet rappelait la thèse « de la fin des grands récits »

de Jean-François Lyotard exprimée dans « *Condition post-moderne* » (Lyotard, 1979). Ce dernier supposait, en suivant Wittgenstein, que le savoir narratif dont dispose une communauté « trouve la matière de son lien social non seulement dans la signification des récits qu'il raconte, mais dans l'acte de leur récitation » (Lyotard, 1979: 42). Aujourd'hui, la récitation des mémoires et des souvenirs se décline au pluriel, elle a lieu dans les espaces urbains marginalisés, là où à travers le récit, les communautés découvrent ou redécouvrent à quel point elles partagent un destin singulier.

Il faut se questionner sur cet état. Quels sont les effets de ces productions de récits mémoriels de plus en plus diversifiés et fragmentés spatialement ? Peut-on supposer que, malgré la disparité des lieux, des contextes et des raisons sociales de leur production, ils finissent par produire une sorte de « *métarécit* » qui, au-delà de la multiplicité et de la diversité des faits évoqués, converge vers l'universalité de la condition vulnérable de l'homme dans les sociétés post-modernes ? Le *métarécit* se construit-il aujourd'hui par le bas et non par le haut ? Peut-on supposer que la prise en compte et la conscience de cette vulnérabilité partagée (en termes de risques sociaux, environnementaux, économiques et sanitaires) finiront par produire une nouvelle base pour un « vivre ensemble » plus responsable, plus centré sur l'homme réel ? L'homme réel, c'est-à-dire celui qui fait l'objet d'analyse d'anthropologues et de philosophes pour qui la diversité et la multiculturalité constituent le trait le plus universel de l'humanité et pour qui toute volonté (idéaliste ou totalitaire) de l'ignorer est nuisible au devenir responsable de nos sociétés.

La question qui a animé Charles Taylor (2009), le grand expert de la multiculturalité, est de savoir comment reconnaître et garantir l'égalité de traitement aux citoyens porteurs d'identités diversifiées (ethniques, raciales, sexuelles et/ou religieuses). Cette question a une consonance éminemment politique. Elle oblige d'interroger les formes de participation à la vie politique locale, régionale ou nationale ainsi que les formes de construction de la démocratie représentative à toute échelle. Elle interroge la place des groupes qui composent la société multiculturelle dans la production imaginaire de la société dont ils font partie.

Comme l'envisage Taylor, la question de la reconnaissance n'est peut-être pas séparée de la question des identités plurielles et du positionnement

des institutions publiques face aux citoyens qui les portent. Lorsque l'on pose le sujet de l'identité, on doit poser la question de sa construction, interroger des processus qui participent à sa fabrication plurielle ou hégémonique. L'observation des conditions de production mémorielle incitée, instruite et conduite par les institutions publiques, confirme la pertinence de la réflexion taylorienne qui débouche sur la méfiance « vis-à-vis de toute différenciation sociale et accueillante à tendance égalisatrice – voire totalitaire – d'une politique visant le bien commun, où celui-ci reflète l'identité universelle de tous les citoyens » (Taylor, 2009 : 17). Ce nivellement par l'application du concept abstrait de « citoyen sans racines » semble être très cher payé.

Il faut admettre qu'en l'absence de politique réelle de traitement égalitaire, le recours à la production de mémoires dont le sujet collectif est l'« immigré ethnisé » devient un élément clef du processus d'identification des citoyens de deuxième classe. Taylor observe que c'est justement les « programmes sociaux fortement controversés » (Taylor, 2009 : 58), notamment les programmes de redistribution, perçus comme un favoritisme « indu », qui coproduisent des citoyens de deuxième classe. Les débats politiques autour de l'usage « abusif » des avantages sociaux perçus par les immigrés ne sont que la partie immergée de l'iceberg. La partie inaudible des récits d'immigrés que nous avons pu analyser porte sur la place qu'ils pensent détenir au sein de la société française par leur travail, par leur contribution à la production de la richesse du pays d'accueil, par l'attachement qu'ils ont pour cette terre d'accueil qui est devenue leur maison, la maison de leurs enfants. La reconnaissance de la place qui leur semble juste et qu'ils attendent correspond à une confirmation qu'ils sont des citoyens ordinaires, comme tous les autres, ni plus ni moins, ce type de reconnaissance ne pouvant venir que des acteurs publics.

CONCLUSION

L'instruction collective des mémoires, souvent initiée par les acteurs publics et conduite avec et par les acteurs sociaux, occupe une place importante dans la mise en place de projets d'accompagnement social des populations vulnérables à différentes échelles territoriales, celle des quartiers (notamment concernés par les projets de rénovation urbaine),

celle des villes, des territoires ruraux et préurbains. La dimension mémorielle constitue aujourd'hui un volet important des dispositifs de politiques publiques qui s'adressent à des populations et des territoires en difficultés sociales et économiques. Le recours aux projets de construction des récits mémoriels est particulièrement fréquent là où les populations partagent un profond sentiment d'injustice sociale. L'intention des acteurs qui initient et réalisent les projets de mise en récits de mémoires collectives est liée à leur volonté d'atténuer ce sentiment. L'objectif affiché, l'idéologie qui anime de nombreux acteurs bienveillants, affirme la volonté de donner ou redonner une place aux populations qui appartiennent aux groupes des « sans voix », de valoriser la richesse sociale et culturelle méconnue et non reconnue. La production et la coproduction de mémoires collectives deviennent souvent l'acte premier de la construction d'un lien social entre personnes qui vivaient en situation d'anomie sociale et qui partageaient les formes de solidarité des miséreux. Elle révèle les compétences sociales et culturelles, valorise les parcours de vie, les capacités à faire face aux difficultés de l'existence de ceux qui sont ou ont été pensés sans ressource. Il ne sera donc pas absurde d'affirmer que, d'une certaine manière, les productions mémorielles participent à l'*empowerment* de leurs participants.

Toutefois, la multiplication des productions mémorielles n'est pas sans effets inattendus et, probablement, non souhaités par les participants et les acteurs publics et sociaux impliqués. Lorsque les récits mémoriels sont réalisés là où le « vivre ensemble » pose problème en termes de valeurs et de normes partagées, lorsqu'ils sont fondés et portent les souvenirs de souffrance, d'oppression, d'injustice liés aux parcours d'immigration, aux difficultés d'intégration sociale et aux discriminations subies ou ressenties, ils convergent alors vers un *métarécit* sur l'absence de reconnaissance sociale, qui dépasse les contextes locaux de sa production et qui fait apparaître l'insuffisance de la réponse politique. Le problème d'altérité qui est activé favorise l'acquisition ou l'affirmation de l'identité des victimes de l'exclusion, de la discrimination en lien avec les conditions de vie, les origines sociales ou ethniques. Paradoxalement, les projets de production mémorielle révèlent leur dimension ambiguë, voire contre-productive. Il faut donc analyser leur impact sur la structuration d'un « vivre ensemble » pacifié et porteur d'émancipation sociale à l'échelle locale, et encore plus, leur impact sur la cohésion sociale nationale, car c'est souvent à ce niveau que les mémoires

collectives fragmentées entrent en conflit avec le récit qui soutient l'histoire nationale du progrès. Notre analyse confirme donc les craintes exprimées par A. Touraine en 1997, lorsque dans la conclusion de son livre « *Pourrons-nous vivre ensemble?* » il évoque les effets des choix politiques et des pratiques d'acteurs qui « risquent de s'épuiser dans un mélange confus de revendications très catégorielles et d'idéologies trop extrêmes ou trop directement héritées d'un passé révolu » (Touraine, 1997: 354).

Au terme de cette analyse, de nombreuses questions demeurent. Pourquoi le contexte du vivre ensemble devient-il de plus en plus problématique aujourd'hui? Pourquoi est-il si souvent transformé en vivre entre soi, favorable à la progression des communautarismes identitaires d'exclusion et de l'électorat d'extrême droite? Est-ce parce que les immigrés ont mal raconté leurs souvenirs et leurs histoires? Leurs mémoires se sont-elles révélées incompatibles avec les récits nationaux dominants? Les acteurs sociaux n'ont-ils pas fait leur possible pour accompagner les parcours de personnes issues de l'immigration dont la vie est souvent semée d'embûches? Non, il s'agit d'un échec politique majeur. Il faut parler de l'incapacité à doter les politiques, dites d'intégration, du volet de la reconnaissance, de l'incapacité à traduire en actes le projet de société non discriminante, pourtant au cœur des dispositifs de l'État de droit. Voilà la raison principale qui explique que l'aspiration à « vivre ensemble » est confrontée à la visualisation de fractures de plus en plus nombreuses et profondes. En effet, mal conduits, les projets d'intégration ont mis en évidence leur pouvoir d'exclusion. Des milliers de personnes en manque de reconnaissance, acculés à leur identité de misérables, aux « origines ethnicisées », ont fini par perdre confiance en la capacité émancipatrice des états démocratiques.

Bibliographie

- Belbah, M. et S. Laacher (2006), « La mémoire comme procédé de “dépolitisation” de l'immigration », *Écartés d'identité*, n° 108, p. 84-90.
- Belbah, M. et S. Laacher (2005), *Immigration, politiques et usages de la mémoire*, Étude réalisée dans le cadre du projet EQUAL « Former des médiateurs de la mémoire pour lutter contre les discriminations », FASILD.

- Bogalska-Martin, E. (2004), « Témoins-victimes. Le sujet moderne, porteur de l'expérience et de la mémoire », dans Bogalska-Martin, E., *Victimes du présent, victimes du passé*, Paris, L'Harmattan, p. 227-253.
- Boltanski, L. et L. Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1977), « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 32(3), p. 405-411.
- Boyer C. (1996), *The City of Collective Memory. Its Historical Imaginery and Architectural Entertainments*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Butler, J. (2007), *Le récit de soi*, Paris, PUF.
- Cercllet, D. (réd.) (2005), *Usages de la mémoire*, Actes du séminaire de CREA, mai, Université Lyon 2.
- Delon, M. (2014), « Faire mémoire(s) de lieux disparus. Le cas des bidonvilles et cités de transit de Nanterre », *Ethnologie française*, vol. 44, p. 341-353.
- Douglass, A. et T.A. Vogler (éd.) (2003), *Witness and Memory. The Discourses of Trauma*, New York, Routledge.
- D'Souza, D. (1992), *Illiberal Education: The Politics of Race and Sexe on Campus*, New York, Vintage.
- Jonas, H. (1990), *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf.
- Lalieu, O. (2001), « L'invention du "devoir de mémoire" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 69, p. 83-94.
- Lavabre, M-C. (1994), « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de sciences politiques*, vol. 44, n° 3, p. 480-493.
- Lyotard, J-F. (1979), *Condition post-moderne*, Paris, Minuit.
- Rosanvallon, P. (2014), *Le parlement des invisibles*, Paris, Seuil.
- Taylor, C. (2009), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- Wieviorka, A. (1998), *L'ère du témoin*, Paris, Plon.
- Yudice, G. (1996), « Testimonio and Postmodernism », *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Duke, Duke University Press.



PARTIE

LANGUE, CULTURES
ET VIVRE ENSEMBLE

NOUS TOUS ET NOUS AUTRES

François Laplantine¹

Avril 2015. À la demande de la Maison de la danse de Lyon, je commence à accompagner un groupe de danseurs amateurs qui, sous la direction d'un chorégraphe professionnel, est en train de préparer un spectacle intitulé *Babel*. Ce groupe d'une trentaine de personnes réunit des jeunes venant d'un quartier « sensible » de Lyon et des étudiants – pour la plupart en droit – de l'Université Lyon 3. Les premiers sont presque tous issus de l'immigration. Beaucoup d'entre eux pratiquent le hip-hop et la breakdance. Les seconds – en majorité des filles de milieu aisé – participent à un atelier de danse contemporaine. Le professeur réalise une chorégraphie originale et inédite qui mêle les deux styles et est mise en musique sur une partition de Mozart.

Ce qui me frappe au cours des premières répétitions est l'extrême distance sociale et culturelle entre les uns et les autres. Vivre dans la même ville et parfois dans un même quartier, parler la même langue, appartenir à la même génération, c'est dans ce cas vivre à côté les uns des autres sans se rencontrer, mais seulement se croiser. Ils ont du mal au début à engager une conversation et a fortiori à se toucher. Puis progressivement, animés par un projet commun, des liens vont s'esquisser puis s'exprimer, du moins le temps d'un spectacle réunissant avec eux treize autres groupes soit deux cent cinquante danseurs amateurs sur la scène

1. Professeur émérite en anthropologie, Université Lyon 2

d'un théâtre où les uns n'ont jamais mis les pieds alors qu'il est familier pour les autres.

Mai 2015. L'information se concentre en Europe sur un évènement. Des milliers de réfugiés de Somalie et du Moyen-Orient cherchent à rejoindre les côtes italiennes sur des navires de fortune. Certaines embarcations coulent en pleine mer. Les survivants, dont beaucoup nourrissent l'espoir de traverser la France pour se rendre en Angleterre, sont regroupés dans des « centres d'accueil ». L'opinion publique est partagée mais le sentiment qui prévaut est que les pays européens n'ont pas la possibilité d'accueillir ces intrus qui doivent être renvoyés d'où ils viennent. Nous nous trouvons ici confrontés non comme précédemment à une expérience des difficultés et des limites mais du refus de vivre ensemble.

Juillet 2015. L'information se focalise cette fois en Europe sur ce que l'on appelle la « crise grecque ». Ce petit pays ne cesse de s'appauvrir en raison de la dette exorbitante qu'elle doit rembourser à ses créanciers européens ainsi qu'au FMI. Le nouveau gouvernement Tsipras issu des élections qui ont eu lieu à la fin de l'année 2014 exprime un refus catégorique de continuer à être tributaire de cette contrainte. Dès lors la question posée, à travers la sortie possible de la monnaie commune – l'euro – mise en place à la fin des années 1990, est la rupture avec l'Union européenne dont la Grèce fait partie depuis 1981, liant un destin national à un projet supranational en troquant une part de souveraineté pour des règles de vie commune.

La « crise grecque » est d'abord une crise de rationalité d'institutions et de gouvernements qui n'ont pas su – ou voulu – prévoir. Mais c'est aussi une crise de confiance. Elle met en évidence la dépendance des débiteurs par rapport aux créanciers dans une économie néo-libérale dominée par des pays riches et des intérêts financiers sans frontières. Elle révèle également un mouvement de fond qui aujourd'hui n'existe pas seulement en Europe mais presque partout dans le monde et notamment en Inde, en Birmanie, au Japon, qui est celui de la montée croissante des nationalismes.

Or la dette n'est pas seulement une question de monnaie. Elle est aussi symbolique. La Grèce n'est pas un pays comme les autres. L'Europe a une dette à son égard. Il y a d'abord la langue grecque qui affleure en particulier dans la langue française. Mais il y a surtout le prestige de la Grèce

antique et notamment la légende de la démocratie moderne dont nous persistons souvent à croire qu'elle est née à Athènes au V^e siècle avant Jésus-Christ alors qu'elle se forme aux États-Unis à la fin du XVII^e siècle.

Le rapport européen à la Grèce est éminemment ambigu car il brasse un héritage culturel, un lien enchanté de destination touristique et ce qui est perçu comme une irresponsabilité et une calamité économique et financière. Cette dernière composante est plus prononcée dans certains pays, l'Allemagne en particulier où le terme de dette – *schuld* – qui signifie coupable a une signification éminemment négative. Devoir quelque chose à quelqu'un peut en effet être appréhendé dans une conception héritière du luthérianisme comme étant à la limite du péché.

Les questions posées à travers cette situation concernent des liens que nous sommes susceptibles d'entretenir avec les autres dans un *ensemble* plus vaste que ce qu'il était : un ensemble supranational (UE, ALÉNA, Mercosul) voire, j'y reviendrai, un ensemble coextensif à la planète tout entière. Ces questions réaniment des stéréotypes chauvins (à l'égard des Grecs mais aussi des Allemands) et suscitent des diagnostics à l'emporte-pièce et des réponses tranchées. Quitter l'euro, voire l'Europe, ou y rester. La misère autogérée ou l'austérité télécommandée. La souveraineté des États ou la solidarité des peuples. Se débarrasser des Grecs ou s'affranchir des organismes créanciers. Ce n'est cependant pas dans les termes d'une alternative du *dans* (l'Union européenne) ou du *dehors*, du *sans* ou de l'*avec* que cette situation est traitée mais dans un processus institutionnel qui est celui de la négociation.

Rythmicités

À partir de ces trois exemples une première réflexion se profile : nous éprouvons le sentiment de vivre ensemble à partir du moment où nous disons *nous*. Il convient d'interroger les modalités de cette inclusion du *nous* et de poser la question de son extension. Ce nous veut-il dire *nous tous* ou *nous autres* ? Vivre ensemble peut-il aller jusqu'à vivre *tous ensemble* ? Comment articuler le nous et le tous ? Ce sont là des interrogations particulièrement complexes car elles concernent les relations entre l'un et le multiple, l'universalité et la singularité, le rassembler et le séparer.

Il existe d'abord une opposition ou plutôt une tension entre seul et tous. Vivre seul évoque la figure de l'ermite, le personnage de Robinson Crusoé ou encore le sentiment qu'éprouve Jean-Jacques Rousseau dans les *Rêveries du promeneur solitaire* qui commence par cette phrase : « Me voici donc seul sur terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même » (1983 : 19).

Nous nous trouvons ainsi confrontés à deux extrêmes : le seul et le tous. Être seul, c'est ne pas vivre ensemble. Quant au tous, peut-il aller jusqu'à l'utopie du vivre tous ensemble ? Mettre tout en commun, le communisme, la communion. Mais entre le seul et le tous, il existe des graduations. Entre les deux se trouve précisément le vivre à deux². Et puis il y a de multiples combinaisons possibles entre l'extrême de la solitude et l'extrême de la communauté. L'une d'elle s'appelle le monachisme qui associe la solitude de la cellule et la règle de la mise en commun communautaire.

Ce dernier point va nous conduire à appréhender le vivre ensemble dans son rapport non seulement à l'espace mais aussi au temps. Il existe des temps forts de la rencontre et du partage et il existe aussi ce que Raymond Depardon (1993) appelle des « temps faibles ». La vie serait insupportable si nous étions toujours tous ensemble et s'il n'y avait que des intimes. Je nous invite donc à réfléchir sur ces notions : intimité, intensité mais aussi formes de socialité discrète qui ne s'effectuent nullement dans l'idéalité du sens mais dans la matérialité des sens c'est-à-dire des sensations.

Ce que nous observons dans la vie quotidienne, c'est très rarement l'effusion des rites – ces enfants chéris des anthropologues – mais la discrétion de corps qui se rencontrent, fusse de manière furtive dans une poignée de main, un salut de la tête, des regards échangés, un sourire. Il est impossible de vivre ensemble dans une effusion et une communion permanente. Je pense aux cultes pentecôtistes que j'ai étudiés au Brésil, en Colombie et au Mexique dans lesquels on chante, on crie, on pleure, on s'embrasse, on expulse les démons, on applaudit, on tend les bras au

2. Il y a les grandes passions du vivre à deux mais aussi leur exaspération pathologique. Voir et revoir *Mommy* (2014) de Xavier Dolan, film survolté de la déflagration du deux.

ciel dans un torrent de voyelles et un flot de sanglots. Les cultes peuvent durer trois heures et plus et les adeptes en sortent épuisés. Comme ils se répètent plusieurs fois par semaine, la tension est si forte qu'elle conduit souvent à un abandon³.

J'ai pris cet exemple, j'aurais pu prendre celui des *raves party* pour rappeler ce que Simmel (2013) appelle la vie sociale au caractère vibratoire. Elle est faite de moments dans lesquels on se rassemble et de moments dans lesquels on se sépare. Il y a des phénomènes qui provoquent le rassemblement et d'autres la séparation. Ainsi le cinéma rassemble et la télévision sépare. Les formes différenciées du vivre ensemble appellent un mode de connaissance non seulement structural mais modal. Nous nous trouvons confrontés à une rythmique d'alternance entre l'effervescence et l'asthénie (ou la monotonie), l'accélééré et le ralenti, l'association et la dissociation, le rassemblement et la dispersion, l'expansion et la contraction, la détente et la dépense (au sens de Georges Bataille). Or seuls les temps forts d'intense sociabilité ont eu tendance à être appelés « le social ».

Je ne fais que rappeler ici la découverte de Malinowski (1989) en Mélanésie qui montre que les temporalités d'intensification alternent avec des « temps morts » (mais qui ne le sont pas) de régénération cyclique des échanges. Or, la découverte de Malinowski – et de presque tous les fondateurs de l'anthropologie, notamment Mauss et Evans-Pritchard – a été reprise dans les années 1960-1970. Elle a été stabilisée et deshistoricisée par un logicisme structuralo-sémiologique qui, s'auto-créant de davantage de scientificité, a eu tendance à imposer un modèle arythmique. Dans la préface de Lévi-Strauss à l'œuvre de Marcel Mauss (1960), la notion de rythme n'est même plus évoquée, la question des rythmicités sociales est occultée au point de disparaître de l'horizon anthropologique de ces années 1960-1970. Et c'est précisément cette question qui réapparaît aujourd'hui mais sous des formes inédites.

De même que la socialité a un caractère rythmique, la méthode en anthropologie, c'est-à-dire d'abord en ethnographie, est une question de tempo. Le mode de connaissance qui est le nôtre est fait de temporalités

3. C'est un processus relativement peu étudié : non plus la conversion mais l'abandon de la religion.

d'immersion dans lesquelles nous vivons *avec* les autres et devons aller jusqu'à intérioriser leurs comportements dans un partage du sensible et de temporalités de distance critique. Pour dire les choses autrement, cette expérience est celle d'un battement rythmique de la méthode, d'une pulsation entre le *vivre avec* et sa mise en question.

Les transformations des rapports au temps et à l'espace

Les premières propositions qui viennent d'être esquissées doivent être maintenant resituées et réinterrogées dans le contexte de ce que l'on appelle la globalisation. Cette dernière n'est pas nouvelle dans l'histoire mais la forme de globalisation à laquelle nous sommes aujourd'hui tous confrontés crée des rapports inédits entre l'espace et le temps. Nous vivons dans un espace qui se contracte et dans un temps qui s'accélère. Un espace qui se contracte et donc qui rapproche de plus en plus les sociétés les unes des autres. Un temps qui s'accélère et crée, lui, de la distance et de l'exclusion. La globalisation est une exacerbation. C'est une exagération (notamment visuelle ou auditive) qui peut engendrer une perturbation de notre rapport au temps et à l'espace mais aussi une ré-élaboration.

Pour appréhender la globalisation, les sciences humaines et sociales se réfèrent principalement à la notion (structurale) de totalité alors qu'il convient aussi de la penser en terme modal⁴ d'intensité. Elle n'est pas seulement une expérience de totalisation et de contraction de l'espace mais d'accélération du temps. Les individus des sociétés contemporaines sont soumis à des rythmes de plus en plus rapides qui provoquent partout dans le monde un symptôme de plus en plus répandu : la dépression qui est une pathologie de la difficulté d'agir et de la suspension du temps réactionnelle à son accélération.

Je rappellerai brièvement ce qu'a très bien montré Alain Ehrenberg (2010). Alors que dans la névrose le sujet joue le drame de la culpabilité,

4. Je me permets de renvoyer à mon livre *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, 2005.

la division par les conflits, le déchirement entre le permis et le défendu, dans les états dépressifs, qui deviennent de plus en plus fréquents à partir des années 1970, le conflit entre le permis et le défendu décline au profit d'une division inédite : le possible et l'impossible. Le sujet n'est plus divisé, déchiré, révolté mais désorienté. Il estime qu'il n'est plus à la hauteur. Il n'a plus l'énergie nécessaire pour affronter la compétition. Nous nous trouvons alors confrontés à une « pathologie de l'insuffisance et du manque de conflit » lié au déclin du politique et à la surpuissance de l'économique. Ce dernier exerce une telle pression. Il génère une crainte de perdre son emploi ou de ne jamais en trouver. Enfin, comme cet économique est anonyme, il peut difficilement être affronté. Privé d'adversaire et notamment de classe sociale adverse, le sujet peut alors avoir recours à des boucs émissaires.

La globalisation ne produit pas directement et mécaniquement la dépression ou ce qu'Alain Ehrenberg appelle la « mélancolisation du lien social », mais elle la favorise. Nous ne sommes pas en présence d'une entité clinique clairement définie mais d'une souffrance psychologique de plus en plus fréquente dans les sociétés dans lesquelles les solidarités sociales et familiales ont été rompues.

Ce dernier point nous permet de préciser et de compléter l'analyse d'Alain Ehrenberg. La dépression n'est pas une réaction à la répression (comme peut l'être l'hystérie) mais l'affection de sociétés qui souffrent d'un excès de positivité et visent par tous les moyens à nous débarrasser de ce que Freud (mais aussi Adorno et avant eux Kafka) appelle la négativité. Les sociétés contemporaines sont de moins en moins des sociétés de devoir mais de performance et de rendement agissant dans le sens d'une maximalisation, ce que l'on appelle aujourd'hui l'« optimisation » (en ajoutant des « ressources humaines »). Ces sociétés génèrent un excès de stimulation, ce qui provoque chez beaucoup de l'épuisement et son corollaire : le désinvestissement des relations aux autres.

Cette positivité en excès modifie l'économie de l'attention. Nous connaissons tous des gens qui téléphonent, envoient des SMS tout en écoutant la radio, parfois en mangeant, parfois même en conduisant. La saturation et la dispersion des activités agissent dans un sens contraire à la disponibilité.

Le temps est la dimension constitutive du vivre ensemble. Or, les sociétés contemporaines sont des sociétés de la vitesse qui créent une transformation radicale de notre rapport au temps. Nous faisons tous cette expérience : nous manquons de temps. Prendre le temps de nous rencontrer peut être vécu comme une perte de temps. Tout ou presque va plus vite et les relations sont de plus en plus éphémères. Les familles sont comme les emplois : elles ne durent pas. Les affiliations politiques et religieuses sont comme beaucoup de contrats de travail : temporaires. Je ne parlerai pas de défection mais de volatilité du lien social.

Tout cependant ne s'accélère pas uniformément et l'accélération provoque de la décélération⁵. Et puis il y a des temporalités qui ne veulent rien savoir de l'accélération : le rhume ne guérit pas plus vite, le rythme de la grossesse ne s'emballe pas, les saisons ne s'accélèrent pas.

Pour analyser (et d'abord pour observer) ces transformations et cette espèce de mouvement brownien fait d'accélération et de décélération et dans lequel nous avons perdu toute certitude sur la direction de l'histoire, je propose d'introduire quatre notions : celles de chronotopie, de concomitance et de contemporanéité, de région d'humanité et de régime de connaissance.

1. La *chronotopie*, terme forgé par Bakhtine (1987), est l'étude des relations entre l'espace et le temps dans une société donnée à un moment donné. Il est impossible de parler du temps sans parler de l'espace, mais c'est toujours le temps qui transforme l'espace et non l'inverse. Quel que soit le terrain de ses observations, l'anthropologue doit se demander comment le temps imprègne l'espace et comment l'espace exprime le temps. Je vais prendre un exemple de ce que j'ai observé à Pékin qui permet de comprendre que c'est lorsque la temporalité s'accélère que l'espace à son tour se transforme. En 2008, cinq périphériques traversaient Pékin. Lorsque je suis revenu en 2011, le sixième était pratiquement achevé. On en prépare aujourd'hui un septième et on en prévoit un huitième.

5. Ainsi la production exponentielle des voitures produit un ralentissement : les embouteillages.

2. *Le concomitant et le contemporain.* Les paysans chinois qui vivent dans les provinces les plus éloignées des grands centres urbains vivent bien au même moment que les habitants de Pékin ou de Shanghai, mais c'est comme s'ils ne vivaient pas à la même époque. Les premiers vivent au rythme d'une temporalité extrêmement lente. Les seconds sont soumis à une temporalité qui s'exacerbe et s'emballe. Le concomitant fait co-exister des êtres et des objets étrangers les uns aux autres. Le contemporain suppose, lui, le partage de références communes. Les paysans des provinces les plus reculées de la Chine ne vivent pas dans le même univers que les hommes d'affaires de Pékin et de Shanghai (ou de São Paulo), même lorsqu'ils deviennent des *mingong* c'est-à-dire des paysans-ouvriers immigrés travaillant sur les chantiers de construction. Les uns et les autres sont entre eux dans un régime temporel de concomitance. En revanche, lorsque la Chine célèbre des exploits sportifs (les Jeux olympiques de Pékin en août 2008) ou est atteinte par des catastrophes naturelles comme le tremblement de terre du Sichuan au printemps 2008, ils deviennent contemporains.
3. Il existe des *régions d'humanité* qui s'éloignent les unes des autres parce que certaines sont entraînées dans une précarisation croissante, ce qui ne les empêche nullement de coexister dans un même ensemble. Il y a, ainsi que nous avons commencé à le voir avec l'exemple grec, parmi les acteurs de la mondialisation, ceux qui la fabriquent : les mondialisateurs. Et il y a ceux qui la subissent : les mondialisés.
4. J'en viens à la quatrième notion que je pose sous forme de question : quel *régime de connaissance* peut aujourd'hui rendre compte (et d'abord nommer) des situations évolutives, complexes et contradictoires ? Pour arriver à Tokyo par l'autoroute qui longe Yokohama, nous traversons un paysage qui peut être qualifié à la fois d'industriel, de rural et d'urbain. Le terme de ville ne convient plus tout à fait et il nous faut partir à la recherche de termes de substitution qui s'avèrent eux-mêmes inadéquats. La sociologie brésilienne a inventé le mot « rurbain ». Comment dire à la fois mégapole et métabolique ? Mégabolique ?

Les anthropologues et les sociologues chinois observant les transformations incroyables de Chongqing, qui est devenue la première métropole du monde, sont confrontés à ces difficultés. La mondialisation est tellement rapide qu'elle prend de vitesse les dictionnaires et il nous faut sans doute rechercher des mots nouveaux. La seule réponse adéquate que peuvent apporter les anthropologues est de rendre toujours plus précise la description.

L'observation (la plus longue possible) et la description (la plus rigoureuse possible) sont un préalable à tous les instruments conceptuels. Ces derniers, forgés dans une société donnée à une certaine époque, ne peuvent rendre compte totalement de ce qui se passe dans une autre société à une autre époque et partout aujourd'hui entre ce que nous appelons l'espace et le temps (Saillant, Kilani et Gaezer Bideau, 2011). Le monde contemporain tend à se rapprocher de cet espace-temps contracté et concentré d'un parc d'attractions situé dans le sud de Beijing et qui s'appelle précisément le « Parc du Monde ». Ce dernier reproduit à une échelle réduite les monuments les plus célèbres de la planète : les Pyramides, la tour de Londres, la tour Eiffel, la place Saint-Marc de Venise... Il permet aux visiteurs de parcourir le monde en quelques heures. Mais Internet est beaucoup plus rapide encore. C'est ce que nous allons voir maintenant.

1. LE RÉEL ET LE VIRTUEL. LE LIEN ET LE LIEU

Internet n'est pas un élément parmi d'autres de la mondialisation, encore moins un effet. C'est son principal agent. C'est un amplificateur, un accélérateur, un mondialisateur. Il génère un régime de connaissances ou plus exactement d'informations qui est celui de la compression sur un seul mode de temporalité : le présent. Internet génère la culture de la vitesse, de l'immédiateté qui court-circuite toutes les médiations. Plus besoin de typographes, d'imprimeurs, d'éditeurs, de diffuseurs, de libraires. Le virtuel permet de se débarrasser de tous ces intermédiaires encombrants. Le désir n'est plus bridé, entravé, ralenti, ce qui donne une impression de toute puissance. Il ne connaît plus l'attente, la pulsation du rythme que le musicien Pablo Casals définissait ainsi : « le rythme, c'est le retard ».

Il y a là des enjeux épistémologiques inédits. Une partie de la réflexion anthropologique doit consister à mon avis à mettre en relation le lien et le lieu, le non-lien et le non-lieu. À une accélération vertigineuse de la temporalité répond une réduction des distances. Les lieux les plus apparemment distants et disjoints se rejoignent (instantanément), ce qui donne l'impression d'habiter simultanément en plusieurs lieux. Internet provoque une expérience curieuse et qui est sans précédent. Il y a une extrême mobilité des réseaux alors que celui qui y a accès reste dans une position immobile. Bref la distance cesse d'être pertinente, ce qui a une incidence sur ce que nous continuons d'appeler le social et le politique, c'est-à-dire le vivre ensemble.

Vivre ensemble, en effet, c'est vivre ensemble dans un même lieu. Or, le virtuel nous montre que le vivre ensemble est aussi temporel : vivre ensemble en même temps. Il y a là, dans ce qu'il faut bien appeler des socialités virtuelles, une expérience du *synchronique* et nullement de l'*uchronique*, mais de l'*utopique* au sens étymologique puisque précisément nous parlons de « sites ». Utopie ici veut dire *vivre ensemble à distance*.

Comme les distances tendent à se rapprocher et la temporalité dans laquelle nous évoluons à devenir étrange tant le futur nous semble incertain tandis que le passé se voit absorbé dans un présent permanent, les nouveaux rapports chronotopiques conduisent à une dissolution de l'histoire dans la géographie. Mais cette géographie est une géographie compressée dans un compact.

Or, l'anthropologie classique a été construite sur une expérience très différente : celle de la distance et de la non-synchronicité entre le chercheur et ceux avec lesquels il travaillait. Elle ne peut guère aujourd'hui nous venir en aide pour aborder cette nouvelle réalité. C'est la raison pour laquelle nous devons – comme l'invite Francine Saillant (2009) – réinterroger les travaux de Hall (2014) et de l'école de Palo Alto sur la proxémie mais aussi les apports de Jakobson (1963) sur les fonctions de la communication ou encore tout ce qu'a écrit Habermas à propos de ce qu'il appelle « l'agir communicationnel » (1987). Nous devons enfin et surtout reconsidérer le rapport de l'homme à la machine.

2. TENSIONS ET CONTRADICTIONS : LA SOCIÉTÉ CHINOISE CONTEMPORAINE

La société chinoise, dans laquelle Internet est comme un poisson dans l'eau⁶, est probablement aujourd'hui celle où les effets des transformations dont il vient d'être question peuvent être perçus sous leurs plus forts grossissements. Les révolutions économiques et technologiques successives qui se sont déroulées au cours de trois siècles en Europe et d'un siècle et demi au Japon sont en train de s'effectuer en Chine depuis quarante ans seulement. Voici un pays à l'échelle d'un continent qui s'est engagé dans une globalisation qui brûle les étapes et un capitalisme sans état d'âme. Mais c'est une globalisation capitaliste sur laquelle continue à flotter le drapeau rouge, c'est-à-dire un modèle politique centralisateur issu du léninisme et qui n'est pas exclusive non plus aux valeurs éthiques du confucianisme, lequel continue à imprégner bien des comportements.

La socialité se construit en effet en Chine à travers une notion confucéenne appelée *guanxi* qui peut se traduire par relation ou lien social. Ce dernier, extrêmement personnalisé, est fait de confiance et de bienveillance. Sa modalité initiale se forme dans le creuset de la famille. Le *guanxi* rassemble ce qui est éminemment collectif et résolument affectif : le *nous* de la famille et par extension de la nation : soit la grande famille chinoise. C'est un lien de piété filiale qui valorise préférentiellement ce qui se transmet de père à fils, de frère aîné à frères et sœurs plus jeunes.

Le *guanxi* a des incidences sur les rapports sociaux dans le travail. L'ouvrier chinois est par rapport à son supérieur dans une relation d'apprenti à maître. Il doit se comporter comme un fils par rapport à son père. La transmission de la connaissance (à l'école, dans les arts martiaux, dans l'entreprise) s'effectue toujours à partir de ce modèle des liens familiaux

6. Les nouvelles techniques de communication se diffusent en Chine avec une rapidité étonnante. Environ cinq cent millions de Chinois ont accès à Internet tandis que près d'un milliard utilise des téléphones portables. Il existe aujourd'hui des contre-pouvoirs que sont notamment les multiples réseaux du Web non officiels. Mais ces réseaux sont contrôlés par une cyber-police, environ quarante mille spécialistes formés dans les meilleures universités qui peuvent censurer un blog ou effacer un message en une seconde. Internet permet à la fois de prévenir, de contrôler (la montée des insatisfactions) mais aussi d'organiser et de mobiliser les mouvements sociaux.

et comme prolongement de la famille. Les valeurs que nous qualifions de « démocratique » (l'égalité entre cadets et aînés, hommes et femmes) sont étrangères au sujet que nous pourrions appeler confucéen : le sujet éduqué, lettré, civilisé, construit dans des relations d'obéissance, de dépendance et d'obligations mutuelles. Ce sujet est un *nous* et ce *nous* est toujours présent dans la société chinoise contemporaine et d'abord dans la langue. C'est en effet une langue dans laquelle une personne est d'abord désignée par son nom de famille suivi de son prénom, ce qui indique clairement que le collectif – qui n'a rien d'anonyme – l'emporte sur l'individuel. Le *guanxi* et – ce que l'on pourrait appeler la « guanxisation » – est le processus même non seulement de la socialisation mais de la civilisation. C'est à travers cette relation collective et affective privilégiant les valeurs du cœur (*xin*) que les Chinois du monde entier se reconnaissent comme chinois.

Or, ce que j'observe à Pékin est l'impossibilité d'une partie de la jeune génération à adhérer à ces valeurs collectives. Nous nous trouvons en présence d'un processus de « dé-guanxisation », de désaffiliation et aussi de dématrimonialisation. Il y a aujourd'hui des femmes qui ne veulent pas avoir d'enfant, ou qui, ayant un enfant, ne veulent pas avoir de mari. Ce sont des comportements qui font voler en éclat ce qu'ont de solennel les discours officiels et font valdinguer la morale confucéenne de la piété filiale.

Nous assistons à une individualisation croissante des conduites avec l'apparition de nouvelles professions : vétérinaires pour chiens domestiques, psychologues pour gens stressés, détectives privés qui traquent les nouvelles concubines. Cette désagrégation du lien social traditionnel s'exprime de la manière suivante : les dispositifs d'obéissance aux aînés intériorisés dès la petite enfance et qui apparaissaient comme un art de vivre sont de plus en plus vécus comme une contrainte. Bref, il y a deux perspectives qui ne paraissent pas conciliables. Le sujet confucéen n'est guère compatible avec des comportements individualistes et affairistes.

Aucune société n'a connu des mutations sociales, économiques, technologiques et urbaines aussi rapides. À une période où des populations urbaines étaient, par millions, déplacées à la campagne, a succédé le mouvement rigoureusement inverse de migration, également par millions, vers les grandes villes. C'est le flux sans cesse croissant de ceux

que l'on appelle les *mingong*, qualifiés aussi de « population flottante » (*liudong renkou*), ces paysans-ouvriers, main-d'œuvre à bon marché, les hommes travaillant en particulier sur les chantiers de construction et les femmes dans les usines de textile.

Mais le plus incroyable – non seulement pour nous, mais pour les Chinois – n'est pas là. C'est la rapidité extrême avec laquelle le slogan majeur de la Révolution culturelle – servir le peuple (*wei renmin fuwu*) – s'est transformé dans l'injonction à s'enrichir, à se lancer dans les affaires : *xia-hai* qui signifie littéralement se jeter dans la mer. Le pays est passé en quelques années d'une époque de fanatisme, de répression et de contention du désir par une morale asexuée à une époque d'individualisme et de consommation effrénée. Il est passé de l'extrême pénurie (et même de la famine) à la surabondance (pour une minorité bien sûr, mais une minorité de plusieurs centaines de millions de Chinois), de l'austérité absolue à une permissivité (relative) et à une mercantilisation qui, elle, est sans limites et peut produire des effets comiques, de véritables gags. Ainsi, certaines rues, certaines places, certains ponts portent maintenant des noms étrangers : rue du dentifrice Heimei, place du lait en poudre Sanlu, pont des préservatifs Sixsex.

J'ai écouté ce que m'ont dit des étudiants de l'Université de Pékin à propos de leurs grands-parents qui ont connu l'époque de la Révolution culturelle. C'est comme si les uns et les autres vivaient sur deux planètes différentes. J'ai observé des groupes de retraités qui se retrouvent à la tombée de la nuit dans des bals populaires ou qui se réunissent dans les parcs pour chanter des chansons patriotiques dans une atmosphère bon enfant mais nostalgique et j'ai perçu les réactions amusées et un tantinet moqueuses des jeunes qui trouvent cela ringard.

La question qui est posée est celle de la transmission intergénérationnelle. La génération qui a aujourd'hui une quinzaine d'années est née dans des valeurs individualistes et consuméristes. On appelle ces garçons et ces filles les « petits Empereurs ». Ce sont des enfants uniques ayant grandi sans frère ni sœur et qui n'ont guère appris à partager.

Mais le plus étonnant pour moi est que cette accélération d'un temps vectoriel qui brûle les étapes n'est pas exclusive d'une autre conception du temps. La temporalité chinoise contemporaine est d'une extrême flexibilité. Elle réactive une forme de pensée qui vient de la Chine

ancienne : le bien ne s'oppose pas au mal car l'un peut devenir l'autre. Mao Zedong lui-même a bien résumé en une formule ce qui peut nous apparaître comme une contradiction, mais est plutôt une pulsation : « Une bonne chose peut se transformer en mauvaise chose, et une mauvaise en bonne chose.⁷ »

La société chinoise est devenue d'une extrême complexité. Les tensions sont en train de s'exacerber et l'avenir est incertain. Comment concilier le collectif et le subjectif, la centralité (*zhong*) du Parti et les mutations (*yi*) provoquées par un capitalisme effréné, le respect de la loi (*li*) et les aspirations du cœur (*xin*) ? Ce que je perçois à partir d'observations mais aussi de l'apport inestimable de la littérature et du cinéma d'auteur n'est pas le conflit entre le sujet et le social comme à l'époque des premiers films de Zhang Yimou qui nous montrait l'héroïsation du sujet en lutte.

Aujourd'hui le sujet n'est plus en conflit. Il n'est ni révolté ni résigné, mais désorienté. Il a le sentiment – comme nous le voyons dans les films de Jia Zhangke – que le devenir-monde de la Chine ne conduit pas nécessairement quelque part. Il vit le désenchantement et la désillusion. Il éprouve une sensation de malaise qui est toutefois tempérée par un rapport plus apaisé à la mort et à la vie qu'en Europe et par un sens aigu de l'humour et de la dérision.

3. DES DÉLIAISONS MAJEURES À DE TOUT PETITS LIENS

Vivre ensemble repose sur une alliance et suppose de la confiance. Il n'y a pas de vivre ensemble sans un désir de vivre ensemble. Et comme le désir (au sens psychanalytique) est pour une bonne part asocial, les questions qui nous sont posées sont particulièrement complexes.

Comment avoir confiance dans un monde qui produit un sentiment de défiance ? Poser la question suppose d'abord de comprendre en quoi consiste cette défection de fiabilité. Il me semble qu'elle a trois raisons.

1. L'économie libérale génère de la compétition au détriment de la coopération. Elle brise les solidarités sociales. Cette économie, entraînée par une logique de mercantilisation sans limites,

7. Citation extraite du discours « De la juste solution des contradictions au service du peuple », 27 février 1957.

attaque le lien social. Elle détruit, comme nous venons de la voir en Chine, la transmission entre les générations. Elle subordonne, comme dans l'exemple grec, les liens entre les peuples à une logique comptable.

2. Le monde actuel est de moins en moins intelligible.
3. Vivre est devenu de plus en plus dangereux, du moins nous le croyons, et cela peut entraîner chez certains de véritables phobies, le danger pouvant venir de l'eau, de l'alimentation, des virus (le SIDA, Ebola), de la médecine, des transports, des autres et en particulier des étrangers, milieu fertile à la production de terroristes. Les migrants peuvent être perçus, comme c'est le cas des Mexicains parvenus à franchir la frontière des États-Unis ou des réfugiés d'Afrique et de Moyen-Orient arrivant sur les côtes espagnoles et italiennes, comme des hordes d'envahisseurs.

Nous devons distinguer deux sortes de peurs : la peur éprouvée par les minorités et la peur éprouvée par les majorités. Les premières ont peur de leur dissolution dans un grand tout. Elles ont peur de perdre l'estime de soi et de ne plus exister. L'une des réactions les plus extrêmes est celle des paumés de la globalisation qui peuvent se donner l'illusion d'exister sur les réseaux sociaux, voire se laisser embrigader dans l'instrumentalisation de l'Islam. La peur des majorités – que l'on pourrait qualifier d'eupéno-descendants – est en fait la peur de la montée des minorités. C'est une peur de perdre des privilèges (relatifs). Elle s'exprime dans une position défensive qui est le refus de partager et suscite des réactions de xénophobie ou plus exactement de xénopathie.

Ces deux régimes de peur s'entretiennent mutuellement et produisent des réactions différenciées : l'hostilité sociale (dont l'une des formes contemporaines est la haine des religions minoritaires), l'incivilité (en France notamment), mais le plus souvent l'évitement (du regard) dans la rue, chez les commerçants, dans les bus, les métros et les avions. L'anonymat de l'économie libérale a pour effet de nous méfier les uns des autres, de nous blinder, de nous durcir, de nous munir de compétences anti-sociales exceptionnelles. L'autre, fût-il mon voisin, est devenu potentiellement dangereux. C'est la raison pour laquelle a été inventé en Amérique du Nord un dispositif contre-phobique : la fête des voisins. Ces comportements qui sont antagonistes au vivre ensemble et

consistent à vivre entre soi nous disent quelque chose non seulement de la déliquescence du lien social mais surtout de la souffrance psychologique et sociale⁸.

Notre travail consiste dans ces conditions à affiner une anthropologie du politique qui doit être menée à mon avis dans deux directions : 1) l'étude des situations majeures de destruction du vivre ensemble pouvant aller jusqu'à l'extermination, 2) l'analyse des interactions quotidiennes considérées comme « mineures ».

1. Les modalités de la déliaison pouvant conduire à la franche disjonction s'appellent la guerre et le génocide. Le vivre ensemble n'est pas seulement altéré ni même blessé, mais refusé et réprimé⁹. L'anthropologie contemporaine serait désinvolté si elle n'interrogeait pas ces disjonctions majeures (notamment en Syrie et Irak) et si elle ne posait pas la question : comment Palestiniens et Israéliens peuvent-ils vivre ensemble ? L'étude des conflits nationaux et internationaux est l'une des tâches les plus urgentes de l'anthropologie. Elle s'avère indispensable dans les situations de guerre et par conséquent dans la diplomatie. L'anthropologie – qui est une micrologie –, si elle ne peut à elle seule résoudre les questions macro-géopolitiques, peut nous aider du moins à les comprendre. Nous ne pouvons pas en effet nous contenter de visions panoramiques et journalistiques ignorant presque tout de l'épaisseur des dimensions culturelles, sociales et mentales dans lesquelles ont été historiquement formés les groupes en présence¹⁰. Les déliaisons majeures du

8. L'une des expressions les plus justes de ces situations de défection du lien social vient à mon avis du cinéma contemporain d'auteur formé au contact du renouveau du cinéma documentaire. Ce que montre Jia Zhangke en Chine, Reygadas au Mexique, Kaurismäki en Finlande, Pedro Costa au Portugal, Béla Tarr en Hongrie est la déception, la désolation, l'abandon du sujet en déshérence. Ce cinéma du malaise et du dénuement (de l'image et du son) a trois précurseurs : Antonioni, Wim Wenders, Jim Jarmusch.

9. J'ai évoqué au début de cet article les navires surchargés d'hommes, de femmes et d'enfants qui traversent la Méditerranée pour rejoindre l'Italie. Aujourd'hui environ cinquante millions de personnes sont déportées, déplacées de force, réfugiées, exilées.

10. Ainsi la Grèce contemporaine qui a été l'un des points de départ de ma réflexion est beaucoup moins marquée historiquement par la prétendue « démocratie

vivre ensemble peuvent paraître originelles mais elles ne sont jamais structurelles et encore moins essentielles. Aussi notre travail consiste-t-il à complexifier les situations de conflit et à refuser les simplifications qui sont la matrice des idéologies d'exclusion.

2. Ce premier domaine d'une anthropologie qui analyse ce qui peut être qualifié de situations majeures doit être mené en interdépendance étroite avec un second domaine d'observation et d'interaction. Je l'ai appelé de « tout petits liens » (Laplantine, 2003) : les tout petits liens de la vie quotidienne du vivre ensemble. Non pas la camaraderie militante, l'orgie des *raves party*, la communion religieuse, la célébration patriotique mais des liens beaucoup plus discrets qui se forment, se déforment et se transforment dans le sensible et sont parfois à la limite du perceptible. Ce ne sont pas des liens forts, solennels, éternels comme peuvent l'être les liens de l'amour ou de l'amitié. C'est bien moins que cela mais c'est beaucoup plus que le respect et la tolérance, comme dans le cas des danseurs amateurs de Lyon dont il a été question au début de cet article. Il convient de penser dans cette optique des liens du quotidien ne relevant pas seulement de la règle et de la norme (Michel Foucault), de la hiérarchie et de la distinction (Pierre Bourdieu), de la génération, de la religion ou de l'appartenance communautaire.

Or aujourd'hui, dans le trouble et la turbulence, sont en train de s'inventer de nouvelles formes de subjectivité qui peuvent être qualifiées d'hybrides, métisses, mutantes et aussi de nouvelles formes de solidarité. Ce sont des devenir possible du sujet et du lien social qui n'avaient pas encore été essayés. Le travail des anthropologues consiste à les analyser mais d'abord à les accompagner. Une partie du défi contemporain est non pas de restaurer mais d'inventer ces nouvelles formes de confiance qui ne sont pas le reflux et le refuge dans le mariage, la famille, le groupe d'origine, bref la tentation contemporaine de ce que pourrions appeler, en référence à Mao Zedong, le grand bond en arrière.

athénienne» qui était en fait une société esclavagiste que par l'héritage de Byzance et de la domination ottomane.

Ce que nous devons élaborer anthropologiquement mais d'abord décrire ethnographiquement est particulièrement complexe car nous ne pouvons pas faire l'économie de l'analyse du contre-transfert culturel. C'est notamment ce qui se joue dans l'entre-deux des cultures. C'est aussi l'invention de ce que l'on pourrait appeler une intersubjectivité démocratique.

Bibliographie

- Bakhtine, M. (1987), *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- Depardon, R. (1993), « Pour une photographie des temps faibles », *La recherche photographique*, 15.
- Ehrenberg, A. (2010), *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Hall, E. (2014), *La dimension cachée*, Paris, Points-Seuil.
- Jakobson, R. (1963), *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit.
- Laplantine, F. (2003), *De tout petits liens*, Paris, Les Mille et une nuits.
- Laplantine, F. (2005), *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.
- Lévi-Strauss, C. (1960), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.
- Malinowski, B. (1989), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Rousseau, J-J (1983), *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Le Livre de poche.
- Saillant, F. (dir.), (2009), *Réinventer l'anthropologie ?*, Montréal, Liber.
- Saillant F., M. Kilani et F. Graezer Bideau (dir.) (2011), *Manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal, Liber.
- Simmel, G. (2013), *Sociologie : études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.

LES LANGUES CRÉOLES¹, OU L'OBLIGATION DE VIVRE-ENSEMBLE

Christine Jourdan²

Explicitement, le concept de vivre-ensemble appelle celui de contact culturel. Implicitement, ce concept appelle celui de feuille de route, comme si vivre le contact culturel ensemble était un défi qu'il fallait surmonter. Dans cet article, je m'intéresse au vivre-ensemble par le biais de la langue et plus particulièrement aux défis linguistiques, posés par le contact culturel à des populations d'origines ethnolinguistiques diverses, qui ont mené à la genèse des langues créoles. Je conçois cette genèse comme une réponse linguistique radicale que ces populations ont donnée à l'obligation qui leur avait été faite de vivre-ensemble. En effet, toutes les langues créoles que nous connaissons ont pris naissance avec les contacts culturels liés au commerce entre des populations diverses, surtout lors de la colonisation européenne. La majeure partie de ces langues apparaît au tout début de la globalisation, ce qu'Eric Wolf (1982) n'hésite pas à situer aux alentours du XVI^e siècle.

Par rapport aux autres langues du monde, les langues créoles sont jeunes. Ceci procure aux chercheurs plusieurs avantages dont ceux de permettre une meilleure documentation de leur histoire sociale et linguistique et une meilleure compréhension de l'effet que le contact

1. Dans ce texte, le terme de créole couvre celui de pidgin. Le texte reprend des idées parues dans Jourdan (2008).

2. Département d'anthropologie et sociologie, Concordia University, Montréal

culturel et le vivre-ensemble ont eu sur leur développement. La genèse des langues créoles s'étant faite au creuset du plurilinguisme prévalant dans les milieux sociaux où elles sont apparues, il est plus aisé, parce qu'elles sont jeunes, de poser des hypothèses éclairées sur le rôle des locuteurs et la place du bilinguisme et du plurilinguisme dans la création de ces langues.

Dans cet article, je propose d'examiner la genèse des langues créoles comme le résultat linguistique d'efforts faits, pour vivre-ensemble, par des groupes de travailleurs (souvent d'origines ethniques différentes), des contremaîtres et des propriétaires de plantations (partageant souvent la même langue mais pas toujours le même dialecte). Nous verrons que les créoles³ sont aussi une réponse pragmatique, autant que symbolique, à un vivre-ensemble auquel on ne peut se soustraire. Deux questions importantes se posent d'emblée :

1. Étant donné le plurilinguisme ambiant dans les sociétés où les langues créoles sont apparues, pourquoi se doter d'une nouvelle langue plutôt que d'avoir recours au multilinguisme ou au bilinguisme pour répondre aux besoins de communication ?
2. Pourquoi ne pas apprendre la langue coloniale européenne qui était présente ?

Nous y répondrons plus loin.

Par l'expression « dotation de langue », je fais référence au processus de développement des langues créoles que j'ai appelé ailleurs « enlanguagement » (Jourdan, 2008) par lequel un groupe social crée ou s'approprie un code linguistique nouveau qui devient le médium du vivre-ensemble dans un milieu socioculturel nouveau.

Se doter d'une nouvelle langue peut avoir diverses causes (nécessité de communication, construction identitaire et sociale, résistance à un état de fait politique et social, assimilation culturelle, ou une combinaison de tous ces facteurs et d'autres encore) mais aussi des conséquences dont la plus spectaculaire est la disparition des langues. Certains spécialistes de cette question, comme Skutnabb-Kangas (2000) font appel à

3. Dans ce texte, l'expression « les créoles » fait référence uniquement aux langues créoles

la métaphore de l'écologie pour insister sur l'impact que la diminution du nombre de langues peut avoir sur la diversité culturelle humaine. Le cas des langues créoles est radicalement différent des exemples typiques de changements de langue : en effet, il n'implique pas simplement la substitution d'une langue à une autre, mais bien la création préalable d'une langue nouvelle qui deviendra, dans un laps de temps plus ou moins long selon les différents créoles, la langue principale de la nouvelle communauté sociale qui se développe.

Invariablement, l'histoire de la genèse des créoles est celle des contacts culturels, très souvent dramatiques, et des changements socioculturels, radicaux ou graduels, partiels ou en totalité. C'est aussi l'histoire de gens dont les nouvelles circonstances de vie ont servi de scène et ont créé le besoin de langues nouvelles. Mon propos prend en compte les conditions sociopolitiques en vigueur *in situ*. Je considère que se doter d'une nouvelle langue – ici, un créole –, c'est reconnaître son appartenance au monde, un monde toujours changeant qui donne vie aux systèmes de sens des groupes humains. Mais c'est aussi se donner les moyens d'interagir avec ce monde en ses propres termes, même quand le reste échappe à notre contrôle.

1. LE VIVRE-ENSEMBLE

Le vivre-ensemble est à la mode, soit pour en vanter les mérites, soit pour annoncer sa fin prochaine, soit pour décrire ses paramètres. On en veut pour preuve l'utilisation qui en est faite par certains chefs d'État et par les médias : « Quand la France se réduit au “vivre-ensemble” » (*Le Figaro*, 2015 a) ; « Pourquoi le “vivre-ensemble”, c'est fini ! » (*L'Obs*, 2014).

Ce mot valise, et le discours qui l'accompagne, apparaît, il me semble, quand les difficultés à vivre-ensemble (où et avec qui ?) deviennent discernables dans l'espace public. En effet, tant dans la sphère politique que dans la société civile, le mot surgit quand l'altérité (celle des autres, bien sûr) devient trop évidente pour qu'on puisse en faire abstraction au quotidien ou lors de moments socioculturels forts. Au-delà d'un certain seuil, l'altérité semble déranger, et la question du vivre-ensemble plus pressante. L'expression vivre-ensemble implique donc la nécessité de trouver des accommodements pour vivre en harmonie avec des

gens différents, qu'on a choisis ou non, et qui ne nous ressemblent pas (Robitaille, 2009). La globalisation, ainsi que l'a montré Touraine (1997), force la réflexion sur le vivre-ensemble car elle provoque un accroissement de l'hétérogénéité culturelle. Disons-le, ces gens qui ne nous ressemblent pas sont souvent des immigrants ; le discours du vivre-ensemble se développe principalement par rapport à eux. Et sur ce sujet, le module de trois heures sur le vivre-ensemble au Québec, disponible sur le site du ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec, est explicite : il s'adresse aux immigrants. Loin d'être un concept culturel, le vivre-ensemble est donc un concept politique. Le brouhaha qui a eu lieu au Québec autour des accommodements raisonnables et celui qui a eu lieu en mars 2015 en France autour des menus dans les cantines scolaires (« Le "vivre-ensemble" au menu des cantines » (*Le Figaro*, 2015b)) en sont des illustrations.

De plus, le discours du vivre-ensemble semble être plus présent maintenant que la montée des pays émergents (et émergés) remet en question l'hégémonie politico-économique de l'Occident sur le reste du monde. Parlait-on autant de vivre-ensemble sur la place publique quand l'Occident régnait sur le monde ? « Ils viennent jusque dans nos bras... » : ce vers de Rouget de l'Isle⁴ emprunté à un autre contexte et une autre époque historique nous rappelle la peur de l'autre. Et si on ne peut pas contrôler cet autre dont le nombre et les désirs identitaires peuvent être fragilisant pour ceux qui les voient arriver, il reste, peut-être à contre-cœur, l'option du vivre-ensemble. Un vivre-ensemble qui devient une feuille de route politique et dont il convient encore d'essayer de contrôler les paramètres. Loin de l'éthique, la réalité du vivre-ensemble se situe dans la pratique et le politique.

La notion de vivre-ensemble qui serait heuristique est encore à définir. Les chapitres qui constituent ce volume montrent les contours de cette définition. Mais de quoi parlons-nous exactement ? De cohabitation dans l'espace social ? D'interaction dans l'espace social ? De transformation de l'espace social ? Dans une chronique datant de 2007 et citée par Antoine Robitaille dans *Le Devoir* du 7 octobre 2009, Christian Rioux analyse le vivre-ensemble et remarque qu'il se cantonne souvent au vivre côte à côte en bonne intelligence. « Au fond, le "vivre-ensemble" n'est

4. Auteur de la Marseillaise

peut-être pour la société dite multiculturelle que ce que le néolibéralisme est au marché : une façon de se côtoyer sans jamais se toucher ».

On peut placer les différentes acceptions du vivre-ensemble sur un continuum qui va de la coexistence ignorante de l'autre à une transformation mutuelle. Sur ce continuum, la genèse des créoles, cas extrême du vivre-ensemble linguistique, se situe tout près de la transformation mutuelle. En effet, la genèse de ces langues n'est possible que dans les cas où le vivre-ensemble est une interaction dans l'espace social entre des gens différents. Cette interaction mène à la transformation de l'espace social et donne naissance à de nouvelles langues, en continuité avec les précédentes, mais suffisamment différentes pour qu'elles aient une autonomie qui leur soit propre. Le rôle des individus dans ce processus de transformation n'est pas négligeable. Dans les sociétés que je vais décrire, celles des plantations des Caraïbes au début de la colonisation européenne, l'action collective se joint à l'action individuelle pour transformer l'espace social et la langue dans cet espace social. Dans ces sociétés, dites créoles, le vivre-ensemble a pris corps, et s'est manifesté dans ce que Homi Bhabha (1994) a qualifié d'espaces interstitiels au sein desquels les identités sont momentanément suspendues, et même se brouillent. À ce propos, Kamgang (2012 : 15) fait une remarque intéressante : « L'espace interstitiel ne dissipe pas les différences, sauf que celles-ci cessent d'être à l'origine des antagonismes entre les cultures en présence. » On n'est plus simplement « égaux mais différents », comme le souhaite Touraine : on est un troisième Autre. Un hybride. Dans les Caraïbes, la transformation de cet espace social a été appelée la créolisation (Mintz et Price, 1992). Ce vivre-ensemble transformatif n'a que faire d'une définition de la culture qui serait *pristine*, organique et essentialiste.

Autre question importante : le vivre-ensemble est-il un état prégnant de façon permanente ? Autrement dit, le fer est-il rouge tout le temps ? Ou, comme nous le rappelle François Laplantine dans ce volume, le vivre-ensemble est-il soumis à la temporalité et ne serait-il constitué que d'une alternance de temps forts et de temps faibles ?

2. LES LANGUES CRÉOLES

Malgré des divergences théoriques, les créolistes s'entendent pour dire que les créoles sont des langues mixtes apparues dans des situations de contacts multilingues inégaux dans certaines parties du monde entre des populations européennes, autochtones et importées. Elles se sont développées principalement dans un contexte socio-historique particulier, celui de la colonisation européenne. Ces langues sont ensuite devenues la langue principale des populations qui les utilisent et un référent identitaire. Elles sont associées à une créolisation socioculturelle doublée d'une ethnicisation (Knörr, 2010).

De nos jours, on trouve les créoles dans des zones tropicales qui devinrent, pour certaines, des nouveaux espaces culturels, développés autour des économies de plantations (Caraïbes, océan Indien), et pour d'autres, des réservoirs de main-d'œuvre pour ces mêmes économies de plantations (Afrique occidentale et Mélanésie). C'est dire que les créoles du monde apparurent parallèlement à des mouvements de population à large échelle, populations parlant des langues différentes. Pour résumer et selon les endroits : on trouve, d'une part, les langues coloniales (anglais, français, espagnol et portugais) qui ont donné la plus grande partie du vocabulaire des créoles ; c'est ce qu'on appelle les langues lexicatrices. Et d'autre part, on trouve les langues des gens déplacés (esclaves et travailleurs sous-contrat) qui, pour un grand nombre de créoles, ont fourni la plus grande partie de la syntaxe. Pour les Caraïbes, ce sont les langues de la côte de Guinée, incluant plus particulièrement les langues Kwa (Ghana et Côte d'Ivoire) et les langues Gbe (Ghana, Togo, Bénin, Nigéria) ainsi que le Yoruba et l'igbo du Nigéria. Pour le Pacifique, les langues austronésiennes de Mélanésie, région qui servit de réservoir de main-d'œuvre aux plantations du Queensland pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle. La Mélanésie détient le plus haut taux de diversité linguistique au monde. Cette diversité s'est transportée au Queensland : les données historiques montrent que sur les 40 ans que dure la traite de la main-d'œuvre dans les plantations du Queensland, les 65 000 travailleurs mélanésien appartenaient à environ 70 groupes linguistiques différents.

L'histoire des créoles est donc l'histoire de gens en mouvement (commerçants, explorateurs, colonisateurs), du commerce des êtres humains et des objets à travers le globe, et des sociétés de plantation. Et bien

sûr, cette histoire est aussi celle des relations de pouvoir, au centre des mondes sociaux qui ont favorisé la genèse de ces langues. Mais c'est aussi, et c'est notre propos ici, l'histoire à répétition d'accommodements et de négociations du sens, autant que de l'imposition du sens, linguistique ou culturel.

Deux théories expliquant la genèse des créoles nous intéressent ici. La première propose que les créoles résultent d'un apprentissage manqué ou incomplet de la langue coloniale par les travailleurs : le résultat est une approximation de cette langue. C'est aussi ce que propose Chaudenson (2000), par exemple pour le créole de la Réunion, où la langue coloniale était le français. Deux questions se posent alors. Les créateurs du créole cherchaient-ils vraiment à apprendre la langue lexicatrice ? Ou s'en sont-ils servie simplement comme d'une ressource lexicale ? Quoi qu'il en soit, on peut dire que la proximité au fil des jours de la langue coloniale l'a rendue plus présente dans la conscience linguistique des « créateurs » du créole. Si la théorie de Chaudenson s'avère être la bonne (parmi les créolistes, et selon les langues concernées, le débat sur ces questions n'est pas réglé), elle rend compte des effets d'appropriation et de transformation linguistiques que le vivre-ensemble au quotidien favorise. La deuxième théorie est celle de la relexification : elle met de l'avant les ressources linguistiques disponibles aux créateurs de ces langues. La relexification est un processus qui implique le transfert de catégories syntaxiques des langues des travailleurs et des catégories lexicales des langues coloniales. Les exemples les mieux connus de la littérature spécialisée sont ceux du créole haïtien (Lefebvre, 2006) et du pijin des îles Salomon (Keesing, 1988). À la lumière d'analyses comparatives, Keesing affirme même que le pijin est un calque morphème par morphème de la syntaxe de langues austronésiennes. Le modèle de la relexification, comme celui de l'apprentissage manqué de la langue coloniale, serait donc l'aboutissement d'un vivre-ensemble linguistique poussé à l'extrême.

3. LE MONDE SOCIAL DES PLANTATIONS

Pour comprendre la pertinence du concept de vivre-ensemble pour la genèse des créoles, nous devons nous poser les deux questions suivantes : quel monde social est le monde typique d'une plantation ? Quels

sont les rapports de force et de pouvoir qui animent ce monde social ? Les recherches historiques, démographiques et socio-économiques montrent qu'au début de leurs histoires, les plantations des Caraïbes et du Pacifique partageaient des traits communs.

Tout d'abord, les mondes sociaux qui émergeaient étaient essentiellement centrés sur du travail et sur des activités liées au travail. Les heures de travail étaient très longues et éreintantes, également très surveillées, le temps libre pendant lequel les travailleurs auraient pu socialiser étant limité. Toutefois, ceux-ci interagissaient lors du travail et ils étaient souvent aux prises avec des relations de pouvoir avec les contremaîtres et les planteurs, mais aussi avec les autres travailleurs.

De plus, ces mondes sociaux étaient corsetés par la structure du système de plantation, par la hiérarchie sociale qui y régnait (Mintz, 1974) et par le manque d'accès régulier et soutenu à la culture européenne. Au début de l'économie de plantation dans les Caraïbes, la présence quotidienne des Européens sur les plantations était, par exemple, limitée aux quelques contremaîtres et planteurs qui y vivaient. Bien sûr, les circonstances ont varié d'une plantation à l'autre et, dans certains cas, les esclaves et surtout les travailleurs domestiques eurent un accès plus régulier aux familles pour lesquelles ils travaillaient. Mais les cultures qui émergeaient se sont développées dans des mondes sociaux et économiques presque autarciques, même si on sait que des contacts entre travailleurs de différentes plantations ont pu avoir lieu de temps en temps. Finalement, les plantations étaient des mondes multilingues où les travailleurs (d'origines ethnolinguistiques différentes) n'avaient pas un accès à la langue coloniale qui soit suffisamment régulier et étendu pour que celle-ci puisse devenir une langue commune pour eux. Le résultat fut que l'acculturation n'eut pas lieu.

Dans ces conditions, comment le pidgin/créole a pu apparaître ? Je propose que si le travail était la raison d'être des plantations, c'est dans les relations de travail qu'il faut chercher la réponse. Que ce soit dans les champs ou dans les moulins de canne à sucre, le travail était le centre signifiant de la plantation, l'activité autour de laquelle toute la vie sociale des travailleurs était organisée. De par sa nature (activités physiques, gestes, déplacements, planification), le travail était le lieu idéal pour le développement d'un vocabulaire. Les contacts réguliers entre les planteurs/contremaîtres d'une part et les travailleurs d'autre part favorisaient

le transfert de vocabulaire technique et pratique. Ce vocabulaire était proposé en quelque sorte par les contremaîtres et les planteurs quand ils donnaient des ordres aux travailleurs. De par sa nature, le travail favorisait aussi le développement de communication collaborative : sans collaboration, comment pouvait-on interpréter un ordre, apprendre à exécuter ce qui était demandé, expliquer aux autres ce qui était attendu, coordonner les actions pour que le travail soit plus rapide (ou moins rapide) ? Le travail fournissait l'espace social où l'identité individuelle pouvait être transformée et où la conscience de groupe pouvait se développer. Cette conscience pouvait émerger uniquement lorsqu'un groupe d'individus devenait une communauté de travailleurs (Mintz et Price, 1992 : 14-18), c'est-à-dire quand les gens en viennent progressivement à se reconnaître comme appartenant à une société. Le vivre-ensemble – pour peu qu'il y en ait eu un, parmi ces populations si diverses (planteurs, contremaîtres, travailleurs) – avait lieu lors du travail.

C'est donc autour du travail que les variétés naissantes de pidgins/créoles se sont mises en place, sans que disparaissent pour autant les langues vernaculaires des travailleurs. Ces variétés naissantes, nourries par ces langues vernaculaires, se sont ensuite propagées aux autres sphères sociales pidginogéniques de la vie des plantations : faire la cuisine le soir, partager un repas, établir des liens d'amitié, chercher du soutien émotif ou physique, et autres. Elles sont progressivement devenues la ressource linguistique qui permettait aux travailleurs de communiquer entre eux au-delà des vernaculaires qui les divisaient, et de communiquer avec les contremaîtres. C'est le pidgin/créole que les nouveaux arrivants apprirent ensuite. Les langues ancestrales avec lesquelles ils arrivaient disparurent progressivement de leur répertoire linguistique, même si on peut penser à juste titre que les nouveaux arrivants ont contribué à leur maintien temporaire jusqu'à la fin de la période de l'esclavage. Pour résumer, on trouve sur ces plantations deux *loci* de vivre-ensemble : celui qui existait entre les planteurs/contremaîtres et les travailleurs et celui qui existait entre les travailleurs eux-mêmes. Dans le premier, il s'agissait d'un vivre-ensemble hiérarchique. Dans le second, d'un vivre-ensemble complexe, où la collaboration et la rivalité entre groupes de locuteurs différents étaient présentes. Le vivre-ensemble n'est pas, loin s'en faut, toujours harmonieux. Il est le lieu de négociation, de pouvoir, d'occupation de l'espace public, de réclamation du droit de parole, autant que de collaboration et d'acceptation de l'autre.

Mais la relexification et le ré-étiquetage dont j'ai parlé précédemment ont pour résultat formel l'apparition de variétés de créoles basées sur la grammaire des langues parlées par les travailleurs, variétés qui ont pu causer des difficultés de communication si les langues vernaculaires appartenaient à des familles linguistiques différentes, comme c'était bien souvent le cas. Ces différences étaient-elles suffisamment grandes pour rendre la communication difficile? Peut-être, mais ce que nous savons de la variation linguistique (et dialectale) nous laisse penser que le contexte d'énonciation a amenuisé les difficultés qui auraient pu être causées par les différences linguistiques dans les langues vernaculaires des travailleurs. Au fur et à mesure des prises de parole, les locuteurs s'accommodent de la variation à laquelle ils sont exposés et tendent à la réduire. Finalement, et au fur et à mesure que les fonctions de communication de la nouvelle langue s'enracinent dans le monde social en transformation, les différences les plus importantes se résorbent. C'est ce qu'on appelle le nivellement dialectal. Pour mieux le comprendre, il faut tenir compte des rapports de pouvoir existant entre les travailleurs, en fonction de leur nombre, de leur statut, de leur ancienneté et de leur charisme. Nous ne pourrions présenter cette analyse ici, faute de place.

Mais il serait trop simpliste d'imaginer que la genèse des pidgins et des créoles est le résultat unique de la relexification ou de l'apprentissage manqué de la langue coloniale. Trop de changements culturels existent entre les sociétés d'origine des travailleurs et le monde des plantations pour imaginer que cela soit le cas. Des processus de filtration, de sélection et d'adaptation linguistiques aux nouveaux contextes culturels se mettent en place, le résultat étant que toutes les catégories sémantiques des langues d'origine ne se transmettent pas, alors que de nouvelles catégories sémantiques apparaissent pour rendre compte des nouvelles expériences rencontrées localement. De mon point de vue, les créoles sont le résultat d'un processus de traduction culturelle propre à toutes les situations de contact. Et dans ces types de traductions, la ré-analyse culturelle et l'interprétation sont aussi importantes que la ré-analyse linguistique. L'interprétation et la traduction culturelles sont, il me semble, au cœur de ce vivre-ensemble : les formes résultantes ne sont pas de simples copies, mais des appropriations et des redéfinitions de sens. Et si l'on parle d'appropriation, on parle aussi de relations de pouvoir et d'agencéité.

CONCLUSION

En parlant de la centralité du langage dans la pérennité des êtres humains, et en reprenant les idées de Blanchot, Foucault (1977: 53), a écrit « [...] parler pour ne pas mourir est une tâche probablement aussi vieille que le mot » (ma traduction)⁵, ce que je partage. Dans le vivre-ensemble, parler c'est créer, c'est représenter, c'est vivre. En créant une nouvelle langue qui était en continuité avec leur langue d'origine mais qui intégrait des éléments importants des langues lexificatrices, les créateurs des pidgins et des créoles se sont placés sur une trajectoire d'indépendance linguistique qui a changé leur rapport au monde. Faisant face à une situation sociale et structurelle qu'ils ne pouvaient changer et sur laquelle ils n'avaient aucun contrôle, les travailleurs ont exploité un des rares espaces interstitiels qui leur restaient pour avoir un semblant de prise sur leur situation : créer une langue nouvelle. Il ne s'agit pas d'un geste délibéré, mais une fois lancé sur cette nouvelle trajectoire linguistique, les travailleurs l'ont exploitée avec succès. Pour autant, il ne s'agit pas de faire ici de l'angélisme linguistique. Les rapports de pouvoir qui sont au cœur des rapports sociaux dans les sociétés de plantation nous gardent bien d'imaginer que ces nouvelles langues sont apparues de façon uniquement consensuelle. Le processus de nivellement linguistique est le résultat d'accommodements linguistiques entre les différentes variétés qui se sont développées au sein d'un même créole, et de rapports de forces entre les locuteurs, chacun ayant à cœur de s'assurer que leur façon de parler soit respectée. Les rapports linguistiques sont avant tout des rapports de pouvoir entre les locuteurs.

Les créoles et la créolisation linguistique et culturelle sont les exemples, peut-être extrêmes, du vivre-ensemble linguistique. Les emprunts lexicaux et l'alternance codique, qui jalonnent la vie des langues, font partie des effets les plus courants du contact linguistique. S'ils provoquent des transformations linguistiques, ils ne mènent pas toujours à la création de nouvelles langues. Les créoles sont donc clairement différents. Ils sont le résultat d'un vivre-ensemble qui va au-delà de la vie côte à côte typique de certaines sociétés multiculturelles. Ils impliquent des rapports sociaux soutenus, pas nécessairement égalitaires, mais dont le soutien identitaire peut être pour un temps suspendu. Ils participent à une

5. « [...] speaking so as not to die is a task undoubtedly as old as the word. »

restructuration sociale dont la base se situe dans les accommodements, les emprunts, la ré-analyse à grande échelle entre des locuteurs d'origines différentes qui acceptent cette différence. Ici toutefois, il convient de rappeler que les sociétés et les langues créoles se sont développées dans des conditions de diversité linguistique et culturelle extrêmes, parallèlement au développement de nouveaux mondes sociaux. Et bien qu'il faille souligner l'agencéité des créateurs des créoles, et leur désir de résister à l'hégémonie qui les dominait, il faut éviter de tomber dans une approche créativiste un peu simpliste. Loin de moi l'idée que l'origine des créoles se trouve uniquement dans des processus de résistance à l'hégémonie qui contrôlait leur vie. En effet, elle doit autant à des processus de réaction et d'appropriation, qu'à des processus de création, dans un vivre-ensemble imposé. Les travailleurs se sont emparés du seul espace qui n'était pas contrôlé, celui de la créativité linguistique. Car parler, c'est vivre, c'est construire le monde, c'est créer un lien entre soi et le monde qui nous entoure. En développant le créole qui empruntait à leurs langues ancestrales, et en utilisant les ressources lexicales des langues européennes, les locuteurs se sont lancés dans une indépendance linguistique qui a changé leur rapport au monde.

Bibliographie

Bhabha, H. (1994), *The location of culture*, London, Routledge.

Gouvernement du Québec, ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, <http://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/fr/vivre-quebec/valeurs-communes/seance.html>, consulté le 15 septembre 2015.

Boyer, C. (2015), « Le vivre-ensemble au menu des cantines », *Le Figaro*, 18 mars, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/03/18/01016-20150318ARTFIG00461-le-vivre-ensemble-au-menu-des-cantines.php>, consulté le 14 septembre 2015.

Chaudenson, R. (2000) *Des îles, des hommes, des langues*, Paris, L'Harmattan.

Foucault, M. (1977), *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*, dans D. Bouchard (dir.), Ithaca, Cornell University Press.

Guilluy, C. (2014), « Pourquoi le vivre-ensemble, c'est fini », *L'Obs*, 10 mai, <http://tempsreel.nouvelobs.com/politique/20140505.OBS6135/pourquoi-le-vivre-ensemble-c-est-fini.html>, consulté le 14 septembre 2015.

- Jourdan, C. (2008), « The Cultural in Pidgin Genesis », dans J. Singler et S. Kouwenberg (dir.), *The Handbook of Pidgins and Creoles*, Londres, Blackwell Publishers, p. 243-268.
- Kamgang, E. (2012), *Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante. Rémanences colonialistes*, Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, Canada.
- Keesing, R. (1988), *Solomons Pijin and the Oceanic Substrate*, Berkeley, University of California Press.
- Knörr, J. (2010), « Contemporary Creoleness; or The World in Pidginization », *Current Anthropology*, 51(6), p. 752-752.
- Lefebvre, C. (2006), *Creole genesis and the acquisition of Grammar: the Case of Haitian Creole*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mintz, S. (1974), *Caribbean transformations*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mintz, S. et R. Price (1992), *The birth of African-American culture: anthropological perspectives*, Boston, Beacon Press.
- Rioux, C. (2007), « Vivre ensemble », *Le Devoir*, 7 décembre, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/167576/vivre-ensemble>, consulté le 14 septembre 2015.
- Robitaille, A. (2009), « Le vivre-ensemble », *Le Devoir*, 7 octobre, <http://www.ledevoir.com/opinion/blogues/mots-et-maux-de-la-politique/306702/le-vivre-ensemble>, consulté le 14 septembre 2015.
- Skutnabb-Kangas, T. (2000), *Linguistic Genocide in Education – or Worldwide Diversity and Human Rights?* Mahwah, New Jersey & London, Lawrence Erlbaum Associates.
- Touraine, A. (1997), *Pourrons-nous vivre-ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard.
- Trémolet de Villers, V. (2015), « Quand la France se réduit au “vivre-ensemble” », *Le Figaro*, 6 février, <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/02/06/31003-20150206ARTFIG00381-quand-la-france-se-reduit-au-vivre-ensemble.php>, consulté le 14 septembre 2015.
- Wolf, E. (1982), *Europe and the people without history*, Berkeley, University of California Press.

PROIES ET PARTENAIRES DES HUMAINS. LES ANIMAUX CHEZ LES PEUPLES DU GRAND NORD¹

Frédéric Laugrand²

Réfléchir au vivre ensemble est une démarche éminemment politique qui mobilise depuis longtemps les philosophes et les intellectuels, notamment ceux qui, à l'instar d'Ernest Renan et de Mommsen ont jadis voulu penser la nation, ou d'autres qui, à l'inverse et plus tard, ont souhaité définir un ordre mondial et forger un droit international pour que les peuples puissent vivre en paix (voir l'idéologie onusienne, par exemple). Aujourd'hui, cette expression a tout d'un truisme. D'autres diront qu'elle ouvre un nouveau paradigme, soulignant qu'elle a envahi tous les domaines de la vie sociale et culturelle.

Cette situation s'avère tout à fait compréhensible, car elle se produit à une époque de notre temps que certains experts, géologues, chimistes et climatologues en tête, identifient comme inédite dans la longue histoire de la Terre. Selon ces derniers, la Terre serait en effet entrée dans l'ère de l'anthropocène depuis que les humains sont devenus une force géologique capable de la transformer profondément. Plusieurs socioanthropologues et philosophes comme Bruno Latour débattent aujourd'hui des implications d'un tel changement, et en particulier de l'incertitude

1. Ce texte est une version entièrement remaniée d'une réflexion publiée dans un livre réalisé avec Jarich Oosten (Laugrand et Oosten, 2014). Ces réflexions n'engagent que moi, mais elles sont le produit de ce travail en équipe, à la suite de près de vingt ans de travail avec les Inuit du Nunavut (Arctique canadien).
2. Département d'anthropologie, Université Laval

profonde qui l'accompagne. D'autres se demandent s'il faut bien parler d'anthropocène – et si oui, à partir de quels événements il faut faire démarrer cette nouvelle ère –, ou de capitalocène, des chercheurs comme Donna Haraway voyant le capitalisme comme le principal facteur de cette évolution. Pour d'autres encore, il faudrait plutôt parler du molysmocène, d'un « âge des déchets ». Quoi qu'il advienne, que signifie exactement « vivre ensemble » à l'extérieur des régimes issus de la modernité occidentale ? Comment les sociétés composent-elles leurs mondes, pour reprendre une expression de Philippe Descola (2014) ? Qu'apporte le cas des Inuit à ce débat ?

D'un point de vue anthropologique, trois remarques préliminaires paraissent fondamentales.

En premier lieu, il ne faudrait pas exclure la guerre et la violence du vivre ensemble, au risque de sombrer dans la rectitude politique. Plusieurs spécialistes des sociétés amazoniennes montrent que nombre de ces sociétés privilégient depuis longtemps une idéologie de la prédation, la guerre étant ici pensée de manière très positive, comme une stratégie de construction identitaire selon laquelle on va prélever chez l'autre des éléments dont on a besoin pour être soi-même : capture d'une femme dans un autre clan, prélèvement d'une partie de l'âme, etc. Plusieurs sociétés amérindiennes du Nord de l'Amérique (les groupes iroquois, par exemple) ont elles aussi, jadis, fonctionné avec de tels paramètres. Par ailleurs, l'Occident a peut-être oublié un peu vite que la *pax economica* et le commerce international dont il fait la promotion s'accompagnent de maux terribles et d'une violence parfois tout aussi destructrice que la guerre, comme l'illustrent les effets des politiques néolibérales, par exemple.

Eu égard aux Inuit, ce schème de la prédation est bien présent, certes relativement peu sur le plan social – les Inuit incarnent même l'exemple d'une société égalitaire et pacifique –, mais surtout sur le plan cosmologique où, là, le chamane livre continuellement la guerre aux âmes des mal-morts ou à des mauvais esprits qui viennent tourmenter les vivants.

Une seconde remarque préliminaire à cette réflexion sur le vivre ensemble porte sur les êtres ou les « existants » censés interagir ou « vivre ensemble ». Car, qui doit-on placer dans ce collectif à l'échelle mondiale ? La réponse semble évidente en Occident, mais bien des sociétés

autochtones n'ont pas encore adopté pleinement l'individualisme moderne comme valeur suprême ni endossé, comme nous, la distinction entre la nature et la culture. Le cas des Inuit paraît ici tout à fait intéressant. Ces derniers conçoivent toujours l'humain comme un être à la fois doté d'autonomie, mais également en continuelle relation avec d'autres humains et entités non humaines qui l'entourent : des défunts, des âmes-noms (*atiit*), des animaux, des « esprits », etc. Sur ce point, d'ailleurs, Ingold et Descola se rejoignent. Contre les sciences naturelles classiques, le premier en appelle au développement d'une sorte de biologie relationnelle et à une réconciliation des approches écologiques et anthropologico-sociales. Contre la philosophie et au nom du primat de l'expérience de vie, Descola espère quant à lui une véritable science complète du comportement (Descola et Ingold, 2014 : 36 ; Descola, 2015 : 290-291). Comment, par conséquent, définir cette diversité des existants qui justifie l'idée même de penser le vivre ensemble ? Quelles sont alors aussi ces figures de l'altérité ?

Comme nous le savons depuis les travaux pionniers de Claude Lévi-Strauss relayés de nos jours par ceux de l'anthropologie dite ontologique, les frontières et les limites de l'humanité varient selon les sociétés si bien que les collectifs n'apparaissent jamais identiques, ce qui rend extrêmement difficile l'idée même d'« un monde pluriel, mais commun », pour emprunter l'expression de Bruno Latour (2003 : 61) qui, jadis, en appelait à un « Parlement des choses ». À nos yeux, cette proposition n'a d'intérêt que dans la mesure où elle ouvre un espace de réflexion et de tolérance, mais sa mise en pratique demeure utopique. Plus convaincante paraît la lecture perspectiviste d'Eduardo Viveiros de Castro (1998b, 2009) qui, à l'occasion d'une réflexion sur la notion de point de vue, suggère l'existence, non plus de différentes cultures, comme le faisait Marshall Sahlins et bien d'autres, mais de plusieurs mondes, de plusieurs natures³.

3. Viveiros de Castro (1998b : 446-447) inverse des conceptions trop vite acceptées : « Le relativisme (multi)culturel suppose une diversité de représentations subjectives et partiales portant sur une nature externe, une et entière, indifférente à la représentation ; les Amérindiens proposent le contraire : une unité représentative ou phénoménologique purement pronominal, appliquée indifféremment à une diversité radicale et objective. Une seule "culture", de multiples "natures" – le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation. »

Troisième et dernier point préliminaire – puisqu’il nous a été demandé de traiter ici du monde autochtone –, que signifie exactement la notion de « cosmologie autochtone » lorsqu’on sait que toutes ces traditions inuit et amérindiennes engagent des langues, des ontologies et expériences, mais aussi des histoires fort distinctes les unes des autres ? Il existe sans aucun doute un monde de différences entre les cosmologies inuit, wendat ou déné, pour ne prendre que trois exemples de l’Amérique du Nord autochtone. C’est avec cet avertissement méthodologique que je présenterai donc le cas des sociétés inuit en me limitant ici à expliquer en quoi les animaux qui permettent la vie sociale des Inuit figurent au cœur du vivre ensemble de ce collectif.

La réflexion qui suit porte par conséquent sur l’animisme, tel qu’il est défini par Philippe Descola (2005, 2014), comme mode identificatoire qui caractérise un grand nombre de sociétés autochtones des trois Amériques et d’ailleurs sur la planète. L’animisme des Inuit est cependant tempéré, du fait que ces sociétés ont aujourd’hui largement embrassé et reçu le christianisme. D’autre part, les trois autres schèmes qu’identifie Descola (l’analogisme, le naturalisme et le totémisme) y sont également repérables. La question qui nous intéresse s’énonce donc de la façon suivante : a-t-on affaire avec les autochtones, avec les Inuit en l’occurrence, à une conception élargie de l’humanité ? Dans l’affirmative, quelles sont les implications de ces conceptions pour comprendre le « vivre ensemble » des Inuit et penser les conditions d’un vivre ensemble à une échelle plus vaste, si tant est qu’un tel objectif est de mise ?

Le débat est ancien, mais plusieurs anthropologues ont très tôt indiqué que les Amérindiens privilégient une conception plutôt large de l’humanité. À commencer par Lévi-Strauss, qui dans *Histoires de lynx*, établit ce point à partir des mythes et du motif de l’impossible gémellité, affirmant que la pensée amérindienne impliquait celle de non-Indiens dont la place existait en creux dans leur mythologie. On se souvient aussi de cette fameuse anecdote qu’il exploite dans *Tristes tropiques* lorsqu’il souligne qu’au XVI^e siècle les Indiens immergeaient les corps de leurs ennemis. Viveiros de Castro (1998a : 441) l’analyse avec talent. Contrairement aux Conquistadors espagnols, observe Lévi-Strauss, les Indiens n’ont jamais douté que leurs ennemis avaient une âme, mais ils cherchaient à savoir si les corps de ces étrangers étaient bien identiques aux leurs, tandis que les Conquistadors, eux, ont longtemps douté que

les Indiens disposaient même d'une âme humaine, les comparant à des animaux ou à de sauvages barbares. Lévi-Strauss en tirait alors une conclusion lapidaire : « Le barbare c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie » et « à ignorance égale, l'attitude des Indiens est plus digne de l'être humain ». Récemment, Istvan Praets (2013) a repris ce dossier en défendant l'opinion inverse, à savoir que les ontologies animistes élaborent au contraire une conception très restrictive de la vie, puisque nombre d'humains dans ces systèmes se nomment les « vrais humains », reléguant implicitement les autres en dehors de la sphère humaine.

Dans cette section qui n'aborde qu'en partie et qu'une seule cosmologie autochtone, je procèderai donc en trois temps. Dans une première partie, je partirai du récit d'un chasseur inuit afin de faire ressortir d'abord l'obligation morale du chasseur. Dans un deuxième temps, je reviendrai sur la notion d'humanité du point de vue des Inuit. Dans une troisième partie, je placerai brièvement en perspective le cas des Inuit avec deux autres sociétés autochtones d'Amérique du Nord.

1. L'OBLIGATION MORALE DU CHASSEUR INUIT

Une histoire relatée par Tivi Etok, un chasseur inuit du Nunavik, offre un excellent point de départ à notre réflexion. Ce récit énonce l'obligation morale du chasseur et montre comment, pour les Inuit, l'animal est à la fois un être doté des mêmes caractéristiques que l'humain, donc un partenaire, et pourtant sa proie :

Le jour suivant, le chasseur se mit à chasser le morse dans son *qajaq*. Tandis qu'il pagayait vers l'île, un morse encore nourrisson vint l'accueillir. « Harponne-moi, car j'aimerais boire un peu d'eau », dit le bébé morse au grand chasseur. L'homme vit combien minuscules étaient les défenses du bébé morse et ne répondit pas. « Harponne-moi, car j'aimerais boire un peu d'eau », répéta le morse, ce à quoi l'homme répliqua : « Je ne veux pas de toi puisque tu n'as pas de défenses ». Ainsi rabroué, le nourrisson vira et s'enfuit vers le troupeau de morses auquel il cria : « Il ne veut pas de nous ! Il ne veut pas de nous ! »

À ces mots, les morses se mirent à quitter l'île en désordre tandis que ceux qui étaient déjà dans l'eau s'éloignèrent à la nage. Tout le

troupeau fila devant une telle insulte. Ayant entendu les paroles du morse, les caribous, eux aussi, fuirent la région. Chaque fois qu'il montait respirer à la surface, le morse nourrisson répétait: « Il ne veut pas de nous! » Toutes sortes d'animaux l'entendirent et abandonnèrent la région. Pendant des années, la région fut dépourvue de gibier. Les phoques, les morses, les caribous... même les oiseaux disparurent. Il ne restait plus que la terre et l'eau. La région tout entière était privée de gibier, et tout le village du grand chasseur finit par périr de la famine. Les membres de la bande du grand chasseur avaient occupé une cave de la colline. Lorsqu'ils moururent, la cave s'effondra sur les corps, si bien qu'ils furent enterrés dans leur propre foyer. Quand j'étais jeune et que le sol ou des roches étaient perturbés à cet endroit, il s'en dégageait toujours une forte odeur de pourriture.

Quand le morse nourrisson disait: « Harponne-moi, car j'aimerais boire un peu d'eau », cela signifiait, dit-on, « accepte-moi, pour qu'il y ait abondance de gibier ». Toutes les créatures de la Création devraient être acceptées. On dit aussi que les animaux allaient revenir dans la région lorsque les Inuit commenceraient à témoigner plus de respect à leur égard. Ces jours-ci, la région n'est pas entièrement privée de gibier, mais il n'y en a pas en abondance non plus (Weetaluktuk et Bryant, 2008: 109-110).

Dans ce récit, l'animal exige qu'on lui donne à boire, un geste que les chasseurs accomplissent habituellement une fois qu'ils ont tué leur gibier, qu'il s'agisse d'un caribou ou d'un phoque. Ce geste en évoque un autre, soit celui du défunt qui apparaît dans le rêve d'une femme enceinte en lui demandant de lui donner à boire. De tels rêves sont aujourd'hui encore très fréquents et toujours interprétés comme des demandes que les défunts adressent aux vivants lorsqu'ils veulent que leur nom (*atig*) soit transmis à un futur nourrisson.

Dans ce cas, cette transmission du nom annonce une vie à venir alors qu'ici, dans le récit du chasseur, elle annonce une mort certaine. Ceci dit, la future prise que représente le morse entrera à son tour dans la société des humains dans la mesure où la viande et la peau de l'animal feront l'objet d'un savant partage et de transformations. L'animal permettra la fabrication de vêtements et d'outils. Il pourra ainsi alimenter la société des humains alors que son âme-*tarniq* descendra au fond de l'océan rejoindre la femme de la mer qui pourra plus tard la réincarner.

Mais le point essentiel se situe ailleurs. En effet, la femme enceinte comme le chasseur n'ont guère le choix. Ils doivent accepter la requête. Lorsqu'un animal s'approche d'un chasseur, celui-ci doit accepter l'invitation. Le chasseur sait qu'à chaque fois qu'il tue un animal il prend de grands risques, car comme Ivaluardjuk l'a un jour confié à l'ethnographe Knud Rasmussen, les âmes-*tarniit* des animaux doivent faire l'objet de gestes propitiatoires. Autrement, «elles risquent de se venger en n'offrant plus de leur corps charnel» (1929: 56). Des règles d'abstention s'imposent, et en cas de transgression, la situation peut vite dégénérer. Mais rien de pire pour un chasseur que de refuser un animal qui s'offre à lui comme proie, le gibier risque alors de disparaître engendrant la famine, un point qu'énonce bien le récit de Tivi Etok.

Chasser et tuer des animaux n'est donc pas qu'une obligation pour vivre ou survivre du point de vue des Inuit, elle est surtout une obligation que les animaux eux-mêmes imposent aux chasseurs. La chasse n'est pas une question de choix, mais bien une obligation morale à laquelle un humain ne peut échapper. C'est seulement par la chasse que les Inuit comme les animaux peuvent prospérer, mais les humains doivent accepter les risques qu'elle implique. La société humaine est ainsi rendue possible par la consommation et le partage du gibier. Les Inuit savent toutefois que cette réalité n'a pas une portée universelle puisque certaines sociétés vivent autrement.

2. QUI SONT LES ÊTRES DOTÉS D'HUMANITÉ POUR LES INUIT ?

Tandis que pour les Inuit, les humains ressemblent aux animaux (*uumajuit*, «ceux qui vivent», «ceux qui ont un cœur»), pour leurs *angak-kuit* (leurs chamanes), ce sont plutôt les animaux qui ressemblent aux êtres humains. Comme les humains, chaque animal est censé avoir une *tarniq* qui prend la forme d'une image miniature ou une ombre à son image. Parfois, certains animaux ou esprits, comme les *ijirait*, peuvent apparaître sous la forme d'humains. Inversement, les chamanes inuit sont capables de se transformer en animaux. La distinction entre des animaux/proies et des humains/prédateurs n'apparaît donc pas toujours évidente dès qu'on quitte le contexte de la chasse.

Il faut se demander ce que la notion d'être humain signifie vraiment dans la culture des Inuit qui ne placent pas tous les humains dans une seule et même catégorie globale et universalisante. Le concept d'« Inuit » ne s'applique qu'aux Inuit. Les Blancs portent le nom de *qallunaat* (« les grands sourcils »), les Indiens celui d'*itqilit* (des lentes de poux) ou d'*allait*. Tous ces groupes diffèrent des Inuit par des traits corporels. Les Inuit savent que ces peuples suivent d'autres coutumes alimentaires, qu'ils obéissent à leurs propres règles et disposent de traditions qui leur sont propres. Dans le passé mythique, les Inuit indiquent que les Blancs comme les Indiens, et comme eux d'ailleurs, sont pourtant tous issus de l'union d'une femme et d'un chien, cette progéniture s'étant ensuite dispersée. Jadis, les Inuit soulignaient à l'occasion que les Indiens avaient la particularité de se comporter comme des chiens ou comme des lentes de poux. Ce détail laisse entendre que, de leur point de vue, certains non-Inuit sont plus proches des animaux qu'eux-mêmes ne le sont. Aucune raison ne justifie donc d'opposer des humains d'un côté à des animaux de l'autre.

De nombreuses histoires inuit relatent les faits et gestes d'entités non humaines, les *inunnngitut*, qui comprennent des nains, des géants, etc. Jadis comme aujourd'hui, il est toujours conseillé d'indiquer à un proche parent comment ces entités se comportent et comment on réagit à elles en cas de rencontre. Des humains pouvaient à l'occasion avoir des rapports sexuels avec ces entités (voir Saladin d'Anglure, 2001 : 216-219), mais ces gestes demeuraient dangereux et fortement déconseillés, l'issue de ces relations s'avérant souvent dramatique pour les humains non-initiés au chamanisme.

Les Inuit n'avaient donc aucune notion d'humanité qui soit universelle, certaines entités pouvant ressembler aux humains et d'autres pas. Selon Philippe Descola, toutes les entités qui peuplent le monde animique ont l'humanité comme condition (Descola, 2005 : 30). Dans le cas des Inuit, ce sont surtout les chasseurs qui doivent faire face à toutes les implications morales qu'une telle conception implique. Contrairement à la situation qui prévaut dans plusieurs sociétés amazoniennes (Hugh-Jones, 1996), les chasseurs inuit ne ressentent aucun inconfort à tuer et à manger des animaux lorsqu'ils en ont besoin. Au contraire, les chasseurs cherchent toujours du gibier, conscients que l'échange avec

d'autres humains commence dès que l'animal a été tué. Complexe et apparemment contradictoire, leur éthique de prédateur se résumerait par l'injonction suivante : « Tue seulement ce dont tu as besoin et partage-le avec d'autres » (Laugrand et Oosten, 2014).

Si les Inuit ont jadis tué de nombreux animaux avec la traite des fourrures par exemple, c'est bien qu'ils en avaient besoin. Ces activités n'ont donc pas généré de conflits cognitifs, ce sont plutôt les besoins qui ont changé. Des descriptions de tueries massives de caribou existent d'ailleurs dans plusieurs sources historiques. Ceci étant dit, lorsqu'un animal était tué, sa viande et sa peau devaient faire l'objet de partages de sorte qu'un chasseur avare était considéré comme un être qui ne se comportait pas comme un vrai humain (voir Imaruituq dans Oosten, Laugrand et Rasing, 1999 : 138). Pour leur part, les animaux n'ont jamais peur d'être tués, ils craignent seulement que leur dépouille ne soit pas traitée correctement. Certains chasseurs indiquent même que les animaux se fatiguent de leur enveloppe corporelle et apprécient se régénérer en livrant leur chair.

Les Inuit soulignent qu'en tant qu'êtres humains, leur socialité n'est ni gratuite ni acquise pour toujours. Elle dépend de leur observation scrupuleuse des règles sociales et des injonctions rituelles chamaniques ou chrétiennes. Dans un monde où les humains sont si proches des animaux avec lesquels ils communiquent et interagissent, c'est seulement en respectant les règles sociales et les rituels hérités des ancêtres humains que les gens peuvent préserver leur nature sociale et leur identité. La bestialité est proscrite. Comme l'a bien vu Ann Fienup-Riordan (1994), la condition morale des humains est ainsi définie en rapport avec des parties qui sanctionnent les êtres humains, notamment des animaux, des non humains et des défunts-ancêtres éponymes.

Rasmussen (1929 : 58-59) relate que, jadis, les chamanes voyaient tous les esprits-noms derrière chaque être humain et que ceux-ci étaient bien-faisants tant que les règles sociales demeuraient respectées, mais que, lorsque ce n'était plus le cas, ces esprits devenaient autant d'ennemis féroces et vengeurs. Alors que les homonymes décédés (éponymes) soutiennent ainsi le chasseur qui tire d'eux ses compétences et ses aptitudes à tuer le gibier, les sanctions pour les transgressions commises proviennent généralement des animaux et/ou de leurs propriétaires qui

étaient jadis de grands esprits, mais qui, de nos jours, sont parfois associés à Dieu. Les animaux ou leurs esprits peuvent donc décider de ne plus s'offrir aux chasseurs pour être tués.

Contrairement à ce qu'observe Eduardo Viveiros de Castro en Amazonie, il paraît toutefois difficile d'affirmer que les animaux se considèrent eux-mêmes comme des humains chez les Inuit. Ces derniers attribuent bien une conscience, de l'intelligence (*isuma*) et des sentiments aux animaux, mais une ambiguïté persiste toujours. Les Inuit indiquent que les animaux disposent probablement de leurs propres communautés où ils vivent sous des apparences humaines et où ils suivent leurs propres règles, mais leur société semble d'un autre ordre. Rasmussen (1929 : 269) rapporte l'histoire des « hiboux qui parlaient et vivaient comme des êtres humains ». Il relate aussi l'histoire de ce chamane qui a un jour rendu visite aux renards qui avaient une apparence d'êtres humains, mais précise, justement, que lorsque ce dernier revint un peu plus tard, il ne trouva qu'un trou de renard avec des renardeaux à l'intérieur. Et l'histoire de se conclure ainsi : « Les renards vivent juste comme des êtres humains, ils ont leurs propres chamanes comme tous les autres » (Rasmussen, 1931 : 306-307). Une autre histoire relate comment Kiviug, alors qu'il cherchait un jour une de ses épouses non humaines, entra dans un trou où des animaux tenaient une séance de compétition de chants. Les animaux sont donc bien des êtres sociaux, mais cette socialité est la leur, pensée dans leurs propres termes, et elle n'a rien à voir avec celle des humains.

Les animaux n'acquièrent pas le statut social des êtres humains. Les chasseurs ont l'obligation de tuer les animaux et ces derniers prospèrent uniquement s'ils sont tués, si on apprécie leur chair comme gibiers. Peter Arnatsiaq d'Iglulik raconta un jour l'histoire d'un vieil ours qui était reconnaissable à ses multiples cicatrices faciales : « Il retournait à chaque fois à la vie après que sa viande était entièrement consommée. À cette époque, on appelait ce retour de l'animal à la vie, après qu'il eut rempli son but auprès des humains, *angiraaliniq*. » Ces cicatrices étaient bien entendu la trace des attaques de chiens qu'il avait endurées à chaque fois qu'il avait été capturé puis été découpé (Laugrand et Oosten, 2014 : 40). Ceci étant dit, on ne trouve nulle part l'idée d'un contrat social entre deux parties que seraient les humains et les animaux. Les chasseurs

peuvent à l'occasion faire de petites offrandes aux défunts ou aux entités qui possèdent des animaux ou même aux animaux eux-mêmes, le succès d'une chasse n'est jamais pour autant garanti ni prévisible et la famine peut affecter les humains à tout moment.

À l'exception du chien qui occupe une place singulière et possède un maître qui lui donne un nom (Laugrand et Oosten, 2014), les animaux demeurent des êtres anonymes destinés à nourrir les humains. Une histoire inuit relate comment la véritable identité des ours qui apparaissent sous la forme d'humains quand ils visitent les humains a ainsi un jour été révélée, lorsque des Inuit demandèrent à ces ours quels étaient leurs noms, et que ces derniers n'ont pu répondre que « ours ». À la différence des humains, les animaux peuvent donc être tués et consommés, précisément parce qu'ils n'ont pas la même identité sociale que les humains⁴. Ils demeurent des êtres anonymes. S'il existe bien des récits, comme celui de Arnataaqtuq, qui mettent en scène des cas où des humains renaissent sous la forme d'animaux, lorsque cela se produit, ces humains-animaux n'acquièrent jamais pour autant d'identité sociale. Celle-ci leur est de nouveau procurée lorsqu'ils renaissent sous la forme d'humains et acquièrent un nom⁵.

Latiq, le nom, est ce qui connecte une personne à un éponyme décédé et le positionne fermement dans un réseau social. L'importance du nom est également soulignée dans cette autre tradition bien connue de l'infanticide, puisque le nouveau-né ne pouvait plus être éliminé une fois

4. Citant un Achuar, Descola écrit que les animaux sont considérés comme des êtres pas entièrement humains dans la mesure où il leur manque quelques éléments (Descola, 2005: 21).

5. Dans le mythe d'Arnaqtaaqtuq, raconté par Celestin Iqijjuk, un fœtus rejeté se réincarne à plusieurs reprises dans différents corps et êtres, comme un chien, un phoque, un caribou, et ce jusqu'à ce qu'il finisse enfin par renaître sous la forme d'un humain. Cette histoire débute avec un avortement, ce qui laisse entendre que ce genre de chose se produit lorsque des règles ont été transgressées. Rien n'indique qu'il s'agit ici d'une trajectoire normale. Les êtres humains sont reliés aux ancêtres par leurs noms alors que les animaux n'ont pas une telle connexion et doivent vivre dans un cycle de réincarnations continues.

qu'il avait été nommé⁶. Comme les animaux, les humains meurent, mais ils peuvent revivre si leur nom est transmis à d'autres. Leurs *tarniit* voyagent et rejoignent le pays des défunts. Les animaux, eux, retournent idéalement au même chasseur qui sait les tuer, mais surtout respecter leur dépouille⁷. Les animaux se régénèrent, mais ils ne sont cependant pas reliés à des ancêtres.

Si les Inuit attribuent donc bien aux animaux une conscience et une sensibilité humaines, celles-ci se distinguent de celles des humains, dans la mesure où ils n'ont pas de noms qui les connecteraient ou les rattacheraient à des ancêtres éponymes. Or, c'est bien cette relation qui confère aux humains leur identité sociale. Sans nom, les animaux ne peuvent entrer dans la société des humains. Ils peuvent s'en approcher, comme le chien, et être des partenaires de chasse, mais leur destinée est d'être tués comme des proies. C'est par leur mort que les animaux prennent part à la société des humains et *via* leur viande et leurs peaux qui font l'objet de partages que les humains survivent. La mort des animaux rend donc la société humaine possible, et l'animal demeure, plus que tout, un objet d'échange pour les humains⁸.

Les Inuit n'ont jamais pratiqué d'exocannibalisme mais toléraient un cannibalisme de famine selon lequel on pouvait, in extremis, consommer son ou sa partenaire; comme cela se produisait à l'occasion (voir le cas d'Atagutaaluk à Iglulik qui, au début du siècle, consentit à manger son mari qui lui avait offert son propre corps). En pareil cas, les cannibales se voyaient interdits de viande d'ours censée goûter comme la chair des humains. On craignait que cette viande d'ours ne déclenche alors une sorte d'insatiabilité pour la chair humaine et qu'une telle personne devienne un véritable cannibale.

6. Cette pratique pouvait se produire tant et aussi longtemps que le corps du nourrisson n'avait pas reçu de nom, qu'il demeurait une « viande », une matière composée de sang et d'os.

7. À Iglulik, Alain Ijiraq a relaté un récit similaire, indiquant qu'une famine survint du fait que les os et les panaches des caribous n'avaient pas été enterrés comme il le fallait. Ici, c'est l'esprit maître du caribou, qui a été offusqué.

8. L'exemple du phoque montre comment la structure du partage et celle de la communauté se recourent toutes deux. Ainsi, le phoque ne peut-il devenir un membre de la société des humains qu'une fois qu'il a été tué. C'est alors que la société peut prendre forme, à condition bien entendu que le phoque fasse l'objet de partages et d'échanges.

3. LES INUIT ET D'AUTRES CHASSEURS DU GRAND NORD : L'ANIMAL COMME PERSONNE NON HUMAINE ?

L'idée que les animaux ont une part d'humanité et qu'ils s'offrent généreusement est largement répandue chez les peuples chasseurs du Grand Nord. L'exemple des Cris et des Yup'it nous paraissent instructifs à ce sujet.

Robert Brightman qui a travaillé avec les Cris a été l'un des premiers anthropologues à indiquer que les animaux étaient, jadis, d'abord des êtres humains ayant perdu leur humanité et leurs attributs culturels. Dans la forêt, dit-il, les animaux sont « thériomorphes » et ce serait en étant tués que leurs esprits pourraient se désincarner ou se détacher de leur corps pour « redevenir comme ceux des humains ». Leur corps périssable n'est donc qu'un moyen d'échange avec les chasseurs, leur vie reprenant ensuite, comme s'ils étaient ainsi en mesure de se régénérer au contact des humains. Brightman (1993 : 119) relie le respect du chasseur envers l'animal à sa possible régénération. Les Cris précisent que certains animaux deviennent très vieux et peuvent mourir, et que leur âme rejoint alors un lieu post mortem. Mais avant cela, les animaux aiment se régénérer eux-mêmes. Les respecter implique de disposer leurs ossements dans les arbres afin que les chiens et d'autres charognards ne les mangent pas. Dans ses recherches avec les Cris de la baie James, Harvey Feit (2000) indique de la même manière que les animaux, et l'ours en particulier, sont plus que de simples proies, mais de véritables partenaires de chasse.

Au début des années 1990, en travaillant avec les Yup'it de l'Alaska, Ann Fienup-Riordan (1994) qualifiait les animaux de « personnes non humaines », impliquant par-là que même si les animaux ne sont pas des humains, ils sont des personnes, ce qui exige du chasseur qu'il agisse selon toute une éthique. Ann Fienup-Riordan utilise notamment les notions de « moralité relationnelle » et de « compassion » (Fienup-Riordan, 2007). Elle rappelle la sensibilité des animaux et leur capacité à voir et à entendre ce qui se passe dans le monde des humains (Fienup-Riordan, 2007 : 249). Elle met l'accent sur le respect mutuel qui prévaut entre les humains et les animaux, soulignant que ces derniers peuvent se révéler aux humains sous une forme humaine une fois qu'ils ont été dépouillés de leurs peaux. Selon elle (1994 : 159 et 188), les Yup'it conçoivent ainsi

que l'humain demeure incomplet sans l'animal, et inversement. Elle souligne la réciprocité d'un échange : « La soif du phoque qui veut boire de l'eau est ce qui motive sa volonté de donner sa viande et son gras aux chasseurs humains, alors que la faim humaine exige de demeurer très attentif aux besoins du phoque » (Fienup-Riordan, 1994 : 48-49). Fienup-Riordan conclut que ces relations entre humains et animaux sont au fondement même du social chez les peuples arctiques et que « c'est le rituel qui crée un passage entre ces mondes, les règles culturelles les maintenant séparés » (Fienup-Riordan, 1994 : 48-49). La distribution et le partage de nourriture, les dons, demeurent par conséquent au cœur de la vie sociale des Yup'ik. Jadis, lors des fêtes annuelles, les défunts et les animaux étaient progressivement incorporés à la société des vivants puisqu'on les célébrait, on les recevait avant de les renvoyer de nouveau dans leur monde.

Les variantes qui suivent évoquent les conceptions inuit. Plusieurs histoires inuit décrivant les origines des animaux et de leurs propriétaires montrent, en effet, que c'est en raison de fautes commises par une personne ou par d'autres humains, que cette personne a été transformée en non humain ou en animal. Le récit de l'origine du lagopède raconté par Ivaluardjuk est éclairant (Rasmussen, 1929 : 164-165). Il met en scène une vieille femme qui a tant effrayé son enfant que ce dernier s'est transformé en bruant des neiges, et comme la femme a ensuite pleuré à n'en plus finir, elle a, à son tour, été transformée en bruant des neiges !

C'est donc par leurs fautes que les humains occasionnent certaines transformations. Jadis, les Inuit pensaient que les baleines pouvaient devenir des narvals lorsqu'on les harponnait. Ces conceptions n'ont pas disparu. Isa Koperqualuk, originaire de Puvirnituq, explique : « On ne doit jamais attaquer un ours polaire par surprise, car autrement l'ours risque de se transformer en renard ou même pire, en lagopède » (Avataq Cultural Institute, 1984 : 165). Ce chasseur ajoutait que les phoques annelés doivent être avertis avant d'être tués, et que cela avait justement pour but d'éviter la transformation de l'animal. C'est encore pour cette raison, que lorsque les chasseurs chantent ou jouent de la musique pour endormir leur proie (souvent des phoques), ils devaient si possible siffler avant pour les réveiller et ainsi les prévenir du tir imminent.

Les animaux étaient ainsi considérés comme des objets de don, et non comme des sujets. Il arrivait cependant aussi que l'animal soit en possession de donneur. Simionie Akpalialuk de Pangnirtuuq l'a clairement indiqué au sujet de la baleine : « Une baleine se donne elle-même ; c'est un animal que vous pouvez ressentir complètement, c'est quelque chose qui se donne à vous et ce point est si important dans nos croyances » (Laugrand et Oosten, 2014, chapitre 10). La mise à mort de la proie est de nos jours encore un moment clé de la chasse : elle apporte une grande joie au chasseur et à tous ceux et celles qui dépendent de lui pour leur survie.

CONCLUSION

En somme, c'est à travers la chasse que la société des humains prend forme et se développe. Le bien-être des animaux dépend ainsi du bien-être des humains et de la chasse que ces derniers mettent en œuvre. Cette conscience que le bien-être des animaux dépend de celui des humains et, inversement, que le bien-être des humains dépend de celui des animaux, est essentielle, l'Inuk ne pouvant être Inuk sans l'animal. L'animal est bien celui qui permet la fabrique de la société inuit. Être un Inuk n'est pas qu'une identité construite par des gens, elle est rendue possible par les animaux eux-mêmes. Cette conception explique pourquoi les Inuit se montrent si critiques face aux biologistes, aux écologistes et aux agents de la faune qui imposent des quotas et prétendent connaître et gérer les animaux. Cette conception explique enfin pourquoi les Inuit sont aujourd'hui aussi enthousiastes à reprendre la chasse à la baleine et le partage du *maktak* (épiderme de baleine), après plusieurs décennies d'interruption (Laugrand et Oosten, 2014).

Dans les sociétés inuit, les humains ont donc conscience que les frontières entre les êtres humains, les esprits, les animaux demeurent perméables et susceptibles de disparaître selon les contextes, des transformations pouvant se produire entre toutes ces catégories. C'est précisément pour cela, peut-être, qu'il faut à tout prix maintenir ces frontières et notamment le respect des règles rituelles, le risque étant celui d'une entropie, d'une fin même de la société.

Chez les Inuit, un être humain est un être moral et social en raison des noms qu'on lui a transmis, lesquels l'insèrent dans des réseaux et l'obligent. Les animaux permettent aux humains de vivre et, comme les autres non humains, ils peuvent aussi sanctionner ceux qui ne se conforment pas aux règles. En un mot, vivre ensemble revient donc à chasser l'animal et à savoir partager sa chair en respectant certaines règles à son endroit. Ici, le terme d'écologie désigne bien ces interactions continues entre les êtres vivants qui participent au même monde, mais il sous-estime peut-être trop la hiérarchie qu'introduisent les chasseurs pour qui l'animal est certes un partenaire de chasse, mais aussi une proie.

S'il fallait un jour concevoir le vivre ensemble à une échelle plus vaste, il faut donc bien, comme l'a suggéré Lévi-Strauss il y a déjà plus d'un demi-siècle, substituer à la définition de l'homme comme être moral, celle de l'homme comme être vivant et que les droits humains soient limités par des droits des autres espèces (Lévi-Strauss, 1976: 334). Le paléanthropologue Pascal Picq cite cette réflexion lumineuse de Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale II*:

Jamais qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière constamment reculée servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion (Lévi-Strauss: 53).

Aujourd'hui, pour avancer de manière moins ethnocentrique, nous n'avons donc que le choix de sortir des classifications et des catégories posées par les religions abrahamiques et reprises par les Modernes, en étendant l'humanité à tous les êtres vivants, mais en recherchant aussi les spécificités de chacune des sociétés et en limitant les droits des dominants. Penser le vivre ensemble implique ainsi de placer la nature et la culture dans une vaste sphère sociocosmique, mais surtout de repenser les droits et les normes encore très et trop ethnocentriques. Il faut espérer que l'anthropologie fasse ainsi profiter davantage de son expertise, de sa capacité à saisir les expériences vécues et les catégories

des sociétés. Ce faisant, elle fera mieux respecter les traditions locales et jettera les bases de droits à géométrie variable.

Bibliographie

- Avataq Cultural Institute (1984), *Northern Quebec Inuit Elders Conference. Kangiqsujuaq, Quebec, August 30 – September 6, 1983*, Inukjuak, Avataq Cultural Institute.
- Brightman, R. (1993), *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature culture*, Paris, Gallimard.
- Descola, P. (2014), *La composition des mondes*, Paris, Flammarion.
- Descola, P. et T. Ingold (2014), *Être au monde. Quelle expérience commune? Débat présenté par M. Lussault*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Descola, P. (2015), Entretien avec le professeur Philippe Descola, *Anthropologie et Sociétés*, 39, 1-2, p. 269-294.
- Feit, H. A. (2000), « Les animaux comme partenaires de chasse : Réciprocité chez les Cris de la baie James », *Terrain*, n° 34, p. 123-142.
- Fienup-Riordan, A. (1994), *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Fienup-Riordan, A. (2007), « Compassion and Restraint: The Moral Foundations of Yup'ik Eskimo Hunting Tradition », dans F. Laugrand and J. Oosten (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, PUL, p. 239-256.
- Freeman, M. R., L. Bogoslovskaya, R. A. Caulfield, I. Egede, I. I. Krupnik et M. G. Stevenson (1998), *Inuit, Whaling and Sustainability*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press.
- Hugh-Jones, S. (1996), « Bonnes raisons ou mauvaise conscience. De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de la viande », *Terrain*, n° 26, 3, p. 123-148.
- Latour, B. (2003), *Un monde pluriel, mais commun*, Paris, Éditions de l'Aube.
- Laugrand, F. et J. Oosten (2014), *Hunters, Predators and Prey. Inuit Perceptions of Animals*, Oxford, New York, Berghahn Books.
- Lévi-Strauss, C. (1973), *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.

- Lévi-Strauss, C. (1976), « Réflexions sur la liberté », *Revue des deux mondes*, novembre, p. 332-340.
- Lévi-Strauss, C. (1991), *Histoire de lynx*, Paris, Plon.
- Oosten, J., F. Laugrand et W. Rasing (dir.) (1999), *Perspectives on Traditional Law*, Interviewing Inuit Elders 2, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- Praets, I. (2013), *Animism and the question of life*, New York, Routledge.
- Rasmussen, K. (1929), *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, vol. 7 (pt. 1) of *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- Rasmussen, K. (1931), *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*, vol. 8 (pts 1-2) of *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- Saladin d'Anglure, B. (2001), *Cosmology and Shamanism*. Interviewing Inuit Elders 4, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- Viveiros de Castro, E. (1998a), « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 4, p. 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (1998b), « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, p. 429-462.
- Viveiros de Castro, E. (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- Weetaluktuk, J. et R. Bryant (2008), *Le monde de Tivi Etok: La vie et l'art d'un aîné inuit*, Québec, Multimondes, Institut Culturel Avataq.



PARTIE

RELIGION
ET VIVRE ENSEMBLE

LE VIVRE ENSEMBLE AU DÉFI DU SÉCULARISME : LE CAS DE LA RELIGION MUSULMANE EN EUROPE ET AUX ÉTATS-UNIS

Jocelyne Cesari¹

En mars 2000, une association athée revendiquait le droit de diffuser à la radio, plusieurs minutes par semaine, un message sur la non-existence de Dieu, en réaction à l'appel à la prière accordé à la grande mosquée, par la municipalité d'Oslo². Ceci n'est que l'un des nombreux exemples du rejet des signes islamiques perçus comme une violation des principes de la laïcité en Europe qui, contrairement aux États-Unis, sont antérieurs au 11 Septembre. Depuis lors, d'autres crises, plus aiguës, se sont produites dans différents pays européens, y compris l'incident des caricatures au Danemark en septembre 2005, l'interdiction des minarets en Suisse en novembre 2009, et la vague de l'interdiction du niqab (voile intégrale) en 2010 et 2011 en France, en Belgique et en Espagne.

Afin de mieux comprendre ces controverses, il est nécessaire d'établir une distinction entre le sécularisme et la sécularité. Je définis le sécularisme comme les différentes variantes idéologiques que les pays occidentaux ont élaborées pour justifier la séparation du religieux et du politique. La « sécularité », en contraste, est définie par deux principes essentiels : l'égalité de toutes les religions dans l'espace public et la

1. Professeur de religion et politique, Université de Birmingham, Senior Research Fellow at the Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, Georgetown University, Islam in the West Program, Director, Harvard University
2. « Oslo's rooftop religious rivalry », *BBC News*, 30 mars 2000.

neutralité politique de l'État envers toutes les religions³. Ces principes peuvent être appliqués de multiples manières légales en fonction de l'histoire et de la culture politique particulières à chaque pays. Ces cultures spécifiques façonnent les attentes sociales concernant la légitimité de la religion dans l'espace public. Les deux dénominateurs communs de ces attentes sont la séparation du religieux et du politique et la distinction entre les comportements publics et privés. Le premier est mis en œuvre au moyen de diverses formes de différenciation et de coopération entre État et religions en Europe et en Amérique du Nord. Le second dénominateur commun, c'est-à-dire la séparation public/privé renvoie à la distinction entre les comportements personnels et les comportements sociaux que l'on attend des citoyens agissant dans l'espace public.

L'adaptation de l'islam à ces deux principes est au cœur de la crise du vivre ensemble que traversent les sociétés européennes. Tout d'abord, en apparente contradiction avec le principe de différenciation, l'islam est perçu comme une religion qui doit être contrôlée et adaptée au contrat séculier de chaque nation. C'est pourquoi la plupart des États européens ont pris l'initiative de créer des corps représentatifs de l'islam qui ont conduit non seulement à une reconfiguration de la religion, mais aussi à sa politisation. Deuxièmement, les pratiques islamiques, depuis les codes vestimentaires jusqu'aux minarets, sont considérées comme un défi à la dichotomie public/privé.

1. À LA RECHERCHE DU BON MUSULMAN : COMMENT LES ÉTATS EUROPÉENS RECONFIGURENT L'ISLAM ?

Le premier principe du séculier, la différenciation du religieux et du politique, n'est pas équivalent à la séparation de l'Église et de l'État. Si tel

3. Certains chercheurs utilisent le terme « séculier » pour expliquer les conditions sociales et politiques qui influencent la façon dont les citoyens adhèrent à la religion (Taylor, 2011a). C'est pourquoi je préfère utiliser le terme, moins usité de sécularité qui réfère aux principes d'égalité devant la loi (de toutes les religions) et de neutralité de l'État (envers les religions) pouvant être mis en œuvre de diverses façons juridiques ou politiques (Césari, 2013).

était le cas, la France serait l'unique pays séculier en Europe. Il renvoie plutôt à la différenciation *et* à la coopération entre l'Église et l'État.

La différenciation prend essentiellement trois formes. La première forme comprend l'existence d'une religion d'État ainsi que l'extension des droits à d'autres groupes religieux, comme dans le cas du Royaume-Uni et des pays scandinaves. La seconde forme inclut des accords de coopération formels entre l'État et les institutions religieuses, comme dans le cas de la Belgique, de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie et des Pays-Bas. La troisième forme est la séparation entre l'État et les institutions religieuses, comme dans le cas de la France et des États-Unis.

La coopération entre l'État et les institutions religieuses est également mise en œuvre de différentes façons : l'État peut financer l'enseignement de la religion dans les écoles publiques, permettre aux organisations religieuses d'accéder librement aux médias de financement public ou accorder un financement direct ou indirect aux institutions religieuses (Robbers, 2005). En général, les organisations religieuses doivent se plier aux exigences spécifiques de l'État afin de recevoir ce soutien. Par exemple, les groupes religieux doivent créer des corps représentatifs locaux et nationaux pour répondre aux institutions étatiques. Dans les pays où l'enseignement confessionnel est autorisé dans les écoles publiques, comme en Allemagne ou en Espagne, la communauté religieuse doit désigner une autorité religieuse centrale comme interlocuteur de l'État. Cette autorité accrédite les enseignants des religions dans les écoles publiques, coopère avec les organismes officiels pour former les professeurs et approuve les programmes d'enseignement. Les groupes ayant de fortes infrastructures religieuses, comme l'Église catholique, peuvent facilement satisfaire à ces obligations. Mais pour d'autres groupes, comme les musulmans, de telles institutions doivent être entièrement créées. La situation est très différente dans le cas de la laïcité américaine, qui n'exige pas le même niveau de coopération entre l'État et les organisations religieuses. Point n'est besoin d'un grand mufti ou d'une institution religieuse centralisée pour servir d'interlocuteur à l'État ou au gouvernement national.

En raison de ces circonstances particulières, les gouvernements européens se sont engagés dans la création de corps représentatifs des musulmans en Belgique, en Espagne et en France. Ces corps ont pour finalité

de réduire l'inégalité entre les musulmans et les autres groupes religieux sur le plan des statuts politiques et juridiques dont ils bénéficient. Ils sont également envisagés comme un moyen d'apaiser les sentiments de discrimination qui pourraient éventuellement nourrir le radicalisme islamique et, finalement, comme un moyen de s'assurer que les dirigeants des organisations musulmanes seront des « modérés ».

Ainsi que l'ont relevé de nombreux chercheurs, depuis Fetzer et Sope (2004) jusqu'à Laurence (2012), ces corps représentatifs résultent d'une série d'actions gouvernementales cherchant à créer des organisations coordonnées rassemblant les organisations islamiques les plus « représentatives » et facilitant les élections dans la population musulmane pour créer des institutions (assemblées et comités exécutifs). Même au Royaume-Uni, le Muslim Council of Britain fut pendant un certain temps considéré comme le « représentant » de l'islam anglais, surtout après les attentats du 7 juillet 2005 à Londres.

Il est intéressant de constater que cette intégration institutionnelle de l'islam au sein du cadre dominant des sécularités européennes montre la volonté – sinon l'empressement dans certains cas – des principales organisations musulmanes de coopérer avec l'État. Cependant, cette coopération est rarement présentée dans les discours publics comme un signe positif de l'intégration des musulmans à la culture séculière, et les discours dominants continuent de décrire l'islam comme opposé à la laïcité.

À un niveau plus profond et encore moins évident, l'État est devenu un agent actif de reconfiguration de l'islam par la création de nouveaux dirigeants et de nouvelles institutions islamiques. Ces dirigeants sont des personnages officiels appointés par l'État qui sont souvent en concurrence ou en conflit avec d'autres chefs religieux dont l'autorité provient d'autres sources, comme leur compétence livresque ou les réseaux transnationaux.

Les dirigeants des nouveaux corps représentatifs supplantent de plus en plus les dirigeants « bureaucratiques » des pays d'origine⁴, et révèlent une

4. Les dirigeants « bureaucratiques » de l'islam sont des chefs religieux appointés par des institutions islamiques de pays musulmans influents ou qui leur sont associés. Cette influence est exercée par des pays comme l'Algérie, le Maroc, la Turquie et l'Arabie saoudite par le biais d'associations telles que la Ligue islamique mondiale.

forme de leadership taillée sur mesure pour les spécificités des États laïcs européens. Tout d'abord, la plupart d'entre eux ont une formation séculière en plus d'un certain savoir islamique. Par exemple, Mohammed Moussaoui, qui fut président du Conseil français du culte musulman (CFCM) en France de 2008 à 2013, est né dans l'est du Maroc et a acquis la nationalité française en 2008. Il a obtenu un diplôme de mathématiques et de physique en 1984 au Maroc, et un doctorat en mathématiques de l'université de Montpellier en 1990. En 2013, il a écourté son mandat pour permettre une réforme (sollicitée par les autorités françaises) pour mettre en place une direction collégiale et tournante, cédant la place à Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris (qui fut le premier président du CFCM entre 2003 and 2008).

Le principal rôle de ces organismes est de soutenir les actions de l'État en matière d'islam, surtout lorsqu'elles sont considérées comme hostiles aux pratiques islamiques. Par exemple, Dalil Boubakeur, lorsqu'il était à la tête du CFCM en 2003, avait d'abord exprimé sa désapprobation au sujet du projet de loi sur l'interdiction des signes religieux dans les écoles publiques en France. Cependant, après le discours du président Jacques Chirac le 17 décembre 2003 en faveur de cette loi, Boubakeur avait changé d'avis et demandé publiquement aux musulmans de respecter cette loi si elle était votée en les exhortant à ne pas protester. La décision du CFCM de ne pas contester l'interdiction du foulard en 2004 a pu être considérée comme la raison pour laquelle elle s'est appliquée « relativement sans heurts » (Sebian, 2012). En somme, ces nouveaux dirigeants officiels agissent comme des médiateurs entre les administrations gouvernementales et la population musulmane.

À un niveau moins explicite, ces corps représentatifs œuvrent comme des outils politiques pour « civiliser » l'islam en créant une image du « bon musulman ». Ce musulman idéal est loyal envers les institutions et les valeurs de l'État ; il subordonne la charia à la loi de l'État, il refuse les allégeances transnationales telles que les Frères musulmans, il se distancie des allégeances ethniques/nationales de certains pays musulmans, et il est en faveur de l'égalité des genres et de la liberté d'expression. En d'autres termes, les actions de l'État contribuent à une redéfinition du « musulman » conforme à la spécificité de la culture publique de chaque pays européen. Par exemple, les membres de la Conférence allemande sur l'islam se définissent comme musulmans

laïques, libéraux ou conservateurs afin de projeter différentes formes de ce qu'est un bon musulman. D'après cette nomenclature approuvée par la Conférence allemande sur l'islam, un musulman «laïc» plaide pour que les pratiques islamiques se limitent à la sphère privée et rejette l'islamisme. Turgut Yüksel, sociologue et fondateur de «L'initiative pour les musulmans laïcs de la Hesse», est emblématique de ce bon musulman laïc allemand. Le musulman «libéral» est différent du musulman «laïc» en ce qu'il ou elle exprime son attachement à la visibilité sociale de l'islam pour autant que celle-ci n'entre pas en conflit avec les principes libéraux des droits humains. Bernd Ridwan Bauknech, enseignant en études islamiques dans une école publique, fait partie de ces «musulmans libéraux» dont l'objectif est d'aider les étudiants musulmans et les plus jeunes à s'intégrer à la société sans renoncer à leur identité islamique. La catégorie des musulmans «conservateurs» englobe les chefs religieux traditionnels.

2. LA SCISSION PUBLIQUE/PRIVÉE ET SES MULTIPLES MANIFESTATIONS

La scission entre les convictions privées et le comportement public résulte de ce que Charles Taylor appelle la seconde mutation du processus de sécularisation occidentale. La première mutation s'est produite à la Renaissance, lorsque les États ont commencé à affirmer leur primauté politique sur les Églises, ce qui a eu pour conséquence d'altérer le statut social de ces dernières. Cela signifie que les rôles des Églises ont été de plus en plus compris exclusivement en termes d'objectifs et de valeurs «terrestres» (paix, prospérité, croissance, développement, etc.) (Taylor, 2011 b).

Ce glissement a introduit deux changements: tout d'abord, le concept du bon ordre politique et des bonnes valeurs sociales a été déconnecté de l'éthique chrétienne; deuxièmement, la distinction entre l'immanent et le transcendant, qui est au cœur de tous les monothéismes, a été réalignée sur un partage des rôles entre d'une part, l'État ou le politique en charge de l'immanent, et d'autre part, l'Église ou le religieux, en charge du transcendant. Cette division est une invention de la chrétienté latine et, accessoirement, une contribution du christianisme au processus de

sécularisation. La conception occidentale du séculier se fonde sur cette séparation. Elle affirme, en effet, que l'ordre « inférieur » immanent, ou ordre séculier, échappe au pouvoir du religieux et que l'ordre « supérieur » ou transcendant, n'a pas à réguler l'ordre inférieur. Celui qui croit en la transcendance est donc prié de le garder pour lui et de ne pas laisser sa croyance influencer les pratiques politiques ou sociales dans lesquelles il s'engage. Tel est le principe fondateur de la différence entre les convictions privées et le comportement public (Taylor, 2012).

La plupart des controverses au sujet de la visibilité des musulmans dans les sociétés laïques renvoient à trois manifestations essentielles de ce principe : la justification séculière de la prise de parole dans l'espace public, la primauté des droits individuels sur les droits collectifs et l'effacement de l'identité religieuse dans l'espace public. À tous les égards, les musulmans sont « fautifs » car ils ne se plient pas au principe de la justification séculière, ils privilégient les droits collectifs sur les droits individuels et ils importent l'identité religieuse dans l'espace public.

2.1 L'islam et le principe de la justification séculière

Selon le principe de la justification séculière, seuls les arguments fondés sur un raisonnement séculier sont légitimes dans les débats politiques, dont le but est de produire de nouvelles lois s'imposant à tous (Audi, 1999). Il est intéressant de constater que les crises récentes relatives à l'islam dans l'espace public peuvent être considérées comme un signe que les musulmans sont incapables ou non désireux de se conformer à ce principe de la justification séculière.

Par exemple, l'affaire Rushdie, qui est généralement interprétée comme un conflit multiculturel des droits de la minorité contre les droits individuels (Modood, 2005), peut également être comprise comme une difficulté des musulmans à se plier au principe de la justification séculière. En ce sens, la condamnation des *Versets sataniques* et la volonté de certains musulmans de faire interdire ce livre soulignent leur incapacité ou leur refus d'accepter la distinction entre les convictions privées et le comportement public qui caractérise le « cadre immanent » que décrit Charles Taylor. Cela signifie que réclamer l'interdiction d'un livre pour blasphème apparaît intolérant à la majorité des citoyens européens mais légitime pour certains musulmans ou du moins certaines figures

religieuses. Ceci est le signe que ces musulmans n'ont pas encore édifié « d'identité-butoir »⁵ et, par conséquent, sont incapables d'admettre que les droits individuels et la liberté religieuse peuvent s'exercer indépendamment des convictions religieuses.

Il apparaît que la définition libérale de l'espace public fait porter un fardeau particulier à *tous* les citoyens religieux (Habermas, Butler, Taylor et Cornel, 2011), la raison principale étant que bon nombre d'entre eux ne sont pas à même d'opérer une division entre leurs convictions privées et leur comportement public sans fragiliser leur existence de personnes croyantes. Selon nos enquêtes dans différents milieux musulmans, il semble que l'immense majorité des musulmans vivent déjà leur religion au sein du cadre immanent. Cependant, le problème est que certains, en particulier les chefs religieux, ne communiquent pas ou n'expriment pas systématiquement leurs opinions dans ce cadre. Cela est devenu évident lorsqu'un imam marocain a condamné l'homosexualité lors d'une émission de télévision aux Pays-Bas en 2001, en la qualifiant de « péché ». Ce commentaire a provoqué un tollé général contre les musulmans, qui depuis, sont qualifiés d'homophobes et considérés comme incapables de vivre dans une société libérale. Autrement dit, les tensions entre les revendications islamiques et les normes séculières apparaissent lorsque les convictions des croyants ou de leurs porte-parole sont perçues comme incompatibles avec le « cadre immanent ».

2.2 Droits individuels contre reconnaissance collective : le débat sur la charia

La reconnaissance de la loi islamique au sein des systèmes juridiques existants, avec le danger qu'une certaine subculture, en l'occurrence islamique, puisse limiter les droits individuels est un autre exemple de la tension entre l'ordre politique et les communautés musulmanes. Ce débat a été lancé en février 2008 par la déclaration de l'archevêque de

5. « L'identité butoir » sépare les convictions personnelles de la personne publique. Elle sous-entend une discipline exercée par chaque citoyen qui consent à participer aux débats dans l'espace public dans le but de faire avancer le bien commun et nécessite une distinction entre croyances personnelles (y compris religieuses qui doivent rester dans la sphère privée) et valeurs collectives.

Canterbury qui approuvait l'inclusion des principes de la charia dans les législations européennes.

À l'instar du terme « musulman », le mot « charia » est devenu un construit utilisé dans le débat public pour opposer l'islam aux principes démocratiques de l'Occident. Ce construit est fondé sur la décontextualisation historique et politique du terme charia appréhendé comme un code de lois barbariques inchangées depuis le Moyen-Âge. Il projette également en Europe la situation de certains pays à majorité musulmane.

Notons tout d'abord que dans la plupart des pays musulmans, la charia est limitée au domaine civil (mariage, divorce, succession...) bien qu'elle ait été récemment étendue au domaine pénal et criminel (*hudûd*) – qui incluent la lapidation à mort et les châtiments corporels rigoureux – dans certains pays tels que l'Iran, la Mauritanie ou l'Afghanistan sous le joug des Talibans.

Les pratiques politiques intolérantes de certains États musulmans ont une influence directe sur la crainte de la charia en Europe, laquelle ne tient pas compte du contexte entièrement différent dans lequel les musulmans européens se réfèrent à la loi islamique. Lorsqu'il existe un constitutionnalisme démocratique comme en Europe ou aux États-Unis, les musulmans ne souhaitent pas une inclusion de la charia dans les institutions étatiques. Nos travaux (parmi d'autres), montrent que la vaste majorité des musulmans se satisfont pleinement de la nature séculière des régimes politiques européens et que lorsqu'ils s'engagent en politique, ils recourent aux institutions et aux partis dominants (Nyiri, 2007). Cependant, cela ne signifie pas qu'ils renoncent pour autant aux principes islamiques et aux règles légales pour guider ou structurer leur vie quotidienne. En d'autres termes, si la crainte des *hudûd* – ou loi constitutionnelle islamique – est infondée, il n'en demeure pas moins que la question de la compatibilité de la charia avec le pluralisme juridique séculier demeure.

Le pluralisme juridique trouve son origine dans l'introduction de lois coutumières dans les systèmes juridiques des pays postcoloniaux. Ensuite, il fut adopté par les juristes des démocraties occidentales pour décrire la fragmentation et la concurrence entre de multiples systèmes juridiques dans les sociétés modernes. Comme l'a noté Andrea Buchler,

le fait de prendre en considération des prescriptions islamiques au sein de la loi séculière fait partie d'une tendance plus large de la pluralisation du droit de la famille qui s'est développé en Europe depuis la fin du XIX^e siècle. En raison des changements culturels et démographiques, comme l'augmentation des divorces, la cohabitation sexuelle extra-mariale, l'augmentation du nombre des familles monoparentales et la chute de la natalité, les valeurs familiales se sont transformées et pluralisées pour inclure une grande diversité de définitions (Buchler, 2011 : 16-17). Par conséquent, le droit de la famille en Europe est devenu « de nature moins institutionnelle et plus contractuelle ». C'est au sein de ce cadre changeant de la pluralisation du droit de la famille et de l'importance grandissante du contrat et de l'arbitrage que les normes islamiques peuvent trouver une place au sein des cadres juridiques européens. En outre, il est possible de recourir au droit à l'identité culturelle, qui fait partie de la législation européenne, pour justifier et promulguer la reconnaissance des normes des lois islamiques au sein du cadre juridique européen. Il existe cependant une limite à cette possible reconnaissance de la charia au sein du pluralisme juridique, à savoir que les normes islamiques ne doivent pas contredire l'égalité entre les individus. De ce point de vue, les tensions sont tout à fait possibles entre d'une part la loi séculière et d'autre part la norme islamique reconnue par certains musulmans. Ces heurts sont apparus dans des pays où les procédures d'arbitrage sont autorisées. Il n'est donc pas étonnant que ces procédures soient devenues une préoccupation politique de premier plan.

En termes juridiques, l'arbitrage est un accord entre deux adultes consentants (ou accord d'arbitrage) pour mettre fin à leur conflit. Cet accord doit clairement stipuler les règles que les deux parties acceptent afin de résoudre leur différend. L'arbitrage peut être conduit en fonction des règles ou du système juridique spécifié dans l'accord d'arbitrage et accepté par les deux parties, y compris certaines règles religieuses. Le jugement ou la décision finale entre les deux parties est enregistré par un tribunal civil et exécuté de la même façon que si le procès s'était déroulé devant un tribunal civil. Les accords d'arbitrage sont autorisés dans certains pays tels que le Royaume-Uni et le Canada. La possibilité de recourir à des normes islamiques dans ce type de procédure a soulevé des objections en raison du conflit potentiel de certaines normes islamiques et notamment le principe d'égalité entre homme et femme. Par

exemple, lorsque le Congrès islamique canadien a annoncé à la fin de 2003 qu'il souhaitait mettre en place des accords d'arbitrage fondés sur la charia, il s'en est suivi un débat houleux sur la légitimité du recours à des principes islamiques dans le cadre de l'arbitrage. Les groupes féministes ont alors lancé une Campagne internationale contre les tribunaux de la charia, menée par la réfugiée iranienne devenue citoyenne canadienne, Homa Arjomand. Cette controverse s'est terminée en 2005, lorsque le gouverneur de l'Ontario a déclaré qu'il ne permettrait pas à sa province de devenir le premier gouvernement occidental à légitimer le recours à la loi islamique pour régler des différends familiaux et que les frontières entre l'Église et l'État seraient plus nettes si l'arbitrage religieux était totalement interdit (Selby et Korteweg, 2012 : 23). Cette violente controverse a eu pour résultat politique le rejet de toutes les formes d'arbitrage religieux dans les tribunaux de l'Ontario⁶.

Il est intéressant de constater que cette crainte d'un abus de l'arbitrage n'est pas fondée dans les pratiques quotidiennes des musulmans au Canada. Par exemple, Cutting a montré que les familles musulmanes au Canada ont recours aux conseils des imams mais qu'elles n'exigent pas d'arbitrage officiel (Selby et Korteweg, 2012 : 66-87). Dans la même veine, d'autres enquêtes portant sur les tribunaux de la charia au Royaume-Uni décrivent des imams très actifs dans la défense des droits des femmes contre des maris abusifs, surtout dans le cas des *limping marriages*, ou mariages « boiteux »⁷.

Par conséquent, les négociations entre la religion et le recours à la loi sont complexes. Les recherches sur ce sujet indiquent des attitudes différentes et parfois contradictoires des musulmans envers les lois séculières européennes et nord-américaines. Cette complexité est par ailleurs exacerbée par le contexte sécuritaire qui prévaut sur les deux continents depuis le 11 septembre 2001. Néanmoins, la tendance générale en Europe est à l'accommodement de certaines normes islamiques au sein des législations nationales. Cette conciliation a souvent été le fait, de façon indirecte et pragmatique, du juge séculier plutôt que des experts

6. Amendement à la Loi sur le statut de la famille, février 2005.

7. Ce terme renvoie à des situations où le couple est divorcé selon la loi civile séculière, mais où le divorce religieux n'a pas été finalisé, pour diverses raisons, notamment parce que le mari abuse de son privilège en refusant d'accorder le *talaq* (divorce) à sa femme (Shah-Kazemi, 2001).

de la loi islamique ou des théologiens musulmans (Boumidienne, 1995 : 49-61). Par conséquent, il est en train de se construire une forme lente et « invisible » de jurisprudence islamique en matière de droit civil adaptée aux lois séculières occidentales⁸. Bien entendu, les juges européens ne revendiquent aucune autorité religieuse, mais le fait que la plupart des personnalités religieuses ne contestent pas leurs décisions – voire parfois les assument – illustre l'acceptation à tout le moins implicite de cette norme islamique dans le contexte séculier. Cela reflète également la malléabilité de la charia elle-même.

2.3 Le soi religieux et l'espace laïc

La résistance accrue envers la visibilité des signes religieux islamiques dans l'espace public, illustre le troisième niveau de décalage entre les convictions privées et le comportement public : à savoir la relégation du soi religieux dans l'espace privé.

Depuis le XVIII^e siècle, la tendance européenne a été de repousser les coutumes et les rituels religieux hors de la vie civique. Dans la plupart des pays, une telle évolution a contribué au déclin de l'identification religieuse des citoyens ainsi qu'à la perte de la légitimité sociale des acteurs religieux. Une majorité d'Européens affirme être sans religion, ne pas appartenir à des groupes religieux et que Dieu n'est pas important dans leur vie (Colas, 1997). Même lorsqu'ils se déclarent croyants, les citoyens interviennent de moins en moins dans l'espace public au nom de croyances religieuses. Le débat sur les crucifix dans l'espace public en Italie fournit un bon exemple de cette évolution apparemment inexorable. En mars 2011, la Cour européenne des droits de l'homme a statué que les crucifix sont acceptables dans les salles de classe des écoles publiques italiennes puisqu'ils sont considérés comme des « symboles essentiellement passifs » sans influence religieuse évidente (Butt, 2011). Il est intéressant de constater que ce jugement contredit directement celui qui avait été prononcé par la même cour en 2009 et qui statuait que la présence des crucifix dans les salles de classe en Italie contrevenait

8. En contexte britannique, Werner Menski qualifie ces pratiques syncrétiques d'« angrezi Shari'a » (terme ourdou exprimant le mélange de références juridiques islamiques et anglaises) (Menski, 2011 : 127-163).

au « droit des parents d'élever leurs enfants à leur convenance et était contraire au droit à la liberté de religion de l'enfant »⁹. Ce changement d'interprétation illustre le consensus politique qui est en train d'apparaître en Europe et qui tend à légitimer la visibilité des signes religieux de la religion dominante, interprétés comme des éléments de la culture publique, tandis que les signes religieux des autres religions sont considérés comme inappropriés ou contrevenant à la culture séculière.

C'est pourquoi, lorsque les musulmans exhibent dans l'espace public des marqueurs de leurs pratiques religieuses, ils dérangent la conception dominante de la religion, perçue comme une composante intime de l'individu qui ne devrait pas se laisser voir dans les rapports sociaux. Ce refoulement du religieux dans l'espace privé résulte de plusieurs siècles d'une socialisation qui a associé la modernité, le progrès et l'autonomie individuelle au déclin des pratiques religieuses. Bien entendu, cela ne se manifeste pas uniformément partout. Par exemple, les codes vestimentaires ou d'autres signes religieux sont plus facilement tolérés dans les sociétés britannique et américaine qu'en France où de tels signes sont rejetés de l'espace public et de la plupart des interactions sociales.

Il n'en reste pas moins que la plupart des citoyens européens ont tendance à considérer les expressions de la foi comme déplacées ou illégitimes dans les interactions sociales ou les pratiques publiques. L'idée que la religion ne peut pas jouer de rôle dans le bien-être général des sociétés – signe de l'esprit sécularisé – est commune en fait à toute l'Europe, et ce malgré des différences entre les contrats nationaux passés entre les États et les religions organisées. Il est important de mentionner que les groupes religieux autres que les musulmans sont aussi concernés par ces fluctuations de l'idéologie séculière. Par exemple, en 1995, une école bavaroise a permis, dans son règlement, la présence d'un crucifix dans les salles de classes élémentaires. Dans un contraste frappant avec la décision ultérieure de la Cour européenne des droits de l'homme en 2011, le tribunal constitutionnel fédéral avait statué à l'époque que le crucifix étant un symbole essentiel de la foi chrétienne, le geste de l'école devait être considéré comme du prosélytisme et qu'il était donc

9. « Italy School Crucifixes "barred" », *BBC News*, 3 novembre 2009.

anticonstitutionnel¹⁰. En raison des différentes crises provoquées par la visibilité de l'islam dans l'espace public depuis les années 2000, il n'est pas sûr que la cour rende la même décision dans le contexte actuel.

Toutefois, les sphères politiques, médiatiques et intellectuelles des pays européens sont fortement laïcisées et tendent par conséquent à ignorer ou à rejeter les dimensions et les références religieuses qui ont encore un sens pour certains segments de la société. Il en résulte que les manifestations de l'islam en Europe sont devenues causes de troubles, voire inacceptables, surtout lorsqu'elles sont aussi des marqueurs corporels ou qu'elles imposent une discrimination des genres.

CONCLUSION.

L'INDIVIDUALISME MODERNE N'EST PAS SYNONYME DE L'INDIVIDUALISME RELIGIEUX

L'islam dérange parce que les musulmans affirment – ou démontrent, par leurs pratiques corporelles du religieux – qu'individualisme moderne et individualisme religieux ne sont pas synonymes. En couvrant, en distinguant ou en séparant, les pratiques islamiques nous rappellent que l'individu, et en particulier son corps, n'est pas tout-puissant. Or, dans la phase actuelle de la modernité, le corps est devenu le véhicule premier de l'expression individuelle dans la sphère publique. L'individualité s'exprime non seulement par la propriété du corps (y compris en faisant respecter ses droits légaux), mais aussi par les choix relatifs au genre et à la sexualité. Autrement dit, dans un monde capitaliste régi par la consommation, des individus choisissent de modifier leur corporelité – depuis le maquillage et les salons de beauté jusqu'à la chirurgie plastique et les changements de sexe. C'est en ce sens que les expressions islamiques sont perçues comme une menace sur le vivre ensemble.

L'individu post ou ultra moderne exerce ses droits vis-à-vis de son corps au moyen des derniers outils de la science et de la médecine, y compris par des procédés tels que le clonage, le changement de sexe et les

10. « Liberté de religion et signes religieux dans l'espace public (2011-60-F) », *Site Web du Parlement du Canada*, <http://www.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/2011-60-f.htm>, consulté le 7 mars 2015.

traitements contre l'infertilité. Contrairement à la perspective moderne qui insistait sur l'éthique du travail, la culture consumériste post-moderne met l'accent sur le droit au contrôle du corps et le droit au plaisir. Les images hédonistes ont la prééminence dans la culture dominante, plus clairement dans la publicité et les émissions populaires. Comme on pouvait s'y attendre, ces formes de l'individualisation, nouvellement centrées sur le corps, s'infiltraient dans les formes contemporaines de la religiosité.

Plus spécifiquement, la religiosité a été affectée au point que l'individualisme moderne est souvent mis sur un pied d'égalité avec l'individualisme religieux. Très influencée par le protestantisme, cette confusion se reflète dans la façon dont la religion a été envisagée dans le savoir académique. Les écrits universitaires sur la religion mettent en effet l'accent sur les idées et les croyances – valeurs centrales dans la Réforme protestante – au détriment du comportement et des fonctions du corps. Ainsi que l'avance Talal Asad, ce prisme conduit à son tour à la construction de la religion en tant qu'objet d'étude transhistorique et conceptuel détaché des groupes ou des contextes sociaux (Asad, 1993). Cette perspective facilite une croyance commune selon laquelle la modernité religieuse est synonyme d'individualisme religieux. Concrètement, cela signifie que l'individu moderne dispose d'une capacité (presque) illimitée à choisir sa religion.

Une telle perspective qui associe choix individuel et modernité purement et simplement ignore le fait que dans toutes les traditions religieuses, y compris l'islam, il existe une conception de l'individu – la responsabilité personnelle du croyant envers Dieu, les obligations du croyant – qui est loin d'être identique à celle de l'individu moderne. L'individu religieux est encadré par la discipline, la retenue et l'ascétisme, et ne peut donc pas suivre toutes ses inclinations ou tous ses désirs personnels. À l'opposé, l'individu moderne se définit par l'absence de limites dans la satisfaction de ses désirs. Par conséquent, ce que l'on appelle l'irrésistible progression de l'individualisation des croyances est un motif essentiel du récit occidental, mais qui ne traduit pas la tension historique entre l'autonomie du sujet croyant et l'individu moderne. En ce sens, les discours et les préoccupations actuels des croyants musulmans au sujet du corps reflètent ces tensions bien qu'ils ne soient pas exclusifs à l'islam.

Il n'est pas réaliste de penser que les musulmans feront l'expérience à long terme d'une assimilation de l'individualisme moderne et de l'individualisme religieux. En fait, nos enquêtes en milieux musulmans révèlent de vives tensions entre l'individualisme moderne et l'individualisme religieux, surtout dans les seconde et troisième générations d'immigrants, très semblables aux tensions vécues de nos jours par les jeunes gens d'autres traditions religieuses, immigrés ou pas.

En même temps, certaines conditions spécifiques à l'islam contemporain qui sont à l'œuvre exacerbent et politisent ces tensions. Tout d'abord, l'islam en Occident fait aussi partie de l'islam mondialisé dont les rapports au corps sont fort différents de la Réforme protestante. Sur un plan plus général, dans la tradition islamique, le corps est un aspect vital de la religiosité. Loin de la Réforme protestante, dans l'islam, la corporalité fait partie intégrante de l'expérience religieuse en tant qu'aspect de la spiritualité. Dans la vision du monde islamique classique, le « gardiennage » du corps fait intrinsèquement partie d'un mode de vie holiste. Ce point de vue a été conservé par les savants musulmans tant au Moyen-Âge qu'à l'époque moderne. Le chercheur Majed A. Ashy a observé que : « Prier cinq fois par jour permet de réduire le stress psychologique et permet à l'individu de conserver structure et discipline dans sa vie » (Ashy, 1999 : 256 ; Césari, 2015). D'un point de vue plus terre-à-terre, le corps fait partie intégrante des domaines mentaux et spirituels et se mélange à eux. Contrairement à la perspective occidentale contemporaine, poursuit Ashy, « la foi en un Dieu puissant donne à la fois aux individus et aux groupes de la force dans les temps difficiles » (Ashy, 1999 : 257). Il serait cependant erroné d'interpréter la religiosité de l'islam, centrée sur le corps, comme l'indice d'une résistance exceptionnelle à la postmodernité. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les communautés musulmanes ne sont pas les seules à se confronter à la signification moderne de la corporalité. Partout les croyants sont aux prises avec la « tyrannie du corps ».

Ce conflit personnel est aussi un conflit politique devenu global, amplifié par les interprétations concurrentes de l'orthodoxie islamique par de multiples acteurs transnationaux. L'angoisse de l'individu musulman s'est d'une certaine façon mondialisée et se traduit dans les tensions entre allégeance politique et allégeance religieuse souvent utilisée dans

les références à l'Ummah (communauté mondiale des croyants musulmans) en contraste avec les loyautés nationales.

Cette tension contribue à la crise du vivre ensemble entre musulmans et non musulmans au sein des sociétés occidentales. Les musulmans qui embrassent les pratiques islamiques sont le plus souvent perçus en Europe comme des agents irrationnels qui succombent au mirage d'une tradition religieuse archaïque incompatible avec les valeurs laïques occidentales, notamment en matière de droits des femmes et de sexualité. En raison de la politisation de l'islam mondialisé, les musulmans qui affirment leur identité comme musulmans sont aussi perçus comme des citoyens qui violent les règles du vivre ensemble.

Par conséquent, il n'est pas étonnant de constater que c'est au moyen du corps que de nombreuses autorités religieuses islamiques en Europe et dans le monde musulman redéfinissent ce qu'est le « véritable » islam. Le corps féminin en particulier est au cœur de ces tensions culturelles et politiques, qui s'opposent de façon binaire et tranchée aux valeurs occidentales : l'islam contre l'Occident, le passé contre le présent, et l'intégrité communautaire contre la liberté individuelle.

Bibliographie

- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Ashy, M. A. (1999), « Health and Illness from an Islamic Perspective », *Journal of Religion and Health*, vol. 38, n° 3, p. 241-257.
- Audi, R. (dir.) (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boumidienne, H. (1995), « African Muslim Women in France », dans Michael King (dir.), *God's Law versus State Law*, Londres, Grey Seal, p. 49-61.
- Brown, M. (2009), « Now Muslims demand full shari'a law », *Express*, 15 octobre 2009, <http://www.express.co.uk/news/uk/134080/Now-Muslims-demand-full-Sharia-law>, consulté le 7 octobre 2015.
- Buchler, A. (2011), *Islamic Law in Europe? Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws*, Burlington, Ashgate Publishing Co.

- Butt, R. (2011), « European Court of Human Rights Rules Crucifixes Are Allowed in State Schools », *The Guardian*, 18 mars 2011, <http://www.guardian.co.uk/law/2011/mar/18/european-court-human-rights-crucifixes-allowed>, consulté le 14 septembre 2015.
- Cesari, J. (2013), *Why the West Fears Islam, Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, New York, Palgrave.
- Cesari, J. (dir.) (2015), *Oxford Handbook of European Islam*, London: Oxford University Press.
- Colas, D. (1997), *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Fetzer, J. S. et J. C. Soper (2004), *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, J., J. Butler, C. Taylor et C. West (2011), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press.
- Klausen, J. (2009), *The Cartoons that Shook the World*, New Haven, Yale University Press.
- Parlement du Canada, « Liberté de religion et signes religieux dans l'espace public (2011-60-F) », <http://www.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/2011-60-f.htm>, consulté le 7 mars 2015.
- Modood, T. (2005), *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Menski, W. (2011), « Muslim Law in Britain », *Journal of Asian and African Studies*, 62, p. 127-163.
- Nyiri, Z. (2007), « Muslims in Europe: Basis for Greater Understanding Already Exists », *Gallup Polling*, http://www.gallup.com/services/177065/religious-national-identities.aspx?g_source=Zsolt&g_medium=search&g_campaign=tiles, consulté le 7 octobre 2015.
- Robbers, G. (2005), « State and Church in the European Union », dans G. Robbers (dir.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, p. 577-589.
- Sebian, E. (2012), « Islam in France », *Euro-Islam.info*, <http://www.euro-islam.info/country-profiles/france/>, consulté le 5 octobre 2015.

- Selby, J. et A. C. Korteweg (2012), *Debating Shari'a: Islam, Gender Politics and Family Law Arbitration*, Toronto, University of Toronto Press.
- Shah-Kazemi, S. (2001), *Untying the Knot: Muslim Women, Divorce and the Shari'ah*, Londres, Nuffield Foundation.
- Taylor, C. (2011a), *L'âge séculier*, Paris, Le Seuil, 2011.
- Taylor, C. (2011b), « Rethinking Secularism: Western Secularity », *The Immanent Frame*, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/08/10/western-secularity/>, consulté le 18 septembre 2015.

LA RELIGION ET LE VIVRE-ENSEMBLE AU-DELÀ DE LA LAÏCITÉ

Deirdre Meintel¹

Il est devenu courant de présenter la religion comme un facteur de clivages sociaux, et plus récemment comme la cause de la radicalisation, de sorte qu'elle semble menacer la paix sociale. Au Québec, l'assimilation de la religion à la « grande noirceur », allusion à la période d'après-guerre qui a précédé la Révolution tranquille, a été notoire pendant les débats entourant la Commission Bouchard-Taylor² et, plus récemment, la « Charte des valeurs³ » promue par le Parti québécois en 2013. Lors de ces événements, on a pu constater également l'omniprésence du discours sur la laïcité, souvent dans sa version plus rigoriste où les signes religieux ostentatoires seraient bannis dans les institutions québécoises. Dans ces discours, le rôle de la religion dans la vie collective se résumait essentiellement à son effacement autant que possible de la vie publique.

Nous proposons que la religion est, au contraire, souvent un facteur d'intégration sociale et génératrice de liens sociaux intergroupes. Puisant dans les recherches extensives de notre équipe sur la diversité

1. Département d'anthropologie, Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), Université de Montréal.
2. Officiellement, il s'agit de la Commission de consultation sur les différences culturelles. Son rapport a été publié en 2008.
3. Le nom officiel de la charte proposée était la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*.

religieuse au Québec ainsi que celles d'autres chercheurs ailleurs dans le monde, nous soutiendrons que les groupes religieux contribuent de diverses façons au vivre-ensemble. Par exemple, ils effectuent un travail de soutien peu reconnu, mais non négligeable dans l'établissement des migrants. Nous avons également observé plusieurs phénomènes qui témoignent d'une convivialité interethnique au sein de congrégations religieuses. De plus, on constate des liens de collaboration entre des groupes de foi issus de traditions différentes. Ces phénomènes s'observent à Montréal, mais sont particulièrement accentués en régions extra-métropolitaines, et, comme nous le verrons également, dans bien d'autres contextes nationaux.

Tout d'abord, nous décrirons brièvement les recherches de notre équipe; par la suite, nous aborderons la question de la convivialité religieuse et interreligieuse, tout en soulignant l'apport de groupes religieux à la qualité de vie collective de la société. Ainsi, nous montrerons que, même dans des sociétés sécularisées et de diverses religions, les groupes de foi représentent des ressources sociales non seulement pour leurs membres, mais aussi pour la société dans son ensemble.

1. LA RECHERCHE, SA MÉTHODOLOGIE ET SES RÉSULTATS PRINCIPAUX

Notre enquête ethnographique⁴ a été réalisée, entre 2007 et 2014, en collaboration avec cinq autres chercheurs. Elle visait à documenter la diversité religieuse qui s'est développée au Québec au cours des dernières décennies, ainsi que la signification du religieux dans le quotidien des Québécois. En conséquence, la méthodologie du projet est fortement marquée par des approches phénoménologiques dites *experience-near* (Wikan, 1991)⁵. Par l'application d'outils standardisés à une gamme très large de groupes religieux, avec des adaptations lorsque

4. Les chercheurs sont Claude Gélinas, Josiane Le Gall, Khadiyatou Fall, François Gauthier et Géraldine Mossière. La recherche a été financée par une subvention d'équipe du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC) et par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). Raymond Lemieux, Gilles Routhier, Sylvie Fortin et John Leavitt ont été collaborateurs.

5. En cela, nous nous sommes inspirés d'auteurs tels que McGuire (2008), Csordas (1994, 2001), Goulet (1993, 1998) et Turner (1994, 1996).

c'était nécessaire, nous cherchions à éviter certains des biais typiques des recherches centrées sur l'expérience. Au total, 232 groupes⁶ ont été touchés par l'enquête. Notre recherche visait à faire état de la diversité religieuse contemporaine au Québec et à comprendre le sens de la religion pour les Québécois en contexte de modernité. Ne sont présentés ici que les résultats de notre enquête qui sont pertinents à la question du vivre-ensemble⁷.

Au Québec comme ailleurs, on constate un phénomène de subjectivation et d'individualisation du religieux, comme l'ont observé Hervieu-Léger (1999) en France, McGuire (2008) aux États-Unis, Heelas et Woodhead (2005) en Grande-Bretagne, ainsi que Campiche (1997) en Suisse.

Néanmoins, les collectivités religieuses demeurent importantes pour diverses raisons, tant pour les immigrants (Meintel et Gélinas, 2012) que pour les natifs (Meintel, 2014). Mentionnons également que nous avons constaté une invisibilité physique et sociale (Meintel et Mossière, 2013) d'une grande partie du religieux, facteur qui influence, nous croyons, la perception du rôle des religions dans la société. Cette invisibilité s'explique de plusieurs façons. D'une part, les lieux de culte sont souvent très discrets, comme les espaces verts éloignés des grands centres où ont lieu les rituels des spiritualités centrées sur la nature, tels que le chamanisme; d'autres types de groupes occupent des espaces loués (églises évangéliques, spiritualistes et autres); des espaces privés sont utilisés pour des activités religieuses par certains groupes (musulmans, évangéliques, catholiques, etc.). D'autre part, un grand nombre de nos répondants, et surtout les natifs majoritaires, disent ne pas divulguer leurs croyances ou pratiques religieuses à leur entourage, par crainte d'être

6. Dont 126 situés à Montréal; les autres se trouvent en Estrie, Basses-Laurentides, Lanaudière et Saguenay. Des 232 groupes touchés, 81 ont fait l'objet d'études approfondies (observations pendant plusieurs mois ainsi que plusieurs entrevues avec les leaders et les membres). Les groupes concernés représentent: 1) des religions et courants religieux établis au Québec depuis les années 1960 (par ex., le Renouveau charismatique catholique, le judaïsme reconstructionniste, le chamanisme, le Wicca, le protestantisme évangélique, etc.); 2) des religions importées par les immigrants (dont l'islam, l'hindouisme et certaines formes de bouddhisme); 3) des congrégations de religions établies depuis longtemps et qui incluent un nombre important d'immigrants parmi leurs membres.

7. Nous renvoyons le lecteur intéressé à la bibliographie du projet: http://www.grdu.umontreal.ca/documents/Publicationsproprogramme_FR,%2015oct.2014.pdf.

ournés en ridicule ou, pour ceux qui exercent des professions libérales, de scandaliser leurs clients. Cette invisibilité du religieux est aussi exacerbée par la tendance à éviter l'utilisation du mot religion (associé aux dogmes, à la hiérarchie et surtout à l'Église catholique) en faveur du terme spiritualité pour se référer à des fréquentations non catholiques, y compris de la part de personnes qui s'identifient comme catholiques.

2. LE VIVRE-ENSEMBLE

Le vivre-ensemble s'apparente quelque peu à la notion de cosmopolitisme, qui connote, pour la plupart des auteurs, l'ouverture envers la différence (Glick Schiller et autres, 2011). Cependant, le cosmopolitisme ne concerne pas toujours le contact de près ou approfondi avec l'Autre⁸. D'autres auteurs font un lien explicite avec la reconnaissance. Par exemple, Appiah (2006) le présente comme la validation de l'Autre, dans le sens de l'*anerkennung* de Johannes Fabian (2001 : 159). Cet auteur invoque la métaphore d'une « conversation », à savoir une dynamique de coexistence et d'échange où l'individu est ouvert à apprendre non seulement sur l'autre, mais aussi de l'autre. Nous avons discuté du cosmopolitisme au sein du religieux (Meintel et Mossière, 2013), soit le dépassement des différences des origines nationales ou ethniques par le biais d'une solidarité basée sur des croyances et des pratiques religieuses communes. Pour leur part, Glick Schiller et autres (2011) élaborent une notion de « sociabilité cosmopolite » où l'enracinement religieux ou ethnique coexiste avec une ouverture envers les autres dans les interactions quotidiennes non utilitaires. Pour plusieurs auteurs, le cosmopolitisme, qui se manifeste dans des espaces sociaux semi-privés⁹ tels que les groupes religieux, s'apparente à la notion de « convivialité » proposée par Paul Gilroy (2006), qui parle d'un « vivre-ensemble » de proximité entre des groupes religieux et ethniques différents où les particularités des uns et des autres ne représentent pas des problèmes insurmontables.

8. Voir, par exemple, Germain et Radice (2006 : 118), qui l'abordent comme étant la cohabitation respectueuse d'espaces urbains communs par des gens d'origines ethniques différentes.

9. Nous ne considérons pas ici que la religion soit ou doive être complètement « privée » dans la société québécoise ; le plus souvent, les activités des groupes religieux sont ouvertes au public sans pour autant être définies comme « publiques ».

À notre avis, le vivre-ensemble dans une société plurielle ressemble à la « sociabilité cosmopolite » qui s'observe dans un grand nombre de groupes religieux au Québec et qui pourrait être décrite également par le terme « convivialité interculturelle », que nous empruntons à l'étude de Noble (2013), sur un milieu scolaire en Australie. Comme le précise Dembinska (2010), le vivre-ensemble dépasse le simple voisinage et va, donc, plus loin que certaines formes de cosmopolitisme qui concernent la cohabitation paisible dans la différence. Pour sa part, Letourneau (2009 : 81-100) estime que la religion, autrefois considérée comme un lieu important du développement d'un « vivre-ensemble », ne serait plus pertinente pour la construction d'un vivre-ensemble dans l'espace public québécois. Si nous pensons qu'une seule religion ne peut pas fournir les bases du vivre-ensemble public et collectif à l'heure actuelle, nous considérons toutefois que les modèles de convivialité interethnique et parfois interreligieuse développés au sein des groupes de foi ont un impact réel sur la société, bien qu'il soit peu reconnu. Il est facile de minimiser l'apport éthique et social de la religion au Québec aujourd'hui, celle-ci étant, comme nous l'avons mentionné plus haut, en grande partie invisible. Néanmoins, les résultats de notre recherche démontrent, de diverses façons, la pertinence des religions et des groupes religieux pour le vivre-ensemble du Québec contemporain.

3. QUELQUES PRÉCISIONS

Au Québec comme ailleurs, les gens préfèrent souvent parler de leur spiritualité¹⁰ plutôt que de leur religion¹¹. Par ailleurs, on trouve des spiritualités diverses au sein des grandes religions, telles que la spiritualité ignatienne au sein du catholicisme. Les Québécois élevés dans cette foi tendent à la voir comme leur « religion » tandis que les autres groupes qu'ils fréquentent représenteraient leur « spiritualité ». Par ailleurs, certains catholiques devenus évangéliques considèrent qu'ils n'ont pas de religion, leurs activités évangéliques correspondant à leur « spiritualité ». Tout comme Giordan (2009) l'observe en Italie, des personnes peuvent garder des liens avec l'Église catholique, tout en fréquentant un

10. En sciences sociales, la spiritualité se réfère à la dimension subjective du religieux.

11. Voir Fuller (2001) et McGuire (2008) en ce qui concerne les États-Unis.

groupe bouddhiste ou spiritualiste. Certains, qui s'identifient comme catholiques, regardent le catholicisme moins sous l'aspect de l'institution ou de la fréquentation d'un lieu de culte que comme une source de richesse spirituelle. Ainsi, nous utilisons le terme spiritualité dans certains cas pour reprendre le discours des acteurs, mais d'aucune façon pour affirmer une polarité par rapport à la religion.

Un autre terme qui mérite d'être précisé est celui de laïcité. Généralement utilisé par les chercheurs pour désigner la neutralité de l'État, il est souvent repris dans le discours public pour faire référence à l'interdiction des signes religieux au sein des institutions de l'État, comme ce fut le cas lors des débats entourant la Charte des valeurs; on parlait alors de laïcité « ouverte » (Baubérot et Milot, 2011) en opposition à une laïcité plus restrictive par rapport aux signes religieux. Nous lui préférons le terme « sécularisme », qui est moins teinté par l'histoire française des rapports entre l'Église et l'État et par ses connotations actuelles en France, celles-ci n'étant pas les mêmes qu'à d'autres périodes de son histoire (Willaime, 1996). De plus, le « sécularisme » est un terme plus large et plus transculturel qui s'applique à des contextes sociétaux où le rapport Église/État se distingue nettement de celui de la France¹². Le sécularisme se réfère à des idéologies (incluant la laïcité française) en lien avec la manière de façonner le rapport – impliquant un degré de séparation – entre la religion organisée et le pouvoir politique organisé (Calhoun et autres, 2011).

4. RELATIONS INTERETHNIQUES AU SEIN DU RELIGIEUX

Les groupes religieux, y compris ceux qui sont composés majoritairement d'immigrants, revêtent souvent un caractère pluriethnique. À cet égard, nos observations au Québec confirment des tendances observées aux États-Unis et en Allemagne (Glick Schiller et autres, 2006). À Montréal, les congrégations hispanophones (du Renouveau charismatique et évangélique) incluent des ressortissants de divers pays latino-américains et, inévitablement, quelques Québécois de langue française qui ont appris l'espagnol souvent en raison de leur union avec une personne

12. Voir par exemple le cas du Népal étudié par Letizia (2011).

immigrante (Ruiz, 2014). Une pagode majoritairement vietnamienne est fréquentée par des Chinois qui s'y rendent pour méditer, malgré le fait qu'ils ne comprennent pas le vietnamien (Détolle, 2010). Ferran (à paraître) présente une église évangélique éthiopienne/érythréenne où les membres sont issus de groupes qui étaient en guerre en Éthiopie. Une église pentecôtiste majoritairement congolaise compte de nombreux Haïtiens et quelques Québécois d'origine (Mossière, 2006). Nous avons remarqué de rares cas de tensions ethniques au sujet de la langue ou du style liturgique des activités religieuses, mais habituellement la « solidarité de croyance » (Glick Schiller et autres, 2011) prime sur les origines ethniques. En région, les immigrants ne sont généralement pas assez nombreux pour former des congrégations sur la base linguistique. Généralement, ils se joignent à des congrégations composées majoritairement de natifs de la région, comme on l'observe à Sherbrooke (Gélinas et Vatz Laaroussi, 2012). Selon ces auteurs,

[...] ces groupes religieux créent des lieux de rencontre interethniques où la dynamique majorité-minorité n'opère pas toujours de la même façon que dans d'autres sphères de la vie sociale. [...] Dans les groupes religieux qu'ils intègrent, ils sont davantage susceptibles de fréquenter les natifs dans un rapport d'égalité, sans que leur différence ethnique ou « raciale » entre nécessairement en jeu (ibid. : 43).

Dans un cas atypique, mais instructif, qui concerne une église évangélique de Saint-Jérôme comprenant des immigrants de plusieurs origines (Sénégalais, Congolais, Bhoutanais), les rituels se déroulent en français (le pasteur est québécois) tout en étant appuyés par la traduction spontanée faite par des Bhoutanais bilingues.

Par ailleurs, nous devons mentionner le cas à Sherbrooke d'une paroisse catholique qui abrite un nombre suffisant de Latino-Américains pour célébrer des messes en espagnol, le comité hispanophone fonctionnant en parallèle avec son homologue francophone : Selon les dires du curé, « c'est comme deux solitudes [...] ils se croisent, mais c'est tout » (Gélinas et Vatz Laaroussi, 2012 : 46). Dans cette même veine, Kathleen Sullivan (2000) décrit des congrégations « parallèles », définies selon l'origine ethnique et la langue, à l'intérieur d'une paroisse catholique à Houston, Texas. Les natifs « Anglo » (terme de l'auteure) monopolisent les postes de leadership, à la différence de la paroisse sherbrookoise que nous

venons d'évoquer. Le plus souvent, les congrégations multiethniques sont majoritairement composées par des immigrants de plusieurs pays et représentent des sites de relations interethniques moins hiérarchisées que dans la société environnante; normalement, l'éthos culturel prédominant concerne une autre région du monde (l'Amérique latine, l'Afrique, etc.) et ce, malgré la présence de quelques groupes majoritaires.

5. GROUPES RELIGIEUX ET LE VIVRE-ENSEMBLE DE LA SOCIÉTÉ

Selon nos observations, les groupes religieux contribuent au vivre-ensemble de la société de maintes manières, notamment en ce qui concerne la diversité ethnique et religieuse. Comme nous le verrons plus loin, divers événements récents nous permettent de penser que la capacité de mobilisation des groupes religieux pour le bien commun est un fait assez généralisé.

Il importe de souligner le rôle important des groupes religieux dans l'établissement des nouveaux arrivants au Québec, le degré d'entraide matériel variant d'un groupe à l'autre. Notamment, les mourides (membres de groupes musulmans sénégalais) reçoivent très souvent leurs confrères et consœurs pendant des mois, leur fournissant un gîte et de l'aide pour trouver un emploi. Dans d'autres cas, ils leur fournissent plutôt des informations pratiques concernant les services gouvernementaux à leur disposition et un appui moral, tel que dans une mosquée étudiée par Yannick Boucher à Chicoutimi (2013). En général, les congrégations formées par des immigrants constituent des lieux de sociabilité interethniques importants pour leurs membres (il est rare de trouver des groupes mono-ethniques) et, parfois, elles deviennent une véritable communauté de substitution (Mossière, 2006) pour les nouveaux arrivants. Les mineurs non accompagnés trouvent des familles d'accueil grâce à des pasteurs évangéliques et des prêtres catholiques (Fortin, 2007). Mentionnons à cet égard les groupes religieux qui intègrent des immigrants convertis, comme, en Estrie, les Témoins de Jéhovah et les Mennonites qui prodiguent leur soutien moral et matériel (transport, aide pour les formalités d'immigration, cours de français)

aux nouveaux arrivants. Par ailleurs, selon certains immigrants établis dans cette région, l'accueil de ces congrégations devient un point d'attraction pour les familles latino-américaines.

En plus de leur soutien dans la transmission des langues et des cultures patrimoniales, nous constatons le rôle important des groupes et des leaders religieux dans le rapport avec la société plus large. Les dirigeants religieux deviennent ainsi des intermédiaires culturels. C'est le cas du pasteur d'une congrégation évangélique qui organise des séminaires pour aider les membres immigrants (du Congo et d'Haïti) à s'adapter à la société québécoise et à se familiariser avec les lois provinciales concernant les rapports de genre et la socialisation des enfants (Mossière, 2006). Très souvent, les Églises évangéliques immigrantes découragent la dépendance à l'aide sociale et prêchent des normes qui encouragent le travail, la stabilité familiale et l'abstinence de drogue, d'alcool et de tabac. De façon générale, les groupes religieux offrent des activités valorisantes ainsi qu'une grille de significations qui recadre les souffrances expérimentées par les migrants (exil, déqualification, chômage, discrimination, etc.). Par exemple, dans un centre musulman composé largement par des Marocains instruits (Maynard, 2010), plusieurs membres, n'arrivant pas à trouver d'emploi correspondant à leurs compétences, s'activent dans le bénévolat au service du groupe et de la société plus large. Bref, l'élaboration communautaire des groupes religieux immigrants représente bien un point d'insertion des nouveaux arrivants dans la société hôte et non pas un « repli communautariste ».

Aux États-Unis, il existe une véritable tradition d'études concernant le rôle des groupes religieux dans l'établissement des immigrants (Yang et Ebaugh, 2000 ; Cadge et Ecklund, 2007) ; en général, ces études convergent avec nos résultats de recherche. La situation en France est moins claire ; nous trouvons peu de travaux qui permettent des comparaisons concluantes sur le rôle des groupes religieux dans l'établissement des immigrants dans ce pays. La rareté des études sur ce thème s'explique, peut-être, par le fait que les notions de laïcité prédominantes tendent à construire la religion comme une menace à l'intégration sociale. Foner et Alba (2008) mettent en contraste la situation aux États-Unis (grosso modo similaire à ce que nous observons au Québec) avec l'Europe occidentale (France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, Allemagne), où, selon les auteurs, la religion ne joue pas le même rôle « intégrateur »

qu'aux États-Unis. Les auteurs constatent que des chercheurs éminents tels qu'Alain Touraine et Patrick Weil, tous deux membres de la Commission Stasi en France, ont appuyé l'interdiction du foulard islamique dans les écoles publiques ; par ailleurs, dans un article intitulé « Lifting the Veil of Ignorance », Weil (2004) a défendu sa position au nom de la laïcité, soit la protection des jeunes face aux pressions fondamentalistes.

L'analyse de Foner et Alba (2008) dans le cas de l'Europe concerne surtout les immigrants musulmans, ce qui rend le contraste par rapport aux États-Unis d'autant plus convaincant. Par contre, les résultats de Glick Schiller et de ses collègues (2006) tendent à converger avec ce que nous trouvons au Québec. L'analyse des auteurs est basée sur l'étude des églises évangéliques situées dans des petites villes (250 000 habitants) en Allemagne et aux États-Unis. En raison de leur mission d'évangélisation, les membres de ces églises établissent des réseaux dans leur milieu d'installation ; par ailleurs, une des églises compte des Allemands convertis parmi ses membres les plus actifs. On peut se demander si une étude semblable en France ne donnerait pas des résultats similaires ; quand la recherche touche des groupes autres que musulmans, les résultats se rapprochent de ceux que l'on trouve en Amérique du Nord. Par exemple, l'étude de l'historienne Volovitch-Tavares (1999) fait état du rôle important de l'Église catholique dans l'ancrage social des immigrants portugais dans le passé récent, tout comme le démontrent les travaux d'Asuncion Fresnoza-Flot (2009 ; 2015) sur les Philippins qui s'établissent actuellement en France, notamment les femmes sans papiers (Fresnoza-Flot, 2010). Boutter (2011 : 311) dépeint les églises protestantes d'immigrants comme constituant – comme celles que nous avons observées à Montréal – « des communautés multiethniques qui ouvrent à une “méta-ethnicité” liant tous les fidèles, quelle que soit leur origine, dans une relation fraternelle “au Christ” ». Souvent les responsables ont été formés en France et certains occupent des places importantes dans le protestantisme français. Non seulement les congrégations formées par des immigrants se multiplient, mais les Français qui se convertissent au protestantisme évangélique sont de plus en plus nombreux. Enfin, les immigrants et les natifs évangéliques participent à une dynamique qui a des contributions pour la société française. Selon le sociologue Jean-Paul Willaime : « l'évangélisme inverse deux tendances ancrées dans la société française : la corrélation entre la jeunesse et l'absence de pratique

religieuse et, face «à la pudeur des affaires religieuses», la volonté d'afficher publiquement sa foi » (Genoux, 2012¹³).

6. COLLABORATIONS ET SOLIDARITÉS INTERRELIGIEUSES

Les récents débats au Québec ont dressé une polarité présumée entre religion et laïcité (identifiée à la « sécularité »), une fausse dichotomie selon plusieurs (par ex., Asad, 2003). Or, des chercheurs soulignent que la sécularisation, que nous comprenons comme la différenciation de la sphère religieuse et des sphères séculières (économie, politique, etc.) (Casanova, 2006), a émergé en partie du religieux (McGuire, 2008; Taylor, 2007). Nous remarquons que plusieurs groupes religieux (hindou, évangélique, catholique, musulman) encouragent le bénévolat « séculier » (en dehors des cadres organisationnels religieux) et encouragent leurs membres à devenir de bons citoyens et à participer dans la société civile (Maynard, 2010; Mossière, 2006; Meintel, 2011). Notons également l'étude de Tremblay (2013) qui porte sur la transmission dans trois écoles religieuses (juive, Steiner, musulmane) de notions relatives à la citoyenneté et aux valeurs civiques. Finalement, nous observons que l'engagement envers la société n'est pas forcément moindre dans les nouvelles spiritualités d'inspiration orientale, centrées sur la nature ou hybrides, qui attirent bien des individus de la société majoritaire. On y trouve souvent un environnementalisme très fort et généralement des attitudes assez progressistes, que cela soit par rapport au vivre-ensemble ethnoculturel et religieux, ou aux luttes contre les inégalités économiques, de genre, etc. (Ecklund et Long, 2011; Laviolette, 2012). Cependant, cet engagement demeure plus souvent le fait des individus qui se ressource spirituellement que de la collectivité. Finalement, nous constatons que de nombreuses initiatives visent à favoriser les collaborations interreligieuses (Boucher et autres, 2013; Meintel et Mossière, 2013). Ces collaborations incluent non seulement le partage des ressources et des espaces pour des fins religieuses, mais aussi des actions

13. http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/02/comment-l-eglise-evangelique-conquiert-les-francais_1637431_3224.html#tW15cLjGJQTM9LQd.99, consulté le 10 août 2013.

concertées ayant une portée civique ou caritative. Le partage et les initiatives interreligieuses sont même plus évidents en région, où les groupes sont souvent peu nombreux et à proximité les uns des autres. Ceci nous rappelle la situation qui prévaut à Leeds (Angleterre) où la proximité physique entre communautés de foi différentes donne lieu à des relations de dialogue et de collaboration¹⁴. Par ailleurs, nous constatons que les collectivités religieuses sont particulièrement actives dans les réponses aux incidents de violence envers des membres de groupes religieux en Europe ; on peut citer par exemple, en février 2015, la veillée de solidarité entre musulmans et juifs en Norvège, suite à l'assassinat d'un gardien de synagogue au Danemark¹⁵.

En ce qui concerne la France, mentionnons la solidarité entre divers groupes religieux (catholiques, musulmans et juifs) à l'égard des Coptes français au moment où ces derniers étaient la cible de menaces terroristes. Enfin, comme autre cas de collaboration interreligieuse, cette fois-ci sur le plan économique, soulignons l'initiative de musulmans (eux-mêmes sans lieu de culte) pour sauver une synagogue délabrée dans la ville d'Arlon, en Belgique¹⁶.

CONCLUSION

Très souvent, et notamment dans des débats entourant la notion de laïcité, la religion est présentée comme un facteur de division, et même de « repli sur soi » des immigrants. Nous avons cherché à démontrer que les congrégations religieuses représentent des lieux interethniques où la hiérarchie entre majoritaires et minoritaires ne régit pas les relations entre personnes d'origines différentes ; dans certains cas, les immigrants sont majoritaires et leur langue et leur culture d'origine prédominent. Dans bien des cas, la religion fonctionne non pas comme un élément de

14. <https://www.cuf.org.uk/how-we-help/near-neighbours> et <http://www.faithtogather.org.uk/index.html>, consulté le 10 août 2015.

15. Selon un reportage dans *The Guardian* : <http://www.theguardian.com/world/2015/feb/21/norways-muslims-and-jews-link-up-to-denounce-extremist-violence>, consulté le 10 août 2015.

16. <http://www.le360.ma/fr/societe/des-musulmans-belges-se-mobilisent-pour-sauver-une-synagogue-40843>, consulté le 10 août 2015.

division, mais plutôt comme une force rassembleuse et génératrice de liens. Ceci semble être le cas non seulement au Québec, mais aussi dans certains pays européens et sans doute dans d'autres régions du monde où la capacité de mobilisation des communautés de foi au bénéfice de catégories de personnes marginalisées, y compris les minorités issues de l'immigration, a été démontrée à maintes occasions. Il nous semble qu'au moment où la menace de la radicalisation donne lieu à des discours qui identifient les religions comme la cause de conflits sociaux, il ne faut pas négliger la contribution des collectivités religieuses à l'intégration sociale, ainsi que leur potentiel de mobilisation au bénéfice du vivre-ensemble dans ces périodes critiques.

Bibliographie

- Appiah, A. K. (2006), *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York, W.W. Norton.
- Asad, T. (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Baubérot, J. et M. Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Boucher G., D. Meintel et C. Gélinas (2013), *Diversité religieuse dans les Basses-Laurentides: le cas de Saint-Jérôme*, Capsule de recherche, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2013/cap-saint-jerome-2013.pdf>, consulté le 10 août 2015.
- Boucher, Y. (2013), *Minorité musulmane en contexte migratoire: étude de cas d'une mosquée à Saguenay*, Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Boutter, B. (2011), « Le protestantisme en France et les immigrants », dans S. Fath et J-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante: essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, p. 300-313.
- Cadge, W. et E. Howard Ecklund (2007), « Immigration and Religion », *Annual Review of Sociology*, vol. 33, p. 359-379.
- Calhoun, C., M. Jeurgensmeyer et J. VanAntwerpen (2011), *Rethinking Secularism*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- Campiche, R. J. (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf.

- Casanova, J. (2006), « Rethinking Secularization : A Global Comparative Perspective », *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, p. 8-22.
- Csordas, T. (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- Csordas, T. (2001), *Language, Charisma, & Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*, New York, Palgrave.
- Dembinska, M. (2010), « Compte-rendu : *Vivre ensemble dans l'espace public*, Charles Perraton et M. Bonenfant (dir.), Montréal, PUQ, 2009 » dans *Canadian Journal of Political Science*, vol. 43, n° 4, p. 1016-1019.
- Détolle, A. (2010), *Alimenter l'identité: rapport de terrain d'ethnologie culinaire et religieuse au sein d'une pagode bouddhiste vietnamienne au Québec*. Document de travail/Working Paper, GRDU, CEETUM, Université de Montréal. http://www.grdu.umontreal.ca/documents/WP_A.D%C3%A9tolle_GRDU.pdf.
- Ecklund, E. H. et E. Long (2011), « Scientists and Spirituality », *Sociology of Religion*, vol. 72, n° 3, p. 253-274.
- Fabian, J. (2001), « Remembering the Other: Knowledge and recognition », dans J. Fabian, *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press, p. 158-178.
- Ferran, H. (2015), « The Ethiopian and Eritrean Evangelical Diaspora of Montreal: Music, Identity and Ambivalence », *African Diaspora*, vol. 8, n° 1, p. 76-97.
- Foner, N. et R. Alba (2008), « Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion ? », *International Migration Review*, vol. 42, n° 2, p. 360-392.
- Fortin, M-N. (2007), « Les mineurs non accompagnés trouvent des familles d'accueil grâce à des prêtres catholiques et des pasteurs évangéliques », Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Fresnoza-Flot, A. (2009), « Le rôle de l'Église et des associations dans la structuration de la population immigrée philippine en France », *Migrations Société*, vol. 21, n° 123-124, p. 65-82.
- Fresnoza-Flot, A. (2010), « The Catholic Church in the Lives of Irregular Migrant Filipinas in France: Identity Formation, Empowerment and

- Social Control », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, vol. 11, n° 3-4, p. 345-361.
- Fresnoza-Flot, A. (2015), « Un double ancrage : liens familiaux et insertion sociale des enfants d'immigrés philippins en France », *Enfances, Familles, Générations*, n° 22, p. 159-181.
- Fuller, R. C. (2001), *Spiritual but not Religious*, New York, Oxford University Press.
- Gélinas, C. et M. Vatz Laaroussi (2012), « Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 35-51.
- Genoux, F. (2012), « Comment l'Église évangélique conquiert les Français », *Le Monde*, 2 février 2012. http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/02/comment-l-eglise-evangelique-conquiert-les-francais_1637431_3224.html, consulté le 10 août 2015.
- Germain, A. et M. Radice (2006), « Cosmopolitanism by Default », dans J. Binnie, J. Holloway, S. Millington et C. Young, (dir.), *Cosmopolitan Urbanism*, London et New York, Routledge, p. 111-129.
- Gilroy, P. (2006), « Multiculture in times of war : an inaugural lecture given at the London School of Economics », *Critical Quarterly*, vol. 8, n° 4, p. 27-45.
- Giordan, G. (2009), « The Body between Religion and Spirituality », *Social Compass*, vol. 56, n° 2, p. 226-236.
- Glick Schiller, N., A. Caglar et T. C. Gulbrandsen. (2006), « Beyond the Ethnic Lens : Locality, Globality and Born-Again Incorporation », *American Ethnologist*, vol. 33, n° 4, p. 612-633.
- Glick Schiller, N., D. Tsypylma et S. Gruner-Domic (2011), « Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age : An Introduction », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 3, p. 399-418.
- Goulet, J.-G. (1993), « Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds : An Experiential Approach », *Canadian Journal of Native Studies*, p. 171-198.
- Goulet, J.-G. (1998), *Ways of Knowing : Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*, Vancouver, UBC Press.
- Heelas, P. et L. Woodhead (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.

- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. Le religieux en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Lavolette, S. (2012), *La spiritualité comme ressort de développement de leaders en innovation sociale*, Communication présentée au Colloque pour les étudiants et jeunes diplômés du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), 16 mars.
- Letizia, C. (2011), « Shaping secularism in Nepal », *European Bulletin of Himalayan Research*, vol. 39, p. 66-104.
- Letourneau, A. (2009), « Le "Vivre ensemble", une finalité à recréer », dans C. Perraton et M. Bonenfant (dir.), *Vivre ensemble dans l'espace public*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, p. 81-100.
- Maynard, S. (2010), *La communauté musulmane en contexte migratoire et la réarticulation d'un "cosmos sacré" islamique : le cas de l'association Bel Agir à Montréal*, Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- McGuire, M. (2008), *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.
- Meintel, D. (2011), « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec », dans S. Fath, S. Mathieu et L. Endelstein (dir.), *Dieu Change en Ville*. Paris, Harmattan.
- Meintel, D. (2014), « Religious Collectivities in the era of individualization », *Social Compass*, vol. 61, n° 2, p. 195-206.
- Meintel, D. et C. Gélinas (2012), « Religion et Intégration », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 5-11.
- Meintel, D. et G. Mossière (2013), « In the Wake of the Quiet Revolution : From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, vol. 55, n° 1, p. 55-73.
- Mossière, G. (2006), « "Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays". Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », *Les Cahiers du GRES/Diversité Urbaine*, vol. 6, n° 1, p. 45-61.
- Noble, G. (2013), « Cosmopolitan habits : The capacities and habits of inter-cultural conviviality », *Body and Society*, vol. 19, p. 162-185.

- Ruiz, N. (2014), *Hybridité religieuse dans deux congrégations charismatiques à Montréal*, Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Sullivan, K. (2000), « St. Catherine's Catholic Church: One Church, Parallel Congregations », dans H. R. Ebaugh et J. Saltzman Chafetz, *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Walnut Creek, Alta Mira Press, p. 210-233.
- Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press.
- Tremblay, S. (2013), « Religion, "communauté" et citoyenneté: le cas des écoles Steiner, musulmane et juive en contacte montréalais », *Diversité urbaine*, vol. 12, n° 2, p. 53-68.
- Turner, E. (1994), « A Visible Spirit Form in Zambia », dans J-G. Goulet et D. E. Young, *Being Changed by Cross-cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Broadview Press, p. 71-98.
- Turner, E. (1996), *The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence Among a Northern Alaskan People*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press.
- Volovitch-Tavares, M.-C. (1999), « L'Église de France et l'accueil des immigrés portugais (1960-1975) », *Le Mouvement social*, n° 188, Juillet-Septembre, p. 89-102.
- Weil, P. (2004), « Lifting the Veil of Ignorance », *Progressive Politics*, vol. 22, n° 3.1, p. 16-22.
- Wikan, U. (1991), « Toward an Experience-Near Anthropology », *Cultural Anthropology*, vol. 6, n° 3, p. 285-305.
- Willaime, J.-P. (1996), « Laïcité et religion en France », dans G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, p. 153-171.
- Yang, F. et H. R. Ebaugh (2000), « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, vol. 66, n° 2, p. 269-288.

JUDAÏSME, DIVERSITÉ ET VIVRE-ENSEMBLE

Pierre Anctil¹

Les croyances religieuses et les formes institutionnalisées de pratiques qui leur sont associées défraient aujourd'hui l'actualité politique locale et internationale de manière systématique. Cela tient à ce que de nombreux observateurs jugent que les religions sont porteuses de systèmes de valeurs rétrogrades – notamment face aux femmes – ou font la promotion dans certaines parties du monde de méthodes violentes de domination. Au Québec, où la société francophone était jusqu'à récemment fortement imprégnée d'un catholicisme de nature triomphante, des voix se sont élevées au cours des dernières années pour réclamer le retrait sur la place publique de toute référence à des notions, explications ou comportements issus de traditions religieuses². Au cours de la dernière campagne électorale provinciale, pendant laquelle un parti politique a tenté de promouvoir un point de vue républicain radicalisé relativement au visage extérieur de la croyance – sous la forme entre autres de l'islam ou du judaïsme hassidique – des points de vue très hostiles aux *establishments* religieux ont été entendus à répétition. L'impression générale qui s'est dégagée de ces prises de parole, entre autres lors de la commission parlementaire convoquée à Québec au début de 2014 par

1. Département d'histoire, Université d'Ottawa

2. Voir à ce sujet le point de vue présenté par le Conseil du statut de la femme du Québec (2011 : 9).

le parti au pouvoir³, était que les croyants s'enferment dans des attitudes sectaires, refusent le contact avec la modernité et méprisent les individus qui ne pensent pas comme eux. La présence de croyants au sein de la société, peu importe leur origine culturelle ou leurs valeurs déclarées, ferait donc courir un risque d'asservissement aux personnes vulnérables, particulièrement les femmes, et mettrait en péril la démocratie québécoise entendue dans son sens le plus élargi. De tels propos justifiaient aux yeux du gouvernement québécois précédent le fait de suspendre les libertés fondamentales pour ce qui est de certaines catégories de citoyens, maintenant sommés de se départir des signes extérieurs de leur foi, puis empêchés d'avoir accès à des services qui seraient dorénavant accordés dans un cadre de laïcité stricte. C'est sans compter les contraintes imposées aux employés de l'État par le projet de loi soumis à la discussion. On le conçoit aisément à la lumière d'un tel contexte, le religieux ne forme plus au Québec un cadre unanime du vivre-ensemble et se voit soumis à des pratiques discursives nettement hostiles. Dans l'esprit de certains activistes, combattre l'influence des communautés de croyants pouvait même justifier de la part de l'État de soustraire les enfants à l'influence de leurs parents, de retirer à certaines écoles privées leur droit d'enseigner ou d'empêcher les professionnels de la santé de traiter certains patients dans le respect de leurs convictions religieuses.

Comme il est difficile aujourd'hui d'identifier au premier coup d'œil les tenants des traditions religieuses les plus répondues historiquement au Québec, c'est-à-dire le catholicisme et les différentes variétés de protestantisme d'origine britannique, l'attention des militants de la laïcité radicale s'est tournée vers les communautés minoritaires, dont surtout le judaïsme et l'islam. La société québécoise de langue française a été, à un moment de son développement, associée de si près au christianisme que les gestes de ses croyants, ses principaux symboles et la forme extérieure de son culte sont toujours plus ou moins présents dans l'environnement social. Ces marqueurs de foi ont toutefois perdu une partie de leur teneur religieuse de départ ou ont cessé aujourd'hui d'être perçus

3. Voir *Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, tenue à la Commission parlementaire des institutions*, site de l'Assemblée nationale du Québec.

comme tel. Porter une croix, se rendre à un mariage dans une église ou rencontrer un membre du clergé sont ainsi devenus aux yeux de plusieurs personnes des gestes banals et parfois sans signification particulière. Incroyants, athées et agnostiques ont ainsi pu continuer de vivre au rythme du calendrier religieux catholique, ou se trouver liés de très près à des institutions d'inspiration chrétienne, sans que cela pose des problèmes insurmontables à leur conscience. Le langage populaire, les attitudes culturelles courantes et le bâti urbain des paroisses peuvent ainsi continuer de refléter au Québec une certaine présence subliminale du religieux, sans que cela soulève des objections fondamentales au niveau de la laïcité définie comme une militance idéologique. À ce niveau, on pourrait prétendre qu'il y a un vivre-ensemble par défaut, qui est un héritage de l'unanimité catholique des générations précédentes et maintenant vu comme un fait sans signification particulière. Une pareille situation entraîne généralement parmi les francophones une tolérance de bon aloi face à leur propre passé religieux et dont les manifestations somme toute assez fréquentes ne soulèvent plus un réflexe de résistance acharné. C'est que de la présence insistante d'autrefois à l'absence quasi totale il y a un même mouvement commun d'intériorisation et de régulation du religieux qui se voit saisi par tous au même moment de la même façon. Pas plus au début du siècle dernier que présentement ne parvient-on à noter chez les Québécois une diversité d'attitude ou de perception face au catholicisme, dont ils sont pourtant collectivement les héritiers. Certes, pourrait-on prétendre, il y a eu au moment de la Révolution tranquille un « affrontement » au sujet de l'omniprésence de la foi dans le réseau institutionnel et étatique québécois. Mais ce débat n'a été l'affaire que d'une génération et il a pour l'essentiel été mené à l'intérieur des limites discursives de l'Église elle-même (Gauvreau, 2008 ; Gélinas, 2007). Les années soixante passées, la masse des francophones se sont ralliés sans difficulté ou sans résistance particulière à la position inverse de celle qui prévalait au siècle précédent, c'est-à-dire qu'ils ont conservé au catholicisme sa position centrale dans la culture sans lui reconnaître une valeur quelconque au niveau de la gestion sociale et étatique. Pareil basculement a ouvert la voie à l'entrée du Québec dans la modernité. L'affaire n'a surpris personne et le changement s'est déroulé tambour battant.

Les francophones du Québec, pour cette raison qu'ils n'ont pas fait l'expérience historique de la diversité religieuse au sein de leur propre société, rencontrent des difficultés notables lorsqu'il s'agit de se réconcilier avec la présence dans la vie contemporaine d'un réel pluralisme au niveau des croyances. C'est une des limites les plus marquantes du vivre-ensemble que l'on puisse identifier dans le contexte montréalais d'aujourd'hui. Contre cet écueil, moins apparent dans d'autres milieux – comme au Canada anglophone par exemple –, se bute toujours l'apparition d'une véritable pensée interculturelle au Québec et l'expression d'une destinée commune à tous les citoyens, quelle que soit leur origine linguistique ou culturelle (Emongo et White, 2014). Parce qu'ils ne savent pas lire ou comprendre les référents consensuels et d'ouverture produits par les autres traditions religieuses présentes dans l'espace métropolitain, et parce qu'ils jugent passésistes et antimodernes les modalités par lesquelles les croyants entrent en contact avec leur environnement social immédiat, plusieurs Québécois sont porteurs de préjugés à l'endroit des communautés minoritaires. Comme ces manifestations religieuses ont tendance à s'exprimer avec une certaine densité dans quelques quartiers de Montréal en particulier, et qu'elles revêtent des formes de piété considérées comme exogènes, elles soulèvent aussi des objections qui trouvent rapidement le chemin des médias de masse ou qui sont reprises par des figures politiques en mal d'attention⁴. De fait, plusieurs observateurs de la scène montréalaise et activistes de la laïcité peinent à accepter les coutumes culturelles et les habitudes vestimentaires issues d'autres horizons religieux, sous prétexte que cela reporterait le Québec à une époque antérieure au cours de laquelle l'Église catholique s'arrogeait le droit de gérer les mœurs de la population en général. Ils croient comprendre aussi dans certains cas que la présence de communautés minoritaires dans le tissu urbain constitue une répudiation permanente du principe d'égalité des sexes, et que cela contribue à soustraire une partie de la jeunesse née au pays à l'obligation d'obtenir une éducation séculière de la part de l'État. Vu sous cet angle, la diversité religieuse et culturelle présente un problème auquel il convient de s'attaquer pour en diminuer

4. L'affaire n'est pas nouvelle. Les journaux francophones avaient commencé à s'intéresser sur un ton négatif aux Juifs hassidiques d'Outremont dès les années 1980, comme en fait foi un article de Roch Côté publié en première page de *La Presse* : « Outremont se découvre un " problème juif » », 13 septembre 1988 (Herman, 2008-2009).

l'impact et en réduire la portée, même au risque de nier, aux croyants d'autres traditions, les mêmes avantages et libertés dont jouissent tous les citoyens.

Les réticences manifestées par la majorité devant la pluralité des croyances, ou face à l'expression religieuse tout court, assombrissent les perspectives d'une pleine participation à la société québécoise des personnes appartenant à des communautés minoritaires. Elles rendent aussi plus difficile l'acceptation et la mise en place d'un pluralisme générateur d'intégration et de cohésion sociale. Pour parvenir à surmonter ces tensions, il convient de s'interroger avec un peu plus d'insistance sur le contenu des religions minoritaires et sur la contribution de leurs tenants à l'édifice commun. Ce n'est pas une tâche aisée, car les croyants issus d'autres horizons culturels soulèvent des craintes irrationnelles chez certains individus et font l'objet de préjugés tenaces qui n'émergent pas toujours clairement dans le discours public. Des réactions viscérales de rejet, de mise à l'écart et d'incompréhension profonde apparaissent par ailleurs, de manière cyclique à ce sujet, dans les médias écrits et électroniques qui nourrissent les perceptions négatives déjà ancrées dans l'esprit d'un public peu sensibilisé à la diversité. Certaines communautés religieuses minoritaires expriment par ailleurs leurs croyances en portant des vêtements, autant féminins que masculins, qui les singularisent dans l'espace commun et contribuent à attirer l'attention sur eux. Juifs hassidiques, musulmans et sikhs, pour ne mentionner que les traditions les plus visibles dans la région de Montréal, bâtissent de plus dans certains quartiers des lieux de culte et des écoles religieuses facilement identifiables. Ils conservent aussi une retenue dans les rapports sociaux les plus courants qui peut irriter leurs voisins immédiats et laisser croire qu'ils cherchent à maintenir une distance supplémentaire, au-delà des attributs culturels les plus visibles. À une époque où le religieux provoque auprès de l'ensemble des Québécois une attitude de méfiance, sinon une indifférence générale, il convient de s'interroger plus finement sur le potentiel de vivre-ensemble des religions minoritaires et sur leur degré d'ouverture face à l'altérité.

Le judaïsme constitue un point de départ intéressant dans cette quête de passerelles, car les adhérents de cette tradition religieuse ont développé au cours des siècles un corpus de doctrine et de réflexions particulièrement adapté à la survie en situation de minorité. Emportés en exil au

moment de la destruction du Temple de Jérusalem en 586 avant notre ère, puis à nouveau réduits en esclavage par la conquête romaine datant de l'an 70 de notre ère, les Juifs ont connu en tant que peuple une série de dispersions et de migrations autant au Moyen-Orient qu'en Afrique du Nord et en Europe. Projetés sur la longue durée, ces déplacements, parfois volontaires parfois forcés, ont construit une véritable histoire diasporique qui a pris forme sous l'influence de différents régimes politiques et contextes culturels. À tel point que les Juifs, au cours de ce périple complexe, ont parlé et écrit des multitudes de langues, ont habité sous un très grand nombre de latitudes géographiques et ont connu des situations extrêmement variées, toujours en tant que minorité. Ni l'identité linguistique, ni l'appartenance culturelle n'ont donc été des éléments définisseurs du judaïsme ancien comme moderne, ni jusqu'à tout dernièrement l'appartenance à un territoire national particulier (Bauer, 1994 et 2010). Ces tendances ont encore été renforcées au moment de l'époque moderne quand les tenants du judaïsme – dont certains se réclamaient de la laïcité la plus complète – ont réclamé l'émancipation politique dans différents pays d'Europe en tant que Juifs, privilège auquel ils ont eu accès de manière très inégale selon les circonstances. L'association du judaïsme avec l'Occident chrétien est d'ailleurs un champ de recherche particulièrement fertile, entre autres dans le cas de la France et de l'Allemagne modernes (Benbassa, 2000; Ehrenfreund, 2000). On y retrouve en abondance des exemples probants à la fois de convergence et de dialogue, autant que des situations de crise et de discrimination aiguë, dont certaines ont débouché sur des pogroms violents et des pratiques génocidaires. L'expérience juive en Europe a toutefois ceci d'unique qu'elle se clôt dans la plupart des régions de ce continent par une destruction systématique, au moment de la Deuxième Guerre mondiale, des foyers de rayonnements traditionnels du judaïsme.

Les communautés juives de Montréal, qui sont les héritières de la grande tradition judaïque de l'Europe orientale [sous sa forme ashkénaze] ou de l'Afrique du Nord [sous sa forme sépharade], offrent de plus un point d'appui fort utile à notre réflexion, car cette tradition religieuse est présente au Québec depuis près de deux siècles et demi. C'est en effet en 1768 qu'a été formellement fondée à Montréal une première congrégation religieuse juive – qui était aussi la première à apparaître dans toute l'Amérique du Nord britannique – sous le nom fort significatif de Shearith

Israel [les vestiges d'Israël]⁵. En 1777, un premier lieu de culte dédié au judaïsme voyait le jour au coin de la rue Notre-Dame et du futur boulevard Saint-Laurent. S'agissant de cet héritage spirituel, nous sommes placés devant une longue filiation en terre québécoise qui n'a cessé de s'approfondir et de se complexifier au cours des deux derniers siècles. En 1832, l'Assemblée législative du Bas-Canada a accordé les pleins droits civils et légaux aux adeptes du judaïsme⁶. Fait à souligner, l'émancipation des Juifs québécois est survenue au Québec près de vingt-cinq ans avant celle de leurs coreligionnaires résidents de Grande-Bretagne⁷. À partir de cette date, les Juifs gagnent peu à peu accès à toutes les sphères de la vie québécoise et s'illustrent dans différents domaines d'activité. Il faut toutefois attendre la grande migration est-européenne du début du XX^e siècle pour que le nombre de personnes d'origine juive à Montréal dépasse la barre des centaines. En 1901, la métropole compte 7 000 Juifs et un peu moins de 60 000 en 1931, presque tous des yiddishophones arrivés de l'ancien empire russe ou de la Pologne d'après-guerre. L'intensité du flux migratoire en provenance d'Europe orientale place les Juifs dans une situation tout à fait exceptionnelle au regard de l'histoire du Québec : ils forment la première collectivité à trouver une place dans la société canadienne qui ne soit pas d'origine chrétienne. Il s'agit d'un défi redoutable à relever au moment où les francophones s'inspirent des bases doctrinaires de l'Église catholique pour construire leur assise identitaire et leur réseau institutionnel (Anctil, 2010). La montée démographique juive à Montréal coïncide aussi avec la grande dépression économique, qui contribue à alimenter les préjugés face aux immigrants, et avec la diffusion au Québec d'un antisémitisme théologique inspiré par la méfiance plusieurs fois séculaire du Vatican face au judaïsme.

Entre 1931 et 1971, suite à l'immigration des survivants de la Shoah et à l'arrivée d'une vague migratoire sépharade et francophone en provenance surtout du Maroc, la population juive de Montréal passe du simple au double. La fin du second conflit mondial, l'abandon du référent religieux par les francophones et les transformations structurelles apportées au Québec par la Révolution tranquille modifient la donne du

5. Les Juifs sont interdits de séjour en Nouvelle-France avant 1759 (Anctil, 2015).

6. À cette date il y a 150 Juifs au Canada.

7. Il faut attendre l'élection de Rothschild en 1858 au Parlement de Londres pour que cette émancipation se confirme dans les faits.

tout au tout. Marginalisés jusque-là dans le discours politique et tenus à l'écart des lieux de pouvoir occupés par les catholiques de langue française, les Juifs se voient projetés après 1960 dans une société en plein changement à laquelle ils tentent de s'adapter. Les nouvelles balises identitaires québécoises, l'émergence d'une fonction publique d'envergure et les revendications politiques face à Ottawa poussent le leadership juif organisé de Montréal à rechercher pour la première fois des points d'appui au sein des élites francophones en émergence (Anctil, 2014). Une période intense de négociations politiques et de recalibrage s'ouvre alors au sein de la communauté juive surtout ashkénaze et de langue anglaise, qui culmine lors de la prise de pouvoir de René Lévesque (Anctil, 2008) en 1976. Au cours de cette décennie, les dirigeants des organismes juifs participent ouvertement à tous les grands débats de la société québécoise et obtiennent du financement public pour soutenir les écoles privées juives de Montréal⁸. Ils réussissent aussi à intégrer la structure communautaire juive au réseau québécois de la santé et des services sociaux, incluant un important hôpital universitaire. Plus encore, les Juifs de la métropole traversent un éprouvant débat centré autour du statut officiel de la langue française au Québec, auquel ils prennent part sans hésiter. La promulgation en 1978 de la Charte de la langue française oblige d'ailleurs un grand nombre de Juifs montréalais à des changements de perspective déchirants et à des réorientations fondamentales, auxquels ils n'étaient pas nécessairement préparés. De fait, les enjeux de société propres au Québec contemporain font apparaître à la fin du XX^e siècle une nouvelle génération de Juifs mieux adaptés au contexte linguistique et politique ambiant. Ils donnent aussi naissance à une identité culturelle et religieuse juive montréalaise à nulle autre pareille au sein de la diaspora nord-américaine et qui est le reflet des réalités québécoises dominantes.

Ce capital d'expériences historiques contribue à distinguer les Juifs des autres minorités religieuses présentes au Québec, et dont le réseau institutionnel est à la fois plus fragile et plus récent. Pour une part, les négociations menées par le leadership juif à l'échelle sociale québécoise depuis plus d'un demi-siècle relèvent d'un sain réalisme politique, et de l'autre ils s'inspirent néanmoins de principes religieux judaïques

8. Plus de la moitié des enfants juifs de Montréal étudient aujourd'hui dans le réseau privé juif (Anctil, 2011).

éprouvés dont on peut facilement retrouver la trace dans les documents d'archives contemporains. Le judaïsme est apparu à la conjoncture de trois évolutions décisives dans l'histoire de l'humanité, soit l'émergence au Moyen-Orient de sociétés basées principalement sur l'agriculture – c'est-à-dire comportant une classe de prêtres et une structure étatique –, l'apparition du monothéisme et l'invention de l'alphabet phonétique. L'originalité de la tradition spirituelle juive tient à sa structure trilogique où un Dieu – celui de la Révélation abrahamique – s'adresse à un peuple nomade qu'il reconnaît comme sien et qu'il promet d'établir sur une terre qui lui appartiendra en propre. Suivent dans le récit biblique la fuite d'Égypte, l'arrivée des Juifs⁹ en terre de Canaan, la création des royaumes de Judée et d'Israël, puis leur destruction au début du VI^e siècle avant notre ère par les Babyloniens. La chute de Jérusalem a ainsi des conséquences extrêmement importantes et ouvre une période dite « exilique » qui va durer près de 25 siècles. La destruction du Temple entraîne non seulement la fin de l'indépendance politique du peuple juif, mais elle consacre aussi la disparition du seul lieu de culte unifié du judaïsme et de la classe de prêtres qui le servait. À partir de cette date, les Juifs seront dispersés en Mésopotamie, sur le pourtour de la Méditerranée puis atteindront à une époque ultérieure l'Europe, alors colonisée par les Romains.

La disparition du Temple de Jérusalem signifie aussi que le judaïsme se verra privé de toute autorité religieuse centralisée et que ses paramètres doctrinaux seront transmis à travers les âges dans le cadre de petites communautés diasporiques dirigées par un maître appelé « rabbin »¹⁰. La base de la doctrine judaïque tient dorénavant au texte consigné dans la Tora¹¹, ou livres de Moïse¹², augmenté au fil des siècles par des commentaires et interprétations, dont celles du Talmud qui deviennent d'une importance capitale suite à la deuxième destruction

-
9. Les archéologues utilisent le terme « Israélites » pour décrire la population de cette période jusqu'au début de l'exil vers Babylone.
 10. Pour une histoire du judaïsme en tant que tradition religieuse, voir Smilevitch (2012).
 11. L'essentiel de la Tora est réputé avoir été rédigé au cours de la période des royaumes. Les autres livres de la Bible judaïque appartiennent à la période de l'exil.
 12. Le Pentateuque dans la tradition chrétienne.

du Temple sous Titus. Après la fin de la période hérodiennne, le judaïsme entre dans un exil permanent et partout les Juifs sont contraints de vivre en situation minoritaire. Dispersés sur de vastes ensembles géographiques, ils empruntent les modes d'expression culturels des peuples qui les entourent, tout en conservant une connaissance littéraire de l'hébreu, véhicule linguistique de la Révélation (Spolsky, 2014). Reportées sur des périodes très longues sur le plan historique, ces réalités imposent au judaïsme une grande diversité interne, si bien que des manières particulières d'incarner le judaïsme apparaissent à travers les âges, dont la tradition sépharade qui prend forme avec la conquête musulmane de l'Espagne vers 700 et la tradition ashkénaze qui naît dans la vallée du Rhin vers l'an 1000. En plus de leur statut de minoritaires, il y a donc à l'œuvre au sein des populations juives d'importantes forces de diversification culturelle et linguistique qui préparent les adeptes de cette religion à privilégier dans les rapports sociaux usuels les attitudes de négociation et de réconciliation. Un des éléments cardinaux de la doctrine judaïque face au pouvoir politique se trouve résumé dans l'expression halachique¹³ très ancienne : « Dina de malkhuta dina ». Formulé à l'époque de l'exil babylonien¹⁴ et traduit par : « les lois du pays sont la loi », ce principe oblige les Juifs à se conformer aux exigences légales du lieu de résidence et à payer l'impôt dû aux autorités constituées. On retrouve le même esprit de conciliation dans l'expression que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus à propos du pouvoir romain : « Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu¹⁵ ». Ce précepte a une telle valeur qu'on le retrouve cité par le Congrès juif canadien en de multiples occasions. Il a entre autres été évoqué en 2007 lors de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles dans le sens suivant :

-
13. Le judaïsme post exilique est une religion fortement marquée par le légalisme. La loi de Moïse ou halakha réunit l'ensemble des préceptes et comportements jugés essentiels pour le maintien de la tradition juive, d'où l'adjectif « halachique » en français.
 14. Le précepte de « Dina de malkhuta dina » est d'ailleurs rédigé en langue araméenne — une langue non juive — et se trouve cité quatre fois dans le Talmud.
 15. L'expression se trouve dans trois évangiles, ceux de Marc (XII, 13-17), Matthieu (XXII, 22) et Luc (XX, 25).

Dina de malkhuta dina, la loi du pays est la loi. This means that the Québec Jewish community shares and upholds the values of this society. In recruiting and integrating immigrants, it teaches those values and describes the lifestyle the new arrivals will have to adapt to. We adhere to the values elaborated in the Québec Charter of Rights and Freedoms.

We recognize the religious and cultural heritage of Québec as the principal factor that has shaped our society. This heritage has not only influenced and built the collective majority identity, it has also molded the environment in which the Jewish community and its institutions developed and evolved. We firmly believe that we are an integral part of this Quebec heritage (Congrès juif canadien, 2007).

Le même souci de convergence et de partage se retrouve dans un des textes les plus sacrés du judaïsme, soit celui de la Hagada de Pesakh¹⁶. Récité en famille lors de la cérémonie du *seder*, la Hagada appartient à la période mishnaïque¹⁷ et consigne dans un texte rédigé en hébreu biblique le récit de la libération d'Égypte. Dans un passage qui relate les souffrances des Israélites¹⁸ en exil, la Hagada insiste pour exhorter les Juifs à accueillir à leur table tous les malheureux, quelles que soient leurs origines ou leurs croyances : « Voici le pain de misère que nos pères ont mangé en terre d'Égypte. Quiconque a faim vienne et mange. Quiconque est dans le besoin vienne et célèbre Pesakh avec nous¹⁹. » De nombreux socialistes juifs et adeptes des kibboutz du siècle dernier ont d'ailleurs vu dans ces lignes une illustration des penchants égalitaires de la pensée religieuse juive. Un esprit semblable préside à un dialogue très réputé entamé entre deux grandes figures du Talmud, Hillel et Shammaï. À un *goy* qui lui demandait de lui enseigner tout le judaïsme pendant qu'il se tenait sur un seul pied, Hillel répond, contrairement à Shammaï qui trouve la demande ridicule : « Ce qui est détestable à tes yeux, ne le fais pas à autrui. Tout le reste n'est que commentaire. Maintenant va

16. La pâque juive.

17. C'est-à-dire au tout début de la rédaction du Talmud il y a près de deux millénaires.

18. On utilise le terme « Israélites » pour décrire les populations fidèles au judaïsme avant la période exilique qui suit la destruction finale du Temple de Jérusalem en 70 de notre ère.

19. Le passage en question est rédigé en araméen.

et étudie²⁰. » On trouve une préoccupation du même ordre dans l'expression talmudique *mip'ney tikkun ha'olam*, c'est-à-dire « en ayant à l'esprit le bien de la société ». Combiné au principe fondamental de la *tsdaka* – c'est-à-dire l'obligation morale pour les Juifs d'exercer la philanthropie – *tikkun ha'olam* est perçu comme toute action bénéfique permettant d'atteindre à un monde plus juste et plus parfait. La notion fait d'ailleurs surface dans la pensée cabalistique du rabbin Louis Ashkenazi Luria, qui mourut à Safed en 1572 et qui introduisit une notion plus mystique du *tikkun ha'olam*. Selon lui, il appartient aux hommes et aux femmes de permettre à la création d'atteindre son niveau de perfection tel que conçu à l'origine par Dieu, notamment en pratiquant les *mitsvot*²¹ et en posant des gestes dignes d'estime. Cette notion est enracinée si profondément dans le discours communautaire juif qu'on la retrouve au fronton de plusieurs organisations caritatives montréalaises. C'est notamment le nom du bulletin mensuel de la Fédération CJA, qui est l'organe de collecte de fonds du judaïsme montréalais et l'institution centrale regroupant ses principales agences à vocation éducative, culturelle et sociale²².

Ces notions issues du cœur du judaïsme tracent les contours d'une vision englobante du monde et interpellent les tenants de tous les courants et interprétations, notamment les communautés hassidiques et ultra-orthodoxes jugées habituellement plus coupées de leur environnement immédiat. Il n'y a donc pas sur le plan doctrinal de frontière étanche et infranchissable entre les lieux de pratique religieuse judaïques et la société dans laquelle ils sont insérés. Bien au contraire; il existe de nombreuses passerelles éthiques et empiriques rattachant les adeptes du judaïsme à leurs concitoyens d'autres origines ou tenants de traditions spirituelles différentes. Ces approches éthiques sont d'ailleurs souvent réaffirmées au cours du calendrier religieux observé à la synagogue ou lors d'événements communautaires. Les populations juives ont aussi parfaitement conscience d'avoir représenté au cours de l'histoire contemporaine, à l'occasion notamment de la dissémination des préjugés raciaux et antisémites les plus courants, une des frontières les

20. La citation se trouve dans le traité sur le shabbat, 31b.

21. Tout geste de bonne volonté ou visant à créer une action méritoire (singulier: *mitsva*).

22. Voir <http://www.tikun.ca/fr/a-propos-de-tikun-olam-2/>, consulté en août 2015.

plus exigeantes du vivre-ensemble. Par leur présence au cœur de la cité, les Juifs posent inlassablement la question de l'accueil de la diversité et de la tolérance dans son sens le plus aigu. Cibles de politiques discriminatoires parmi les plus sanguinaires de l'époque moderne, ils comptent au nombre des minorités qui ont été les plus affectées par les idéologies totalitaires et les discours à forte connotation raciale. Le vivre-ensemble se présente donc dans ce contexte comme une des aspirations les plus fondamentales du judaïsme diasporique et comme une condition essentielle de son épanouissement. Pour cette raison, les organismes communautaires de Montréal appuient sans réserve sur la place publique la mise en place de politiques d'ouverture à la différence et de respect de la liberté d'expression religieuse. Ils ont aussi défendu, lors des discussions récentes entourant le projet de loi 60 sur la laïcité, le droit de toutes les minorités, y compris les musulmans qui vivent au Québec, d'arborer en toutes circonstances les signes extérieurs de leur foi. Manifestement, s'agissant entre autres du judaïsme, les partisans de la laïcité radicale connaissent bien mal les contours doctrinaux et les points de référence fondamentaux des traditions religieuses minoritaires présentes au sein de la société québécoise.

Bibliographie

- Ancil, P. (2008), « René Lévesque et les communautés culturelles », dans A. Stefanescu (dir.) *René Lévesque, mythes et réalités*, Montréal, VLB éditeur, p. 163-183.
- Ancil, P. (2011), « A Community in Transition: the Jews of Montréal », dans *Contemporary Jewry*, numéro spécial intitulé : « The Jews of Canada », vol. 31, n°3, p. 225-245.
- Ancil, P. (2010), « Les rapports entre francophones et Juifs dans le contexte montréalais », dans P. Ancil et I. Robinson (dir.), *Les communautés juives de Montréal, histoire et enjeux contemporains*, Sillery, les Éditions du Septentrion, p. 38-64.
- Ancil, P. (2014), « Le Congrès juif canadien face au Québec issu de la Révolution tranquille, 1969-1990 » dans S. Savard et J. Boivin (dir.), *De la représentation à la manifestation ; groupes de pression et enjeux politiques au Québec, XIX^e et XX^e siècles*, Québec, Septentrion, p. 314-340.

- Anctil, P. (2015), « Une présence juive en Nouvelle-France ? » dans P. Anctil et S. Jacobs (dir.), *Les Juifs de Québec, 400 ans d'histoire*, Québec, les Presses de l'Université du Québec, p. 9-18.
- Bauer J. (1994), *Les Juifs hassidiques*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Que sais-je ?, n° 2830.
- Bauer J. (2010), « Les communautés hassidiques de Montréal », dans P. Anctil et I. Robinson (dir.), *Les communautés juives de Montréal, histoire et enjeux contemporain*, Sillery, les Éditions du Septentrion, p. 216-233.
- Benbassa, E. (2000), *Histoire des Juifs de France, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, collection « Points ».
- Congrès juif canadien (2007), *Canadian Jewish Region, Quebec Region Brief Presented to the Consultative Committee on Accommodations Practices Related to Cultural Differences*, Montréal.
- Conseil du statut de la femme du Québec (2011), *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les hommes et les femmes*, mars.
- Ehrenfreund, J. (2000), *Mémoire juive et nationalité allemande; les Juifs berlinois à la belle époque*, Paris, PUF.
- Emongo, L. et B. W. White (dir.) (2014) dans *L'interculturel au Québec; rencontres historiques et enjeux politiques*, les Presses de l'Université de Montréal.
- Gauvreau, M. (2008), *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
- Gélinas, X (2007), *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Québec, les Presses de l'Université Laval.
- Herman, D. (2008-2009), « "An Affair to Remember", the Outremont Dispute of 1988 », *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes*, vol. 16-17, p. 139-166.
- Smilevitch, E. (2012), *Histoire du judaïsme*, Paris, PUF, collection Que sais-je ?, n° 3940.
- Spolsky, B. (2014), *The Languages of the Jews, a Sociolinguistic History*, Cambridge Eng., Cambridge University Press.

PARTIE

IV

CRÉATION, MÉDIATION
CULTURELLE ET VIVRE ENSEMBLE

TISSER LE TRAIT D'UNION DU VIVRE-ENSEMBLE. L'ENJEU DE LA MÉDIATION CULTURELLE

Jean Caune¹

Depuis une dizaine d'années, l'expression le « vivre ensemble » s'est glissée dans les discours publics sans que la notion soit clairement définie. Entre, d'une part, un usage ordinaire passe-partout et, d'autre part, un instrument de pensée, l'émergence de l'expression dans la parole publique est le symptôme d'une situation socio-politique dégradée où les fractures sociales, les antagonismes culturels, la dispersion des pratiques et des langages ont été en s'amplifiant. L'état de crise, qui affecte aussi bien le tissu social que les valeurs et les repères qui le structurent, a mis à l'ordre du jour la nécessité de redéfinir les conditions du « vivre ensemble ». Je souhaite interroger cette notion en examinant sa portée dans le champ socioculturel. Autrement dit, je voudrais me servir de celle-ci pour comprendre comment elle permet d'accueillir l'expérience vécue de la personne, et ainsi l'inscrire dans un sentiment d'appartenance à une collectivité et à son devenir.

1. LE VIVRE-ENSEMBLE : UNE INSTANCE DU PRÉSENT

Quelles que soient les approches, philosophiques, psychosociologiques ou sociologiques, la question de la personne – du sujet de conscience, de parole et d'action – ne peut se poser sans référence à la relation à

1. Professeur d'Université, Gresec, Université Stendhal, Grenoble 3

l'autre, envisagée dans un contexte et une situation partagés. Je précise d'emblée que mon approche concerne la personne et non l'individu. Ce dernier est un concept strictement sociologique qui pose d'abord la détermination de l'individualité humaine dans sa relation au groupe ou à la collectivité. L'idée de « personne », comme l'a montré Marcel Mauss dans un article fondateur, est une catégorie de l'esprit humain. De la même façon que l'idée du « moi », elle se constitue dans une histoire sociale (Mauss, 1938). Cette notion se construit, selon de multiples formes, à partir des noms et prénoms qui permettent aux personnes d'apparaître chacun pour sa partie dans la totalité figurée par la famille, le clan ou le groupe. Les changements de nom en fonction de la vie, mais également la perpétuité des choses et des âmes se réalisent par la transmission des noms, comme c'est le cas par exemple des Indiens Pueblo, signalé par Mauss. Avec la culture latine, la « personne est plus qu'un fait d'organisation, plus qu'un nom, ou un droit à un personnage et un fait rituel, elle est un fait fondamental du droit » (Mauss, 1938 : 350). La personne par la médiation des masques, des simulacres, du *cognomen* (surnom) permet au groupe de survivre et aux mythes de se perpétuer. La *persona* de la civilisation latine, masque tragique, masque rituel, masque d'ancêtre permet de fixer la vie de l'individu, « sa vraie nature ». Les Grecs vont ajouter un sens moral au sens juridique : « un sens d'être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable » (Mauss, 1938 : 355). La personne se construit dans son être social, en fonction de ce qui structure le *Je* (le sujet) : sa conscience sociale, sa subjectivité, produit de son expérience sensible, et le tissu de ses relations à l'autre. Si les esclaves ne sont pas maîtres de leur corps et n'ont droit ni à la *persona* ni à leur corps, le christianisme va leur donner une âme. Il permettra le passage de la notion de *persona* à la notion d'homme tout court, de « personne humaine » ; il donnera une signification à la personne morale ainsi qu'à l'*universitas* qui « est une personne de personnes » (Mauss, 1938 : 357). Ainsi, se construit pour l'Homme l'idée d'unité.

Aujourd'hui, il importe de se réapproprier ces stratifications de la notion de personne qui inclut une dimension éthique et se conjugue avec la dimension sociale et politique de son existence. Cette convergence est fondamentale, dans la mesure où c'est elle qui donne un sens à la relation interpersonnelle.

Les références aux disciplines des sciences humaines et sociales doivent s'articuler aux moyens symboliques et aux projections imaginaires par lesquels la personne s'affirme, se réalise et se confronte aux autres. Le « vivre ensemble », pour ces raisons, est une réalité à considérer comme un phénomène culturel, en ce sens qu'il met en jeu un partage de sensibilité, de comportement et de regard sur le monde. Je l'examinerai dans l'instance du présent, tel qu'il est vécu, ici et maintenant. Ce présent ne peut ignorer ni sa relation au passé ni sa projection dans un futur dont l'avènement doit être l'objet de délibération et de mise en commun. Hannah Arendt, dans sa préface à *La crise de la culture*, « La brèche entre le passé et le futur », faisait résonner la citation de René Char, « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament », avec celle de Tocqueville, « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (Harendt, 1972 : 15). Cette dimension du présent du « vivre ensemble » pose la question du rapport au passé et au patrimoine. Comment appréhender un présent à construire en commun à partir d'imaginaires et de récits du passé distincts, sinon à partir de l'expérience de la personne ?

1.1 L'émergence de la notion : les deux graphies

La référence au « vivre ensemble » émerge dans les discours publics, en France, au début des années 2000. Elle fait suite au thème de la fracture sociale, lancé par Jacques Chirac, en 1995, à l'occasion de sa campagne présidentielle. Cette fracture se présente sous cinq occurrences de nature culturelle et socio-économique. Fracture entre jeune et vieux, entre citoyen français et population immigrée, entre riche et pauvre, entre citoyen à statut privilégié et citoyen exposé à la précarité, entre individus vivant ou non à l'abri de l'insécurité. Bien entendu ces fractures se recoupent (Michaud, 2006). Ce n'est qu'à partir du moment où les pouvoirs politiques prennent conscience de la difficulté à réformer la société française, difficulté engendrée par la résonance et l'amplification de ces fractures, que l'injonction au « vivre ensemble » se fait jour.

L'expression apparaît sous deux graphies : vivre ensemble et vivre-ensemble. La présence ou non du trait d'union n'est ni formelle ni secondaire. Le trait d'union transforme une signification relative à la coexistence des personnes, des groupes et des collectifs dans un territoire en une injonction à (re)tisser les liens qui se sont relâchés et dont la

déficience fragilise la société. La résonance de l'expression dans l'espace public est le fait d'une société qui prend progressivement conscience de la triple crise, économique, sociale et politique qu'elle est en train de vivre, avec des strates différenciées et superposées, depuis la fin des années 1970. Triple crise qui s'est développée dans le champ de la culture, qui elle-même est objet d'une crise inhérente au concept même de culture, dans la mesure où le phénomène culturel est un processus vivant qui confronte individu et collectif, sujet et objet, passé et présent, tradition et innovation, écrit et oral... (Simmel, 1988). Le sociologue Georg Simmel, à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle, voyait dans la culture un « accomplissement de la vie ». En sociologue philosophe, il voulait restituer à la vie commune et générale les domaines d'activité, qui comme l'art, prétendait relever d'une spécificité exclusive. La culture et l'art n'existant à ses yeux que dans une problématique de réciprocité : la vie pour l'art appelant l'art pour la vie. La crise de la culture qu'il qualifiait de « tragédie » trouvait pour lui ses racines dans « cette profonde contradiction formelle entre la vie subjective qui est sans repos, mais limitée dans le temps, et ses contenus qui une fois créés sont immuables mais intemporels » (Simmel, 1988 : 177). C'est dans ce dualisme et cette tension que réside l'idée de civilisation. La vie – en tant qu'existence, être et présence au monde – contient son propre passé dans une forme immédiate et englobe son avenir. L'évolution de chaque être humain apparaît comme un faisceau de lignes de croissance partant dans les directions les plus diverses. La culture ne vaut que lorsque ces lignes sont significatives pour le développement de l'indéfinissable unité de la personne : « la culture, c'est le chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée, en passant par le développement de la multiplicité » (Simmel, 1988 : 180). C'est la raison pour laquelle, je conduirai ma réflexion sur le « vivre-ensemble » à partir de la notion de culture, de sa dynamique, de ses tensions et médiations. Le trait d'union devient alors le signe graphique qui rend compte de l'équation sujet/objet, condition de toute culture. Un grand nombre d'activités humaines essentielles jettent des ponts, toujours fragiles, entre le sujet et l'objet. Le trait d'union permet, pour reprendre une formule de Simmel, que la culture réalise « la rencontre entre deux éléments qui ne la contiennent ni l'un ni l'autre : l'âme subjective et les créations de l'esprit objectif (l'art, les sciences, le droit, les techniques, les normes sociales...) » (1988 : 182).

Ma perspective ici est double : structurelle et historique. Pour ce qui est de la première, il s'agit de construire une problématique de la relation Je/Tu/Nous, en fonction de ce qui est commun et de ce qui relève d'une approche culturelle. C'est la raison pour laquelle je choisirai la graphie, « vivre-ensemble ». Elle indique une orientation théorique fondée sur une double entrée, celle de l'expérience vécue et celle de relation interpersonnelle. Une première perspective a été tracée par la pensée anthropologique et philosophique contemporaine qui s'interroge sur l'expérience vécue dans la relation du sujet de parole au monde social. Ces discours cherchent à identifier ce qui, dans le champ de la culture prise au sens large, concerne les échanges symboliques.

Le terme allemand d'*Erlebnis* (le vécu), que beaucoup de langues européennes adoptent sans le traduire, apparaît dans la littérature autour de 1870 avec les travaux de Dilthey. Ce terme donne accès à la compréhension des signes que l'homme donne de sa propre expérience. « C'est parce que la vie produit des formes, s'extériorise dans des configurations stables que la connaissance d'autrui est possible » (Ricoeur, 1986 : 84). La notion d'*Erlebnis* signifie, d'une part, l'immédiateté avec laquelle l'expérience humaine est vécue avant toute interprétation ou médiation et, d'autre part, elle indique la trace psychique de cette expérience. « Cette notion caractérise la matière ultime de toute mise en forme par l'imagination » (Caune, 1997 : 17). Le concept d'expérience vécue devient ainsi central pour les sciences de l'esprit. L'expérience vécue n'est pas seulement un moment de ce qui a été vécu, quelque chose qui passe de manière fugitive dans la vie consciente. Pour exister, elle doit s'inscrire dans le souvenir et, par conséquent, acquérir une nouvelle forme, c'est-à-dire recevoir une structuration verbale ou figurative. C'est la raison pour laquelle le philosophe Gadamer établit « une affinité entre la structure de l'*Erlebnis* et le mode d'être de ce qui relève de l'esthétique » (Gadamer, 1996 : 87). L'expérience vécue dans cette dimension esthétique est donc ce qui, arraché au flux du réel, permet de partager des émotions, de tisser des relations, de donner par l'éducation et l'imagination un sens et une réalité aux choses.

P.P Pasolini, dans un article célèbre de 1974, « La disparition des lucioles », constatait la disparition de l'humain au cœur de la société italienne des années 1970. La luciole étant la petite lumière capable

de nous faire signe dans la nuit, la lumière pour la pensée qui nous permet d'interroger le contemporain. La métaphore de la disparition des lucioles signifiait pour lui que la culture n'est plus ce qui nous défend de la barbarie (Pasolini, 1976). À la même époque (1977), le philosophe Giorgio Agamben en résonance avec le constat désespéré de Pasolini écrivait que l'homme contemporain se trouve « dépossédé de son expérience ». Il note dans son premier livre : « Tout discours sur l'expérience doit aujourd'hui partir de cette constatation : elle ne s'offre plus à nous comme quelque chose de réalisable. Car l'homme contemporain tout comme il a été privé de sa biographie, s'est trouvé dépossédé de son expérience » (Agamben, 1989 : 19). Walter Benjamin a été le premier à avoir pointé la dépréciation de l'expérience, « la chute du cours de l'expérience ». Dans un texte de 1936 « Le conteur », il notait qu'après la Première Guerre mondiale : « C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable entre toutes : la faculté d'échanger des expériences » (Benjamin, 2000 : 365). Le vivre-ensemble est précisément l'exigence de redonner un sens à l'expérience humaine et de lui permettre de (re)construire un *Nous*.

Pour ce qui est de la perspective historique, il s'agit de comprendre les changements qui se sont produits dans la pensée de la culture, comme expression et moyen pour l'État, en France, d'assurer la cohésion nationale, d'accompagner les transformations sociales et de fixer des pôles d'identification. Le contexte de cette entreprise conduite par les pouvoirs publics a été, dans la seconde moitié du XX^e siècle, l'objet de profonds bouleversements dus à l'industrialisation, l'urbanisation, la décolonisation, le développement accéléré des techniques de communication dans un espace mondialisé. Ces modifications ont donné lieu à un changement de paradigme de la culture qui n'a pas toujours été clairement formalisé et que je résumerai, dans un premier temps, comme la modification d'une conception de la culture, qui passe de la représentation à la médiation.

Sur le plan de la méthode d'exposition, je tenterai de saisir la notion du vivre-ensemble à partir des discours médiatiques et politiques, tels qu'ils ont circulé ces quinze dernières années en France.

1.2 La reconnaissance d'une société éclatée

Au début des années 1970, le sentiment qui prédomine est que le phénomène de crise concerne la place de la culture dans la grande mutation des sociétés contemporaines : la recherche du taux de croissance le plus élevé ; la transformation accélérée de l'appareil économique ; les migrations considérables à l'intérieur de chaque pays créant une masse flottante de déracinés. La crise n'est pas seulement de nature économique : elle a des composantes sociétales qui affectent la place de l'individu dans ses relations au monde vécu, du fait du développement incontrôlé du cadre de vie.

Dans les années 1960 et 1970, la pensée que j'ai appelée « culturaliste » est censée accompagner les changements de comportements et de mode de vie. L'idéologie culturaliste peut être rapidement définie comme un projet esthétique et social fondé sur la diffusion du patrimoine et l'élargissement de la base sociale du public (Caune, 1999a). La politique de démocratisation culturelle qui a été la concrétisation de cette pensée a eu des effets positifs, en particulier dans la décentralisation sur le territoire national français des lieux de création et de diffusion, et dans la possibilité d'accès des couches moyennes supérieures aux équipements culturels. Pour répondre aux problèmes posés par les contradictions du développement économique, la politique culturelle ne peut plus se concevoir comme la formation de l'individu, par la connaissance et la pratique des beaux-arts prolongées par l'initiation aux grandes œuvres littéraires. L'élargissement de la conception de la culture s'est imposé dans les années 1970. Pour Jacques Duhamel, ministre des Affaires culturelles du gouvernement de Chaban-Delmas (1971-1973), la culture se définissait comme un savoir, un choix d'existence et une pratique de la communication. À cette ambition totalisante, il fallait un bras séculier : « l'action culturelle a donc désormais un rôle fondamental à jouer pour contrebalancer les effets néfastes de la croissance. Elle doit permettre aux hommes non seulement d'avoir plus, mais d'être plus » (Duhamel, 1972 : 2).

Pourtant, le conflit, l'éclatement, les contradictions, implicitement ou non exclus de la culture ont ressurgi dans la réalité de la culture en action. Le retour du refoulé – le politique en l'occurrence – s'est

manifesté dès qu'il a fallu trouver des points d'appui pour cette action et examiner les forces qui la mettraient en œuvre.

Dans les années 1990, les demandes faites au secteur culturel de participer à la réduction de la « fracture sociale », se sont formulées sur le registre d'une incantation qui n'était pas sans illusion. La fracture sociale, bien que désignée, n'a pas été analysée en termes d'exclusion, de précarité, de ségrégation par rapport au logement et à l'école et de dispersion des langages (Caune, 2010 : 96). Aujourd'hui, il apparaît que la démocratisation culturelle, conçue comme une extension sociologique des publics des œuvres légitimes, n'est plus considérée comme le moyen de réduire les inégalités culturelles. Des années 1970 à la première décennie des années 2000, la question est toujours de même nature. Comment la culture peut-elle alors, à travers les interventions portées par les pouvoirs publics, intervenir comme moyen pour s'opposer à l'implosion de la société et au déchirement du tissu social ? Une citation significative, parmi tant d'autres, met en évidence la reconnaissance du délitement de la cohésion nationale. Elle est tirée d'une déclaration d'octobre 2014, du président de la République française François Hollande : « Ma tâche, mon rôle, mon devoir, c'est de réunir, de faire comprendre que nous sommes tous ensemble, que nous avons besoin de destin commun, de bien commun, de lien commun et de sens commun pour vivre ensemble². »

2. UNE FORMATION DISCURSIVE, UNE CONSTRUCTION SOCIALE

L'expression vivre-ensemble, envisagée comme un syntagme, a une signification qui dépasse la juxtaposition du verbe « vivre » et de l'adverbe « ensemble ». Le trait d'union ouvre sur un supplément de sens qu'il convient de construire. Il peut être intéressant de comprendre les diverses appréhensions de cette expression dans le cadre de ce que Michel Foucault appelle une « formation discursive », c'est-à-dire un certain nombre d'énoncés dispersés qui permettent de distinguer une

2. Déclaration au 25^e congrès de la Fédération Léo Lagrange, 28 octobre 2014.

certaine régularité entre des objets de discours, des conditions d'énonciation, des concepts et des choix thématiques (Foucault, 1969 : 44-67)³.

2.1 Objets, conditions d'énonciation, concepts et thèmes des discours

L'usage de l'expression vivre-ensemble s'accompagne bien souvent d'une difficulté à nommer les différences culturelles, soit par impuissance à saisir ce qui doit demeurer commun dans ces différences, soit par refus de reconnaître la diversité culturelle dans une société que bon nombre de dirigeants politiques, en France, craignent de qualifier de multiculturelle. Les divisions, les fractures, les oppositions ne sont plus seulement de nature sociale : elles comportent une teneur d'ethnisation, c'est-à-dire de référence à une origine culturelle, linguistique, voire religieuse commune. Les objets sociaux et culturels, dont il est question, relèvent de comportements vestimentaires, de références et de signes religieux, de pratiques culturelles ordinaires... Pour ce qui est des conditions d'énonciation, j'ai indiqué précédemment qu'elles apparaissent, dès la fin des années 1990, avec les discours sur la fracture sociale qui ne prennent ni la mesure de ce qu'elle est, ni des moyens pour la réduire. La fracture entraînant pour ceux qui en sont les victimes une recherche de sens et d'identité. Les concepts, qui permettent la compréhension de la fracture et la mise en place de politiques de restauration du lien social, se déclinent autour d'un certain nombre de couples notionnels qui ont jalonné les discours des cinquante dernières années. Intégration/assimilation ; démocratisation culturelle/démocratie culturelle ; élitaire/populaire ; identité culturelle/identité religieuse... ; telles sont les oppositions idéologiques qui structurent les débats.

Les thématiques soulevées par les discours du vivre-ensemble sont de deux ordres. La première renvoie à la singularité de la personne, à sa construction, à la réalisation de Soi. Le verbe « vivre » concerne l'expérience vécue de la personne, qui implique la capacité à dire *Je* et à se nommer. Ce *Je* qui, pour s'énoncer, doit s'adresser à l'autre. La seconde

3. Michel Foucault avait proposé l'usage de cette expression comme méthode d'analyse de l'échec de l'hypothèse d'une unité des énoncés constituant « les discours sur la folie ».

est de nature plus politique; elle est relative au groupe, au collectif, à la communauté, c'est-à-dire à ce qui est mis en partage et qui permet de «faire société». Dans nos sociétés urbaines en voie de désindustrialisation, le lien social est à distinguer de la cohésion sociale. Celle-ci consisterait à dépasser les intérêts contradictoires, les positions sociales et économiques ou encore à mettre entre parenthèses les différences de comportements et de croyances. Elle est à l'ordre du jour quand la société est soumise à des dangers extérieurs ou à des conflits internes qui conduisent à une coupure du pays en deux. Le lien social, lui est tissé par la fraternité et le partage d'ordre symbolique et affectif. Il se noue essentiellement dans le travail et la vie politique. Tisser le lien social, c'est inventer des traits d'union, des espaces de médiation, des scènes d'énonciation où les individus produisent des lieux d'expression, d'échange, de coopération et d'initiative. Ces traits d'union peuvent être noués par le phénomène esthétique, lorsqu'ils mettent à profit l'effervescence et la performativité des langages artistiques; ils opèrent alors le contact et établissent le lien par le partage d'un même regard sur le monde social environnant (Caune, 1999b).

2.2 Une construction sociale

Le vivre-ensemble est à mes yeux une métaphore analogue à celle du tisserand dans la Cité grecque. Le vivre-ensemble est structuré par des traits d'union à prendre au sens littéral et au sens métaphorique: celui des éléments symboliques qui permettent de faire «corps», de faire société. Il suppose une volonté politique engagée dans un projet pour la cité. Il permet, par la médiation d'un langage commun, l'énonciation d'une parole qui relie le sujet de parole aux autres et au monde social. Une parole qui se contenterait d'assigner à l'autre une nature n'ouvrirait sur aucune relation. Lorsque l'échange des paroles vient à manquer, il n'y a plus de rapport à soi. Rappelons que l'essence du langage, chez Levinas, est dans la responsabilité de l'autre :

La fonction originelle de la parole ne consiste pas à désigner un objet pour communiquer avec autrui dans un jeu qui ne tire pas à conséquence, mais à assumer pour quelqu'un une responsabilité auprès de quelqu'un (Levinas, 1968: 46). [...] Parler c'est établir un contact de face à face, nouer une relation et engager l'intérêt des hommes (1982: 89).

La dimension de l'énonciation, de l'acte de dire, est précisément ce qui fonde la spécificité de la médiation culturelle. Je propose de saisir la nature du trait d'union, au-delà de sa signification sémantique, dans sa dimension symbolique qui est la reconnaissance de la différence et de l'appartenance. « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » dit Montaigne. Cette humaine condition, je l'examinerai dans le domaine de l'expression artistique et de la prise de parole. Hannah Arendt reconnaissait la condition humaine dans l'activité du travail, du politique et de l'activité artistique (Arendt, 1921). La médiation culturelle met l'accent sur l'acte de dire et sur les relations qu'il permet de nouer avec l'autre. Et, c'est parce que l'être humain ne peut vivre qu'en société, que celle-ci soit nomade ou urbaine, rurale ou industrielle, que le sujet de parole et d'action doit, pour « faire société », viser un *Nous*. Le vivre-ensemble pose les questions de la relation du *Je* ou du *Nous*. Ce *Nous* relève d'une catégorie politique, fragilisée par la mondialisation ; l'extension des libertés individuelles ; la reconnaissance des diversités culturelles et des droits culturels. Le *Nous* de l'État-nation n'est pas conceptuellement de même nature que le *Nous* d'un État fédéral ou d'une communauté ethnique ou religieuse. L'opposition communauté/société ne peut plus se concevoir avec la même évidence que celle que définissait Tönnies à la fin du XIX^e siècle : la communauté qualifiant un groupe qui exclut la singularité des individus qui ne valent et n'existent que par leur appartenance au groupe. Aujourd'hui, deux réponses différentes sont données à la question de la communauté : la réponse anglo-saxonne qui reconnaît l'identité communautaire dans nombre d'activités sociales et politiques ; la réponse républicaine qui recherche l'intégration de(s) communauté(s) dans la société. Cette dernière réponse est en crise.

3. LA MÉDIATION CULTURELLE : TISSER LE TRAIT D'UNION

Mettre l'accent sur le trait d'union, c'est viser le lieu de conquête de l'autonomie de la personne, de l'affirmation de Soi dans son rapport à l'Autre, en même temps que de son sentiment de reconnaissance. Se focaliser sur le phénomène de médiation, dans le vivre-ensemble, c'est mettre l'accent sur la relation plutôt que sur l'objet ; c'est s'interroger sur

l'énonciation (l'acte de parole) plutôt que sur le contenu de l'énoncé; c'est privilégier la réception du processus artistique et la délibération plutôt que la diffusion.

La thématique de la médiation culturelle est liée à l'évolution des politiques publiques en matière culturelle. Comme notion et comme pratique, elle s'est présentée, avec toutes ses ambiguïtés, comme une réponse aux limites et aux illusions de la démocratisation culturelle envisagée comme accès du plus grand nombre aux œuvres légitimes et universelles. Aujourd'hui, dans les sociétés où les langages sont eux-mêmes l'objet d'appropriations très diversifiées, où la diversité culturelle, tout comme l'affirmation des droits culturels, ne peuvent se limiter à des questions de diffusion artistique, la médiation peut être un processus qui tisse l'inter-culturalité. Elle peut aussi jouer une fonction essentielle dans la construction du « vivre-ensemble ».

3.1 Un changement de paradigme de la culture

La démarche de la médiation se situe dans un changement de paradigme de la culture qui met l'accent sur le « faire » du Sujet de parole et d'action et de ses effets dans la construction des liens symboliques. La crise de 1968 avait, en particulier, exprimé le rejet d'une conception restrictive de la culture qu'une approche élitiste avait tendance à réduire aux œuvres artistiques et littéraires. Dans les années 1970, se fait jour une modification significative relative au pouvoir de la culture et aux effets attendus des pratiques culturelles. On assiste au passage d'une conception représentationnelle de la culture à une conception de pratique active. La *praxis*, interaction entre les sujets de la collectivité, se substitue à la notion de modèle ou d'expression représentative. Les pratiques culturelles ne sont plus seulement considérées comme les effets ou l'expression des transformations socio-économiques du cadre de vie, elles sont identifiées comme des facteurs du changement. Faut-il préciser que ces relations interpersonnelles, pour être opérantes dans le champ du social, supposent une médiation et une mise en forme par des langages symboliques? La culture se voit affectée d'une valeur génératrice d'interaction sociale. On peut parler d'un changement de paradigme, d'un tournant pragmatique qui remplace le couple forme/contenu, hérité de l'esthétique et repris par la linguistique, par la triade sujet, expression, relation.

3.2 La pensée de la médiation culturelle

Dans les années 1990, une nouvelle thématique émerge dans le champ de la culture : celui de la médiation culturelle. La question de la médiation, de sa pensée et de ses pratiques est aujourd'hui au centre de la construction d'une démocratie qui devrait donner toute sa place à l'intervention du sujet. Il ne s'agit pas du sujet philosophique, abstrait et universel, mais du sujet qui se détermine dans un rapport à autrui dans un cadre social et historique. Cette considération du sujet serait sans aucun doute une occasion de donner congé à l'individu, sollicité, flatté, séduit par les charmes des objets qui l'enferment dans une bulle narcissique. Congé au vide de l'individualisme des années 80 mais aussi à son désenchantement.

Une des raisons de la demande de médiation doit être recherchée dans la rupture entre le social et le politique. Dans cette rupture, la notion de personne s'est volatilisée pour se cristalliser sous une forme déshumanisée, parce que désocialisée, de l'individu de la postmodernité. La médiation se présente comme l'opération qui fait accéder au réel ce qui est enfoui dans les profondeurs du social, comme jonction entre une histoire passée et une histoire qui reste à faire, comme relation expressive entre des subjectivités. Ce dont il est question concerne des paroles singulières, qui engagent le sujet, dans un rapport au monde et aux autres. Avec la médiation, se développe un processus qui, au-delà de l'immédiateté, vise un projet qui n'existe que partagé et vécu en commun. Le processus de médiation, qui conduit la parole du sujet vers l'autre qu'elle affecte et met en mouvement, vaut aussi comme action qui contrebalance l'hégémonie de la médiatisation réalisée par les médias de masse.

La médiation culturelle doit être appréhendée dans son histoire institutionnelle, ses enjeux politiques et plus généralement son « horizon d'attente »⁴. L'horizon d'attente est tracé, déterminé, par les normes artistiques ; les habitudes et les comportements du public ; la distinction mouvante entre réel et imaginaire. Notre horizon d'attente des pratiques culturelles n'est plus identique à celui qui était visé par la démocratisation culturelle. Nos sociétés éclatées et divisées sont dépourvues d'un projet politique respectueux des droits et des différences culturelles, en

4. L'horizon d'attente est une notion d'origine philosophique proposée par Husserl et reprise par H. R. Jauss (1990).

même temps qu'impliquées dans la construction d'un *Nous* qui conjugue appartenance et émancipation de la personne. L'horizon d'attente des pratiques culturelles doit placer le sujet, l'individu singulier, «l'homme sans qualité», au centre de la question.

La médiation en tant que processus intervient, d'un côté, comme relation entre l'instance du présent et l'instance qui advient et, de l'autre, comme relation entre les sujets. L'examen de la médiation ne peut s'affranchir de l'analyse de l'intervention des sujets sur le monde social. La relation intersubjective est certes de nature différente de celle s'établissant entre les êtres dans les multiples médiations qui construisent l'histoire et la culture.

C'est par le phénomène de l'énonciation que la médiation se fait action. Processus du monde social, la médiation culturelle est mobilisée par une intention et une présence du sujet – de celui qui en est l'agent et de celui à qui elle s'adresse. La médiation, comme acte de langage, a des effets différés qui ajoutent quelque chose au monde: elle est, de ce fait, une intervention dans le monde de la relation. La médiation reconnaît le primat de la relation qui représente un changement d'horizon dans les sciences humaines. Que ce soit à propos de l'opposition traditionnelle entre l'individu et la société, dans le domaine de la langue, pour ce qui concerne le rapport entre la signification du mot et le sens de la phrase, ou encore, dans la considération du sujet parlant et des manifestations expressives qui sont les siennes, la perspective de la relation est le point de vue qui permet de dépasser l'opposition sujet/objet dans ses diverses concrétisations théoriques. Cette opposition n'avait de sens que dans un champ de savoirs et de pratiques où l'individu était placé devant la nature comme devant un spectacle.

Le concept de médiation trouve son domaine de cohérence dans la philosophie pragmatique évoquée plus haut. Qu'elle se développe, par exemple, avec la sémiotique de Charles S. Peirce qui considère que le monde ne nous est accessible que par des artefacts que nous nommons signes; qu'elle renouvelle l'expérience de l'art comme le fait l'esthétique de John Dewey; qu'elle fonde les analyses des processus de communication à propos de la médiation du support technique avec McLuhan; ou encore qu'elle oriente l'analyse des comportements dans les groupes par la représentation de soi étudiée par l'ethnométhodologie de Goffman, la

médiation artistique est construction et mise en forme de la relation. Il ne s'agit pas, avec le rôle essentiel donné à l'énonciation, de reconduire le thème de la prise de parole comme émergence de l'expressivité et de la créativité, caractéristique des années qui ont suivi 1968.

Ce dont il est question concerne des paroles singulières, qui engagent le sujet, dans un rapport au monde et aux autres. Avec la médiation, se développe un processus qui va au-delà de l'immédiateté et vise un projet. C'est la raison qui m'a conduit à me référer à l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Sa conception voit dans la responsabilité vis-à-vis de l'autre l'essence du langage. L'acte de parole suppose une philosophie du sujet parlant dont l'acte de parole s'inscrit dans le tissu du monde et de l'histoire.

La notion de médiation devrait favoriser l'analyse du rapport interpersonnel dans un champ de pratiques : éducative, expressive, artistique... Il est possible de résumer le phénomène de médiation par deux traits. D'une part, la médiation se présente comme processus de relation, processus évolutif qui met en œuvre l'action du sujet dans un cadre de contrainte et de référence. D'autre part, ce processus de relation est médiatisé par des symboles, et il suppose l'expression du sujet.

On le voit, l'analyse de la médiation, en raison de ces deux caractéristiques, est à entreprendre dans une approche transdisciplinaire qui convoque les savoirs produits par les sciences humaines et sociales. La médiation concerne alors une relation qui n'est plus celle de l'individu et de la société, telle que l'appréhende une sociologie durkheimienne, mais une relation entre des sujets, acteurs sociaux, impliqués dans un monde vécu en commun. La médiation est ce processus de production du lien social qui se construit à partir d'actes individuels dans un rapport à autrui. La médiation se présente comme une ouverture vers le sens, défini comme rapport social. Échappant à une approche strictement positiviste, qui examine les relations sociales comme des choses, le thème de la médiation introduit le thème du sujet, de son expression, de la mise en œuvre d'énonciations qui le relient aux autres.

CONCLUSION –

LA MÉDIATION CULTURELLE :

UN PROCESSUS AU CŒUR DU RAPPORT ART/SOCIÉTÉ

Ce qui distingue, ou devrait distinguer les discours de la médiation culturelle de ceux de la démocratisation culturelle, c'est qu'ils se réfèrent non seulement au rapport à l'œuvre artistique mais également aux langages artistiques dans la construction de la personne⁵. Il me semble qu'un des bénéfices théoriques de la notion de médiation culturelle est de lever l'illusion prêtée au pouvoir de l'art par Malraux. Sa conception mettait l'accent sur la réception de l'œuvre par le sujet. Et dans le même mouvement de pensée, Malraux pouvait affirmer que le pouvoir de l'œuvre artistique sur la nature sensible de l'individu, n'avait pas besoin de médiation. L'objet d'art, pour Malraux, opère une communication entre ceux qui savent l'accueillir en vertu d'une appartenance à l'humanité. L'art est en soi, une médiation immédiate. On peut comprendre, sans le partager d'ailleurs, le refus de Malraux pour toute médiation autre que celle de la rencontre avec l'œuvre elle-même. Celui-ci, pourtant, sous-estimait largement les facteurs qui s'y opposent ou la rendent improbable.

Dans les années 1960, on attendait des institutions culturelles qu'elles mettent en contact les œuvres et les publics. Devant la complexité des questions posées par la démocratisation culturelle et par la réception de l'œuvre d'art, c'est à un ensemble de pratiques indifférenciées – les techniques d'animation – qu'on faisait appel pour accompagner la diffusion artistique.

Dans les années 1970, les attentes étaient relatives aux phénomènes de transformation sociale et les effets annoncés se situaient dans le moyen terme ; à l'horizon des changements structurels.

La médiation culturelle est avant tout un mode opératoire qui s'appuie sur des moyens d'expression et des relations symboliques fondées sur l'échange. Comme notion, elle implique de situer son autonomie par rapport à des logiques lourdes (celle du marché, de l'efficacité, de l'institution) qui cherchent à l'instrumentaliser. La médiation culturelle met

5. De la même façon, l'éducation artistique et culturelle ne devrait pas se limiter au rapport à l'œuvre mais s'élargir aux langages artistiques.

l'accent sur l'énonciation (acte de parole) plus que sur le contenu de l'énoncé ; la nature du moyen d'expression (oral/écrit) ; le contexte socio-culturel de la réception (dimension relationnelle).

Un projet politique qui prend au sérieux l'art et la culture doit dépasser la séparation culture/éducation populaire et donner à la médiation culturelle toute sa place. Il importe de redonner à l'art sa dimension relationnelle, donc politique, au sens citoyen du terme. Cela passe par un développement, à tous les niveaux du système scolaire, d'une véritable éducation esthétique. Il est urgent de refonder l'union de la culture et du politique, union sans laquelle ce dernier ne peut accomplir pleinement sa mission. Ce n'est que dans l'alchimie d'un mariage de la raison et de la sensibilité que peut se réaliser un projet politique véritablement démocratique. Enfin, la médiation culturelle, dans la production du trait d'union du vivre-ensemble, doit se focaliser sur la mise en récit de ce qui relève de l'expérience vécue de la personne et du groupe, et sur sa narration dans des scènes d'énonciation publique où l'oralité peut trouver toute sa force de relation, d'interpellation et de réaction.

L'enjeu est de permettre à chacun de se construire et de se reconnaître, individuellement et collectivement, dans une relation sensible et active au sein de l'espace public. Là où les hommes peuvent, ou doivent pouvoir agir en tant que citoyens.

Bibliographie

- Agamben, G. (1989), *Enfance et histoire. Destruction de l'enfance et origine de l'histoire*, Paris, Payot.
- Arendt, H. (1961), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- Arendt, H. (1972), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- Benjamin, W. (2000), « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » (1936), dans *Œuvres*, III, Paris Gallimard.
- Caune, J. (1997), *Esthétique de la communication*, Paris, PUF, col. *Que sais-je ?*
- Caune, J. (1999 a), *La culture en action, de Vilar à Lang, le sens perdu*, Grenoble, PUG, nouvelle édition.
- Caune, J. (1999 b), *Pour une éthique de la médiation*, Grenoble, PUG.

- Caune J. (2010), « Pratiques artistiques et médiation culturelle : la construction du lien social », dans *Médiations*, Les essentiels d'Hermès. CNRS éditions.
- Duhamel, J. (1972), « L'ère de la culture », dans *Revue des deux mondes*.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Gadamer, H.-G. (1996), *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- Jauss, H. R. (1990), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.
- Levinas, E. (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit.
- Levinas, E. (1982), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit.
- Mauss, M. (1950 [1938]), « Une catégorie humaine de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., p. 331-361.
- Michaud, Y. (2006), *Précis de recomposition politique. Des incivismes à la française et de quelques manières d'y remédier*, Paris, Climats.
- Pasolini, P.P. (1976), « L'article des lucioles », dans *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion, p. 180-189.
- Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil.
- Simmel, G. (1988), *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Petite bibliothèque Rivages.

LES ARTS VISUELS À L'ÉPREUVE DU VIVRE-ENSEMBLE : RACONTER, AGIR, ANTICIPER POUR UN MONDE COMMUN

Ève Lamoureux¹ et Magali Uhl²

Explorer son identité, témoigner de sa condition sociale, partager son histoire et sa mémoire – (se) raconter; participer à des projets collectifs, se mobiliser dans le présent des luttes sociales, investir des espaces inusités et les transformer – agir; inventer des formes de société hétérotopiques, imaginer des virtualités aux frontières de l'impossible, expérimenter d'autres gestes et d'autres formes de vie – anticiper: ainsi pourraient s'énoncer les chemins et détours que l'art actuel prend pour se questionner sur le vivre-ensemble.

Pour identifier et investiguer ces quelques stratégies caractéristiques de la période actuelle, plus que les débats théoriques, les polarisations conceptuelles et les discours des acteurs, ce sont les pratiques et les œuvres d'art elles-mêmes qui nous ont servi de point d'entrée. C'est donc à un voyage à même les productions de la culture, dans ses formes symboliques, auquel le lecteur est convié.

Comment l'art s'inscrit-il dans le vivre-ensemble et quels sont ses modes actuels d'expression? Des années 1970, qui marquent une rupture dans les conceptions, les pratiques et les théories de l'art, à aujourd'hui nous avons repéré trois modes opératoires qui correspondent aussi à trois manières de voir et de faire de l'art, autrement dit qui s'articulent autour

1. Département d'histoire de l'art, UQAM

2. Directrice du CÉLAT à l'UQAM, Département de sociologie, UQAM

de trois stratégies : la narration de soi, l'engagement par l'action et la projection dans le temps. Ainsi, après avoir exposé ces stratégies, nous explorerons directement quelques œuvres et pratiques contemporaines principalement en arts visuels, mais aussi en cinéma, afin d'investiguer la question du vivre-ensemble par le prisme de ses productions culturelles.

1. L'ART RACONTE

L'art actuel raconte le monde, qu'il s'agisse du pouvoir des médias, de la suprématie du modèle d'économie libérale, des menaces écologiques, du terrorisme, de la guerre, de l'emprise du religieux, de la violence sociale et conjugale... ; il témoigne aussi dans ses productions des ruptures ou des distensions du lien social (intergénérationnel, interethnique, interreligieux, entre les groupes sociaux, etc.). Cette fonction narrative est un ressort de l'art, et si elle évolue au fil du temps selon les possibilités, interdits et normes en vigueur, elle n'en demeure pas moins une constante anthropologique et historique. Ce qui distingue toutefois notre époque des précédentes, c'est la priorité accordée au récit lui-même, à savoir, à ce qui est raconté mais également à la manière de le faire et à l'importance de la fonction narrative dans l'élucidation du sens et l'élaboration de l'action.

La prise en compte du rôle des récits dans la compréhension comme dans la construction de la réalité sociale et culturelle est aujourd'hui tellement centrale que l'on a parlé, à la suite des tournants – linguistique (*linguistic turn*), qui témoigne de l'influence du langage ordinaire et du caractère discursif de la réalité (Rorty, 1967) ; iconique (*pictorial turn*), de la « puissance » des images (Mitchell, 1994) ; historique, de la multiplicité interprétative des faits historiques et des facteurs situationnels (Ginzburg, 2010), etc. – d'un « tournant narratif »³ dans les sciences sociales qui met notamment en évidence la manière dont les divers acteurs et actrices modèlent et transforment la réalité qu'ils ou elles énoncent. Ainsi de l'importance accordée au récit – et notamment aux récits individuels ou aux micro-récits –, la question de la narration

3. Cela va de l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz (1973) à la philosophie de l'identité narrative de Paul Ricœur (1997).

est sortie du cénacle des narratologues pour s'infuser dans les sciences humaines et sociales. Elle finit par s'ériger comme paradigme dominant de la pensée intellectuelle et artistique de ce début du XXI^e siècle.

Même si ces multiples virages vers le narratif prennent de multiples formes et visages dans les œuvres elles-mêmes, il est toutefois important d'en repérer, au préalable, les caractéristiques propres. On s'intéresse, par exemple, davantage au processus de production des récits (de leur élaboration à leurs impacts individuels et collectifs) qu'au produit (par exemple, l'essai littéraire ou l'œuvre plastique) ; à la fonction des récits (Comment prennent-ils place ? S'inscrivent-ils dans la société ? En quoi modulent-ils le lien social, le rapport aux valeurs ?) qu'à leur fonctionnement (leur « mécanisme ») ; on se concentre ainsi sur le singulier et l'unicité de chaque récit et non sur la recherche d'un sens général commun aux multiples récits. Avec les courants de pensée post-1980, le structural et le systémique des années 1970 cèdent peu à peu la place au conjonctural et à la dissémination. Les pratiques artistiques d'alors, par exemple dans les registres de la performance et des arts visuels, témoignent avec force et constance de ce renversement de perspective.

Par ailleurs, la nature des récits se transforme elle aussi : si la narratologie s'adressait au récit de fiction, l'histoire au récit historiographique, l'histoire de l'art au récit pictural ou filmique, etc., aujourd'hui, tous les types de narration intéressent les multiples disciplines (White, 1973 ; Herman, 1997 ; Lehmann, 2002) : apparaissent ainsi la méta-histoire, la narratologie post-classique, le théâtre post-dramatique, le pictorial dans les études visuelles, etc., qui revendiquent clairement leur interdisciplinarité et leur intersectorialité, et, par-là, leur légitimité à travailler sur des corpus qui ne leur sont traditionnellement pas dévolus : ainsi le sociologue s'intéressera aux œuvres d'art, l'historien de l'art aux processus sociaux, le littéraire aux images, etc. ; l'artiste, lui, conjuguera le tout.

Cette importance accordée au récit se décline enfin – et c'est certainement l'un des éléments les plus marquants dans la saisie du vivre-ensemble – vers une légitimation de tous les types de récits, dont ceux des personnes minoritaires ou minorisées. Les pratiques artistiques s'inscrivent largement dans cette floraison de récits incarnés et situés, comme en témoigne d'ailleurs l'exposition rétrospective du Guggenheim de

New York en 2015 intitulée *Storylines* dont les récits interpellent précisément la génération d'artistes autour des années 1990 qui embrassèrent le concept, alors émergent, de *storytelling* pour décliner des identités sociales, raciales, genrées, sexuelles, politiques, historiques différenciées.

Reprenant les conclusions de Lyotard dans *La condition post-moderne* (1979), chaque récit devient donc légitime, exprime sa singularité, dépose sa vérité. Dès lors, les récits collectifs n'ont plus maille à partir avec une conscience collective, voire un inconscient collectif; ils sont le produit de personnes narratrices singulières qui les élaborent différemment selon leur position et leur disposition sociales pour paraphraser Bourdieu. Elles seules dressent alors les formes de la collectivité et les contours du vivre-ensemble.

1.1 Récits de l'intime et fictions de soi

Être sujet et acteur de sa vie, c'est prendre la parole, de manière publique et construite, dans son quotidien, comme l'a par exemple montré le photographe et cinéaste Raymond Depardon dans ses films sur les paysans (*Profils paysans*, 2001, 2005 et 2008) ou sur les oubliés de la mondialisation (*Donner la parole*, 2008). Persister dans son identité et résister à son effacement (par exemple pour les peuples dont la langue est en voie d'extinction) passe ainsi par le récit de soi et des siens. On devient alors sujet, face à autrui et ici face à la caméra de l'artiste, en s'énonçant soi-même, et en invoquant les siens, dans ses engagements familiaux (Abrassart et Uhl, 2013).

Or, comme l'enseignait Paul Ricœur, on ne se connaît soi-même que par la médiation du récit. En effet, l'*identité narrative* du personnage (dans un roman) ou de soi (dans la vie), résulte d'une opération de médiation entre les deux pôles du *caractère* et de la *parole tenue*. « L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi » (Ricœur, 1997 : 195-196). Elle constitue ainsi un moyen d'interprétation de soi et de connaissance de soi par variations imaginatives : « Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement » (Ricœur, 2004 : 16). Ainsi, en se mettant en jeu, en question ou en scène, c'est devenir, à chaque fois, un peu plus sujet de sa propre vie.

Illustrant à leur manière la question de l'identité narrative développée par Ricœur, plusieurs artistes de la jeune génération reprennent ce processus pour le décliner en œuvres ou projets artistiques (Uhl, 2015). Le cas de l'artiste ontarienne Sarah Polley qui réinterprète dans son film *Stories we Tell / Les histoires qu'on raconte* (2012) son histoire familiale est évocateur. La cinéaste, en donnant la parole à chacun des membres de sa famille élargie, reconstruit, à la lueur des témoignages et dans leur croisement, l'histoire de sa mère décédée trop jeune. Elle montre ainsi que la mémoire familiale n'est pas soumise à la pure factualité événementielle et se situe, au contraire, à l'intersection des souvenirs et des projections de chacun. Elle se déploie ainsi dans un entrecroisement de « zones grises » (Huyssen, 2011) : entre le passé et le présent, les vivants et les morts, l'expérience traumatique et la mémoire retrouvée, l'auteur – la personne narratrice et ses personnages, le document et la fiction – donne sens et direction au vivre-ensemble familial.

Pour rester dans les œuvres cinématographiques, certaines, par le fil du souvenir et, partant, par la fabrication du souvenir, tentent de percer ce qui habite la conscience des puissants de ce monde et motive leur action. Elles dessinent alors, par des constructions fictionnelles, un vivre-ensemble aux frontières du public et de l'intime. Le film *Redemption* du réalisateur portugais Miguel Gomez est de celles-là. Présenté en 2013 à la Mostra de Venise, ce moyen métrage fait se succéder quatre récits en voix off dans un montage cinématographique qui combine images d'époque en Super 8 à d'autres, réalisées spécialement pour le film (il s'agit du même procédé que chez S. Polley). Sur l'écran, chaque protagoniste, à tour de rôle, se remémore un élément intime de sa vie (la séparation d'avec ses parents, son premier amour, une discussion avec son enfant, son mariage), saisi dans un contexte de son quotidien (pays, ville ou maison natale). Or, en fin de projection le spectateur s'aperçoit avec stupeur que ces personnages en quête de rédemption, dont le cinéaste a imaginé les souvenirs fictifs, sont des personnalités politiques européennes de premier plan : Pedro Passos Coelho, Silvio Berlusconi, Nicolas Sarkozy et Angela Merkel. Le vivre-ensemble se façonne – et se comprend – aussi dans le récit intime et ses déclinaisons fictionnelles, et avec Gomez, indépendamment de sa position dans l'échiquier social ou de sa place dans l'espace public.

1.2 L'exploration identitaire kaléidoscopique

Depuis les années 1970, les pratiques artistiques sont investies par des personnes minoritaires ou minorisées afin d'explorer leur identité et de quelle manière la représentation de celle-ci, par la majorité, témoigne de la domination vécue. L'art des femmes artistes est ici capital, tout comme celui des peuples autochtones, des gais et lesbiennes, des communautés culturelles, etc.

A posteriori, on a souvent reproché aux pratiques des années 1970 – du moins à certaines d'entre elles – d'être essentialistes, de mettre en scène une identité trop fixe, de valoriser une logique fétichiste des corps. Après une période de revendication identitaire très affirmée (de genre, sexuelle, culturelle), on serait passé à celle de sa « déconstruction », en insistant sur les mécanismes de construction des identités dans et par la représentation, et ce, non pas pour dévoiler une réalité en elle-même, mais pour explorer comment cette représentation construit et constitue la réalité. En ce sens, beaucoup d'artistes actuels explorent la complexité identitaire, son caractère kaléidoscopique et mouvant, de même que la difficulté de sa représentation. Le « moi » est aujourd'hui appréhendé dans toute son ambivalence, sa variabilité, son indétermination. Sont attaquées aussi les perspectives binaires, dichotomiques : femme et homme, blanc et noir, culture occidentale et culture autre, raison et émotion, corps et esprit, etc.

Le corps n'est plus envisagé comme le « site ou le refuge de l'authenticité », mais devient, du moins souvent, le support pour le « faux [et] l'artifice » (Vasseur, 2004 : 178). Il est mis en scène, travesti, utilisé comme un espace de jeu souvent critique des codes imposés, d'invention et d'expérimentation. Sous l'influence notamment des analyses de Butler (1990) et de Grosz (1994), l'identité est appréhendée comme une performance perpétuelle, un processus en devenir. Tous les médiums sont ici exploités avec, entre autres, l'apport des nouvelles technologies – pensons au cas célèbre d'Orlan et à ses multiples opérations chirurgicales filmées et documentées comme des performances artistiques.

Certains des autoportraits de Nicole Jolicoeur, dont *Déprises II* (1999) et *Ruses* (2003)⁴, illustrent comment une photographe examine cette

4. *Ruses* est une installation de Nicole Jolicoeur et de Paul Lacroix. Voir le site Internet de l'artiste : <http://www.nicolejolicoeur.com/>.

question identitaire, en insistant sur l'irreprésentabilité du sujet contemporain. Les autoportraits, nommés par l'artiste des « plaies-image », jouent avec les codes classiques de ce procédé en montrant le haut du corps de Jolicoeur en plan relativement rapproché. On est bien loin ici, par contre, d'un corps comme lieu d'inscription d'un sujet, d'une histoire personnelle relatée. Au moyen de la photographie numérique, Jolicoeur entre dans ces « lieux d'identité outrepasée », en cachant et modifiant son visage au moyen du flou, d'un voile, d'une torsade révélant ainsi « [sa] capacité de se transfigurer, de faire passer sa propre image par-delà les limites de la reconnaissance de soi, par-delà l'acceptable, par-delà le désir du reflet inaltérable de soi... » (Nadeau, 2003 : 61).

1.3 Témoignages et récits d'une souffrance sociale

L'art actuel dans toutes ses formes laisse une part assez importante aux récits personnels comme matériau de création. Si le point de départ peut être une expérience vécue par l'artiste – c'est le cas, par exemple, avec le dispositif artistique *Prenez soin de vous* de Sophie Calle (2007) –, il peut aussi être un fait social passé (ou présent) ayant généré pour des populations données des traumatismes, à la fois personnel et collectif qui sont liés à une guerre, à la colonisation, aux rapports structurels de pouvoir, à l'exclusion, etc. Cette deuxième voie est souvent employée dans le cadre de *storytelling* artistique et dans les arts communautaires. Le témoignage partagé, dans un contexte d'écoute, de respect et d'expérimentations artistiques, a une visée qui est d'abord personnelle : celle de se raconter, d'appréhender une blessure au moyen d'un acte créatif et de s'en distancier afin de reprendre du pouvoir sur sa vie.

Mais il y a souvent plus : puisque ce récit personnel se confronte à d'autres, il devient ainsi un récit collectif, qui potentiellement ne nie ni les singularités ni les perspectives différentes, voire les conflits interprétatifs. Or, grâce à l'art, ces récits simultanément individuels et collectifs deviennent publics, et ce dans deux sens : l'apparaître dans l'espace public (être visible et audible) et l'acte créatif comme acte politique, soit « [celui] qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou la destination d'un lieu ; qui fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre le discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit » (Rancière, 1995 : 65). Comme

l'a bien montré le féminisme, le privé est parfois politique. L'interprétation historique des « vaincues » en est un bon exemple, tout comme les effets qu'ont sur les individus et les collectivités les grands rapports structuraux de pouvoir.

The Scar Project, réalisé par l'artiste algonquaine Nadia Myre, s'est déroulé entre 2005 et 2013, en marge de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, portant sur la question des pensionnats autochtones. Cette œuvre collaborative monumentale est constituée de centaines de récits qui explorent la question des blessures physiques, psychiques et émotionnelles (Myre, 2010). Rencontrant diverses communautés et des gens de tous les âges dans une pluralité de lieux artistiques et sociaux, Myre leur a demandé d'illustrer cette blessure avec du fil et des aiguilles sur un canevas de 20 cm par 20 cm, puis d'en faire le récit. Voici comment elle explique ses intentions :

La rencontre est un moment de transformation. Si un récit te touche, il peut agir en profondeur ; tu le sens dans ton corps et tu peux dépasser ton propre récit. Autant la personne qui parle que celle qui écoute sont transformées par le moment de la narration (Myre citée dans Neumark, 2014 : 122).

2. L'ART AGIT

L'art contemporain entretient un rapport très étroit au social qu'il entend raconter, mais aussi critiquer et transformer. Cette utilisation libre du social comme matériau premier de création, pour paraphraser Sioui Durand (1997 : 176), découle d'un changement de perspective assez important à l'encontre de la vision moderniste de l'art, définie notamment par Greenberg (1965). Cette dernière proclamait l'autonomie radicale de l'art et la promotion de ses caractéristiques uniques et irréductibles (autoréférentialité). La vision postmoderne, au contraire, autorise des éléments exclus par le modernisme – un contenu personnel, social, politique, des références revendiquées à l'histoire de l'art, une temporalité complexe mêlant le passé, le présent et le futur, sans la prétention à une nouveauté absolue – ; propose une dé-hiérarchisation des genres et des styles – les matériaux et les sujets « impurs », le pluralisme, l'interdisciplinarité, l'hybridité, l'hétérogénéité – ; et insiste non

seulement sur le contexte de création, de monstration et de réception, mais sur la façon dont ce contexte est constitutif de l'œuvre elle-même (Guibet Lafaye, 2006).

La visée critique de l'art est aussi assez profondément bouleversée par de nouvelles conceptions des pratiques artistiques, systématisées à partir des années 1990. Ces dernières s'inscrivent dans la lignée des différentes avant-gardes du XX^e siècle, mais revendiquent des spécificités essentielles. S'il existe notamment des différences importantes entre l'art contextuel, l'art relationnel, les pratiques infiltrantes, la manœuvre, l'artivisme nous souhaitons davantage insister ici sur certaines caractéristiques communes qui permettent de comprendre comment l'art actuel – du moins certaines pratiques engagées – entend agir sur le vivre-ensemble.

Avec son concept d'art contextuel, Ardenne (2002) a défendu l'idée que l'art n'est ni autonome, hors réalité, ni un simple objet voué à une contemplation esthétique. Au contraire, toute création est ancrée dans des circonstances précises, en interaction avec l'environnement physique, social, culturel, politique et économique à partir duquel, et en regard duquel, elle se déploie. Bourriaud a, quant à lui, éclairé, par le concept d'art relationnel, la manière dont un nombre important de pratiques artistiques actuelles investissent la « [...] sphère des interactions humaines et son contexte social » (1998 : 14) en mettant de l'avant l'interactivité, la convivialité, les relations. Leur thème central est « l'être ensemble », puisqu'elles favorisent l'élaboration collective du sens. Ces pratiques entendent « [...] constituer des modes d'existence ou des modèles d'action à l'intérieur du réel existant », éprouver aussi « [...] les capacités de résistance de l'art à l'intérieur du champ social global » (1998 : 31).

De telles pratiques artistiques modifient le rapport à l'objet en lui-même, même si celui-ci ne disparaît pas nécessairement et qu'il reste, parfois, central. Elles influencent aussi la relation entre forme et contenu : l'art engagé s'étant souvent fait reprocher d'accorder trop d'importance au second au détriment du premier. Elles ouvrent une portée critique de l'art qui n'est pas forcément tributaire d'un message transmis par le contenu de l'œuvre, mais bien induit par le procédé artistique et vécu comme une expérience esthétique (qui peut être aussi relationnelle, affective, sociale,

politique, etc.). Cette portée critique peut être extrêmement diversifiée : débusquer les effets du pouvoir, contester la commercialisation de l'espace public et ses effets sur le lien social, promouvoir d'autres valeurs et de modèles de vivre-ensemble, rendre visibles et audibles des personnes marginalisées, etc.

Les pratiques artistiques critiques s'inscrivent donc dans le social et entendent contester ses frontières, ses normes et ses règles de fonctionnement. La question de la participation est omniprésente. Sont valorisés l'agir en commun, le risque, l'indéterminisme de pratiques artistiques qui doivent compter avec les autres – lesdits spectateurs et spectatrices – pour exister, se déployer, être opérantes. Dans un grand nombre de projets artistiques, et plus encore dans les projets de co-création mêlant des professionnels et des amateurs, l'importance de la collaboration ouvre aussi toute la question de l'éthique : Comment collaborer ensemble ? À quelles conditions ? Avec quel partage d'expertise ? Selon quel indice d'auctorialité (Lamoureux, 2010) ?

Reprenant le concept de micropolitique de Deleuze et Guattari, Ardenne (1999) comme beaucoup d'autres affirme que l'art critique actuel se caractérise par des objectifs mesurés, restreints ; par une absence de vision prédictive, du moins dans son sens politique, celle de la projection d'une marche à suivre pour des lendemains qui chantent ; et par une nette préférence pour des actions qui ont une portée immédiate.

2.1 Participation et co-création

La participation est au cœur de plusieurs pratiques artistiques contemporaines. Aujourd'hui l'art critique emploie, le plus souvent, des stratégies esthétiques et formelles qui restent ouvertes à la multiplicité du sens, ramenant ainsi le public à ses propres interprétations. En outre, il implique, régulièrement, une participation concrète qui revêt des formes très diversifiées : une « interaction » dans et avec l'œuvre, une « réappropriation » d'un concept proposé par un artiste transformant les publics en créateurs et créatrices, une collaboration dans la réalisation d'une œuvre dont l'autoralité reste celle de l'artiste (le *Scar Project* en étant un exemple), une co-création où toutes les personnes participantes sont co-auteurs au sens plein du terme, puisqu'elles participent concrètement non seulement « au faire », mais aux discussions entourant

l'élaboration de l'œuvre, sa confection, sa diffusion (Casemajor, Lamoureux et Racine, à paraître).

Évidemment toute participation dans l'art n'est ni critique ni politique. Selon Jacob, le degré politique apparaît lorsque la personne intervient dans l'art en tant que citoyenne (et non consommatrice, usagère ou bénéficiaire), soit :

[...] comme personne qui se conçoit des appartenances, qui se raconte et dialogue, qui ainsi peut apparaître et agir en commun. [...] L'art se place en terrain instable parce qu'il s'ouvre à la différence des convictions et des perceptions, à la représentation du conflit, à la délibération (Jacob, 2005 : 143).

Bishop attribue à certaines formes de participation, en tant que « médium artistique », une portée politique, puisqu'elles répondent à trois grandes préoccupations : 1) celle de rendre les sujets actifs, mieux à même de déterminer leurs réalités individuelles et collectives (*activation*) ; 2) celle de déléguer, en partie ou complètement, l'autorité de l'artiste afin de favoriser un modèle social plus égalitaire, démocratique (*authorship*) ; 3) celle de contrer les effets aliénants et dommageables sur le lien social du capitalisme (*community*) (Bishop, 2006 : 12).

Dans la veine participative liée à la réappropriation, JR est connu sur la scène internationale de l'art pour ses monumentaux portraits accrochés dans l'espace public. Ces derniers évoquent souvent des enjeux politiques, comme en témoigne *Face 2 Face* (2007), réalisé avec Marcos. Ce projet consiste en l'affichage, de chaque côté du mur de séparation, de portraits géants d'Israéliens et de Palestiniens partageant un même métier. Depuis plusieurs années déjà, roule la manœuvre *Inside Out : The people's art project* qui incite des collectivités (5 personnes ou plus), situées n'importe où dans le monde, à s'approprier le concept de JR et à transmettre un message à partir de portraits exposés dans l'espace public. L'artiste et son équipe offrent un dispositif qui permet aux gens d'envoyer les photos afin qu'elles soient imprimées. C'est un projet d'ampleur. Il a permis, jusqu'à maintenant, la réalisation de 234 382 portraits, issus de 1 164 groupes d'action, dans 124 pays⁵, abordant très souvent des thèmes sensibles.

5. Les données proviennent du site officiel du projet : <http://www.insideoutproject.net/fr/map> (consulté le 5 juillet 2015).

2.2 Actions militantes et artivisme

Au-delà de formes artistiques plus présentes au sein des logiques culturelles institutionnelles, on assiste, depuis les grandes manifestations altermondialistes, à un regain de l'art militant souvent regroupé sous le vocable d'*artivisme* :

Occupé de résistance, l'art activiste est conduit à explorer des espaces symboliques et concrets multiples qui vont de la publicité à la biologie, de la géographie à la sociologie, du corps aux espaces publics à mesure qu'il interroge les lieux et les formes du pouvoir (Lemoine et Ouardi, 2010 : 80).

Bien qu'il soit aussi extrêmement protéiforme, cet art propose simultanément une contestation des cadres sociaux, économiques et politiques, une reformulation des traditions culturelles, de même qu'un certain renouvellement des répertoires plus usuels de l'action collective politique, jugée austère, formelle ou trop codifiée (Lamoureux, 2013). Il est le fait de certains artistes professionnels, mais le plus souvent de militants. Les mascottes, danses, fanfares, coups d'éclat performatifs, manifestations colorées (comme les *cyclos-nus*) et parodiques (les *manifs de droite*) égaient évidemment les moments de contestation et attirent des personnes que l'action politique plus classique rebute. Le mouvement des casseroles, lors de la grève étudiante québécoise au printemps 2012, qui, dans les rues de Montréal et en région, mêlait, à la tombée de la nuit, citoyens de tout horizon, unis par les sons de leur batterie de cuisine, l'illustre clairement. Les stratégies *artivistes* favorisent une plus grande visibilité dans une société saturée par l'information, et peuvent, potentiellement, gagner la sympathie de l'opinion publique. Elles détournent les usages de l'espace public politique et consolident le sentiment d'identité partagée entre militants. Elles jouent un rôle dans la transformation même des personnes investies : « [...] elles changent le rapport au pouvoir, au corps, à l'autorité, à la communauté, à la vie de ceux qui s'engagent, au militantisme même » (Lamoureux, 2013 : 17). Ces pratiques ont un véritable appétit pour le plaisir, le jeu, la subversion parodique ou ironique. Ces derniers sont associés à la puissance d'agir et à la volonté d'émancipation⁶.

6. Entretien avec Miguel Benasayag dans Jeanneau et Lernould (2008 : 225-238).

À titre d'exemple, *Maille à part*, un groupe québécois, revitalise le mobilier urbain en disséminant quantité de tricots graffitis dans la ville. Les *clowns rebelles anarchistes*, présents à l'échelle internationale dans les manifestations, expérimentent quantité de stratégies loufoques afin de déjouer les logiques policières répressives. Les *Yes Men* cumulent, quant à eux, les coups d'éclat médiatiques lors de rencontres politiques internationales, alors que les corps en partie dévêtus des militantes féministes *Femen* n'en finissent plus de semer débats et controverses.

3. L'ART ANTICIPE

Une dernière logique de l'art actuel mérite que l'on s'y attarde. Elle consiste à anticiper le futur et ses formes possibles de vivre-ensemble par une lecture (critique) du présent. Cette manière de faire reprend ainsi les caractéristiques de l'art engagé et de l'art narratif pour les tendre vers une vision de l'avenir afin de contrer, en les anticipant, ses possibles conclusions dramatiques : par exemple, la surpopulation, la surexploitation des ressources naturelles et leur raréfaction, la catastrophe nucléaire ou climatique, les inégalités entre richesse des uns et pauvreté des autres, etc. Si l'objectif est socio-politique, à savoir mettre en évidence le déjà-là pour contrer son escalade, pour beaucoup d'artistes, le recours au récit, voire à l'invention, devient central pour donner corps aux problématiques du présent.

Plusieurs types de stratégies et formes d'anticipation sont à relever. Certaines revendiquent une prise directe sur le social qu'elles entendent modifier, d'autres se situent davantage dans des temporalités plus longues et des enjeux politiques, sociaux et environnementaux plus larges. Mais toutes se retrouvent autour d'un même mode opératoire qui, s'il se nomme différemment selon les pratiques, opère de manière identique en favorisant la projection imaginaire.

Quel est alors le mode opératoire commun aux œuvres d'art prospectives (Uhl, à paraître) qui interpellent ainsi la temporalité ? Le concept d'« extrapolation raisonnée » du sociologue et urbaniste américain Mike Davis en donne une formulation intéressante. Davis part de l'utopie négative développée dans le film *Blade Runner* de Ridley Scott et montre que le scénario du futur proposé par le cinéaste est particulièrement

éloigné du Los Angeles du 21^e siècle. Plus qu'une vision du futur, note Davis, *Blade Runner* offre davantage un tableau fidèle et précis du « fantasme moderniste », un « fantôme des rêveries du passé » (Davis, 2010: 12).

Davis propose alors, pour sortir de cette impasse passéiste, la démarche suivante : « Au lieu de suivre l'opinion commune et de ne voir dans le futur qu'une amplification grotesque et wellsienne de la technologie et de l'architecture, ne serait-il pas plus fertile de pousser jusqu'à leur terme logique les tendances du désastre aujourd'hui à l'œuvre » (Davis, 2010:13). C'est donc à partir d'« extrapolations raisonnées », en enregistrant « le désordre ambiant » et en augmentant le « volume de quelques crans », que l'auteur dresse, à partir de la mise à plat sociologique des émeutes de 1992, « une carte extrapolant un Los Angeles futur qui est (d'ailleurs) déjà à moitié né » (Davis, 2010:15).

Ce n'est pas de Los Angeles qu'il est question, mais d'une Palestine resuscitée dans un immeuble géant que l'œuvre de l'artiste palestinienne Larissa Sansour met en scène dans un court-métrage et une série de photographies (2012) qui offrent une issue étonnante à l'impasse politique au Moyen-Orient. Elle y explore une résolution verticale, pour ainsi dire, au conflit, en instaurant un État palestinien dans un seul gratte-ciel d'un km² au sol. L'ensemble de la population palestinienne peut enfin vivre, *The high life* (titre de l'œuvre), dans cette gigantesque tour entourée d'un mur d'enceinte et surveillée par caméras, miradors, patrouilles et hélicoptères dernière génération. Chaque ville a son propre étage. Les déplacements interurbains, libérés des checkpoints, se font désormais par ascenseur. Les lobbys de chaque étage reconstituent les places et monuments emblématiques de l'État reconstitué. Ce n'est finalement que par la fenêtre qu'on peut apercevoir la réalité, un pays clos sur lui-même désormais inaccessible.

Porter ainsi un regard aigu sur ce qui est, et pousser la logique ainsi captée à son terme est le maître mot de ces nouvelles pratiques artistiques qui veulent réinventer, pour les générations à venir, un vivre-ensemble commun dans une société habitable.

3.1 Innovation et dissémination : les living-labs

Avec pour objectif de rendre davantage accessible, voire de démocratiser la recherche et la création pour la mettre à disposition des citoyens, les living-labs ou laboratoires vivants relèvent d'une approche qui valorise l'impact immédiat et le bien-être des citoyens. Ils rassemblent des personnes diversifiées – chercheuses, consultantes, universitaires, designers (industriels ou institutionnels) et usagères – autour d'un projet social et artistique commun. L'objectif étant d'améliorer, par l'art et la technologie, le quotidien de ces dernières dans les lieux de leur pratique à partir de dispositifs plus ou moins ludiques et sophistiqués. On retrouve ce type de projet expérimental dans le monde associatif (micro-bibliothèques, ludothèques), du travail (création de tiers-lieux), mais aussi – et plus particulièrement concernant l'innovation – dans l'univers du soin. C'est principalement dans le champ des arts numériques que ces types de pratiques se déploient. Pour exemple, la Société des arts technologiques de Montréal (SAT) est partie prenante depuis 2011 dans plusieurs projets qui associent l'art numérique et l'ingénierie pour explorer le potentiel de l'immersion et développer de nouveaux usages aux arts technologiques au bénéfice des patients des hôpitaux : allant de l'accompagnement de la douleur à la rééducation en orthophonie en passant par la réinsertion sociale de jeunes adolescents présentant des troubles psychiatriques. *Marionnect*, est l'une de ces expériences virtuelles qui consiste en la création d'un thérapeute-avatar sur lequel l'enfant peut projeter ses émotions, ses objectifs de guérison, ses attentes, etc.

Ces pratiques innovantes rejoignent les dispositifs de co-création dont nous parlions plus haut, mais, en intégrant les derniers développements en matière de technologie, elles ouvrent le monde de l'art à celui de la science et du génie industriel.

3.2 Technosciences et vertige du futur

Il y a mille et une manières aujourd'hui de saisir l'impact des technologies sur nos modes d'être en société et sur le vivre-ensemble futur. L'une d'entre elles est de partir des développements des technosciences (NBIC) et d'imaginer ce que nous serons, comme espèce humaine et comme humanité, dans quelques décennies – cyborgs, mutants, clones,

créatures hybrides, xénogéniques...-, quoi qu'il en soit, autre radical et corps performant. L'imagination des artistes des arts biotechnologiques est parfois sans limites, en particulier lorsqu'elle s'exerce dans le registre fantasmatique et ne touche pas directement au corps mais le symbolise, s'en amuse ou le détourne; mais, lorsque le corps est visé, touché, ou directement pris comme support et matériau de l'œuvre, elle est alors souvent bornée par les avancées scientifiques et la fascination qu'elles exercent (Uhl et Dubois, 2011).

Prenons par exemple le collectif *Tissue Culture and Art* qui évolue spécifiquement dans l'univers de la science au sein du laboratoire universitaire Symbiotica (University of Western Australia) et crée dans l'univers confiné de leur laboratoire de biologie (la plupart de leurs créations « semi-vivantes » ne pouvant se déployer ailleurs). L'une de leurs performances en blouse blanche s'intitule « Cuisine désincarnée » (2000) et consiste à fabriquer, puis à déguster lors d'un festin, un « steak » résultant de la culture de tissu de grenouille sur des biopolymères. L'objectif défendu est de lutter contre les effets néfastes de la consommation de viande sur l'avenir de la planète. Une participante à la dégustation, toute à son souci végétaliste de préservation de l'intégrité animale, proposa même de cultiver ses propres tissus (cellules) à partir d'une simple biopsie (Catts et autres, 2003).

Dans la droite ligne imaginaire du film de science-fiction *Soleil vert* (1973) dans lequel les cadavres des personnes âgées étaient recyclés sous forme d'aliments pour nourrir un New York du futur surpeuplé..., envisager qu'une voie possible pour pallier à la pénurie des ressources, tout en assurant une meilleure harmonie inter-espèce dans la société de demain, pourrait ainsi être le recyclage de nos propres corps, résonne tout de même de manière inquiétante en termes de société à venir.

3.3 Prospective et « imagination du désastre »

S'il ne s'agit pas toujours de représentation de la catastrophe à venir dans les œuvres d'art à visée prospective, la stratégie reste bien la même : pour réinventer le vivre-ensemble, il faut voir au loin grâce à l'observation attentive du déjà-là.

En interrogeant aussi l'impact des technologies sur les corps mais dans une tout autre perspective que l'art bio-tech, Julien Prévieux constitue depuis une dizaine d'années ce qu'il a nommé une « archive des gestes à venir » : soit un ensemble de mouvements du quotidien indexés sur les nouvelles technologies, lesquelles prescrivent nos comportements. Pour les réunir, l'artiste est allé recenser les brevets déposés sur le site de l'agence américaine de la propriété intellectuelle USPTO. Certains de ces gestes sont déjà opérants : on peut y reconnaître par exemple le « glisser pour déverrouiller » que chaque détenteur de téléphone intelligent tactile accomplit quotidiennement, ou le clignement des yeux aujourd'hui utile aux *google glass*. D'autres gestes n'existent pas encore et ne seront probablement jamais opérants. Les brevets sont en effet déposés par leurs inventeurs sans l'assurance d'avoir un jour une véritable fonction. Archivés au milieu de tous les autres brevets d'invention, ils dessinent toutefois ce que pourrait être « notre avenir corporel » si on les prolonge, comme le fait Julien Prévieux, par des gestes les animant. Ainsi avec cette œuvre – d'abord une vidéo d'animation (*What Shall We Do Next#1*, 2006) qui est, dans une seconde séquence, transformée en chorégraphie avec danseurs et danseuses, acteurs et actrices (*What Shall We Do Next#2*, 2014) – Julien Prévieux « se concentre vraiment sur ces gestes orphelins, en attente de corps pour les investir, ou conçus pour des machines qu'il reste encore à inventer⁷ ».

Ainsi peut-on voir, au gré des figures chorégraphiques inventées par l'artiste, une « perruque intelligente » déposée par un inventeur le 21 novembre 2013 sous le numéro US2013/0311132 A1, qui, au premier regard, flatte seulement l'apparence de la personne utilisatrice... Mais, reliée à un ordinateur, elle permet, par exemple lors d'une présentation, de passer à la diapositive suivante en effleurant gracieusement sa chevelure ou ses favoris, ou d'accélérer en se pressant les tempes, et ainsi de suite.

Nonobstant l'amusement que peuvent susciter certaines de ces inventions, le travail de Prévieux laisse aussi présager ce que l'humain du futur pourrait, sous l'impact des technologies sur les corps, devenir : un pantin désarticulé, ataxique, dystonique. Loin du corps performant du post-humanisme, le corps investi de technologies de Prévieux est fébrile,

7. During, E., cité dans Julien Prévieux (2014).

mais il projette aussi sa version réifiée de l'emprise des technosciences sur les corps.

CONCLUSION

Raconter, agir et anticiper sont trois des modes employés par les artistes actuels en arts visuels afin de mettre à l'épreuve le vivre-ensemble, selon des perspectives et des conceptions de l'art tout à la fois ancrées, singulières, intimes et traversées par un souci du collectif, du monde commun à partir duquel et avec lequel il faut repenser les identités, les corps, les liens interpersonnels, l'environnement physique, social, technologique, la politique, etc.

Recompositions des formes matérielles et symboliques, échanges sensibles, explorations créatives créent un champ de connaissance et d'action qui élargit nos regards sur le monde et nous interroge sur notre positionnement à l'intérieur de celui-ci. Ouverture des possibles, mais dans un monde perçu, bien souvent, comme incertain, inquiétant, voire agressant. Un monde désenchanté donc, mais face auquel il faut déployer tout le pouvoir de l'imagination. Et comme les pratiques artistiques permettent la création de déplacements, de reculs, de fictions enchâssées dans un certain réel, notamment grâce au plaisir des sens, à l'humour, au ludisme, il nous renseigne, à sa façon, sur certains enjeux capitaux de nos sociétés contemporaines, et il nous invite à aiguïser notre sens critique, voire nous convie à nous engager dans leur transformation.

Le *Dismaland, Bemusement Park* (2015) à Weston-super-Marre au Royaume-Uni⁸, commissarié par le très important artiste de rue Banksy en témoigne. Ce parodique et éphémère parc d'attraction, constitué d'œuvres d'une cinquantaine d'artistes contemporains de tous horizons, citoyennetés et acabits (du graffiteur égyptien El Teenen, au pape du marché de l'art international Damien Hirst, en passant par l'artiste conceptuelle Jenny Holzer) ne propose pas que distraction et divertissement comme son illustre cousin d'Amérique. À l'image de la loufoque, mais très professionnelle, « fouille en règle » qui soumet le visiteur à la répression policière et à l'intimidation dès son arrivée sur les lieux (Bill

8. Voir <http://banksy.co.uk>.

Barminski, «Security screening room») ou à celle du «Have a dismal day» énoncé, sur un ton las, par l'employé affecté à guider les visiteurs vers la sortie du parc..., la «perplexité» par rapport à notre monde commun est ici palpable et, à certains moments, très inconfortable.

Bibliographie

- Abressart, C. et M. Uhl (2013), «De *Donner la parole* à la “parole donnée”. Depardon en sociologue de la liberté», *Peut-être. Revue poétique et philosophique*, n° 4: «La Liberté», Chalifert, Association des amis de l'œuvre de Claude Vigée, p. 168-180.
- Ardenne, P. (1999), *L'art dans son moment politique: Écrits de circonstance*, Bruxelles, La Lettre volée.
- Ardenne, P. (2002), *Un art contextuel: Création artistique en milieu urbain, en situation, d'intervention, de participation*, Paris, Flammarion.
- Bishop, C. (2006), «Introduction. Viewers as Producers», dans C. Bishop (dir), *Participation. Documents of Contemporary Art*, Londres et Cambridge, Whitechapel Gallery et The MIT Press, p. 10-17.
- Bourriaud, N. (1998), *Esthétique relationnelle*, Dijon, les Presses du réel.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York et London, Routledge.
- Casemajor, N., È. Lamoureux et D. Racine (à paraître), «Art participatif et médiation culturelle: Typologie et enjeux des pratiques», *Les mondes de la médiation culturelle*, Paris, l'Harmattan.
- Catts, O., Z. Ionat et B.-A. Guy (2003), «Que/qui sont les êtres semi-vivants créés par Tissue Culture&Art?», dans *L'art biotech*, Catalogue de l'exposition, le lieu unique, Nantes, p. 20-32.
- Davis, M. (2010), *Au-delà de Blade Runner. Los Angeles et l'imagination du désastre*, Paris, Allia.
- Geertz, C. (1973), *The interpretation of culture*, New York, Basic books.
- Ginzburg, C. (2010), *Le Fil et les traces*, Paris, Verdier.
- Greenberg, C. (1965), «Modernist painting», *Art and literature*, n° 4, printemps, p. 193-201.

- Grosz, E. A. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- Guibet Lafaye, C. (2006), « Esthétique de la postmodernité », dans *Nosophi: Normes, sociétés, philosophie*, Université Paris 1, panthéon Sorbonne, http://nosophi.univ-paris1.fr/docs/cgl_art.pdf, consulté le 7 juillet 2015.
- Herman, D. (1997), *Scripts, Sequences, and Stories: Elements of a Postclassical Narratology*, PMLA, vol. 112, p. 1046-1059
- Huyssen, A. (2011), « Les zones grises du souvenir », dans *La hantise de l'oubli. Essais sur les résurgences du passé*, Éditions Kimé, p. 81-88.
- Jacob, L. (2005), « Spectacles spécifiques: Critique, assomption et régression du spectaculaire dans le système de l'art contemporain », *Sociologie et sociétés*, vol. 37, n° 1, p. 125-150.
- Jeanneau, L. et S. Lernoùld (2008), *Les nouveaux militants. Essai*, Paris, Les Petits matins.
- Lamoureux, È. (2009), *Art et politique: Nouvelles formes d'engagement artistique au Québec*, Écosociété, Montréal.
- Lamoureux, È. (2010), « Les arts communautaires: Des pratiques de résistance artistique interpellées par la souffrance sociale », *Amnis*, septembre, en ligne, [<http://amnis.revues.org/>].
- Lamoureux, È. (2013), « L'art de la manif réinventé? Analyse de l'importance actuelle des pratiques culturelles et artistes », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, n° 2, hiver, p. 70-81.
- Lehmann, H.-T. (2002), *Le Théâtre postdramatique*, Paris, L'Arche.
- Lemoine, S. et S. Ouardi (2010), *Artivisme: Art, action politique et résistance culturelle*, Paris, Alternatives.
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mitchell, W.J.T. (1994), « The Pictorial Turn », dans *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, University of Chicago Press, p. 11-34.
- Myre, N. (2010), *The Scar Project*, San Francisco et Londres, Blurb.
- Nadeau, L. (2003), « Ruses », *ETC*, n° 63, p. 60-63.

- Neumark, D. (2014), « Reprendre le fil de la trame narrative : Faire entendre et mobiliser les récits personnels dans la sphère publique », *Recherches féministes*, vol. 27, n° 2, p. 115-133.
- Prévieux, J. (2014) « Archéologue des gestes du futur », *Les InRocK*, 2 décembre.
- Rancière, J. (1995), *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée.
- Ricœur, P. (1997), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ricœur, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Folio Essais.
- Rorty, R. (dir.) (1967), *The Linguistic Turn : Recent essays in philosophical method*, Chicago University Press.
- Sioui Durand, G. (1997), *L'art comme alternative. Réseaux et pratiques d'art parallèle au Québec : 1976-1996*, Québec, Intervention.
- Uhl, M. et D. Dubois (2011), « Réécrire le corps. L'art biotech ou l'expression d'une genèse technique de l'humanisation », *Cahiers de Recherche Sociologique*, n° 50, p. 33-54.
- Uhl, M. (2015), « Les montages narratifs de l'intime entre mémoire et fiction [...] », dans M. Uhl, (dir.), *Les récits visuels de soi. Mises en récit artistiques et nouvelles scénographies de l'intime*, Paris, Presses de l'Université de Paris Ouest, p. 227-245.
- Uhl, M. (à paraître automne 2015), « Objectivement plausible, subjectivement imaginable. La prospective dans des œuvres littéraires et visuelles contemporaines », Québec, *Zone occupée*.
- Vasseur, N. (2004), *Les incertitudes du corps : De métamorphoses en transformations*, Paris, Seuil.
- White, H. (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

« LE CONSENSUS, C'EST DU DIVERTISSEMENT, PAS DE L'ART ». UNE CRITIQUE DE L'EXHORTATION AU VIVRE ENSEMBLE EN REGARD DE L'ART PERFORMANCE

Michaël La Chance¹

J'avance – sans espoir. Pourtant je reste idéaliste.
Par-delà les ruines d'une terre empoisonnée,
je crois toujours aux miracles.

Jonas Mekas

Ma réflexion sur le vivre ensemble prend pour point de départ les expériences artistiques menées par des collectifs de performeurs, tels Bbeyond Belfast, Black Market, International et autres groupes qui proposent un art de la rencontre: *Kunst der Begegnung*. Ces événements, parfois de longue durée, comprennent des actions simultanées qui revendiquent une *apriorité* de l'individu. Chaque performeur semble immergé dans la construction de soi, envoûté par ses routines, absorbé dans ses rituels, et pourtant la diversité des gestes performatifs individuels nous interroge sur la mythologie d'une humanité commune. Par tous ces gestes, on peut poser la question : comment l'expérience individuelle s'inscrit-elle dans le collectif? Il semble contradictoire que ces pratiques d'autofaçonnement prennent place lors d'actions collectives. On peut dire de l'art de la performance ce que Roland Barthes disait de

1. Module des sciences humaines, UQAC.

la littérature : c'est un réservoir de modèles de construction de soi, dans lequel il ne faut pas omettre de lire la proposition qu'elle fait du vivre ensemble (Barthes, 2002[1977]). C'est ainsi que l'analyse de l'autodidaxie du performeur pose la question de la nature de ces rassemblements et propose aussi un modèle de cohabitation dans les groupes restreints (La Chance, 2004 : 45, et 2014).

1. DES LUMIÈRES JUSQU'À L'EXTINCTION

Au départ, le côtoïement du *vivre* et de l'*ensemble* semble tout à fait naturel. La vie n'est pas une cellule fermée, elle est échange et dépendance dans l'« ensemble » du vivant. Quand toutes les formes du vivant, l'animal et le végétal inclus, se révèlent coévolutives, nous postulons une unité de la biosphère. C'est pourquoi, selon le biologiste Edward O. Wilson, nous éprouvons une attraction fondamentale envers ce qui est vivant, une affinité qu'il appelle « biophilia » (Wilson, 1986) : nous ne saurions vivre hors de cet ensemble, l'exigence de la rencontre et du partage est au fondement de notre humanité. Nous devons « vivre ensemble » parce que la survie de l'individu requiert la survie du groupe.

Cependant, les conditions de la survie ont radicalement changé. La prise de contrôle de l'environnement par l'homme nous a fait entrer dans l'ère anthropocène, elle conduit à l'effondrement des systèmes naturels et finalement l'extinction de l'homme (Davis et Turpin, 2015). Nous détruisons l'unité organique du monde naturel, nous avons perdu la conviction que notre survie individuelle est dépendante de la vie collective ; à cela s'ajoute une expérience de la finitude qui s'étend par-delà notre existence, pour inclure l'épuisement de la terre et l'inflation cosmique. Est-ce un hasard si la perte de l'unité structurelle du monde, en science physique, coïncide avec l'étiollement des valeurs qui garantissaient une stabilité et une cohérence de la vie en société ? Car la civilisation humaine serait sans lendemain : le mouvement du progrès s'étant inversé, pour devenir une descente dans le chaos. C'est la proposition 23 du *Manifeste accélérationniste* :

Les choix auxquels nous devons faire face sont sévères : ou bien le post-capitalisme globalisé, ou bien la fragmentation lente dans le

primitivisme, la crise perpétuelle et l'effondrement écologique planétaire².

Nous tentons de résister à cette fragmentation en lui opposant une figure du rassemblement : une image du futur qui nous est refusée. Le « vivre ensemble » allait de soi, mais il devra devenir une pensée et une ingénierie qui contribueront, nous l'espérons, à façonner ce monde de demain ; le monde post-capitaliste qu'il faudra réinventer de toutes pièces. Pour l'instant, et c'est regrettable, l'appel au « vivre ensemble », en tant qu'image *démogénique*, ne fait qu'occulter l'extinction de l'humanité. Cet appel ne serait qu'une dénégation idéologique, c'est-à-dire une négation et une sublimation, du fait que nous sommes déjà inhumains. C'est dans ce contexte que je veux examiner l'exhortation au vivre ensemble qui est devenue prévalente dans le milieu de l'art. Quelle est la fonction d'une telle exhortation ? Comment peut-on envisager la mise en place d'une morale humaniste qui saurait nous restituer notre dignité humaine, et cela sans remettre en cause les grands déterminismes de notre époque : le modèle industriel dominant, la convergence des médias, l'emprise des religions, etc.

Avec la fin de l'humanité (ou la deuxième fin, si nous considérons le Néandertalien comme le premier humain disparu), nous éprouvons un sentiment d'urgence intraspécifique : un besoin panique de se reconnecter avec nous-mêmes. La complicité originelle entre l'esprit humain et le monde extérieur s'est perdue lorsque Kant a fait la démonstration que notre connaissance du monde extérieur ne peut être dissociée de la structure du sujet pensant. Des Lumières jusqu'à l'Extinction, on se serait laissé enfermer dans une forme de pensée qui nous empêchait de penser ce que serait un monde qui précéderait, ou qui excéderait, le langage et la pensée. L'avènement de l'anthropocène précipite un questionnement philosophique auquel on se refusait : il nous oblige à penser le monde à venir sans humains. Ce que Meillassoux appelle

2. Williams, Alex et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *Critical Legal Thinking – Law & the Political*, 14 mai 2013, parag. 23, [notre traduction], <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics>.

l'après-finitude: le défi de penser un monde d'une altérité radicale, un *en soi* exempt de toute forme de vie (Meillassoux, 2006)³.

La pensée serait parvenue à se détacher de ses conditions de possibilités biologiques, la société a divorcé de l'écologie, mais elle ne parvient pas à affronter son plus grand obstacle : penser sa disparition, se confronter directement au contre-absolu de la multiplication des mondes et du *surchaos*. Alors, n'ayant pas les outils ou le courage de se confronter à l'altérité, elle s'abandonne à une circularité toxique, elle laisse à l'utopie du rassemblement la tâche d'évoquer un monde possible, sinon la promesse d'un monde meilleur. Le « vivre ensemble » serait le dernier sursaut du *corrélationalisme* : une formulation grand public du *pour-nous* où notre lien privilégié avec le monde est la garantie d'une trêve possible (transversale) entre les humains.

Notre propos, dans ces quelques lignes, ne consiste pas à analyser comment l'exhortation à « vivre ensemble » surgit d'une aporie philosophique, comment elle s'est répandue chez les politiques et les médias : nous voulons seulement constater que notre incapacité de penser l'altérité s'est mutée en une étrange exhortation à tenir compte de l'autre, et que cette mutation s'est insidieusement propagée dans le monde de l'art, lieu de prédilection pour la rencontre de l'altérité. Un discrédit s'est répandu contre l'action artistique individuelle, qui est portée sur le compte d'un narcissisme de l'artiste et de l'édification de son capital symbolique. L'idéal du vivre ensemble se présente comme un projet d'engagement universel auquel nul ne peut se soustraire, alors qu'il cache son agenda réel : promouvoir la cohabitation des religions, l'inclusion des minorités et la diversité des mœurs sexuelles.

Notons que cet appel trahit, nous semble-t-il, une exacerbation de notre besoin de devenir « plus humain » dans une survalorisation de tout ce qui est humain. L'écologiste Pentti Linkola, qui a vécu de sa pêche sur les côtes de Finlande, se demandait pourquoi il faut systématiquement mettre en péril la vie de dizaines de pêcheurs, garde-côtes, etc. chaque fois qu'un vacancier téméraire se fait prendre par le mauvais temps et a besoin d'être secouru. Linkola est discrédité par les mesures trop sévères

3. Meillassoux est le représentant d'un mouvement philosophique contemporain, le réalisme spéculatif, qui présente une alternative post-kantienne dans la lignée d'Alain Badiou ou encore de Graham Harman et Ray Brassier.

qu'il préconise, mais il pose de façon abrupte la question de notre valorisation inconditionnelle de la vie humaine, notre sacralisation de l'humanité (Linkola, 2009). Comme si notre seul but dans la vie était la prolifération de la vie, la multiplication de la consommation, le pullulement de la main-d'œuvre, ce qui érige chaque existence à une valeur suprême, comme si notre seul problème était la violence intraspécifique, et non pas l'épuisement des ressources et le dérèglement climatique.

Il importe d'examiner de plus près cette exhortation qui semble à première vue bénéfique lorsqu'il s'agit de créer l'espoir et la confiance. Cet appel à la cohabitation n'est pas un cri de ralliement écologique, car il exclut les forêts et les océans, il propose une arche de Noé sans les animaux. En fait, cet appel à la bonne volonté, lancé par nos dirigeants, est un appel en vue d'une trêve géopolitique. Le vivre ensemble est érigé en finalité de l'existence d'individus libres d'exercer leurs choix dans des options limitées, en délaissant les problèmes majeurs : l'industrie de la viande et le commerce des armes, la radicalisation religieuse et le contrôle corporatiste, etc. Ainsi, le discours de la cohabitation aurait pour fonction essentielle de préserver l'image d'une humanité qui a conservé son humanité. Les intellectuels et les artistes sont conviés à cultiver cet idéal qui « divinise l'homme dans ce qu'il a de commun avec tous les hommes », comme le disait Jean Grenier (1982 : 127)⁴. Il doit préserver l'idée que le consensus est une forme suprême d'existence, que l'expérience humaine ne manquera pas d'être optimisée par l'acquisition des biens, la servitude aux technologies. Elle s'accomplira pleinement dans le monde homogène, circulaire et identique à lui-même que recréent jour après jour les circuits de la marchandise et de l'image (Baudrillard, 1976).

2. LE TOURNANT SOCIAL

Ainsi, l'exhortation au vivre ensemble représente une nouvelle étape dans le monde de l'art, et fait tout à la fois le rappel des préoccupations sociales des avant-gardes. Nous pouvons rappeler très succinctement les expériences communautaires d'artistes (le butoh d'Hijikata, le *Living*

4. « L'Européen actuel divinise l'homme dans ce qu'il a de commun avec tous les hommes et passe de l'humanisme à l'humanitarisme ».

Theatre de Julian Beck, la commune *Friedrichshof* d’Otto Muehl, etc.) pour souligner le caractère inédit du rôle rassembleur – auprès de larges publics non initiés – que l’on attend aujourd’hui de l’artiste. Un déplacement s’est opéré dans les vingt dernières années, lorsque la succession des avant-gardes a donné congé à l’objet-marchandise, au temple-galerie, à la valeur-fétiche et à la monnaie du sens. Ce qui a créé une impasse, sinon une implosion du monde de l’art, à laquelle nombre d’artistes ont tenté de se détacher en reniant le discours complexe et fermé des formalismes dominants. C’est alors que la recherche de publics et les interventions auprès des minorités et des défavorisés, etc., sont apparues comme la seule façon de s’extraire de la glue postmoderne et de son jargon élitiste, dans une tentative d’exorciser un art qui, semblait-il, n’était compris de personne. L’inclusion des minorités, des marginaux et des exclus est apparue comme la seule façon d’expier le privilège élitiste de l’art.

Le tournant important s’est produit dans les années 1990 lorsque l’artiste est devenu activiste, lorsque ses considérations esthétiques ont été supplantées par des préoccupations éthiques, lorsqu’il a quitté les méandres de l’exercice critique pour lui substituer une façade de bonnes intentions (Bishop, 2006 et 2012). Ce changement coïncide sans doute avec la mise en place d’organisations artistiques diverses, autogérées et subventionnées, où on ne se préoccupe plus de la *qualité* d’une œuvre, mais surtout de sa capacité à rejoindre des publics, où on veut s’assurer de son potentiel *didactique*, de sa capacité à créer la bonne entente dans la société. Quelques décennies plus tard, l’inquiétude économique aidant, la pression est plus grande pour que l’artiste présente une justification sociale. Le discours du critique d’art et son contrepoint poétique sont devenus illisibles, l’œuvre doit être purgée de tous les hermétismes afin de permettre une lecture claire et décisive de son impact. Tout cela contribue à l’édification, par les institutions politiques et économiques, d’un *faux consensus* (Heartney, 2012).

Nombre de collectifs artistiques se montrent méfiants d’un consensus qui annulerait les différences, ils se méfient d’un *Tout* où chaque partie serait identique à elle-même, autant que d’une *Éternité* dans laquelle viendraient se noyer tous les instants. Il semble pourtant que cet idéal serait un gage de liberté : grâce au consensus, je peux enfin être ce que je suis, vivre ma vie, ressentir mes émotions, penser mes idées, rêver mes

rêves, quoi encore ? Dès lors que la célébration du *Même* contrôlera tous nos modes de subjectivation, les différences – religieuses, linguistiques, ethniques, etc. – finiront par être noyées dans la masse des gens de bonne volonté. Ainsi Spinoza concevait que le mal finit par être absorbé dans l'universalité du bien, ce que Bertrand Russell (1969) contestait en invoquant le caractère irréductible de nos actes⁵. Une position philosophique qui s'accorde avec le projet artistique de marquer la singularité des êtres – je prends pour exemple Tarkovski qui s'efforçait de saisir « ce caractère d'unicité qui apparaît comme la note dominante de chaque instant de notre existence : il est le principe même de la vie. Et c'est ce principe que l'artiste, chaque fois à nouveau, essaie de saisir » (Tarkoski, 2004 : 121-123). Le vivre ensemble constitue une promesse d'un monde où les particularismes, à l'origine des conflits, finiront par disparaître parce qu'ils auront été dénoncés, parce qu'ils auront été minorisés par une décence généralisée. Ce qui est certes souhaitable, mais nous laisse songeurs sur le caractère homogène de cet idéal de plénitude.

Certains artistes refusent de s'abandonner à cette promesse d'inclusion, de partage et de bonheur indifférencié ; ils revendiquent le caractère irréductible de leurs actions. Pour nombre d'entre eux, l'exigence d'utilité sociale apparaît surmoïque, elle relève d'un besoin de comparaître devant la Loi, de vivre en fonction de la société, de la famille et de la norme. La cohabitation et le consensus constitueraient des « extensions » d'un être figé ; ces artistes préconisent plutôt l'« approfondissement » de celui-ci par le moyen de pratiques concrètes : afin de produire des différences non assimilables, de convoquer des puissances d'altérité (Grenier, 1982 : 127).

Ces artistes revendiquent des singularités de l'être pour échapper à la réduction bidimensionnelle de l'existence dans le jeu des identifications et du spectacle. Les exemples sont nombreux de pratiques performatives en regard desquelles le consensus apparaît impossible : je pense à l'actionnisme et aussi à Fluxus apparus dans les années 1960. Je citerai Arnaud Labelle-Rojoux qui revendique un travail de différenciation qui ne vise rien d'autre que des états d'être, lorsque l'artiste ne connaît

5. « I think that particular events are what they are, and do not become different by absorption into a whole. Each act of cruelty is eternally a part of the universe » (1969 : 562).

que ses *états* et la singularité du désir: « Peut-être qu'il n'a aucun intérêt pour les autres [...] peut-être que les autres peuvent s'en détourner. C'est ça qui est l'engagement de l'artiste » (Labelle-Rojoux, 2002 : 84). L'artiste ne connaît que ses états, car il est synthétisé par ses actions: le moi n'est plus un noyau identitaire, il est une multitude performée, une éthique du désir singulier (Lacan, 1986 ; Bishop, 2012 : 39)⁶.

Selon Robert Nozick, en effet, lorsque je dis « je marche », « je pense », « je bois », « je parle »... , le « je » ne fait pas référence à une entité préexistante, mais à une entité synthétisée par mes actions et la déclaration que je viens d'en faire. Le « je » renvoie à l'accomplissement d'une action singulière, et le performeur (*doer*) n'est rien d'autre que l'action elle-même qui se fait. Le « je » de la performance ne renvoie pas à une existence préalable, ni à une identité fondamentale, mais à un état d'être validé par l'acte autoréférentiel de la performance. Le performeur se ressaisit dans une unité organique dont le corps donne le premier contour, qui inclut tous les actes que le moi viendrait « performer », soit une puissance de destruction et d'engendrement, dans le passage à l'acte de nos rêves et cauchemars. Combiner plusieurs actions dans un événement performatif (Art nomade, Black Market... de nombreux festivals et *workshops*), c'est révéler le caractère débridé de l'action individuelle, c'est mettre en parallèle les rituels de subjectivation que Nozick désigne comme des *autosynthèses*. « Nothing [...] limits what the self-synthesizing self can synthesize itself as, what it can include within its boundaries or retrospectively say did the synthesizing » (1981 : 94). Ce n'est pas ce que je dis, mais ce que je fais et ce que cela fait de moi indéfiniment et simultanément.

Cette démarche constitue une réponse à notre échec pour définir un fondement de l'identité et d'en tirer les règles de la cohésion sociale. L'exigence postmoderne qui imposait à l'artiste de se faire l'ambassadeur des minorités, qui assimilait sa production artistique à la reconnaissance des particularismes culturels, a conduit les artistes à inscrire leurs créations en *contexte réel* – ce qui d'une certaine façon s'est révélé un piège (Ardenne, 2002). Cette stratégie, en permettant à l'art de sortir des

6. Lacan renouvelle ainsi l'éthique kantienne qu'il rapproche de Sade — « N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être programmée », p. 94 [en ital. dans le texte] — pour se détacher du Souverain Bien.

galeries marchandes, expose les artistes à la logique de l'utilité sociale du néolibéralisme et les met en demeure de se justifier : en quoi l'art contribue-t-il au bien commun, en quoi l'art est-il facteur de progrès et d'amélioration de la société ? Car, au départ, la performance n'est utile en rien, elle crée des situations de désœuvrement ; elle fait appel au risque et à la perte pour donner forme à notre expérience contemporaine marquée par l'instabilité et le conflit (Welchman, 2008). Ce qui la désigne comme art, c'est la nécessité de se donner son propre langage pour exprimer sa singularité, elle ne peut emprunter au système de nomination mis en place par le milieu, le discours dominant et les autorités qui maîtrisent ce discours. C'est pourquoi les actions performatives sont davantage des actualisations symboliques des tensions et discontinuités de notre espace psychopolitique, que des contestations de nos anciens systèmes d'identité et de différences. L'expérience de soi est mise à l'épreuve dans nos processus perceptuels et corporels, lorsque ceux-ci sont confrontés à la dissonance et la divergence, à l'indétermination et à l'éphémère.

3. L'IMAGE D'UNE HOMOGÉNÉITÉ MENSONGÈRE

Ce qui nous conduit à cette situation inédite : il appartient dorénavant à la littérature et aux arts de diffuser de façon la plus large possible un idéal de cohabitation, à une époque où l'État gestionnaire se soumet aux rationalités économiques et se désinvestit du bien commun. En effet, les pratiques artistiques les plus diverses, que ce soit en photographie et peinture murale, en art action et en poésie, deviennent de plus en plus participatives (Conrad et Sinner, 2015). Est-ce désormais la prérogative des intellectuels, des écrivains et des artistes, de créer des situations qui seront au service du bien commun ? On voudrait croire que la gestion est devenue une forme de réflexion, que les procédures administratives sont des incarnations de la raison, et que la qualité de vie serait finalement la responsabilité des poètes ! Ce qui expliquerait pourquoi le milieu de l'art, dans les centres d'artistes et dans les écoles d'art, enregistre une tendance importante en ce moment vers les arts participatifs, pour élaborer un « créer ensemble » où les membres des communautés sont les coproducteurs et les participants d'une amélioration de la société.

Je crois que la dimension démagogique de ces approches participatives est assez évidente. Je n'examinerai pas les problèmes éthiques de ces

pratiques d'inclusion, ou encore les aspects politiques de ces interventions « performatives » dans les milieux les plus divers, que certains n'hésitent pas à comparer à une forme de colonialisme culturel quand l'idéal d'*émancipation universelle* de la modernité serait venu s'insinuer tardivement dans le milieu de l'art, ce qui aurait eu pour conséquence un renversement de la contestation de la société vers une apologie de celle-ci. Les pratiques artistiques sociales sont alors des entreprises morales qui opèrent sous le couvert de l'esthétique afin d'échapper au débat politique, afin de démontrer que dans nos sociétés occidentales avancées, l'individu disposerait d'une liberté infinie (Masci, 2005).

Je voudrais cependant corréler l'avènement de ces arts participatifs au sentiment d'échec qui s'est généralisé dans la dernière décennie. Les institutions régulatrices de notre civilisation se sont déchargées de leurs obligations d'instaurer une collaboration entre les individus. L'éducation et la culture, le droit et les services se révèlent incapables de l'instaurer : c'est l'échec des négociations de paix à l'échelle mondiale, l'échec des Nations unies ou du protocole de Kyoto, l'échec de nos efforts pour réguler le pouvoir féodal des banques et limiter l'endettement, l'échec des tentatives d'instaurer la gratuité scolaire, l'échec à protéger les minorités autochtones indigènes, l'échec de nos efforts pour préserver les libertés civiles contre la militarisation de la police et l'empire de la surveillance. À tous ces échecs, nous voulons riposter : dans l'impuissance de changer le monde, nous voulons *devenir le changement* et pourtant nous nous contentons d'*images du changement* qui nous permettent de rassembler, dans un même *éthos*, des expériences collectives extrêmement disparates, avec des variations importantes qui opposent l'espoir à la morosité, l'utopie au désespoir. Il appartiendrait désormais aux artistes et aux intellectuels de fournir les images de cohésion et de continuité dont l'ensemble des individus en société a besoin : par un curieux détour, après s'être réclamés de Guy Debord pour fustiger l'artiste franc-tireur, ils ont fait de l'art un spectacle pour *subjectivités fictives* dans lequel il manque seulement le *happy ending* hollywoodien (Masci, 2011).

Telle est la morosité politique de notre époque, sa dénégation tranquille et aussi son utopie mort-née. L'appel au vivre ensemble prend des formes analgésiques lorsqu'il s'agit de cacher l'imperfection de l'humain, lorsqu'il s'agit de nier les pathologies sociales et notre incapacité à résoudre

nos conflits. Car la perte du fondement nous conduit à nous donner un nouveau cadre référentiel : nous prendrons pour repère la surface que nous voulons lisse et sans bord. Alors la paix et l'accord, l'entente et la tolérance, la cohabitation et le rassemblement..., tout cela nous permet de constituer notre téléologie en absolu. C'est une exhortation naïve qui détourne notre regard des problèmes planétaires, tels la surpopulation de pays non industrialisés, l'écocide et le pillage corporatiste. Comment continuer à faire de l'art dans un contexte pareil, sans soupçonner que l'œuvre d'art est devenue une auto-vaccination de la société contre l'altérité et la différence (Barthes, 2002 : 565)⁷. On assiste à une convergence entre les intellectuels et les artistes, les médiateurs et les médias, pour créer une expérience globale où nos images et nos expériences sont recalibrées « en sensations vides de vérités tautologiques sur la réalité » (Emmelhainz, 2015 ; Heather et Turpin, 2015). Pourtant, on peut se demander comment il est possible d'appeler au vivre ensemble sans dire un mot à propos de l'abattage des animaux, des armes nucléaires, de l'oppression des femmes par les traditions, des comportements racistes (et anti-étudiants) dans les services d'ordre, etc.

À partir du moment où le statut de l'artiste et de l'intellectuel est menacé, ceux-ci renoncent au *discours du changement* qui les caractérisait, ils s'empressent de produire un *discours du consensus* qui démontre leur utilité. Ce discours est intenable, lorsqu'il prétend résoudre les grands problèmes en termes de relations interpersonnelles, d'attitudes et de stratégies de groupes. Ce discours se voudrait un sursaut salutaire par lequel nous parviendrions à aplanir les différences, éliminer les inégalités, mais il finit par n'être qu'un jeu d'images interchangeable qui nous permet de soutenir une rhétorique du bien, d'alimenter celle-ci par une illusoire toute-puissance de notre générosité, laquelle a pour mesure une autre illusion, celle de posséder des ressources illimitées. Pourquoi ces illusions ? Car, comme le dit Luca Rastello (2015) à propos de l'humanitaire : « nous avons besoin d'accepter un monde inacceptable qui se brise en mille morceaux, et nous avons besoin de l'habiter sous anesthésie ». La notion de « vivre ensemble » doit sa popularité à notre refus de prendre en compte la cupidité des uns et la crédulité des autres, y compris notre propre crédulité. Afin que nous puissions nous

7. « La vaccine de l'avant-garde », « Quelques signes d'avant-garde suffisent à châtrer la véritable avant-garde. »

persuader que le fanatique religieux peut vivre à côté du caricaturiste libertaire, que le grand actionnaire peut côtoyer les esclaves de *sweat-shops*, que le colonisateur peut côtoyer les dépossédés.

L'image du vivre ensemble possède une qualité indéniable : provoquer l'adhésion, faire l'unanimité en nous permettant de nier le présent par une promesse mensongère. C'est une chose de souhaiter la paix et la bonne entente entre les personnes, dans notre entourage et par-delà les frontières ; mais c'est autre chose d'en faire une image et un appel lorsqu'on est en position d'autorité. Les exhortations humanistes et bien-pensantes (faire la paix, s'entraider, être tolérant, etc.) se sont alors révélées pour ce qu'elles sont : des tautologies morales et commerciales⁸. Nous parlons de « vivre ensemble », pour nous convaincre que nous sommes du bon côté de l'humanité, pour – dirait Badiou – se donner un supplément d'âme. Certes, les personnes de bonne volonté souhaitent la réalisation d'un monde parfait, l'avènement d'une humanité réconciliée. Cependant, l'affirmer comme notre vérité, en faire le noyau d'un discours du consensus, c'est produire une forme sublimée et inversée de notre désillusion quant à la perfectibilité du genre humain. C'est mettre de l'avant un nouvel idéal d'*indifférence universelle*. C'est le fantasme d'un *anti-trauma* : une position où aucun trauma ne saurait nous atteindre, dans le linceul d'un *ensemblement* ultime, soit d'une « entente mondiale » post-traumatique qui insiste sur la cohabitation et la sécurité. Selon Gilles Deleuze, se mettrait ainsi en place :

une entente mondiale pour la sécurité, pour la gestion d'une « paix » non moins terrible, avec organisation concertée de toutes les petites peurs, de toutes les petites angoisses qui font de nous autant de micro-fascistes, chargés d'étouffer chaque chose, chaque visage, chaque parole un peu forte, dans sa rue, son quartier, sa salle de cinéma (2003 : 125).

Le rappel au « vivre ensemble » installe un régime de précautions frieuses qui finit par tuer dans l'œuf toute pensée politique et qui résonne comme une ultime exhortation au cœur de notre désenchantement. Il devient un écran pour cacher une aporie de notre pensée : nous avons la plus grande difficulté à penser l'oppression de l'individu par le groupe

8. Nous concevons, par exemple, comme tautologies : « 100 % de nos clients achètent nos produits », ou « paix aux hommes de bonne volonté ».

et des systèmes de domination enracinés dans ceux-ci, et la rivalité entre les groupes lorsque nous restons aveugles sur les ambitions – ce que l'anthropologue Helmuth Plessner (1995) appelle les *positionalités* – de ces derniers⁹. Alors la vie ne saurait prendre place dans un ensemble sans être réduite et uniformisée, amputée et déformée au plus haut point : chacun renonce à ses états d'être irréductibles, ses potentialités inef-fables, pour se mettre au service d'une homogénéité apparente : le *semblement* que Francisco Masci appelle la « culture absolue ».

Que signifie, pour l'artiste, l'obligation de participer au « nous » spectral d'une humanité à venir, la fiction d'un nouveau corps de l'Homme ? Nous devons cet empressement à notre besoin de nier et cacher notre impuissance à produire des subjectivités irréductibles. Alors que le vivre ensemble préconise la cohabitation de nos subjectivités dans une même pâte matricielle. Ce qui ne manquera pas de se produire : chacun aura sa place dans le spectre posthumain, pour laquelle il payera le prix le plus élevé, car l'ensemble a programmé son autodestruction ; il ne supporte pas d'existence hors de la sienne.

4. DU CONSENSUS À LA TRANSFORMATION

Nous assistons ces dernières années à un asservissement de la littérature et de l'art, mais aussi de toute création, à une logique des grands ensembles. Ainsi le concours Canada Reads 2015 de la CBC met en scène des débats radiophoniques entre personnalités culturelles à propos

9. Plessner fait état de *positionalités* qui caractérisent les formes de vie : végétales, animales et humaines. Plessner distingue trois types de *positionalités* : l'organisation sans organe central, régulée par ses limites internes, qui part à la *conquête* des ressources dans son environnement [type 1]. L'organisation centrée, avec un centre constitutif, qui *protège* ses ressources, se soucie de leur renouvellement. L'organisme, ainsi caractérisé par une limite interne (une bordure, une membrane), s'ouvre à ce qui est dedans comme à ce qui est dehors, il a un monde [type 2]. Et puis finalement, il y a l'organisation excentrée, caractérisée par un rapport à l'autre, qui crée des ressources [type 3]. Dans cette typologie, un individu peut appartenir à des *positionalités* différentes : je suis d'abord un être interstitiel, entre dedans et dehors, entre spirituel et charnel. Ouvert au monde, je permets à l'environnement d'apparaître en moi, et j'apparais dans l'environnement. Ayant débordé de mes limites naturelles, je me crée de nouvelles limites et je les incorpore (1995 : 33).

d'ouvrages littéraires, pour déterminer le gagnant parmi les livres en lice : à chaque moment de la discussion, l'animateur rappelle qu'il ne s'agit pas tant d'apprécier leurs qualités littéraires, mais (aussi) de déterminer « quel livre contribuera davantage à l'édification de la communauté [le Canada] dans laquelle je voudrais vivre¹⁰ ». La littérature aurait désormais cette utilité sociale, et aussi cette responsabilité morale : découvrir – malgré les différences – l'humanité qui est en chacun de nous. Les récits de réconciliation, d'intégration, d'entraide, de reconnaissance et finalement d'élaboration du consensus sont nettement favorisés. Cette idéologie, qui imprègne aujourd'hui toutes les formes d'art, suscite des réactions chez certains écrivains comme l'écrivain l'écossais Irvine Welsh : « La société n'est pas fondée sur le consensus. Tout nous divise, l'économie, les classes sociales, la culture... La littérature et l'art en général doivent refléter cela. Le consensus, c'est du divertissement, pas de l'art¹¹. » Sous l'exigence de la cohabitation, l'art producteur de différences est remplacé par du fast-food esthétique. Les œuvres difficiles sont remplacées par des substituts qui glorifient la facilité et le choix. Les artistes doivent justifier leur art auprès du public, afin que celui-ci puisse vérifier son hégémonie dans un système qui met de l'avant *une illusion* de choix.

Nous assistons ces derniers temps à une usurpation de la notion de performance chez de nombreux intervenants du milieu culturel, de l'éducation, de la thérapie, et même du tourisme, qui invitent les groupes à la participation afin de mettre de l'avant un simulacre du choix comme base de l'autodétermination. Tout est devenu performance lorsqu'il y a intervention (ou animation) entre les groupes homologués (ethnie, religion, sexe) et aussi groupes marginalisés, afin d'offrir une caractérisation des tensions et conflits de ces groupes, en vue d'une cohabitation possible. Le plus souvent, ces tensions et conflits ont une cause beaucoup plus terre à terre que l'intolérance ; ainsi dans de nombreux pays, le problème de la cohabitation provient d'une industrialisation ratée à laquelle s'ajoute une surpopulation. C'est alors que la misère mentale (et

10. Wab Kinew, hôte de Canada Reads 2015 : « Which book will bring you closer to the community you want to live in ? » (<http://www.cbc.ca/books/canadareads2015/index.html>).

11. Welsh, Irvine, dans « Irvine Welsh, tête à tête avec Graeme Green », *Eurostar-Metropolitan*, juillet 2013, p. 14, [notre traduction].

l'instabilité émotionnelle) exacerbe une société dont la culture appauvrie n'offre plus à l'individu la possibilité d'appréhender les contradictions de son rôle en société et d'apercevoir les singularités de l'existence (Berardi, 2015).

Il serait donc contraire à la fonction de l'art de soumettre les œuvres à une exigence d'homogénéisation sociale, car ces dernières servent en premier lieu à fixer des états d'être irréductibles, à restituer la charge symbolique qui fait défaut à des mots et des images qui s'effacent, à réactiver l'ambiguïté des mots et des images qui ne sont plus que la monnaie trop littérale du *statu quo*. L'art est la cour de recyclage de notre organisation symbolique, quand il n'est pas le creuset de l'invention des signes. Car notre appareil symbolique est malade, l'image du consensus qui nous est imposée ne peut être corrélée avec notre expérience de la vie en société, le monde est devenu abstrait et notre langage est devenu un processus signalétique linéaire. L'art a dès lors la responsabilité de restituer une singularité de l'énonciation, de nous inviter à une réflexion déictique sur la nature de notre langage – de toutes nos pratiques symboliques –, et de nous inviter ainsi à une diversité d'interprétation (Berardi, 2012: 21-22).

À l'origine, l'art performance s'était développé comme *pratique du dissensus* contre les valeurs d'universalité de la modernité. Il a vu le jour, il y a un demi-siècle déjà, lorsque nombre d'artistes ont tenté d'échapper à la commercialisation de l'art, à la fétichisation de l'œuvre qui conduit à la glorification du système marchand. Ces artistes ont développé des pratiques de subjectivation alternatives, où l'artiste pouvait interroger ses liens éthiques avec la société et ses conventions. Au cours des trois dernières décennies, la performance a été documentée, archivée et s'est quelque peu institutionnalisée. Alors que l'art action vise l'irruption de l'art dans le public, nous assistons plus récemment à une multiplication des entreprises de *médiation* qui, à rebours, s'efforcent d'amener le public vers l'art, ce qui entraîne un préformatage des œuvres afin d'en assurer la réception. Je précise d'emblée: la médiation est nécessaire, elle multiplie les projets utiles à la société, menés par de gens compétents. Je n'en ai pas contre la médiation, mais contre l'obligation faite aux artistes de faire de la médiation. Nombre de ces actions, entreprises auprès d'un public, se font appeler « performances » ; pourtant l'artiste

quitte sa position de subjectile pour se présenter comme un spécialiste de relations publiques, un animateur de groupe, un professionnel de l'intervention.

Aujourd'hui, nombre de projets de création interpellent des publics spécifiques, afin de solliciter une participation concrète des spectateurs, et de partager avec ceux-ci des outils symboliques de transformation et d'autodéfinition (Lamoureux, 2013). Il est parfois difficile de départager ce qui relève de la performance ou de la médiation, les notions de risque corporel et de transformation de soi s'appliquant plutôt aux performances, quand celles-ci restent dissensuelles et donnent un visage à des luttes dont la dimension (micro) politique n'est pas toujours reconnue. Bref, que ce soit de l'intervention ou de la cocreation, de la participation ou du militantisme, il s'agit à chaque fois d'actions menées sur des terrains difficiles, qui ont le mérite de mettre en relief les forces en présence, et aussi de mettre en évidence les négociations requises par la coexistence.

Aujourd'hui, l'artiste devient un entrepreneur de la micro-intervention : de l'acupuncture sociale. Il doit penser partenariat avec les communautés, réception du produit par les publics cibles et impact dans les médias. Il doit démontrer l'utilité de son action et sa capacité à travailler avec des systèmes culturels, économiques et écologiques très divers. L'artiste se constitue comme outil symbolique par lequel nous saurons nous dire et nous consolider, et par lequel le groupe peut se *représenter* à lui-même. On reprochait à l'artiste d'être inintelligible et ses œuvres indigestes ? Dorénavant il sera entendu, car il répétera ce qu'on attend de lui, à la charnière de notre autoreprésentation, dans l'articulation du suprême consensus. Cependant, par-delà notre capacité à travailler avec des systèmes sociaux, nous devons envisager la possibilité de subvertir ceux-ci et d'installer d'autres formes d'interactions et d'organisation, d'inventer des utopies de changement et de nouvelles mythologies. « Nous déciviliser de notre civilisation destructrice, et construire quelque chose de radicalement neuf, voilà le grand défi, indéfini et créatif, auquel nous devons faire face dans les décennies à venir » (Alexander, 2015 [notre traduction]). Les pratiques sociales en art performance deviennent alors des laboratoires pour l'élaboration d'un discours du changement : post-capitaliste, post-matérialiste, altermoderne, etc. Nous devons prendre la mesure de l'emprise des systèmes, nous

devons aussi sortir de notre optimisme technologique (les problèmes occasionnés par les technologies seront résolus par davantage de technologie) et aussi de notre optimisme fondé sur le principe d'une unité fondamentale de l'humanité et du caractère indestructible de celle-ci. Les artistes de la performance tentent d'échapper à cette tautologie dans laquelle s'enferme la pensée; ils proposent des dérives individuelles, sinon des enclaves éphémères.

On attendait de l'art et de la littérature de restituer une altérité dans notre être au monde, dans l'être relationnel ou l'être pour soi: d'être un vecteur de changement. Mais, aujourd'hui, nous n'associons plus la liberté d'expression à la parole dissidente, parce que la « liberté d'expression » implique dorénavant ma capacité de choisir mes vêtements et le contenu de mon assiette, lorsque je revendique ma capacité de me définir par mes choix. Aujourd'hui, l'art et la littérature sont invités à créer un sentiment d'appartenance et aussi une ouverture (« ouvrir sa porte, sinon son cœur ») à l'ensemble que doivent former tous les groupes humains, sachant que je dois reconnaître les exigences des autres si je veux revendiquer les miennes.

Est-ce une ouverture à l'ensemble de tous les êtres vivants? Une série d'installations à Montréal, au cours de l'été 2015, avait pour titre: « Manifestation d'art public: Politiques de l'empathie¹² ». Il semble acquis que l'art est devenu le lieu de diffusion de l'idéal de cohabitation, lieu de l'apprentissage de la différence de l'autre et de l'empathie pour celui-ci. Pourtant nous ne sommes pas inquiétés à l'idée que notre vivre ensemble requiert de tuer plus de cent millions d'animaux chaque jour dans un massacre continu¹³. Où est notre empathie pour les animaux qui ne figurent pas dans le décompte de l'Autre? Le vivre ensemble nous fait débattre sur la légitimité des repas sans porc à l'école, mais nous

12. Selon le commissaire Aseman Sabet: « Politiques de l'empathie » interroge les tenants et aboutissants de notre capacité à se projeter dans l'expérience émotive, et plus largement cognitive, de l'Autre. (<http://www.unmondeunvillage.com/index.php?lang=fr&id=755>)

13. L'abattage des animaux pour fournir de la viande représente plus de 1 900 animaux par seconde, soit 60 milliards d'animaux tués chaque année, représentant 280 milliards de kilos selon la FAO. Celle-ci prévoit que 110 milliards d'animaux seront tués chaque année en 2050. (<http://www.planetoscope.com/elevage-viande/1172-nombre-d-animaux-tues-pour-fournir-de-la-viande-dans-le-monde.html>)

perdons de vue que notre consommation de viande à grande échelle conduit à la déforestation, le tarissement de l'eau et finalement notre extinction. Voilà qui illustre bien comment nous nous épuisons dans de pseudo-débats, nous cultivons de faux consensus (et des empathies confortables), faute d'envisager les véritables questions de notre cohabitation sur la planète.

Le projet « Lost Paradise » de Marta Moreno Muñoz, développé pour sa recherche doctorale « Art as an Experience of the Dissolution of the Self », présente un retour vers un vivre ensemble qui inclut la coexistence avec les animaux, l'artiste ayant passé un mois avec des buffles d'eau en 2013, dans le cadre d'une résidence artistique Green Papaya Art Projects¹⁴. Les actions artistiques de Moreno Munoz, ou celles encore de Donna Haraway, de Marilyn Arsem et d'autres, constituent un appel à une transformation ontologique qui ne sera possible que si nous transgressons les frontières de l'« humain ». Par l'abolition de la frontière humain/animal, mais aussi humain/machine, nous rendons possible une expansion de l'être par la dissolution du moi (La Chance, 2013).

CONCLUSION – LA RÉVERSION DU VIVRE ENSEMBLE

L'intuition selon laquelle ce sont des aveugles qui guident des aveugles est terriblement importante. Le principal est de comprendre à temps que cet aveugle, c'est toi-même.

Nadejda Tolokonnikova¹⁵

14. Ce projet, qui a reçu l'appui du Singapore National Arts Council, a été filmé au Mindanao (Philippines) par Ivan Zaldarriaga : « I understand artistic practice as a vehicle that can transform life, our relation with ourselves, society, and the natural world by experimenting with our subjectivities, expanding the consciousness and therefore creating new existential scenarios. » (www.theunifiedfield.net)

15. Tolokonnikova N., « 23 Février 2013. Cher Slavoj », *Philosophie magazine*, n° 74, novembre, p. 31.

Nous avons vu, avec ces considérations, que l'appel au vivre ensemble illustre le principe de *réversion*¹⁶ : lorsque les médias et les politiques s'emparent de l'idéal de cohabitation humaine, lorsque des forces de transformation sont récupérées dans le discours politico-humaniste le plus statique. Certes, il est rassurant d'apprendre que le plus grand nombre veut vivre dans la bonne entente. Par contre, il est inquiétant de voir comment les dirigeants, les subventionnaires et les décideurs, s'emparent de la formule pour en faire une bannière politique et aussi un critère pour les nouvelles orientations en art. L'écrivain Irvine Welsh, pour le citer de nouveau, disait : « Les journalistes et les politiques extraient des mensonges de la vérité : les romanciers doivent faire l'inverse » (Coutu, 2008:12). Perdre notre humanité, c'est renoncer à notre capacité d'exercer notre jugement et de prendre des décisions éclairées, à la suite de véritables débats, afin de faire une différence. C'est se soumettre par avance à des contraintes administratives, des interprétations littérales et des diktats économiques.

Dans une société devenue un système de règles administratives, au service de contraintes budgétaires et de mesures sécuritaires, le grand message inclusif et joyeux du vivre ensemble doit sa popularité au fait qu'il répète nos truismes. À ce niveau de généralité, les mots (*l'équité*, le *rationnel*, le *partage*, le *commun*, *l'humanité*...) ne veulent plus rien dire. Certes, nous cherchons à réactualiser les mots, à leur redonner une vigueur, à leur donner la caution du sensible, leur restituer le relief et l'immédiateté qu'ils ont perdus. Cependant, cette tâche se révèle impossible quand les écrivains et artistes n'ont droit à la parole (à la radio, dans les tribunes publiques, etc.) que s'ils nous rappellent à notre humanité par le goutte à goutte d'un soluté moral, d'une sagesse *feel good*, tant qu'ils répètent avec application, à intervalles réguliers, les slogans hypnagogiques de la communauté réconciliée.

Lancer un appel au vivre ensemble, c'est faire partie des aveugles qui guident les aveugles, pour reprendre la formule de l'artiste dissidente Tolokonnikova. Ce *leitmotiv* serait révélateur d'une impuissance de la pensée devant l'accroissement des inégalités, la destruction des

16. Le concept de *réversion* est dérivé du poète d'Andalousie Ibn Gabirol : par le plus bas on peut resurgir au plus haut, ou inversement. Des plus grandes vérités peuvent surgir les plus grands malentendus.

écosystèmes, la régression dans les fanatismes moyenâgeux. Car les médias et les politiques se sont emparés de la notion du vivre ensemble, ils l'ont dénaturée, ils en ont fait un mot d'ordre facile, un déclencheur de consensus creux. Alors, vidé de son contenu, l'appel au « vivre ensemble » est devenu une exhortation de tous les partis politiques, à gauche comme à droite¹⁷. C'est affirmer une *homogénéité du vivant* comme valeur contre la fragmentation, c'est réclamer la cohabitation sans dénoncer les motifs réels des conflits, à savoir l'inégalité des richesses et les fables religieuses et territoriales. Est-il possible que, de toute la hauteur de la sagesse de l'Occident, nous n'ayons rien de mieux à proposer que cette anaphore aux effets narcotiques : *Vivez !* Comme vous le pourrez, avec les superstitions religieuses et les dictatures de l'argent. *Vivez* avec les massacres d'animaux et les hypnoses médiatiques. L'idéal de notre humanité est quantifiable, il est illimité. *Vivez* avec la fragmentation des écosystèmes et le pillage généralisé des ressources. La cohabitation et l'entraide, du moins les signes de celles-ci, sont des valeurs échangeables sur la bourse des capitalisations symboliques où l'argent, le sexe et le pouvoir sont déjà interchangeables. *Vivez !* Détruisez tant que vous voulez, il ne restera pas un cours d'eau, de forêt, de plaine, de lac, de montagne, plus rien sinon la plage post-historique où s'échoue l'Humanité.

Les intellectuels, et aussi les artistes, s'efforcent de nous extirper de nos habitudes de pensée, du socle de pétrole et de pixels dans lequel nous avons été coulés (Barry, 2014). Mais ils ne parviennent pas, ou ne veulent pas, renoncer à l'Humanité comme principe d'homogénéité. Ils ont placé notre prolifération et nos croyances au cœur des priorités de la planète. Alors il ne s'agit plus de contester, mais de participer ; il ne s'agit plus d'appeler au changement, mais de tenir un discours du consensus. Les artistes ont rejoint les intellectuels, dans une tradition multiséculaire inaugurée par John Locke, dans leur ambition d'être les maîtres d'œuvre de la réconciliation ultime, les champions de la tolérance universelle, bref les artisans de la civilisation. Ainsi, des manifestations performatives récentes assurent la continuité du discours politico-théologique

17. Pour les communistes français, la laïcité est la condition du vivre ensemble, « La laïcité, pilier de la République et condition du vivre ensemble » <http://www.pcf.fr/11283>. À l'extrême droite, c'est l'école républicaine qui enseigne le respect du « savoir-vivre ensemble », « un viatique pour vivre ensemble ». <http://www.front-national.com/le-projet-de-marine-le-pen/avenir-de-la-nation/ecole/>.

et de son ambition d'explorer « la façon de vivre ensemble la convivialité¹⁸ », elles ne font que prêter un nouveau vêtement à nos tautologies. Accordons le plus grand mérite à ceux qui proclament de façon affirmative que l'entente mondiale est possible, même si celle-ci est fondée sur l'indifférence et la dénégation. Il est bon d'être rassuré sur ce point, par ces temps difficiles.

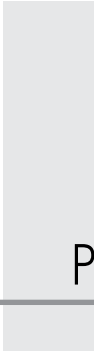
Bibliographie

- Alexander, S. (2015), *Prosperous Descent: Crisis as Opportunity in an Age of Limits*, collected essays, vol. 1, Simplicity Institute Publishing.
- Ardenne, P. (2002), *Un art contextuel: Création artistique en milieu urbain, en situation d'intervention, de participation*, Paris, Flammarion.
- Barthes, R. (2002[1977]), *Comment vivre ensemble*, Seuil.
- Barthes, R. (2002), « La vaccine de l'avant-garde », dans *Œuvres complètes*, I, Seuil.
- Baudrillard, J. (1976), *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- Berardi, F. (2015), « Bifo », *Heroes, Murder and suicide*, New York & London, Verso.
- Berardi, F. (2012) « Bifo », *The Uprising. On Poetry and Finance*, Los Angeles, Semiotext(e).
- Bishop, C. (2006), « The Social Turn: Collaboration and Its Discontents », *Artforum* 44, n° 6, Février, p. 178–183.
- Bishop, C. (2012), *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London, Verso.
- Conrad, D. et A. Sinner (dir.) (2015), *Creating Together. Participatory, Community-Based, and Collaborative Arts Practices and Scholarship across Canada*. Waterloo, Wilfrid Laurier U.P.
- Coutu, J. (2008), « Welsh Attitude », *Chronic'art*, mars.

18. « Les participants de la rencontre “Vivre ensemble, c'est l'avenir” ont lancé un appel à la paix, affirmant que “vivre ensemble entre peuples différents est possible”, rapporte l'agence vaticane Fides ce 12 septembre 2012. » Dominique Decherf (2012), « Vivre ensemble, entre peuples différents, c'est possible », dans le site cherchonslapaix.org, construire des ponts entre croyants <http://cherchonslapaix.org/vivre-ensemble-entre-peuples-differents-cest-possible/>.

- Davis, H. et Turpin E. (dir.) (2015), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Ann Arbor: Open Humanities Press. Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit.
- Emmelhainz, I. (2015), « Conditions of Visuality Under The Anthropocene and Images of the Anthropocene To Come », *eflux* # 63, mars.
- Grenier, J. (1982), *Iles*, préf. Albert Camus, Gallimard.
- Heartney, E. (2012), « Can Art Change Lives », *Art in America*, juin, vol. 100, n° 6, p. 67-69.
- Labelle-Rojoux, A. (2002), « Actes de la discussion du 09.10.01 », dans R. Martel, (dir.) *Arts d'attitudes, Discussion, action, intervention*, Québec: Inter Éditeur.
- Lacan, J. (1986), *Le séminaire, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil.
- La Chance, M. (2004), « 15 principes de Black Market International », *Inter Art Actuel*, n° 86.
- La Chance, M. (2013), « Les lieux du devenir-animal. Notes pour une éthique de la performance », *Inter Art Actuel*, n° 113, p. 15-18.
- La Chance, M. (2014), « Boris Nieslony. Art de la rencontre et autodidaxie poétique », *Inter Art Actuel*, n° 117, avril, p. 64-69.
- Lamoureux, È. (2013), *Art et politique, Nouvelles formes d'engagement artistique au Québec*, Écosociété.
- Linkola, P. (2009), *Can Life Prevail?: A Radical Approach to the Environmental Crisis*, Trad. *Voisiko elämä voittaa*, UK: Integral Tradition Pub.
- Lord, B. (2014), *Art and Energy, How Culture Changes*, The American Alliance of Museums Press.
- Masci, F. (2005), *Superstitions*, Allia.
- Masci, F. (2011), *Entertainment! Apologie de la domination*, Allia.
- Meillassoux, Q. (2012, [2006]), *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Boston, Harvard University Press.

- Plessner, H. (1995), *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*, Paris, Les éditions de la MSH.
- Rastello, L. (2015), *Sur la pointe des pieds*, trad. R. Lafore, Quai Voltaire.
- Russell, B. (1969), *History of Western Philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Tarkoski, A. (2004), *Le temps scellé*, trad. A. Kichilov et C.H. de Brantes, Petite Bibliothèque des Cahiers du Cinéma, p. 121-123.
- Welchman, J. C. (dir.) (2008), *The Aesthetics of Risk*, 3^e symposium Southern California Consortium of Art Schools (SoCCAS), J. Paul Getty Museum, JRP Ringier.
- Wilson, E. O. (1986), *Biophilia, the Human Bond to Other Species*, Boston, Harvard University Press.



POSTFACE / ÉPILOGUE

Katerina Stenou¹

En traitant sous divers angles disciplinaires une question-clé, pour la communauté académique comme pour le monde politique, la présente publication entre en parfaite résonance avec l'actualité de notre temps et démontre la pertinence des questions liées à l'évolution des cadres de pensée sur la notion et les usages du terme-fétiche de vivre ensemble. Ce lien étroit, entre l'histoire immédiate et les grands sujets qui interrogent les fondamentaux de toute société, rend évidentes et nécessaires certaines précautions méthodologiques de l'ordre de la mécanique rhétorique et de la mécanique analytique. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que ces deux mécaniques sont souvent imprégnées par une politique d'émotion, puisqu'elles touchent la raison d'être de chaque individu et la raison de tout projet politique ; à savoir comment faire société, voire comment faire monde.

La fortune actuelle de la notion de vivre ensemble provient du fait qu'elle donne la possibilité de dresser un tableau général du monde et d'articuler de manière synthétique les avancées scientifiques avec une volonté politique de construire un discours englobant et clarifiant à l'échelle mondiale. Mettre cette notion en question c'est donc aussi s'interroger

1. Directrice/ Coordinatrice, Plateforme de l'UNESCO sur la culture de la paix, la non-violence et le dialogue interculturel (jusqu'en juillet 2014).

sur les outils critiques qui peuvent construire d'autres formes de diffusion du savoir pour mettre en récit la complexité du monde, cette dernière étant marquée par la concurrence des particularismes, des identités et des mémoires.

Telle est la nature de la mission de l'UNESCO, institution du système des Nations unies, créée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale à la suite du constat mentionné dans l'acte constitutif de l'UNESCO « que les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix ». Elle se veut tribune universelle de dialogue et de compréhension mutuelle, par laquelle l'Homme devient davantage Homme, sous la grille fédératrice de la diversité culturelle qui entrelace l'unité et les valeurs universelles à l'échelle du globe.

Il ne faut pas oublier qu'il y a des moments durant lesquels le langage choisi apparaît chargé d'un sens particulier, lourd de connotations ethniques, religieuses et sociales, sans pour autant que son sens ne soit ni immuable ni universel. Ce langage, qui contient des catégories ouvertes souvent interchangeables, tente de recouvrir cette incontournable nécessité d'assembler la diversité et de rendre audible toutes les voix culturelles au sein du système des Nations unies. Il s'agit alors de procéder au décryptage des fondements intellectuels et politiques de ces catégories. Pour cela, cette présentation synthétique de l'archéologie du vivre ensemble issue de l'histoire de l'UNESCO, met en avant la polysémie et la plasticité du langage convoqué par la communauté internationale dans des moments où le sentiment de la coexistence humaine a semblé menacé. Ainsi, on peut distinguer différentes manières de concevoir et de « dire » le vivre ensemble dans différents contextes, imprégnés tous par la rhétorique humaniste et l'approche normative.

L'évolution de ces manières témoigne d'une tendance résolument en faveur d'un récit engageant, recourant à un langage positif, comme « l'appréciation mutuelle », « la compréhension mutuelle », « la compréhension internationale », entre « les peuples », puis entre « les cultures », entre « les civilisations », pour « le respect de la diversité culturelle », « la tolérance », « une culture de la paix », « le dialogue interculturel », « le dialogue entre civilisations », « la liberté d'expression et le respect des croyances religieuses » pour arriver au « rapprochement des

cultures» ou au «pluralisme culturel» et un «vivre ensemble» harmonieux sur le plan international, comme national.

Ces termes, pour être pleinement compris, doivent se lire en parallèle avec d'autres notions employées par l'ensemble du Système des Nations unies et plus particulièrement par l'UNESCO, selon les aléas de l'histoire au cours des soixante-dix dernières années, tels que la lutte contre «le racisme», «la discrimination», «la xénophobie», «l'inégalité», «la violation des droits de l'homme», «l'intégrisme/le fondamentalisme», «la violence», «le radicalisme», «le terrorisme», sans oublier la lutte contre «l'analphabétisme», «la pauvreté», «le trafic des biens culturels», «la fracture numérique», «la dégradation de l'environnement». Il va sans dire que d'autres termes inflammables, comme l'identité, l'intégration, les frontières, la religion et particulièrement l'islam, l'héritage colonial, l'esclavage, l'immigration, l'enseignement de l'histoire, le statut de la langue maternelle et de la religion dans les pays dits d'accueil, la différence entre culture et civilisation sont sous-jacents aux variations sémantiques, opportunément utilisées par les instances politiques.

Ces principes fondamentaux – l'unité dans la diversité au service de la compréhension mutuelle – se côtoient sans cesse dans l'objectif que se donne l'Organisation d'«orchestrer les diverses cultures pour aboutir, non pas à l'uniformité, mais à l'unité dans la diversité, afin que les êtres humains ne soient pas prisonniers de leurs cultures respectives, mais puissent jouir des trésors d'une culture universelle unique autant que variée» (Rapport du Directeur général, 1947).

En effet, l'UNESCO, de manière explicite ou implicite, a abordé les multiples facettes de la diversité culturelle et du vivre ensemble, qui ne disait pas encore son nom, dans ses différentes modalités d'action : d'abord en tant que laboratoire d'idées visant à anticiper et à définir des stratégies et des politiques publiques appropriées ; puis en tant que centre d'échange d'information en vue de collecter, transmettre, diffuser et partager l'information, les connaissances et les meilleures pratiques sur ce thème ; également en tant qu'organisme de développement des capacités humaines et institutionnelles des États membres, véritable catalyseur pour la coopération internationale ; et enfin, en tant qu'organisme normatif invitant les États membres à s'accorder sur les règles communes devant irriguer leur législation nationale et leur politique. Ce

faisant, l'UNESCO s'est acheminée progressivement vers la perspective d'inscrire le respect de la diversité culturelle et l'architecture du vivre ensemble à l'agenda politique international et de les transcrire en programmes politiques appliqués au quotidien.

En témoignent la protection du patrimoine culturel, l'éducation de qualité pour tous, notamment des filles, le respect des droits culturels, en particulier des minorités et des peuples autochtones, et la définition de politiques publiques favorables à la diversité et à un pluralisme constructif grâce à un dialogue interculturel sincère et engageant. Le concept de diversité sous-tend ceux de connaissance, de reconnaissance, d'appréciation/compréhension mutuelle, d'égale dignité des cultures mais aussi d'identité; il est aussi à la fois un révélateur de spécificité unique et un marqueur de l'unité intrinsèque de la famille humaine. Ce sont ces deux acceptions, en apparence contradictoires, qui assurent tantôt dans l'harmonie, tantôt dans la tension, le fragile équilibre entre diversité culturelle et vivre ensemble.

La notion de diversité culturelle continue à s'appuyer sur une définition élargie de la culture qui, outre les arts et les lettres, englobe les modes de vie, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances, ainsi que les diverses façons de vivre ensemble. Ces éléments sont nécessaires à toute société car ils lui assurent un enracinement solide mais aussi la promesse d'un nouvel horizon, le passage d'aujourd'hui à demain, voire l'énergie et l'inspiration pour un avenir meilleur.

Cette approche de la diversité culturelle, en tant que dessein du possible, lance un double défi: d'une part, celui de bâtir une coexistence harmonieuse et un vouloir vivre ensemble pacifique entre individus et groupes venant de différents horizons culturels et vivant au sein d'un même espace, naturel ou virtuel; d'autre part, celui de défendre une diversité créatrice, à savoir la multiplicité des formes, par lesquelles les cultures s'incarnent dans leur patrimoine ou se régénèrent dans la création contemporaine. Ce double défi postule l'existence d'un environnement propice, imprégné du respect scrupuleux des droits de l'homme où appartenances culturelles et identités civiques coexistent harmonieusement.

Ainsi définie, la diversité culturelle ne révèle pas seulement une pluralité d'identités dynamiques, mais elle est aussi la force, voire le principe qui

fait indéfiniment fructifier la création. Chaque forme de création, en tant qu'« idée agissante », constitue un lieu de rencontre, ouvre de nouvelles perspectives, transforme les acquis, et élargit l'espace de liberté et de choix de tous en tissant des liens solides entre individus, entre générations et entre régions. En d'autres termes, la notion de diversité signale la « trace du mouvement » de nos cultures, un mouvement entretenu par un dialogue permanent et garanti par les droits de l'homme, garde-fou contre toute pratique culturelle abusive qui, au nom de la diversité, bafouerait la dignité humaine.

Toutefois, la mobilité croissante des individus et l'essor des flux migratoires avec le développement des moyens de communication, l'intensification des instabilités géopolitiques et des déséquilibres économiques et climatiques avec la mondialisation, créent une nouvelle cartographie, marquée par l'émergence de sociétés fortement multiculturelles regroupant des communautés aux identités diversifiées. C'est ainsi que le mouvement culturel, intensifié dans le monde contemporain avec ses flux et ses reflux, induit différentes formes de positionnement de ces mêmes individus et groupes, allant de l'anxiété au repli identitaire pur et dur. Nous sommes ainsi confrontés à de nouveaux enjeux, souvent contradictoires, dus à la disparition des « aires culturelles » classiques, qui crée un nouveau besoin de territoire d'identification imaginaire. Ces enjeux font renaître préjugés et ignorance, sous couvert de l'habit vertueux des identités ethniques, nationales ou religieuses, pour nourrir des conflits et ruiner tout espoir de dialogue, faisant ainsi le lit des régimes politiques et religieux radicaux et fondamentalistes.

Après ce parcours de la mécanique rhétorique institutionnelle, forcément schématique, il faut mentionner, en termes analytiques, que depuis quelques décennies, la notion de « diversité culturelle » remplace progressivement celle de « féconde diversité des cultures ». En effet, ce concept de « féconde diversité des cultures », auquel se réfère l'Acte constitutif de l'UNESCO, postule l'existence de cultures distinctes coïncidant idéalement avec les frontières des États-nations. On reconnaît pourtant dès 1946 que ces entités culturelles sont poreuses et peuvent interagir de façon solidaire. C'est dans ce sens que les pères fondateurs ont retenu l'adjectif « féconde » pour définir la « diversité des cultures ». Leur vision prophétique a ainsi ouvert le champ à une évolution qui se poursuit de nos jours, contre les Cassandres de la division et de la guerre.

Dans cet ordre d'idées, le terme « féconde » substitue à la perception des cultures comme blocs monolithiques celui de cultures vivantes en perpétuelle régénération. La position de l'UNESCO n'est donc pas de figer la diversité culturelle dans une logique de préservation muséale mais de la considérer comme un environnement naturel dans lequel s'épanouissent chaque jour l'aspiration et la créativité humaines.

Nous partons, en effet, du postulat que la diversité culturelle est à la source même de l'aptitude humaine au développement : nous pensons par association d'images, nous identifions en confrontant les modes de vie ; nous décidons en choisissant parmi différentes options ; et nous grandissons en reconstruisant notre confiance de manière toujours renouvelée.

L'intensité des contacts et les profondes mutations qui ont métamorphosé le paysage culturel et politique aux quatre coins du monde imposent cette vision dynamique de la culture. À la fois héritage et projet, la culture, dans son inépuisable diversité, est un compromis permanent entre ce que l'on garde et ce dont on se sépare. Idéalement, il incombe d'abord aux individus d'effectuer cet arbitrage entre leurs appartenances culturelles ; en réalité, les politiques publiques tentent de favoriser et d'accompagner ces choix, en créant les conditions propices à un tel arbitrage. À cet égard, il ne faut pas perdre de vue que le recours à la culture est de plus en plus constant, soit pour pallier les carences démocratiques, soit pour trouver une justification aux malaises sociaux au sein des sociétés de plus en plus diversifiées.

D'où la nécessité impérative d'éviter les pièges : 1) de la culturalisation des problèmes sociaux qui attribue à la culture une valeur causale quant au déclenchement de toute sorte de problèmes ; 2) du nivellement par l'intégration qui perçoit les différentes cultures comme une menace pour l'unité nationale, la cohésion sociale et le développement, d'où l'application de politiques assimilationnistes ; 3) de la ségrégation au nom du particularisme qui accentue les différences culturelles au point de les rendre irréductibles à une vie collective commune. Aujourd'hui, ces dérives idéologiques sont unanimement condamnées, mais d'autres dangers nous guettent : la culture peut devenir un facteur d'identification excessif, lorsque l'exclusion économique, sociale ou politique frappe plus particulièrement certains groupes. Elle constitue alors un refuge

pour des individus « désaffiliés », à la recherche d'éléments de références identitaires que ni l'école, qui n'est plus cette machine intégratrice d'antan, ni la société qui a perdu de sa force symbolique, ni l'État qui n'est plus porteur d'un projet commun, ne peuvent lui procurer.

Nous le savons tous : progressivement, la culture a franchi les limites de son champ traditionnel pour devenir un enjeu essentiel du domaine politique, social, environnemental et économique. Dans le domaine politique, l'action publique en vient de plus en plus à agir sur et par la culture. Dans le domaine social, de multiples revendications investissent le champ culturel ; à ce titre, on ne peut pas perdre de vue qu'une réflexion relative aux droits de conviction et de conscience est devenue, aujourd'hui, aussi importante que la connaissance du fait religieux, une des dimensions essentielles de toute culture étant la délimitation du sacré par rapport au profane. Dans le domaine environnemental, l'être humain cesse peu à peu de se comporter en propriétaire de la planète ; il suffit de suivre le débat actuel sur l'anthropocène et les rapports entre homme, nature et culture pour en tirer les conclusions. Dans le domaine économique, les industries culturelles se sont taillées une place de premier rang ; alors que la culture était autrefois un bien réservé à une couche très restreinte et privilégiée de la société, elle est à présent disponible à une échelle mondiale et transcende les frontières nationales et les classes sociales, à l'aide des nouvelles technologies de création, de production, de distribution, d'accès et de jouissance. De ce fait, la culture ne peut être considérée comme un simple produit de consommation car elle exprime la vision du monde et l'identité la plus profonde des individus et des peuples.

Toutefois, aux côtés des tendances homogénéisantes de la mondialisation, on observe la « prolifération subalterne de la différence » appelée par certains « narcissisme des petites différences », « invention de la tradition » ou encore « modernité vernaculaire ». Il ne s'agit pas d'une forme tranchée d'opposition entre ce qui est absolument le même et ce qui est absolument « autre » mais d'un tissu complexe de similarités et de différences qui ne prennent de sens que de façon relationnelle.

La différence, comme l'a écrit Derrida, consiste dans le fait de « différer » au sens à la fois « d'être différent de » et celui « de reporter ». Elle se fonde sur des stratégies de retard, de sursis, d'élision, de détour, d'ajournement

et de réserve. Elle empêche donc tout système de se stabiliser lui-même en tant que totalité close. Elle vient combler les failles et les apories qui constituent les lieux potentiels de résistance, d'intervention et de traduction. C'est dans ces interstices que sommeille la possibilité d'un ensemble disséminé de « modernités vernaculaires ». Culturellement, elles peuvent s'opposer frontalement à la marée de la post-modernité. Elles continuent d'infléchir, de faire barrage et de traduire ses impératifs d'en bas. Après cette longue citation, nous comprenons qu'il faut éviter le sur-essentialisme de la différence qui, figé dans le temps et dans l'histoire, peut également pétrifier le présent et barrer la route de l'avenir.

Ainsi, loin d'être immuable, la culture se régénère sans cesse en remodelant l'héritage reçu par sa capacité propre à inventer de nouvelles formes pour donner sens à l'existence, manifestant toujours sa vigueur dans son infinie diversité. Chaque culture incarne l'unité de l'humanité, car celles et ceux qui la reçoivent en partage la vivent ou la créent, se réfèrent à un fond commun de l'humanité émanant de tous ses legs et de tous ses rêves. En même temps, chaque culture incarne la variété de l'humanité car le monde est de plus en plus habité par des personnes et des groupes aux identités plurielles et dynamiques, aux aspirations et aux projets de vie multiples.

Vu sous cet angle, la reconnaissance de la diversité ne doit induire ni le relativisme culturel, ni le négationnisme culturel mais, au contraire, le pluralisme, réponse politique au fait de la diversité culturelle, art de compréhension et de gestion de la différence à plusieurs niveaux, local, national et international.

Il est à noter que le terme de diversité culturelle investit les institutions internationales et les discours politiques à l'heure où les débats sur le multiculturalisme ou le communautarisme le font apparaître comme un synonyme des « études culturelles ». Dans cette logique, le terme de diversité culturelle, jugé plus généreux, est fréquemment utilisé dans les discours politiques pour déculpabiliser les pays soumis à la pression des minorités historiques ou des flux migratoires récents ; il remplace dans les négociations des accords économiques celui d'« exception culturelle » en soulignant les bénéfices induits pour l'ensemble de la société et non pour une de ses franges. La diversité culturelle devient ainsi un signe de ralliement pour toutes les sociétés, de facto plurielles, qui cache toutefois

beaucoup d'inquiétudes, en raison notamment du processus accéléré de la mondialisation. Ce processus peut devenir facteur d'intégration et de désintégration, par la compression de l'espace et du temps qui brouillent les frontières entre « diversité interne » et « diversité externe », tout en créant de nouveaux territoires d'identification.

Après avoir initialement souligné le rôle positif de la diversité « externe » et avoir longtemps hésité à donner leur juste place aux revendications des minorités sous le vocable de droits culturels, témoignant ainsi d'une diversité « interne », le système des Nations unies et l'UNESCO en particulier, ont cherché par une série de mesures de caractère incitatif ou contraignant à reconnaître le respect de la diversité culturelle comme le facteur-clé d'une coexistence harmonieuse entre les nations et à l'intérieur de chacune d'entre elles.

L'UNESCO a estimé que la meilleure manière de promouvoir cette notion de diversité était de créer un environnement propice à une évolution positive des mentalités, sans conflit de loyautés entre appartenance culturelle d'origine et participation à de nouvelles cultures dans un monde en rapide mutation, en abordant également des sujets sensibles et délicats tels que le dialogue interreligieux, corollaire de la diversité. L'UNESCO se veut le lieu qui déjoue la fixité des comportements, qui illustre que la culture est en perpétuelle évolution et en quête de nouveaux accomplissements ; en permanente négociation avec son environnement, proche ou lointain, elle défie tout déterminisme en se mouvant entre mémoire et projet et refuse son instrumentalisation pour justifier les exclusions, les dominations, les massacres.

Dans ce contexte, l'UNESCO s'est donné pour priorité de favoriser un environnement mondial où la créativité des individus et des peuples, qui puise aux racines des traditions et se réinvente à chaque époque dans la continuité ou la rupture, soit protégée dans sa diversité, passée et présente. Celle-ci se manifeste dans les expressions patrimoniales et artistiques, dans les systèmes de connaissance et dans tous les contenus culturels, y compris ceux véhiculés par les biens et services culturels, moyens contemporains privilégiés de la diffusion de la création comme des savoirs.

Parmi tous les droits de l'homme, les droits culturels sont ceux qui garantissent le libre accès aux références culturelles, constituant le

capital symbolique par excellence. Ce sont les droits d'accès aux ressources culturelles qui permettent à une personne (ou à un groupe de personnes) de pouvoir s'identifier, de développer ses capacités et de se nourrir de sa propre culture, dans toutes ses composantes, en particulier celles du patrimoine, de la création et des langues.

Cet engagement s'est vu pleinement couronné lorsqu'en 2001, les États membres de l'UNESCO ont adopté à l'unanimité la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, premier instrument juridique international dédié à la diversité culturelle en soi, dans toutes ses composantes (pluralisme culturel, droits culturels, créativité, solidarité internationale) et érigée en « patrimoine commun de l'humanité ».

Quelques années plutôt, la Convention sur la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972) a permis à l'UNESCO d'encourager l'identification, la protection et la préservation du patrimoine culturel et naturel considéré comme ayant une valeur exceptionnelle pour l'humanité. Le patrimoine est l'héritage du passé dont nous bénéficions aujourd'hui. Nos patrimoines culturel et naturel sont deux sources irremplaçables de vie et d'inspiration.

Un long travail de recherche, mené par l'UNESCO sur la fonction et les diverses valeurs des expressions et pratiques culturelles ainsi que des monuments et sites, a permis d'ouvrir la voie à de nouvelles approches de la compréhension, de la protection et du respect de notre patrimoine culturel. Ces approches, qui s'accompagnent de la reconnaissance des communautés et des groupes comme étant ceux qui identifient, mettent en œuvre, recréent et transmettent le patrimoine immatériel, ont atteint leur point culminant avec l'adoption de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel en 2003. Aux termes de cette Convention, le patrimoine culturel immatériel est le creuset de la diversité culturelle, et sa préservation, le garant de la créativité permanente de l'humanité.

Ces deux instruments complémentaires ont essentiellement pour vocation de sauvegarder la mémoire et les expressions patrimoniales de l'humanité afin d'en assurer la transmission de génération en génération, en tant que témoignages du passé et sources de renouvellement de la créativité, des systèmes de croyances et de connaissances des communautés humaines.

Il ne faut cependant pas oublier que ces formes du patrimoine matériel et immatériel ont représenté chacune en leur temps des actes de création contemporaine, jalonnant de façon significative l'épopée humaine. À la différence des deux conventions sur le patrimoine de 1972 et 2003, la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles en 2005 vise, avant tout, la diversité des expressions culturelles, fruits de la créativité individuelle ou collective, telles qu'elles sont mises en circulation par les vecteurs actuels de la culture, à savoir les activités, biens et services culturels. Elle a pour objectif de créer un environnement propice, pour que les cinq maillons inséparables de la même chaîne soit la création, la production, la distribution/diffusion, l'accès et la jouissance puissent rendre profitables à l'ensemble des sociétés les ressources culturelles de toute l'humanité, et ce, notamment à l'ère numérique.

Ce faisant, la Convention de 2005 consacre le lien entre culture et développement, en plaçant le développement culturel sur un pied d'égalité avec le développement économique, condition *sine qua non* du développement humain, une sorte de victoire de la superstructure de Weber sur l'infrastructure de Marx, les idées étant considérées plus fortes que l'économie. La protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles s'y inscrivent dans le cadre d'une solidarité internationale axée sur la coopération au développement et destinée à juguler les déséquilibres entre les pays bénéficiant des moyens de production, de distribution et de diffusion de leurs expressions culturelles avec ceux qui en manquent. In fine, la Convention a érigé en droit international la reconnaissance de la double nature – économique et symbolique – de la culture.

Plus précisément, dans le cadre de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle et des Conventions de 2003 et de 2005, le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales est réaffirmé pendant que l'engagement à mener de front la recherche de la coexistence pacifique et la protection de la diversité des expressions culturelles est conforté. La Déclaration stipule : « Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée » (Art. 4).

Dans le même esprit, la Convention de 2003 rappelle « qu'aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable » (Art. 2). La Convention de 2005 rappelle également que : « la diversité culturelle ne peut être protégée et promue que si les droits de l'homme et les libertés fondamentales telles que la liberté d'expression, d'information et de communication ainsi que la possibilité pour les individus de choisir les expressions culturelles, sont garantis » (Art. 2).

Ainsi vu, la diversité culturelle et les droits humains se soutiennent mutuellement ; néanmoins, il faut rester vigilant pour surveiller les liens qui unissent ou séparent ce couple paradoxal, selon le contexte historique et culturel de chaque société, en quête permanente d'une certaine convivialité.

Dans un souci de concrétiser les engagements pris dans les instances politiques et institutionnelles, et tenant compte du processus d'appropriation de ces principes généraux par tous les acteurs de la société, il est clairement demandé à l'UNESCO de fournir des outils concrets, des méthodes, des données et des stratégies qui facilitent la transformation de ces principes en actions. Cet ensemble cohérent de « dire » et de « faire » était fondé sur une volonté de promouvoir conjointement la diversité culturelle et, son corollaire, le dialogue interculturel, comme clés d'un avenir viable de l'humanité. C'est ainsi qu'une double stratégie, avec quelques variations et adaptations nécessaires, s'est imposée en faveur d'une « diversité créatrice » par des politiques de protection visant d'abord « la diversité des idées et des objets » mais aussi, un peu plus timidement, par des politiques destinées à la reconnaissance culturelle et politique de « la diversité des personnes » :

On peut distinguer dans ces politiques de protection :

- Les politiques illustrant les liens bénéfiques entre diversité culturelle, développement et paix ; il s'agissait d'infléchir les discussions et les écrits sur la diversité culturelle, souvent présentée – au moins implicitement – comme un mal nécessaire, comme une contrainte dont il faut s'accommoder et que les gouvernements doivent aménager le mieux possible. Il fallait mettre en lumière les processus

complexes intervenant dans l'interaction des cultures, notamment à travers le Patrimoine, l'Histoire de l'humanité, les Histoires régionales et les Routes du dialogue interculturel. Il fallait également stimuler la recherche visant à décrire les avantages et les enrichissements que les civilisations et les cultures ont tiré les unes des autres et procéder à la reconnaissance des emprunts et à la valorisation des échanges, en cas de paix comme en cas de guerre. En d'autres termes, il s'agissait d'affirmer que la diversité culturelle constitue une source d'enrichissement pour la société en révélant un spectre étendu de visions du monde, d'éclairages, d'idéologies et de sensibilités qui permettent à chaque citoyen plusieurs projets de vie, aussi bien individuels que collectifs dans un cadre démocratique, et tout cela en rappelant l'interdépendance de l'humanité.

- Les politiques illustrant les liens entre diversité culturelle, démocratie et droits de l'homme pour un « vivre ensemble » intelligent et sensible, sans conflit de loyauté entre plusieurs appartenances culturelles. Seul le droit peut restaurer le bien public et devenir le gardien des valeurs partagées; il est apparu urgent de passer de l'exaltation de la diversité à la construction du pluralisme, qui constitue la réponse politique au fait de la diversité, c'est-à-dire réconcilier identité politique et identité culturelle en déliant ethnicité et citoyenneté, religion et citoyenneté pour ne citer que ces deux exemples les plus souvent « invités » à toute discussion politique. En effet, le pluralisme n'est pas uniquement le constat d'une pluralité qui se réfère à un monde d'objets et de concepts; il reconnaît le rôle dynamique de l'individu, avec ses appartenances plurielles dans la construction d'une société cohérente et interdépendante. Le vivre ensemble met les citoyens sur un pied d'égalité et dans le respect des différences: l'égalité est indispensable pour se parler, se comprendre, travailler côte à côte, mais les différences restent incontournables pour stimuler et révéler la singularité. La sphère publique doit stimuler le goût de l'altérité, le légitimer et faire circuler des images et des narrations favorisant les identités mixtes ou composées afin de faire tomber les barrières que constituent l'appréhension et l'ignorance de l'autre.

Cette double stratégie, qui pense l'histoire dans la longue durée mais aussi au quotidien, joue un rôle clé dans la coexistence harmonieuse non

seulement entre les nations mais aussi à l'intérieur de chacune d'elles, considérant « la civilisation » comme la distance par rapport à la violence et le désir d'être ou de vivre ensemble. Cependant, pour être crédible et audible, elle a besoin d'approches méthodiques et méticuleuses pour tisser patiemment un maillage serré de connaissances, de complicité et de solidarité au jour le jour. Pour y parvenir, il est nécessaire : 1) d'évaluer la capacité des États à entreprendre un tel exercice en renforçant leurs politiques culturelles ; 2) d'identifier les principales organisations de la société civile susceptibles d'être partenaires ; 3) de déterminer les principales voies par lesquelles les processus démocratiques profitent à la diversité culturelle et renforcent la prise de conscience du lien entre développement culturel et développement économique. Un vaste projet nous attend : il s'agit de rechercher dans chaque domaine (artistique, scientifique, philosophique, linguistique, religieux...) les éléments structurants d'une communication interculturelle, sans en fabriquer une nouvelle discipline du dialogue du vivre ensemble, mais en la dotant d'une méthodologie cohérente.

Cette révision concerne les aspects institutionnels du secteur public ainsi que ses liens avec les autres politiques du développement, notamment celles relatives à l'éducation, aux sciences, à la communication, à l'environnement, à la santé et au tourisme. Dans cette perspective, la formation en matière de compétences interculturelles, axée non seulement sur une meilleure connaissance des fondements historiques mais aussi sur une analyse actualisée des aspirations des individus et des groupes, devient une priorité.

C'est ainsi seulement que ces politiques peuvent mettre « le différent » en situation de capacité d'agir en tant que membre d'une communauté politique avec plusieurs appartenances culturelles, sans pour autant être considéré comme une « perturbation taxonomique » qui vient brouiller la clôture des catégories nationales. La sécurité nationale et internationale devient ainsi inséparable de l'évolution des relations interculturelles faisant de la culture un investissement commun, fondé sur un pari optimiste : la diversité culturelle, si elle n'est pas comprise à contre sens, loin d'être un facteur de conflit et de division, révèle, au contraire, la profonde unité de l'humanité.

Au XXI^e siècle, ce nouveau lien implicite entre culture et sécurité, voire entre diversité culturelle et stabilité politique, sert aussi à mettre encore plus en lumière l'importance du processus interculturel pour la construction d'une paix durable. Cette démarche permet d'évaluer les chances et les modalités de la rencontre entre les peuples et entre les cultures en impliquant les cheminements et les errances, la complexité des va-et-vient et la complicité du regard devant la saveur du merveilleux ou le scandale de l'inacceptable.

Un contexte international changeant a bien entendu façonné le vocabulaire, les programmes et les modalités d'action ; les concepts se sont enrichis au fur et à mesure de l'expérience, donnant au dialogue – voie et voix par excellence conduisant à un vivre ensemble judicieux – une dimension à la fois plus complexe et plus opérationnelle dans un paysage politique marqué par une augmentation des tensions intercommunautaires, nationales, régionales et internationales.

À travers ce rapide parcours historique et surtout institutionnel, on peut se rendre compte des glissements sémantiques des principales orientations et stratégies mises en place pour faire face au temps réel, dont la vitesse est beaucoup plus rapide que celui des institutions comme l'UNESCO. En effet, ces grandes enceintes, si indispensables, doivent se repenser afin d'affirmer une véritable volonté politique permettant à chaque terme qui se négocie de libérer un sens compris et partagé par tous. Le risque est grand de faire par le jeu des manipulations un récit de mots creux, galvaudés, incantatoires qui, au lieu de stimuler la réflexion et l'émotion, l'intelligence et la sensibilité, conduit à une langue de bois, pire, à un langage totalitaire hypnotisant.

Il faut souligner ce point et rappeler qu'avant toute chose, et ce, malgré le caractère d'urgence que peuvent revêtir les tensions dans le monde aujourd'hui, l'université comme l'UNESCO, tête pensante des Nations unies, doivent rester ce laboratoire de réflexion pour jouer un rôle central dans la clarification des concepts. Cette clarification doit se faire non pas seulement par souci intellectuel mais surtout pour éviter tout raccourci, toute simplification abusive, afin de permettre aux décideurs politiques et acteurs de la société civile de comprendre les enjeux du vivre ensemble dans toute leur complexité. L'urgence ne doit pas

légitimer l'impasse d'une réflexion critique et prospective sur cette notion sans la réduire à la seule dimension religieuse.

Si la lutte contre le terrorisme constitue un nouvel enjeu aujourd'hui, il doit être traité avec précaution et en relation avec d'autres priorités : en rappelant à travers tous les outils à notre disposition, les processus historiques et culturels qui ont façonné le monde tel qu'il est aujourd'hui, en faisant ressortir les différents rapports de force, et en se dotant de moyens permettant de sensibiliser et d'impliquer tous les acteurs de la société civile, les responsables politiques, culturels, religieux, etc. Dans le fond, il convient toujours de montrer l'aspect dynamique et vivant des cultures afin d'éviter leur radicalisation ou leur ghettoïsation, de contrecarrer les dérives identitaires et ainsi de prévenir les conflits.

L'urgent, qui souvent chasse l'important, ne doit pas légitimer l'absence d'une réflexion critique et prospective sur la notion du vivre ensemble, pari réussi de la présente publication, puisque la créativité conceptuelle des auteurs lui a donné une nouvelle résonance, le faisant gage de paix au quotidien par divers desseins de mise en forme originale de la coexistence humaine.



Cet ouvrage porte sur la notion de vivre ensemble dans les sociétés contemporaines. Issue de préoccupations liées au vécu de la diversité, la notion a pris plusieurs significations que les auteurs de cet ouvrage explorent chacun à leur manière. Les repères philosophiques, socioanthropologiques et discursifs de l'expression sont posés, de même que ses diverses déclinaisons. Les cadres politiques qui relient multiculturalisme, interculturalisme et républicanisme ainsi que leurs limites et leurs possibilités eu égard au vivre ensemble sont exposés. Un panorama de références culturelles multiples présente la notion et la situe dans un cadre social élargi (langue, cosmovision). Les débats entourant les problèmes plus spécifiques de l'expérience religieuse dans des sociétés pluriethniques qui feraient ou non obstacle au vivre ensemble sont ramenés au premier plan. Enfin, des réflexions approfondies sur l'art et la médiation culturelle comme vecteurs du vivre ensemble clôturent cet ouvrage.

Avec les contributions de Pierre Anctil, Ewa Bogalska-Martin, Jean Caune, Jocelyne Cesari, Khadiyatou Fall, Christine Jourdan, Michaël La Chance, Diane Lamoureux, Ève Lamoureux, François Laplantine, Frédéric Laugrand, Deirdre Meintel, Magali Uhl, Bob W. White.

Illustration de la couverture : Virginie Gilbert

